

SE OS TEARES TECESSEM SOZINHOS... ARQUEOLOGIA E FIGURAÇÕES DA EMANCIPAÇÃO EM ARISTÓTELES

Resumo

O acto pelo qual um sujeito se apropria da liberdade – no duplo sentido de se apossar dela tomando-a “para-si-mesmo” e de a interiorizar como sua fazendo-a “própria-de-si” – perante de um poder percebido como ordenador, coercivo, direccionante, referencial ou tutelar, não nos deve dispensar de interrogar filosoficamente os pressupostos a partir dos quais se torna possível esclarecer a eficácia discursiva de um acto emancipatório, independentemente do horizonte histórico-cultural em que se plasma e do ecossistema jurídico-político e sócio-económico ao qual reage e em vista do qual se projecta. Com efeito, libertar-se ou ser libertado (ambivalência nem sempre imediatamente perceptível e solúvel) implicará não só “fugir-da-mão” de alguém para escapar da ameaça de um servil e alienado estado de subjugação, mas também “abrir-mão” a alguém para lhe proporcionar a inquietante oportunidade e o belo risco de uma auto-realização, na esteira, aliás, do termo latino “e(x)-manu-capere” cuja raiz etimológica designa precisamente “deixar de ter na mão” ou “abrir mão”. Ainda que, todavia, dificilmente conseguimos desmistificar alguns clichés que alimentam ainda hoje o imaginário social acerca dos dispositivos que, na Grécia antiga, promoviam e perpetuavam massivamente uma desumana opressão dos escravos e uma desqualificante subjugação da mulher, não deixa de ser surpreendente encontrar num pensador como Aristóteles não só uma original teorização emancipatória da escri-

vatura, como ainda um conjunto de disposições testamentárias com o intuito de promover a emancipação de um considerável número de escravos, isto para não falar das indicações explícitas quer no respeitante à mulher com quem se uniu logo após a morte da que com ele esteve legalmente casada, quer inclusive no respeitante ao filho nascido dessa relação pós e extraconjugual, situação que, em ambos os casos, o sistema legal vigente desprotegia em termos de direitos à transmissão sucessória de bens patrimoniais. Não se pretende, como é óbvio, branquear, nem tão-pouco absolver, o quadro histórico das práticas sociais genericamente disseminadas na antiguidade, mas tão-só contribuir com uma informal chamada de atenção para uma arqueologia da emancipação que antecede em larga escala os limites e os critérios fixados a partir da modernidade em benefício da sua autointerpretação, lançando mão para o efeito da posição dissonante e não-convencional de um insigne filósofo grego para quem o cultivo individual da virtude não se encontra de forma alguma desvinculado de uma ética da responsabilidade relacional atenta às múltiplas fisionomias sociais da vulnerabilidade.

Introdução

Não há qualquer necessidade de exagerar a importância do ócio nas sociedades antigas, designadamente na grega: sem ele, todos sabemos bem que não teria sido possível nem a dedicação a um labor intelectual, nem o desempenho de funções políticas – actividades tidas como corolário do desenvolvimento e organização das comunidades humanas. Se estivermos dispostos, porém, a interrogar os subentendidos dessa tese aparentemente incontroversa, deparamo-nos com uma ambivalência impossível de transpor: o encanto de uma relaxada despreocupação em face das urgentes e prementes necessidades da existência, graças ao qual os que dele usufruem podem dedicar-se com total margem de liberdade e disponibilidade a certas actividades tomadas como louváveis, respalda-se em absoluto na correlação inversa do esforço, da fadiga e sobretudo, da opressiva necessidade de sobrevivência de certas classes a quem caberia, em condição desnivelada, assegurar a viabilidade económica de todo o ecossistema social; isto já para não falar de uma

ambiguidade cujas consequências tendiam a agravar a dita assimetria, a saber a interiorização social de uma subtil, quando não indisfarçável, subestimação cívica do escravo, do artesão e do mercador, curiosamente por parte daqueles que mais vantagens extraíam da clivagem entre a perseguição dos fins superiores da actividade ociosa e a prossecução das finalidades imediatas da actividade servil, da produção manufactural e da troca mercantil.

O ensejo de simplificação inerente ao contexto exposto, pode, contudo, camuflar uma idealização simplista, pelo que, precavido face a esse risco, gostaria de polarizar a atenção em torno de alguns pontos de reflexão, no sentido de aduzir em que medida a vinculação da existência individual a certos esquemas ancestrais de dependência e de sujeição coloca em jogo, ainda que de forma oblíqua, um conjunto de antecedentes teórico-práticos que, apesar da sua discreta e descontínua presença, podem indiciar e viabilizar uma arqueologia conceptual da emancipação.

1. A improvável dialéctica entre ócio e trabalho na antiguidade grega

As vidas de escravo, de artesão ou de mercador são, no contexto da estrutura societária grega e a distintos níveis, entendidas como sujeição ao ditame da necessidade, razão pela qual a liberdade para fazer isto ou aquilo fica capturada numa variável estruturante da dimensão económica – Aristóteles designa-a de *crematística* – que outro fim não visa senão o acesso a recursos, graças ao emprego massivo e articulado da força braçal, do engenho produtivo e da perspicácia comercial, gerando, por via dessa permanente e encapsulada pressão estrutural, uma massa social civicamente amorfa e despolitizada. De entre um matizado espectro de causas, todas elas válidas para explicar a pulverização da experiência de liberdade nas sociedades antigas, designadamente na grega, gostaria de destacar a da ausência de um conceito autoapropriado de “trabalho”, tal como mais tardiamente haverá de ser concebido nas suas múltiplas reverberações valorativas de função social, factor económico

e dignificação pessoal.¹ Para além disso, enquanto esse núcleo de valorações não for historicamente incorporando, à ideia de trabalho ficará para sempre ligada uma certa percepção de captura e subjugação, à qual se haverá de juntar a de sofrimento, não sendo de estranhar, portanto, o facto de “trabalho” em português, “travail” em francês, e “trabajo” em castelhano derivarem do étimo latino “tripalium” – ao que se sabe, uma alfaia agrícola de três pontas, mais tarde transformada em instrumento de tortura composto por três estacas em disposição cruciforme. Quanto à sua origem semântica, o trabalho parece apontar, desta feita, para um destino social infeliz, uma atividade que, na grande maioria das línguas europeias, se conota com a vida penosa de alguém que perde a liberdade, tornando-se escravo de outrem, quando não de si mesmo ou, pelo menos, das representações que disso interioriza em si mesmo.

