

A ESCRAVIDÃO DOS ANTIGOS COMPARADA À DOS MODERNOS: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A RECEPÇÃO DAS IDEIAS DE ARISTÓTELES NA MODERNIDADE

Alan Duarte Araújo*

Resumo: Este artigo busca esclarecer as divergências entre os compromissos teórico-práticos de Aristóteles e da moderna tradição liberal, referentes à escravidão. Para tanto, avalia-se a parcialização da obra aristotélica em sua recepção moderna, a qual se consoma na abstração da especificidade do procedimento teórico-metodológico de Aristóteles. A devida investigação desse tema só foi concebível na medida em que procurou-se superar os limites da abordagem “historicista”, bem como problematizou-se a “apologética” liberal, como inequívoca defensora da liberdade. Por fim, o que no Estagirita configura-se como um “amplo senso de realidade”, na moderna tradição que o assimila termina apresentando-se como uma questionável ideologia.

Palavras-chave: Escravidão. Liberalismo. Ideologia.

THE SLAVERY OF ANCIENT COMPARED TO THE MODERN: AN INVESTIGATION ON THE RECEPTION OF ARISTOTLE'S IDEAS IN THE MODERN ERA

Abstract: This article seeks to clarify the divergences between Aristotle's theoretical-practical commitments and the modern liberal tradition, regarding slavery. For this purpose, the partialization of Aristotelian work in its modern reception is evaluated, which is consummated in the abstraction of the specificity of Aristotle's theoretical-methodological procedure. The proper investigation of this theme was only conceivable insofar as it sought to overcome the limits of the “historicist” approach, as well as problematizing the liberal “apologetics”, as an unequivocal defender of freedom. Finally, what in Estagirita is configured as a “broad sense of reality”, in the modern tradition that assimilates it ends up presenting itself as a questionable ideology.

Keywords: Slavery. Liberalism. Ideology.

INTRODUÇÃO

A elaboração teórica de Aristóteles é extensa, englobando temáticas concernentes à Metafísica, à Teologia e à Ontologia, reportando-se até mesmo à Física, à Política e à Ética. Naturalmente, todas essas reflexões não se apresentam

* Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Atualmente desenvolve pesquisas nas temáticas relativas ao procedimento dialético em Hegel e Marx. Email: duartealanaraujo@hotmail.com

absolutamente separadas, possuindo, na verdade, um liame imanente que as conectam. Em razão dessa extensão, é compreensível que a recepção das ideias de Aristóteles não se refira à completude de seu pensamento. Inclusive, em virtude dos avanços das ciências modernas, as quais terminaram por relegar à história das ideias algumas das contribuições mais instigantes de Aristóteles às ciências naturais de sua época.

O que se busca aqui investigar e questionar é o porquê certa tradição do pensamento moderno acolheu, unilateralmente, algumas das concepções aristotélicas “problemáticas”, em detrimentos de outras. A abordagem do que seria uma concepção “problemática” em Aristóteles será feita somente ao longo do trabalho, mas pode-se já antecipar, neste momento da exposição, um argumento extraído de sua obra intitulada *A Política*: “pelas leis da natureza, há homens feitos para a liberdade e outros para a servidão” (ARISTÓTELES, 2006, p. 14). Como decorrência lógica dessa tese, alguns homens devem comandar a sociedade, ao passo que outros estão destinados à eterna obediência, por exemplo, os escravos.

Esse argumento aristotélico ecoou na modernidade, apresentando-se em correntes teóricas hodiernamente consideradas tão díspares, uma em relação à outra. Reporta-se, aqui, aos filósofos liberais e aos conservadores³³⁰. Desse modo, Hugo Grotius, buscando justificar o direito de escravidão decorrente do que compreende por “guerra justa”, remete ao pensamento aristotélico, uma vez que, segundo o Estagirita, há homens naturalmente destinados à servidão (LOSURDO, 2006, p. 35). De modo análogo o Schelling tardio³³¹ também evoca Aristóteles para sustentar que não podem