Assim se explica a razão pela qual o esvaziamento do conceito de liberdade em contexto societário grego seja compensado e preenchido a certo nível pela apologia de um ócio que filósofos e políticos podiam usufruir não apenas porque sentiam o que hoje designaríamos de apelo vocacional ou sentido de missão, mas também na medida em que, de acordo com a estrutura social vigente, dispunham de recursos – e sobretudo do grande recurso chamado tempo – para, libertos de constrangimentos e pressões básicas, desenvolverem livremente uma actividade, um *ergon* singular, dedicado ou à reflexão teórica, ou à condução política da comunidade (e por vezes a ambos em simultâneo). Dito de forma mais prosaica: em vista da realização de um bem superior capaz de proporcionar uma vida elevada às suas máximas possibilidades de realização, a actividade livre de uns torna-se possível graças à privação da liberdade de outros com base numa totalizante encenação autointerpretativa cuja eficácia dependia de práticas discursivas (ritualizadas, normativas ou

1. Vide a propósito RICCI Maria Teresa, *O ócio e a emancipação*, in http://www.sbpnet.org.br/livro/57ra/programas/CONF_SIMP/textos/mteresaricci.htm: acesso 19-04-18

retóricas) que legitimavam a natural, congénita ou intrínseca “falta de liberdade” de uns quantos.

Sucedede que a linearidade e a coerência deste enredo não é imune à entrada em cena de actuações dissonantes. É o caso de Aristóteles. Vale a pena sondar o passo onde, no contexto de um detalhado exame teórico da escravatura, o pensador estagirita refere:

Se cada instrumento pudesse desempenhar a sua tarefa a nosso mando, ou caso se antecipasse ao que se lhe vai pedir, tal como se conta acerca das estátuas de Dédalos ou dos tripés de Hefesto, acerca dos quais o poeta diz “*movendo-se por si mesmos juntam-se aos deuses*” e, do mesmo modo, **se os teares tecessem sozinhos**, (...) então os mestres não teriam necessidade de ajudantes nem os senhores de escravos. Em qualquer caso, os instrumentos assim chamados são instrumentos de produção, enquanto um recurso tem a ver com a acção: (...) por esse motivo, o escravo é, de entre os recursos, um auxiliar que promove a acção.²

Normalmente subestimado como devaneio teórico ou extravagância opinativa, ainda está por avaliar, em toda a sua amplitude, o impacto sociológico, político, económico e cultural deste passo, caso nos dispunhamos a olhar para ele de forma hermeneuticamente descomplexada. Pela nossa parte, tendo em mira o objectivo teórico que nos move, estamos em crer que o recorte filosófico do mesmo constitui o lance preludeal do que designaríamos de uma **teleologia emancipatória de escravatura**.

2. εἰ γὰρ ἡδύνατο ἕκαστον τῶν ὀργάνων κελευσθὲν ἢ προαισθανόμενον ἀποτελεῖν τὸ αὐτοῦ ἔργον, καὶ ὥσπερ τὰ Δαιδάλου φασὶν ἢ τοὺς τοῦ Ἥφαιστου τρίποδας, οὕς φησὶν ὁ ποιητὴς αὐτομάτους θεῖον δύεσθαι ἀγῶνα, οὕτως αἱ κερκίδες ἐκέρκιζον αὐταὶ (...), οὐδὲν ἂν ἔδει οὔτε τοῖς ἀρχιτέκτοσιν ὑπηρετῶν οὔτε τοῖς δεσπότηταις δούλων. τὰ μὲν οὖν λεγόμενα ὄργανα ποιητικὰ ὄργανά ἐστι, τὸ δὲ κτῆμα πρακτικόν: (...) διὸ καὶ ὁ δούλος ὑπέρετης τῶν πρὸς τὴν πράξιν.: ARIST., *Pol.*, I, 4, 1253b 34 – 1254a 8

Recapitulemos, então: o escravo não é uma coisa ou um objecto manipulável, mas um “certo recurso animado (= dotado de vida)” [κτῆμα τι ἔμψυχον], cuja função não se encontra de forma alguma equiparada a um “instrumento de produção” [ὄργανον ποιητικόν], mas antes subsumida na condição de “recurso de acção” [κτῆμα πρακτικόν], ou seja enquanto **mediação viva e humana** que participa e se entrelaça **relacionalmente** na vida familiar, para, de forma diferenciada, é certo (mas não “desqualificada”), cooperar como “auxiliar que promove a acção” [ὑπηρέτης πρὸς τὴν πράξιν] em ordem ao bem-estar de todos.³

A tese aqui avançada por Aristóteles constitui, a duplo título, uma preciosa chave interpretativa de que não hesitamos em lançar mão. Por um lado, o estagirita não se limita a sugerir a insólita e inovadora “ficção conjectural” – ou “simulação heurística” dirámos nós, rawlsianamente falando – de que o trabalho não constitui uma fatalidade inevitável, partindo do pressuposto de que a escravatura seria socialmente dispensável, caso o trabalho indispensável à vida humana fosse mecanicamente assegurado por autómatos [estátuas, tripés e teares “que se movem sozinhos”, cogita Aristóteles...]⁴; por outro lado, ela convida-nos a enxergar ainda mais longe, ou seja a captar o radical sentido ético do enlace entre emancipação e vulnerabilidade.

Ora, assumindo o ponto de vista etimológico segundo o qual o termo latino “e(x)-manu-capere” [i.e. “deixar de ter na mão” ou “abrir mão”] designa no direito romano a figura jurídica pela qual se valida e legitima o acto de tornar livre alguém, abrindo-lhe a possibilidade de se autodeterminar de acordo com as suas próprias capacidades e arbítrio, importa

3. Cf. FAES Hubert, «L'esclave, le travail et l'action. Aristote et Hegel», in *Archives de Philosophie* 58 (1995) 1, 97-121

4. Vide a propósito os interessantes estudos de Giani Micheli acerca do papel das máquinas e dos processos de automação nas antigas sociedades clássicas: MICHELI Giani, «Il concetto di automa nella cultura greca dalle origini al sec. IV aC», in *Rivista di Storia della Filosofia* 53 (1998) 3, 421-462; vide também *Idem*, *Le origini del concetto di machina*, Firenze: Olschki, 1995; bem como, em termos de historiografia filosófica comparativa, TRANQUILLI Vittorio, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*, Milano – Napoli: R. Ricciardi, 1979

indagar retroprojectivamente até que ponto o legado autobiográfico de Aristóteles opera, ao contrário do que habitualmente se tende a pensar, no limiar de transição de uma moral centrada na formatação virtuosa de comportamentos individuais, para uma ética relacional comprometida com decisões libertadoras concreta. De repente, como que libertos do discurso aristotélico sobre a acção, somos envolvidos pelo discurso da própria acção aristotélica cujo lance emancipatório nos convida a reflectir naquela aporética ambivalência em que o acto de “ser libertado por...” se conluía com o acto de “libertar-se de...”: tratar-se-á, nesse caso, de “fugir-da-mão-de” alguém para escapar da ameaça de um servil e alienado estado de subjugação, ou, por outro lado, de “abrir-mão-a” alguém para lhe proporcionar a inquietante oportunidade e o belo risco de uma auto-realização?