³³⁰ Neste primeiro momento da exposição, a distinção entre “liberais” e “conservadores” não é ainda questionada. Ao longo do trabalho, buscar-se-á expor algumas considerações que conduzirão ao leitor perceber que tal distinção se funda, por vezes, sobre formulações abstratas e gerais, não raro, descoladas dos concretos conteúdos sociais e políticas das categoriais filosóficas sustentadas nessas tradições do pensamento político. O próprio fato de que tanto Grotius como Schelling remeterem à Aristóteles para sustentar um argumento parecido é já um sinal dos limites desta distinção teórica. Todavia, em razão dos limites desse trabalho, não é possível se aprofundar na análise de tal questão.

³³¹ Não obstante seja possível (e necessário!) questionar a distinção formal entre liberais e conservadores, aqui, em vista do caráter introdutório deste momento da exposição, optou-se por destacar o Schelling tardio como um exemplo de um filósofo conservador. Tal juízo se configura em razão das críticas que Schelling manifesta às revoluções modernas, sobretudo à francesa, preferindo, antes, sustentar um *pathos* saudosista em relação a um passado onírico. Nesse tocante, Schelling expressa não apenas ter lido, mas também admirar as *Ruínas* de Volney, obra em que se expõe um passado ideal antigo, mas que agora se converteu tão somente em “ruínas”. Deve-se, ainda, assinalar a postura aristocrática e elitista do saber [tema clássico conservador], manifestada em um escrito de 1795, em que Schelling sustenta o esoterismo da filosofia, a qual seria propriedade de poucos eleitos. Lê-se, então: “Nunca mais, no futuro, o sábio se refugiará em mistérios, para esconder seus princípios aos olhos profanos. É um crime contra a humanidade ocultar princípios que são universalmente comunicáveis. Mas a própria natureza impôs limites a essa comunicabilidade; reservou, para os que são *dignos*, uma filosofia que, *por si mesma*, se

existir ordenamentos jurídicos que não levem em consideração a distinção natural e necessária entre dominadores e dominados, de forma que deve ser [*sollen*] uma atribuição do Estado garantir o *otium* dos melhores, em detrimento do fardo laboral carregado pelos “piores” (LOSURDO, 1998, p. 209).

Assim, indaga-se o motivo pelo qual um filósofo, que elaborou uma produção teórica tão rica e vasta como Aristóteles, foi tão parcializado e recortado em sua recepção por parte de uma determinada tradição de pensamento na modernidade. Além disso, levando em consideração o recorte que se traçou nos escritos aristotélicos em referência à questão da escravidão, indaga-se, ainda, se é correto comparar o tema da escravidão na obra do Estagirita com aquele presente em certa tradição moderna, fonte da presente investigação.

Para tanto, elabora-se a seguinte hipótese: O problema, em primeiro lugar, diz respeito a forma de leitura dos textos filosóficos. Ou seja, certos limites de interpretação acerca de um pensamento estão relacionados com um carência de metodologia filosófica, implicando na subsequente escassa compreensão dos escritos. Entretanto, esse seria apenas o aspecto mais superficial da questão aqui levantada. Parte-se do pressuposto de que a correta explicação da recepção unilateral dos escritos aristotélicos só será devidamente compreendida se a apologética liberal for esclarecida e criticada.

Em vista disso, evita-se pensar a filosofia liberal em sua pureza abstrata, segundo a qual o liberalismo deve, indiscutivelmente, ser assimilado à defesa incondicional da liberdade, ao passo que toda corrente intelectual que se propõe a criticar tal tradição de pensamento vem compreendida como “autoritária”, “estatista” ou, até mesmo, “totalitária”. O devido procedimento teórico-metodológico está, além da análise imanente dos textos aqui abordados, na compreensão da inter-relação entre elaboração conceitual e o movimento histórico-concreto e social no qual esse

torna *esotérica*, porque não pode ser *aprendida*, nem recitada, nem imitada hipocritamente, nem mesmo repetida por inimigos secretos e espiões – um símbolo para o vínculo dos espíritos livres, no qual todos eles se reconhecem, que não precisam ocultar e que, contudo, inteligível somente para eles, será, para os outros, um eterno enigma”. Cf. SCHELLING, Friedrich Von. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. In: *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1973, p. 210-211. Ver ainda: LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 35-36. Ainda nesse tocante, é interessante destacar a crítica que Hegel elabora contra essa forma conservadora e aristocrática de conceber o saber. Hegel, a respeito de sua filosofia especulativa, sustenta: “Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo *exotérico*, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos” (grifo nosso). Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. Tradução de Paulo Meneses. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013, § 13, p. 30.

pensamento se realiza. Sendo assim, investiga-se como as categorias liberais são efetivadas nas realidades dos países classicamente considerados como liberais, bem como os problemas que, a partir dessa efetivação, são levantados para os teóricos liberais.

OS LIMITES DA ABORDAGEM HISTORICISTA

Ao procurar esclarecer a especificidade e as diferenças segundas as quais o tema da “escravidão” é abordado na filosofia antiga e na filosofia moderna, o pesquisador, geralmente, depara-se com a seguinte tentação: explicar a diferença de tratamento, em razão das diferenças de períodos históricos. Dessa forma, apresenta-se, sob forma imediata e unilateral, o seguinte argumento: Trata-se, afinal de contas, de épocas distintas. Antigamente, no momento histórico no qual se situavam os filósofos gregos, a escravidão era algo aceitável e comum. Logo, é natural deparar-se com justificativas para a escravidão na obra de pensadores desse período.

Essa explicação em parte está correta. Afinal de contas, não é sensato exigir de um pensador antigo as mesmas preocupações de um pensador moderno. De fato, a grande diferença histórica desempenha um papel importante no momento da interpretação dos filosóficos. Isso é algo ineliminável. Todavia, repete-se: tal explicação só em parte está correta. Ela perde de vista a especificidade mesma que o tema da escravidão é tratado na obra de Aristóteles. Por mais que a escravidão fosse algo comum no seu período, não se deve desconsiderar que o Estagirita, em sua *Política*, aceita a existência da escravidão, mas não a louva ou a celebra. Com respeito a pretensa e suposta “ciência do senhor” de escravos, Aristóteles (2006, p. 18) é incisivo: “Não há aí nenhum trabalho grande ou sublime, e assim os que têm meios de evitar esse estorvo desembaraçam-se dele com algum intendente, quer para se dedicar à política, quer para se dedicar à filosofia”. Mais à diante, o filósofo grego prossegue na sua exposição e tece, novamente, uma sutil crítica: “Não há nada de magnífico em se servir de um escravo, enquanto escravo, nem em ditar a lei a pessoas que são forçadas a obedecer” (ARISTÓTELES, 2006, p. 62).

Se não há, aqui, como poderia ser corretamente objetado, uma clara e explícita recusa à escravidão, pelo menos pode-se sustentar que não há uma enfática celebração

dela. Essa “sensibilidade” do autor se manifestará em outros momentos de seu escrito, como quando Aristóteles (2006, p. 16-17; p. 37) rejeita a escravidão “convencional”, ou seja, a escravidão oriunda da guerra; ou quando afirma que se deve ser indulgente com os escravos, afinal, tratam-se de homens ainda e, como tais, não podem ser reduzidos a “simples máquinas de obedecer”.

Esses momentos da filosofia aristotélica não podem ser abstraídos, sobretudo quando a intenção é estabelecer comparações com certa forma moderna de tratar a escravidão, como será abordado posteriormente. No momento, deve-se chamar a atenção para um problema ainda mais grave oriundo, assim se entende no presente trabalho, de uma postura “historicista vulgar”, a saber: justificar o injustificável. De tal sorte que a escravidão, quer a antiga, quer a moderna, continua sendo uma relação social injustificável e, por mais que Aristóteles não a celebre como tal, ainda se configura como um limite de sua filosofia a não condenação explícita deste instituto.