2. Ética da vulnerabilidade e emancipação: um legado aristotélico

Ao contrário do que faria supor toda uma multissecular produção literária e filosófica sobre a figura de Aristóteles, temos que nos reconciliar com a ideia de que sabemos ainda muito pouco sobre a sua vida. A dificuldade poderia eventualmente ser transposta se, por feliz circunstância, dispuséssemos de escritos de carácter autobiográfico. Mas nem sequer é o caso. Na verdade, as fontes de que dispomos para validar algumas teses conjecturais sobre a vida de Aristóteles surgem envolvidas num emaranhado de referências indirectas e colaterais muito difícil de descompactar. Para vencer o desalento perante tão volátil e lacunar produção biográfica, não nos resta senão fazer fé num punhado de escritos mais pessoais⁵, onde se incluem alguns fragmentos de cartas, uns quantos poemas e hinos, de entre os quais sobressaem o que compôs em honra do seu mestre Platão e outro em homenagem ao seu protector

5. Vide PLEZIA Marianus (ed.), *Aristotelis privatorum scriptorum fragmenta*, ed. M. PLEZIA, Leipzig: Teubner, 1977

Hermias de Atarneu, e, por fim, um *Testamento* redigido em fim de vida.⁶ É a este último que recorreremos em vista do nosso escopo teórico.

Não é fácil extrair filosofia de um Testamento, mas, relativamente a algumas figuras do pensamento antigo, é possível e até desafiante. Aristóteles é um bom exemplo. No seu caso, somos confrontados com uma peça literária cuja marca probatória não passa tanto por aquilo que de fiável outros autores mencionaram acerca dele, mas por aquilo que, no contexto de uma vida testemunhada, merece toda a confiança de um ponto de vista hermenêutico. Embora ainda hoje subsistam dúvidas quanto à sua exacta datação, não será descabido pensar que a sua redacção – como de resto se espera de um documento desta natureza – tenha recebido forma definitiva numa fase já muito tardia da sua vida, ou seja por volta de 323 aC. – Aristóteles teria então a idade de 61 anos.

Atentemos, pois, ao conteúdo do texto.

Designando Antípatro, regente da Macedónia, como seu executor testamentário, Aristóteles redige um conjunto de disposições que Diógenes Laércio reproduz do seguinte modo nas suas *Vitae et sententiae philosophorum*:

Isto testamentou Aristóteles: Antípatro será o executor vitalício de todas as disposições (...). Quando a rapariga [= referindo-se muito provavelmente à filha Pitíade] atingir a idade, Nicanor casará com ela; se algo suceder à rapariga – tal não há-de suceder, assim o espero – antes de se casar ou, se já casada, antes de terem filhos, Nicanor será o responsável pelo meu filho (...), administrando tudo o que lhe concerne, no interesse dele e do nosso. Nicanor tomará conta tanto da minha filha como do meu filho Nicómaco do modo que ele julgar mais adequado aos interesses de ambos, como se de um pai ou de

6. O testamento de Aristóteles é referido em VM 3, 43; VL 3, 46; VS II 11 e *al-Mubashir* 34. A sua versão textual é integralmente transcrita em DL V 11-16; *al-Nadim* 17; *al-Qifti* e *Usaibia* I. Para um desenvolvimento mais completo, cf. DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, New York: Garland, 1987, 63 ss.

um irmão deles se tratasse. Se algo acontecer entretanto a Nicanor – tal não há-de suceder – antes de casar com a minha filha ou, se já casado com ela, antes de terem filhos, deve-se providenciar para que estas disposições produzam efeito. (...) Os executores testamentários e Nicanor prezem a minha memória, tomando também a seu cuidado Herpílis (que tão extremosa foi para mim...) e tudo o mais [que lhe diga respeito] (...). A par daquilo que ela já tiver obtido antes, seja-lhe concedido um talento de prata de entre os bens deixados em herança (...). Se ela desejar viver em Cálcis, [que fique com] a casa de hóspedes em frente ao pomar, se [desejar viver] em Estagira, [que fique com] a casa da [nossa] família; seja qual for a que desejar, os executores devem apetrechá-la da forma que lhes parecer melhor e conveniente para Herpílis (...); quando a minha filha casar, Tycon deve ser libertado, bem como Fílon, e ainda Olímpio, bem assim como o filho deste; os escravos que de mim cuidaram não devem ser vendidos, mas utilizados noutras funções – quando atingirem idade apropriada, devem ser postos em liberdade segundo o seu mérito.⁷

Para além do valor histórico-sociológico que um documento de natureza testamentária pode efectivamente conter, o excerto assinalado possui uma relevância testemunhal que em muito transcende os contornos jurídico-legais do seu conteúdo, ao iluminar filosoficamente não uma teoria sobre a ética, mas o texto vivido de uma eticidade emancipatória.

7. (...) τάδε διέθετο Ἀριστοτέλης· ἐπίτροπον μὲν εἶναι πάντων καὶ διὰ παντὸς Ἀντίπατρον· (...) ὅταν ὦρα ἢ τῆ παιδί, ἐκδοῦσθαι αὐτὴν Νικάνορι· ἐὰν δὲ τῆ παιδί συμβῆ τι - ὃ μὴ γένοιτο οὐδὲ ἔσται - πρὸ τοῦ γήμασθαι ἢ ἐπειδὴν γήμηται, μήπω παιδίων ὄντων, Νικάνωρ κύριος ἔστω καὶ περὶ τοῦ παιδίου (...) διοικεῖν ἀξίως καὶ αὐτοῦ καὶ ἡμῶν· ἐπιμελείσθω δὲ Νικάνωρ καὶ τῆς παιδὸς καὶ τοῦ παιδὸς Νικομάχου, ὅπως ἂν ἀξιοὶ τὰ περὶ αὐτῶν, ὡς καὶ πατὴρ ὦν καὶ ἀδελφός· ἐὰν δὲ τι πρότερον συμβῆ Νικάνορι - ὃ μὴ γένοιτο - ἢ πρὸ τοῦ λαβεῖν τὴν παῖδα ἢ ἐπειδὴν λάβῃ, μήπω παιδίων ὄντων, ἐὰν μὲν τι ἐκεῖνος τάξῃ, ταῦτα κύρια ἔστω· (...) ἐπιμελείσθαι δὲ τοὺς ἐπιτρόπους καὶ Νικάνορα μνησθέντας ἑμοῦ καὶ Ἐρπυλλίδος, ὅτι σπουδαία περὶ ἐμὲ ἐγένετο, τῶν τε ἄλλων (...); δοῦναι δ' αὐτῇ (...) ἀργυρίου τάλαντον ἐκ τῶν καταλελειμμένων (...) ἐὰν μὲν ἐν Χαλκίδι βούληται οἰκεῖν, τὸν ξενῶνα τὸν πρὸς τῷ κήπῳ· ἐὰν δὲ ἐν Σταγείροις, τὴν πατρῶαν οἰκίαν· ὁποτέραν δ' ἂν τούτων βούληται, κατασκευάσαι τοὺς ἐπιτρόπους σκεῦσειν οἷς ἂν δοκῇ κάκεινοις καλῶς ἔχειν καὶ Ἐρπυλλίδι ἱκανῶς· (...) Τύχωνα δ' ἐλεύθερον εἶναι, ὅταν ἡ παῖς ἐκδοθῆ, καὶ Φίλωνα καὶ Ὀλύμπιον καὶ τὸ παιδίον αὐτοῦ· μὴ πωλεῖν δὲ τῶν παιδῶν μηδένα τῶν ἐμὲ θεραπεύόντων, ἀλλὰ χρῆσθαι αὐτοῖς· ὅταν δ' ἐν ἡλικίᾳ γένωνται, ἐλευθέρους ἀφεῖναι κατ' ἀξίαν· DL V, 11-16

Em primeiro lugar, o emprego da elocução “se algo suceder – tal não sucederá, assim o espero” [ἐάν δὲ ... συμβῆ τι - ὃ μὴ γένοιτο οὐδὲ ἔσται] indicia que Aristóteles não está propriamente preocupado quanto “ao futuro” dos seus familiares e dos seus bens, mas sim “pro-vidente” quanto à real possibilidade de as disposições testamentárias não serem aplicáveis “no futuro” por pressão de circunstâncias adversas ou nefastas. Este princípio de precaução nada tem a ver com a premonição pessimista de que as coisas vão suceder pelo pior, mas com aquela disposição activa, prospectiva, que parte da constatação experienciada de que é inútil tentar antever o curso contingente das circunstâncias seja para tirar benefício de um desfecho que se prevê vantajoso, seja para eliminar as consequências que se preveem nefastas. Tal pressupõe o reconhecimento de que a acção humana, por mais activa, proficiente e autónoma que seja, se encontra vulneravelmente exposta ao *pathos* da imprevisibilidade acidental.

Voltando ao excerto testamentário, somos informados que, quando a filha Pitíade atingir idade nubente, seja diligenciado o casamento com Nicanor.⁸ A indicação nada teria de insólito se a sua indicação prospectiva não abrangesse igualmente o pequeno Nicómaco, fruto da ligação sentimental a uma certa Herpílis⁹, um ano após a morte da primeira e

8. O que, de facto, virá a suceder, dando crédito ao testemunho do neopirrónico Sexto Empírico: cf. SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* I, 258, in *SEXTUS EMPIRICUS. II: Against the logicians*, ed. Robert BURY, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1935

9. É longa e árdua a discussão da natureza da relação de Aristóteles com Herpílis após a morte da sua primeira esposa Pitíade I, visto que esse aspecto recai, do ponto de vista cronológico e biográfico, no período de maior obscuridade da vida de Aristóteles: trata-se do período que medeia o regresso a Estagira durante o início da regência de Alexandre Magno (340/339 aC) e o seu retorno a Atenas (algures em 335aC). Recaindo num “ângulo morto” da cronologia aristotélica, tudo o que possa constituir tentativa de dirimir o problema do ponto de vista histórico-jurídico possui necessariamente considerável carácter conjectural. Apesar de tudo, partindo do vasto aglomerado de testemunhos textuais mais ou menos directos e idóneos e dos estudos críticos entretanto efectuados, é possível extrair alguns dados minimamente consistentes, oferecendo um cauteloso, elucidativo e bem documentado enquadramento não só quanto ao estatuto social de Herpílis, mas também quanto à tipificação jurídica da união dos dois, como ainda quanto à natureza legal da filiação de Nicómaco e da sua “atípica”

única mulher com quem sempre esteve casado, também ela Pitíade de seu nome. Concretamente, Aristóteles pede a Nicanor que cuide também do seu filho Nicómaco “como um pai ou um irmão” [ὡς καὶ πατὴρ ὦν καὶ ἀδελφός]. Entenda-se: Aristóteles não está a pedir a Nicanor uma fingida simulação de pai ou de irmão, mas “como se” o fosse, o que é bem diferente e muito mais difícil. Para o tempo, tal solicitação revela-se, contudo, estranha, uma vez que acautela a condição frágil e desprotegida de um ser humano que, embora sendo filho, se encontrava, para todos os efeitos, socialmente fragilizado e desprotegido por uma condição anómala que não lhe é legalmente favorável. Tal significa que, para além de uma razão puramente sociológica, havia uma razão jurídica suficientemente preponderante para desequilibrar a decisão aristotélica de favorecimento da filha em detrimento de Nicómaco: Pitíade, filha “legitimada” por uma união matrimonial “legalizada”, não só mantinha os seus direitos e prerrogativas de herdeira universal solidamente defendidos, como também a garantia de inegáveis benefícios à luz da complexa instituição grega do epiclerato¹⁰ cuja aplicação propiciava à herdeira (por isso designada de epiclera) um considerável incremento de propriedade patrimonial, entretanto convertida em dote, no momento em que contraísse matrimónio juridicamente reconhecido.¹¹ Mesmo assim, Nicómaco é contemplado como conexo destinatário das disposições

condição de destinatário dos bens patrimoniais de Aristóteles, seu pai biológico, em relação à primazia do epiclerato de Pitíade: cf. MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, Lisboa: Sílabo, 2006, 41-53

10. No seu tratado *Política*, Aristóteles alude ao mecanismo de potenciação patrimonial mediante conversão em dote de bens hereditários em contexto de contrato matrimonial para explicar em que medida tal procedimento jurídico, quando regulado ou aplicado de forma indevida, se poderia converter num foco gerador de instabilidade social, económica e até política, como aconteceu em Esparta onde o mecanismo do epiclerato era agravado na sua complexidade pela estrutura matrilinear da transmissão hereditária de propriedade (e não pelo tradicional e preponderante esquema patrilinear): cf. ARIST., *Pol.*, II, 9, 1270a 1-34. Cf. a propósito GLOTZ Gustave, *História Económica da Grécia: desde o período homérico até à conquista romana*, Lisboa: Cosmos, 1946

11. Cf. HARRISON Alick, *The Law of Athens. Vol. I: The Family and Property. Vol. II: Procedure*, Oxford: Clarendon Press, 1968-1972

derradeiras do seu pai. O cuidado, o desvelo e a solicitude [ἐπιμέλεια]¹² que habitam no pedido de tratar o outro “como um pai ou um irmão”, mesmo estando em causa um filho que a sociedade incentiva, na sua cobertura legal, a repudiar ou a enjeitar como “ilegítimo”, eis o poder emancipatório de uma ficção que faz realidade, aí onde justamente seria suposto tudo convergir para legitimar a exclusão e o abandono do outro¹³ na sua “desprotegida” fragilidade.¹⁴

O que vale para o filho Nicómaco, juridicamente indefeso e socialmente fragilizado, vale também para a mãe deste, Herpílis, a quem Aristóteles se ligara sentimentalmente e em comunhão de facto, um ano após a morte da primeira mulher. Sem se especificar o tipo de relação nem a condição social de Herpílis¹⁵, somos informados no *Testamento* de que Aristóteles

12. Cf. ARIST., *EN*, I, 9, 1099b 20, 30; II, 4, 1105b 15; III, 5, 1114a 3; IV, 1, 1120b 19; 1121b 12; VIII, 11, 1161a 13; IX, 7, 1167b 22, 25; X, 8, 1179a 24, 27; 9, 1180a 1, 25, 29, 34; b 12, 17, 23, 28; *EE*, I, 3, 1215a 14; VII, 10, 1242a 15