É fundamental destacar esse aspecto, qual seja, o da injustificabilidade da escravidão, porque há uma tendência, já na modernidade, de justificar a escravidão dos *modernos*, com um argumento semelhante. Nesse tocante, é paradigmática a argumentação de Hannah Arendt, segundo a qual o que caracterizou a revolução americana foi um projeto de realizar uma ordem política e social fundada sob a liberdade e a paz, de modo que a persistência da escravidão lá verificada seria uma questão menor e até “indiferente”, posto que tal instituto estava tão amplamente difundido na tradição cultural da época, que sequer constituía-se como uma questão social ou mesmo gerava mal-estar. Sustenta Arendt:

Esta indiferença, difícil de compreender para nós, não era típica dos americanos e não pode ser debitada nem a uma particular dureza de coração nem a interesses de classe [...]. Para os europeus, a escravidão não fazia parte da questão social, como não fazia parte para os americanos.³³²

De imediato, pode-se afirmar que a perspectiva arendtiana peca por desconsiderar que no período em questão, aquele marcado pela revolução americana, muitos pensadores, inclusive europeus, manifestavam sim um “mal-estar” em relação à

³³² Segue assim na edição italiana: “E questa indifferenza, per noi difficile da comprendere, non era tipica degli americani e non può essere addebitata né a una particolare durezza di cuore né a interessi di classe. [...] Per gli europei la schiavitù non faceva parte della questione sociale, come non ne faceva parte per gli americani”. Cf. ARENDT, Hannah. *Sulla rivoluzione*. Milano: Edizioni di Comunità, 1983, p. 74.

escravidão. Basta recordar de Condorcet, Montesquieu, Constant, Kant, Hegel etc. Todavia, o que de fato chama a atenção na postura de Arendt é o “historicismo vulgar” que a embasa, segundo o qual a história é compreendida como uma progressão linear, ao longo de um “tempo homogêneo e vazio”³³³, em que o advento das modernas instituições liberais é compreendida sem dúvidas como um avanço em relação à tradição anterior.

Daí a perspectiva “vazia”³³⁴, uma vez que pouco importa se a escravidão subsiste nas relações concretas e cotidianas, a conclusão sobre o caráter “liberal” da revolução norte-americana continua inquestionável. E não apenas a escravidão continua a subsistir, como ela, na modernidade, tornou-se ainda mais cruel e violenta, na medida em que ela assume um caráter “mercantil”, sobre base racial.³³⁵ De igual maneira, ela se tornou mais camuflada e disseminada, uma vez que é possível argumentar no sentido de que as modernas relações de trabalho industrial se assemelham bastante às condições escravas, em especial no seu âmbito desumanizador. Se Marx, por vezes, estabelece um paralelo direto entre as modernas relações de trabalho e a escravidão, outras vezes ele é mais sutil, mas igualmente duro, na descrição de seu caráter desumanizador. Nesse tocante, Marx sinaliza na *Miséria da Filosofia* que o proletário se encontra reduzido a uma “carcaça do tempo”, em que “o tempo é tudo, o homem não é mais nada” (MARX, 2017, p. 61). Ainda a esse respeito, Marx insiste:

³³³ Retomo, aqui, a genial formulação de Walter Benjamin, o qual dedica uma parte considerável de suas teses *Sobre o conceito da História* para criticar a concepção historicista que reside no fundamento de toda perspectiva progressista e social-democrata. Assim conclui Benjamin em relação a tal tradição: “O seu método é aditivo: oferece a massa dos fatos acumulados para preencher o tempo vazio e homogêneo”. Ver, a esse respeito: BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016, p. 19 (tese XIII).

³³⁴ Pode-se sustentar que o “historicismo vulgar”, fundamentado na compreensão de um “tempo vazio e homogêneo”, não é estranho à tradição liberal. Montesquieu analisou a queda da antiga monarquia romana e o advento da república como um claro avanço em direção à liberdade, não obstante tal mudança política tenha se originado de uma “contrarrevolução” liderada pela aristocracia. Essa é a denúncia feita por Hegel, para quem a liberdade de uns – os patrícios – representava a ausência de liberdade de outros – os plebeus. Ver a esse respeito: LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*, p. 169-172.