13. De facto, como refere Giuseppe Cambiano assumindo uma sensata posição de cautela por ausência de dados estatísticos fiáveis, «les nourrissons exposés, loin d'avoir été des enfants légitimes en surnombre, aient été pour la plupart des enfants illégitimes, c'est-à-dire des bâtards nés de parents de nationalités différentes ou hors d'un mariage légal, en particulier des enfants d'esclaves»: CAMBIANO Giuseppe, «Devenir homme», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, op. cit., 104

14. A tentativa de aprofundar essa dimensão de radical vulnerabilidade e imprevisibilidade da condição humana polarizada em torno de uma ética relacional no âmbito filosófico e dramaturgico da cultura grega encontra eco favorável na obra de NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; em perspectiva complementar vide WIDDERSHOVEN Guy – HUIJER Marli, «The fragility of care. An encounter between Nussbaum's Aristotelian ethics and ethics of care», in *Bijdragen* (Brugge) 62 (2001) 3, 304-316

15. Acerca da clarificação do estatuto de Herpílis [“esposa” ou “concubina”?, “escrava” ou “governanta”?] muita tinta tem corrido desde a tradição biográfica antiga [e.g. Timeu de Tauroménio e Aristocles de Messina] até aos mais recentes estudos [vide e.g. DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, op. cit., 63; 264; 269-270; PUECH Bernardette, «Aristote», in *Dictionnaire des philosophes antiques* – vol. I, dir. Richard GOULET, Paris: CNRS, 1989, 420; CHROUST Anton-Hermann, *Aristotle, A New Light on His Life and Some of His Lost Works* – vol. I: Some Novel interpretations of the Man and His Life, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press – Routledge, 1973, 73-82; GAUTHIER René Antoine, «Introduction», *L'Éthique à Nicomaque*, vol. I, introd., trad. et comment. R.A. GAUTHIER – J.-Y. JOLIF, Louvain – Paris: Publications Universitaires de Louvain – Éditions

1. nutre por ela um grande afecto pela dedicada “solicitude” [σπουδαία] com que sempre o tratou, sobretudo no momento em que, vitimado por doença fatal, mais necessitou de auxílio;

2. providencia para que, em vista do seu bem-estar futuro, ela usufrua de um conjunto de bens patrimoniais, incluindo a possibilidade de escolher entre a casa de hóspedes na ilha de Cálcis ou a casa familiar de Estagira.

Conceder liberdade ao outro sem lhe proporcionar os meios para dela se “a-propriad” – i.e. tomando-a “para-si-mesmo” e fazendo-a “própria-de-si” - eis a trágica recaída num cativoiro ainda mais alienante e opressivo. Nesse sentido, a disposição de facultar a Herpíllos os meios materiais indispensáveis – apesar de esta se encontrar social e civilmente desprotegida em virtude de uma relação não caucionada pelas leis do tempo – revela outro traço não menos essencial das figurações emancipatórias que pontuam o discurso da acção de Aristóteles. Verdade seja dita: tal gesto dificilmente se compagina com uma indisfarçável misoginia que se insinua e se pressente no imaginário popular grego em sentenças dissimuladamente condescendentes como “as mulheres são hábeis em descobrir estratagemas” [δεινὰὶ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκουσιν τέχνους]¹⁶

Béatrice Nauwelaerts, 1970, 42; LOUIS Pierre, *Vie d'Aristote (384-322 avant Jésus-Christ)*, Paris: Hermann, 1990, 82]; perante posições tão díspares e desencontradas, António P. Mesquita traça um quadro expositivo das perspectivas em jogo, reservando uma posição moderada e prudente em face ao carácter inconclusivo e conjectural de cada uma delas: vide MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, – I: «Breve Conspecto da Biografia Aristotélica»; II: «Estudos sobre o Texto e a Língua Filosófica de Aristóteles», Vol. I, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, 90-91; para um amplo enquadramento e visão de conjunto do problema em foco, cf. CURADO Ana Lúcia, *Mulheres em Atenas. As Mulheres Legítimas e as Outras*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2009

16. Trata-se de uma expressão proferida por Orestes na peça de Eurípides de Atenas *Iphigenia in Tauris*. Carregado de forte ambiguidade, o dito projecta na figura feminina de *εὐρίσκουσιν τέχνους* cujo significado tanto pode veicular a acepção heurística de um “descobrir o que está oculto”, como pode comportar a acepção poética de um “inventar o que ainda não existe” [vide EURIPIDES, *Iphigenia in Tauris*, v. 1032]; na mesma linha semântica se posiciona o *μηχανὰς εὐρήσομεν* num verso da tragédia *Hippolytus* do mesmo autor, quando é posto na boca da ama de Fedra *ἄνδρες ἐξεύροιεν ἄν, εἰ μὴ γυναῖκες μηχανὰς εὐρήσομεν* [os homens hão-de descobri-lo, se entretanto as mulheres não conceberem um estratagema: cf. *Idem*, *Hippolytus*,

ou ostensivamente mais contundentes como as do tipo “a mulher é um mal necessário” [κακὸν ἀναγκαῖον γυνή]¹⁷. Nesse sentido, as disposições ditadas em favor de Herpílis espelham uma visão atípica (para não dizer heterodoxa) da condição da mulher grega, ao arrepio não apenas das práticas socialmente enraizadas e disseminadas no seu tempo, mas também, há que dizê-lo, em face da forma como precipitadamente disseminamos juízos niveladores e unívocos em torno da subavaliação funcional e da submissão instrumental da mulher na Grécia antiga. Esse precoce e ainda balbuciado afloramento da autonomia da mulher possui uma contrapartida filosófica num passo do razoavelmente pouco lido e conhecido tratado *Económicos* onde o nosso pensador grego enfatiza a relação paritária entre homem e mulher, baseada na «capacidade para promover ajuda, benevolência e cooperação entre ambos (...), visto que a cooperação entre homem e mulher tem em vista não só a mera existência de cada um, mas também o bem-estar de ambos» [βοήθειαι γινόμεναι καὶ εὐνοιαὶ καὶ συνεργίαι ἀλλήλοις (...) ὅτι οὐ μόνον τοῦ εἶναι ἀλλὰ καὶ τοῦ εὔ εἶναι συνεργὰ ἀλλήλοις].¹⁸

Recentrando-nos no documento testamentário, eis-nos finalmente perante a última – mas não menos decisiva – série de disposições com imediato efeito emancipatório no tocante à libertação dos seus escravos, com a expressa indicação de facultar a cada liberto os bens susceptíveis

480], desta feita já sem aquele sentido perverso de descoberta ou invenção de um expediente ardiloso destinado a prejudicar alguém (sentido que gradual acabará por prevalecer no discurso comum), mas ainda assim com um subliminar travo de irónica misoginia cujo efeito plumitivo ecoa ainda, por exemplo, no aforismo medieval *mulierum astutia peior omni versutia* [cf. a astúcia da mulher é pior do que qualquer ardil: cf. *Proverbia sententiaeque latinitatis medii aevi*, 15366 Walther].

17. A expressão, de carga fortemente ambígua, encontra-se vinculada a um *topos* gnómico utilizado por vários autores gregos, de entre os quais cumpre destacar imediatamente, em sede comediográfica, Menandro de Atenas (vide MENANDRO, *fragm.* 578 Koerte-Thierfelder), estendendo-se gradualmente a contextos literários em que a ideia de “mal necessário” se alarga a outros domínios da vida social, v.g. o matrimónio (MENANDRUS, *Monosticha*, 398 Jaekel) e os cobradores de impostos (cf. AELIUS LAMPRIIDIUS, *Vita Alexandri Severi*, 46, 5).

18. ARIST., *Oec.*, I, 3-4, 1343b 18-20

de garantir a sua futura subsistência.¹⁹ É certo que Aristóteles está ainda longe de um Antifonte de Atenas cuja verve antiesclavagista ainda hoje nos fascina ao postular a igualdade radical do género humano, antecipando quer o sentido ecuménico de uma humanidade irmanada na mesma filiação divina que impregna a narrativa judaico-cristã, quer o alcance cosmopolita de uma fraternidade universal nivelada pela e sujeita à soberania da lei que inspira as protonarrativas democráticas.²⁰ E isto já para não falar de um Alcídamos de Eleia – cuja obra epidítica, aliás, Aristóteles conhecia bem – ao advogar no seu discurso *Messeníaco* que “a divindade deixou livres todos os homens; a nenhum deles a natureza o fez escravo” [ἐλευθέρους ἀφήκε πάντας θεός, οὐδένα δούλον ἢ φύσι].²¹

Ainda assim, muito mais contida e refreada se revela a posição de Aristóteles: não sendo radicalmente inovadora, como se vê, ela possui, todavia, o mérito de oferecer um distanciamento crítico que, no mínimo, convida a repensar a forma como por vezes se avalia e ajuíza moralmente o fenómeno da escravatura na antiguidade clássica grega pela denúncia de um escandaloso hiato entre os ideais proclamados e a prática social concreta. Alguns poderão, com efeito, questionar porque é que, apenas no limar de um pressentido fim de vida, Aristóteles desenha a generosidade de um gesto de libertação, e não antes. Embora legítima, a questão possui, todavia, um alcance mais inquisitivo do que inquiridor, ao camuflar uma exegese “judicialista” *ad hominem*. De um ponto de vista ético, porém, em vez de saber o que é que Aristóteles fez dos ou com os escravos durante a sua vida, ou até mesmo questionar o *timing* existencial da decisão de os libertar, mais relevante é perceber

19. Vide a propósito VANNIER Guillaume, *Lesclave dans la cité: Aristote, éthique et politique*, La Ferté Saint-Aubin: Atelier de l'Archer, 1999

20. Cf. ANTIPHON, *frgm.* B, *Oxyrhynchus papyrus* XI, 1364 Hun

21. ALCIDAMAS, *Messeniana Oratio, frgm.* 3 Avezzi; o inciso comparece no tratado *Rhetorica* de Aristóteles [cf. ARIST., *Rh.*, I, 13, 1373b 18], embora os manuscritos originais não testemunhem tal registo: George A. Kennedy sugere que a lacuna exibida no texto original do tratado terá sido suprida por um escoliasta medieval: vide *Aristotle on Rhetoric: a theory of civic discourse*, ed. and transl. George A. KENNEDY, New-York – Oxford: Oxford University Press, 1991, 103 ss.

o modo como, nos limites de uma prática social contextualmente disseminada, o seu *Testamento* traduz uma acção discursiva cujo recorte emancipatório possui ecos audíveis na sua reflexão filosófica.²²

Que saibamos, terá sido Aristóteles, no Livro I da *Política*, o primeiro pensador a ter sondado o problema da natureza e da legitimidade da escravatura²³, projectando a discussão do tema em três lances argumentativos interconectáveis.

No tocante ao primeiro lance argumentativo (1252a 30ss.; 1254a 17), Aristóteles assume como ponto de partida da discussão que a *natureza*, a *physis*, gera por um lado seres cuja inteligência os capacita para mandar ou governar, e por outros seres cuja força e vigor físico os torna aptos a obedecer, extraindo como corolário a ideia de que essa bipolaridade só é eficaz e justa se traduzir um interesse recíproco entre quem manda ou governa e quem obedece ou é governado. No caso da relação senhor-escravo, esse pacto de mútua conveniência não depende tanto da natureza do sujeito que obedece, mas é determinada pela qualidade do sujeito que manda. Tal reciprocidade²⁴, porém, só adquire significado e licitude enquanto determinada pela finalidade *económica* e, no inte-

22. Sem agir (...), ninguém de forma alguma se torna bom; todavia, a maioria não faz isso: ao refugiarem-se na teoria, julgam filosofar e, por essa via, tornar-se íntegros [μη πράττειν (...) οὐδείς ἂν οὐδὲ μελλήσειε γίνεσθαι ἀγαθός, ἀλλ' οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν, ἐπὶ δὲ τὸν λόγον καταφεύγοντες οἴονται φιλοσοφεῖν καὶ οὕτως ἔσεσθαι σπουδαῖοι]: ARIST., *EN*, II, 4, 1105b 10-15

23. Eis uma questão que, por exemplo, nunca suscitou ao seu mestre Platão uma particular atenção. Com efeito, presente-se que Platão oferece, na amadurecida reflexão eidética da sua *Res publica*, um paradigma societário e político onde emerge uma comunidade politicamente organizada, laboriosa e livre, cuja igualdade assenta no princípio de diferenciação tripartida, holística e hierarquizada de funções (de produção, de defesa e de governo, de acordo com os tipos de alma para elas talhadas), mas na qual não subsiste qualquer vestígio ou rasto de escravos. Por outro lado, no não menos notável diálogo *Leges*, texto refinado e temperado pela maturada experiência de uma filosofia testada e posta à prova no grande diálogo com a facticidade, a figura do escravo comparece de forma quase espectral, sem que a sua legitimidade seja discutida ou sequer questionada, limitando-se, ainda assim, a prescrever uma utilização tão moderada e justa em termos éticos quanto optimizada em termos económicos. Cf. a propósito PLAT., *R.*, I, 338c; *Leges*, VI, 776b ss.; *Grg.*, 483d

24. Vide a propósito GILL Christopher – POSTLETTWAITE Norman – SEAFORD Richard (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1998

rior desta, por uma orientação *crematística*²⁵ que consiste em garantir, através de uma **mediação auxiliar**, a do escravo, a obtenção dos *recursos* indispensáveis à vida comum.

Já no respeitante ao segundo lance argumentativo (cf. 1254a 21-1255a 2), o Estagirita começa por admitir a possibilidade de a natureza subverter a rigidez do modelo binomial senhor-escravo, obstruindo, dessa forma, a crença pré-determinista e fatalista numa espécie de selecção natural da escravatura. A natureza “tende”, com efeito, a dotar senhor e escravo de qualidades que são próprias e específicas de cada um, mas também pode “acontecer muitas vezes o contrário” [συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τὸναντίον]²⁶, ou seja pode gerar escravos com espírito de comando e senhores de espírito subserviente. Eis uma leitura “não-convencional” que

25. Cf. *Ibid.*, I, 8, 1256a 1 ss. Dizendo respeito à arte ou ciência da “aquisição de recursos”, a palavra **crematística** [χρηματιστική] tem um emprego variável na *Política*. No entanto, são três os contextos principais em que ocorre: em primeiro lugar, a crematística pode ser entendida numa acepção genérica, designando as formas boas e más de **aquisição de recursos** [χρηματιστική; cf. *Ibid.*, I, 8, 1256 b 27, 40; 9, 1257 a 17; b 2, 36; 1258 a 6, 37]; em segundo lugar, numa acepção mais desviada da arte de aquisição, passa a ser entendida como **aquisição por troca** [μεταβλητικήχρηματιστική] em vista da **acumulação ilimitada** [ἄπειρη ἀξίσεις] de **lucro** [κέρδος; cf. *Ibid.*, I, 8, 1256 a 10; 9, 1257 a 29]; e por último, embora muito raramente, pode ser entendida como forma saudável de **aquisição natural de recursos** [χρηματιστική κατὰ φύσιν], intimamente ligada à **administração familiar** [οἶκος] e à **cidade** [πόλις]; cf. *Ibid.*, I, 9, 1257 b 20; 11, 1258 b 20]. Ora, entre a **aquisição de recursos** [χρηματιστική] e o extremo oposto da **acumulação ilimitada de moeda** [ἡ ἀξίσεις τοῦ νομίσματος εἰς ἄπειρον], são seis as etapas que levaram o homem do uso natural e recto ao uso antinatural e degenerado da crematística: quanto às etapas naturais, 1. **troca directa** [ἀλλαγὴ], 2. **moeda** [νόμισμα], 3. **comércio** [καπηλική]; quanto às “antinaturais”, 4. **lucro** [κέρδος], 5. **juro** [τόκος], e 6. **usura** [ὀβολοστατική]. Para Aristóteles, apenas a crematística natural (que abrange a crematística familiar e comercial) é parte integrante da economia, ou seja, da arte de administração doméstica dos recursos indispensáveis à vida, e onde a **moeda** cumpre **mediacionalmente** uma **função simbólica virtuosa**; já a crematística de entesouramento e a financeira, que se servem da moeda não como meio, mas como fim em si mesma, destinado a gerar cumulativamente mais moeda, é antinatural pois quando a sua função virtual é desvirtuada na prática da usura gera uma assimetria progressiva nas relações económicas, na qual a espiral de lucro para quem empresta, corresponde, na proporção directa, à espiral de endividamento para quem pede emprestado, acabando por perverter os pressupostos e os equilíbrios sociais que lhes estão subjacentes: cf. KOSLOWSKI Peter, «Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística», trad. Gustavo CORBI, in *Ethos* 9 (1981) 2-36

26. ARIST., *Pol.*, I, 5, 1254b 32

Aristóteles extrai do texto dos factos vividos e com a qual pouquíssimos dos seus coevos se atreveriam sequer a sonhar. Em todo o caso, seguindo o típico estratagema grego de distinguir, do ponto de vista metodológico, uma realidade que existe “por natureza” [φύσει] da que existe “por convenção ou costume” [νόμῳ], Aristóteles enfrenta a controvérsia munido do mesmo padrão de análise, defendendo que o termo escravo possui um duplo âmbito de aplicação, i.e. no plano da natureza [φύσει] e no plano da lei ou convenção [νόμῳ]. Ora, é justamente no plano convencional que Aristóteles exhibe as mais insanáveis divergências de opinião, sem que, contudo, a sua posição esteja, ela própria, a salvo de uma certa ambiguidade. É certo, por um lado, que existe um largo *consenso* [ὁμολογία] quanto ao facto de os vencidos de guerra poderem ser tomados como os escravos como parte dos despojos pertencentes ao vencedor: trata-se, todavia, de uma disposição convencional ou legal que veicula nas entrelinhas o princípio do *direito do mais forte*, em relação ao qual o Estagirita mantém as maiores reservas. Por outro lado, também não deixa de ser verdade que a posição de Aristóteles permanece, em nosso entender, difusa e enredada, uma vez que o critério segundo o qual a obtenção de escravos não pode ser considerada justa no caso de uma “guerra injusta”²⁷ afigura-se univocamente aplicável a povos bárbaros vencidos – mas é precisamente aqui que se insinua a aporia, dado que a viabilidade do argumento depende de uma autointerpretação civilizacional helénica que Aristóteles não faz o mínimo esforço por examinar, segundo a qual os bárbaros são, por natureza, destinados à subjugação e, conseqüentemente, à escravatura, mas nunca o inverso.

No que concerne, enfim, ao terceiro lance argumentativo (I255b I2-I4), o nosso filósofo reposiciona-se face ao argumento que viabiliza a tese de que existem seres inclinados por natureza a ser senhores e escravos, referindo que “também existe um interesse e uma amizade recíprocos entre senhor e escravo” [καὶ συμφέρον ἐστὶ τι καὶ φιλία δούλῳ καὶ δεσπότῃ

27. *Ibid.*, I, 6, 1255a 24-25

πρὸς ἀλλήλους]. Eis a forma como Aristóteles arrisca, ao arrepio da consciência social dominante, uma redefinição humanizada da escravatura: à luz dos seus pressupostos, o escravo não é conotado apenas como um ser animado, a meio caminho entre “mais-que-coisa” (dotada de vida) e “menos-que-homem” (desprovido de vontade), mas como **ser humano** teleologicamente inscrito numa destinação de liberdade. A origem textual dessa arriscada “heresia” social encontra-se plasmada num inusitado excerto do tratado *Ethica Nicomachea* onde o Estagirita apresenta a amizade como impossível de ser realizada seja em face de objectos inanimados, seja em face de seres animados, mas desprovidos de inteligência, seja ainda em face de seres animados dotados de inteligência, mas desprovidos de vontade, motivo pelo qual “não existe amizade por um escravo enquanto escravo” [φιλία δ’ οὐκ ἔστι πρὸς (...) δούλον ἢ δούλος]²⁸. À primeira vista, nada parece destoar do quadro teórico proposto, a não ser um detalhe que Aristóteles adiciona como restrição não à tese geral segundo a qual não se pode ter amizade “por um escravo” [πρὸς δούλον], mas à proposição conexas que refere que podemos ter amizade por um escravo não enquanto “tal”, i.e. enquanto escravo [ἢ δούλος, mas “**enquanto homem**” [ἢ δ’ ἄνθρωπος]²⁹. A importância deste curto inciso é, como se adivinha, crucial para o propósito hermenêutico da presente comunicação, uma vez que por ele somos alertados quanto à possibilidade de Aristóteles conceber a escravatura num horizonte de humanização que, de certa forma, transporta em si as condições da sua própria superação emancipatória.

28. *Idem*, *EN*, VIII, II, 1161b 1-3

29. *Ibid.*, VIII, II, 1161b 5-6. É justamente para esta interpretação restritiva do passo em causa, materializada sintaticamente no curso de uma oração adversativa, que convergem grande parte das traduções fidedignas: vide António Caeiro in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, l.c.: «Enquanto escravo não se pode ter amizade por ele, apenas enquanto Humano»; Dimas de Almeida in *Aristóteles. Ética a Nicómaco*, l.c.: «a amizade por ele, enquanto escravo, é uma impossibilidade, mas já não o é enquanto homem»; David Ross (trad. rev. por James Urmsion) in *Nicomachean Ethics*, in *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, l.c.: «*Qua* slave then one cannot be friends with him. But *qua* man one can».

Conclusão

A teorização aristotélica não goza, como se vê, de imunidade hermenêutica: ela contém as ambiguidades próprias de uma posição que não pode exorbitar da consciência social em que está imersa. Não se trata, portanto, de proceder a uma reabilitação hermenêutica ou a um branqueamento moral da ética social de Aristóteles, mas, apesar disso e talvez por isso, também não precisamos de nos tornar “escravos” daquela sombria percepção de que as suas teorias sobre a distinção entre a licitude da escravatura por natureza e a ilicitude da escravatura por convenção, ou sobre o interesse recíproco que mutualiza a relação senhor-escravo, ou sobre a amizade do senhor pelo escravo não enquanto escravo, mas pelo escravo enquanto homem, não passam de estratégias destinadas a baralhar e ofuscar o bom gosto e o bom senso das nossas justiceiras avaliações hermenêuticas. E como poderia ser assim, em face da cínica condescendência com que procuramos circunscrever a escravatura no interior de um cordão sanitário que procura isolar o fenómeno na antiguidade, sabendo que ele continuará a proliferar de formas ainda mais insidiosas num mercado organizado de rotas, tráficos e trocas desde a apropriação romana da estrutura escravagista como utensílio manuseável e produto transacionável, até às contemporâneas formas larvares de escravatura laboral, passando pela subjugação servil nas glebas medievais, pela predação negreira em África e pela exploração proletária na era industrial?

Às reservas, suspeitas e recriminações que o nosso ambíguo moralismo nutre perante os hábitos e costumes da sociedade grega antiga, etiquetando-a de escravagista e misógina, Aristóteles contrapõe um *Testamento* cujo legado constitui uma lição viva de ética social na forma como dita as últimas disposições em face da situação fragilizada de um filho nascido à margem dos cânones legais, de uma mulher desprotegida pelas convenções sociais e de escravos subjogados em razão da própria estrutura económica.

Emancipação sem vulnerabilidade é tragicamente intempestiva; vulnerabilidade sem emancipação é pateticamente alienante. Nesse sentido, para além de indagar o seu futuro, cabe-nos também a incessante tarefa de, em cada gesto emancipatório, manter o futuro em aberto.

Bibliografia

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, ed. bilingue, trad. Dimas de ALMEIDA, introd. Manuel J. CARMO FERREIRA, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2012
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, trad. e not. António CAEIRO, Lisboa: Quetzal, 2004, 2006 (3ed.) [reed. *Ética a Nicómaco*, São Paulo: Atlas, 2009]
- Aristotelis epistolarum fragmenta cum testamento*, ed. Marianus PLEZIA, Leipzig: Teubner, 1961
- ARISTOTLE. *The Complete Works*, I-II, ed. Jonathan BARNES, Princeton: Princeton University Press, 1995
- CAMBIANO Giuseppe, «Devenir homme», in VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec, op. cit.*, 103-143
- CHROUST Anton-Hermann, *Aristotle, A New Light on His Life and Some of His Lost Works* – vol. I: *Some Novel interpretations of the Man and His Life*, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press – Routledge, 1973
- CURADO Ana Lúcia, *Mulheres em Atenas. As Mulheres Legítimas e as Outras*, Lisboa: Sá da Costa Editora, 2009
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*, 2 vols., ed. Tiziano DORANDI, Cambridge: Cambridge University Press, 2013
- DÜRING Ingemar, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, New York: Garland, 1987, 63ss.
- FAES Hubert, «L'esclave, le travail et l'action. Aristote et Hegel», in *Archives de Philosophie* 58 (1995) 1, 97-121

- GILL Christopher – POSTLETWAITE Norman – SEAFORD Richard (eds.), *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford: Oxford University Press, 1998
- GLOTZ Gustave, *História Económica da Grécia: desde o período homérico até à conquista romana*, Lisboa: Cosmos, 1946
- HARRISON Alick, *The Law of Athens. Vol. I: The Family and Property. Vol. II: Procedure*, Oxford: Clarendon Press, 1968-1972
- KOSLOWSKI Peter, «Sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística», trad. Gustavo CORBI, in *Ethos* 9 (1981) 2-36
- MESQUITA António P., *Introdução Geral às Obras Completas de Aristóteles*, – I: «Breve Conspecto da Biografia Aristotélica»; II: «Estudos sobre o Texto e a Língua Filosófica de Aristóteles», Vol. I, Tomo I, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005
- MESQUITA António P., *Vida de Aristóteles*, Lisboa: Sílabo, 2006
- NUSSBAUM Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and ethics in greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986
- PLATO. *Complete Works*, ed., introd. and not. by John COOPER, Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997
- Proverbia sententiaequelatininitatismedii aevi*, 5 vols., ed. Hans WALTHER, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963-1967 [*Proverbia sententiaequelatininitatismedii ac recentioris aevi*, nova series: 3 vols. (1982-1986)]
- PUECH Bernardette, «Aristote», in *Dictionnaire des philosophes antiques* – vol. I, dir. Richard GOULET, Paris: CNRS, 1989
- RICCI Maria Teresa, *O ócio e a emancipação*, in http://www.sbpcnet.org.br/livro/57ra/programas/CONF_SIMP/textos/mteresaricci.htm: acesso 19-04-18
- SEXTUS EMPIRICUS. *II: Against the logicians*, ed. Robert BURY, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1935

- TRANQUILLI Vittorio, *Il concetto di lavoro da Aristotele a Calvino*,
Milano – Napoli: R. Ricciardi, 1979
- VANNIER Guillaume, *Lesclave dans la cité: Aristote, éthique et politique*,
La Ferté Saint-Aubin: Atelier de l'Archer, 1999
- VERNANT Jean-Pierre (dir.), *L'homme grec*, Paris: Seuil, 1993
- WIDDERSHOVEN Guy – HUIJER Marli, «The fragility of care. An
encounter between Nussbaum's Aristotelian ethics and ethics of
care», in *Bijdragen (Brugge)* 62 (2001) 3, 304-316