³³⁵ Com respeito ao instituto da “escravidão-mercadoria sobre base racial”, observada principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra no século XVIII e XIX, Losurdo descreveu seu caráter ainda mais cruel e virulento na sua formação moderna: “[...] processo que reduz cada vez mais o escravo à mercadoria e afirma o caráter racial da condição à qual ele está submetido. Um abismo intransponível separa os negros da população livre: leis cada vez mais rigorosas proíbem e estigmatizam como crime as relações sexuais e matrimoniais inter-raciais. Estamos já na presença de uma casta hereditária de escravos, definida e reconhecível apenas pela cor de pele”. O que o conduz a concluir: “Portanto, a escravidão na sua forma mais radical triunfa nos séculos de ouro do liberalismo e no coração do mundo liberal”. Cf. LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida/SP: Ideias&Letras, 2006, p. 48-49.

[...] a abstração de toda humanidade, até mesmo da *aparência* de toda humanidade, praticamente já é completa entre o proletariado instruído; porque nas condições de vida do proletariado estão resumidas as condições de vida da sociedade de hoje, agudizadas do modo mais desumano; porque o homem perdeu a si mesmo no proletariado [...].³³⁶

Em face de tal configuração concreta do instituto da escravidão, que é tenaz em resistir desaparecer nas sociedades liberais, o historicismo se revela um procedimento crítico ineficaz e, por vezes, completamente “cego”. Conclusão inevitável, na medida em que Arendt, em outro escrito, insiste em abstrair do fundamento histórico-concreto da realidade, refugiando-se, uma vez mais, na apologética liberal. Sustenta Arendt (2004, p. 266): “[...] o problema da cor na política mundial surgiu do colonialismo e imperialismo das nações europeias – isto é, o único grande crime em que os Estados Unidos jamais estiveram envolvidos”. Em face de tamanha fantasia, revela-se forçoso a concordância com Losurdo (2012, p. 178): “A leitura arendtiana da história dos Estados Unidos, de fato, condenava à insignificância a tragédia colonial dos pele-vermelhas e dos negros e, portanto, negava a ambos o ressarcimento simbólico”.

METODOLOGIA E SENSO DE REALIDADE EM ARISTÓTELES

Como apresentado na introdução desta pesquisa, uma das hipóteses para enfrentar o impasse aqui proposto diz respeito a uma carência de leitura adequada e compreensão de textos filosóficos. Com isso, subscreve-se a observação levantada por Marx (2017, p. 97): “Ora, a metafísica, a filosofia inteira, resume-se, segundo Hegel, no método”. Nesse sentido, a pergunta que naturalmente emerge é: em que medida a

³³⁶ ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A sagrada família*: ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução de Marcelos Backes. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 49. Ainda no tocante à dura, mas sutil, crítica marxiana aos processos socioeconômicos de desumanização dos trabalhadores, pode-se destacar a recordação e a concordância de Marx com a exclamação de um francês, no período em que se discutia a elaboração de um imposto sobre os cães: “Pobres cães! Já querem vos tratar como homens!”. O curioso dessa expressão acerca das condições dos cães, por vezes melhores que a de certos homens, é que, no final do século XIX, podia-se ler em alguns parques públicos dos Estados Unidos a seguinte norma: “Proibido o ingresso aos cães e aos negros (*niggers*)”. Uma vez mais, ilumina-se as condições desumanas que homens de determinadas classes e cor de pele sofriam no centro dos países hodiernamente considerados como liberais. Ver a esse respeito: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. br. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005, p. 151. LOSURDO, Domenico. *A não-violência*: Uma história fora do mito. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. Rio de Janeiro: Revan, 2012, p. 182.

retomada liberal e conservadora de Aristóteles compreendeu e destacou o procedimento teórico-metodológico do filósofo grego?³³⁷

Ora, *A Política*, em sua riqueza temática, busca compreender não apenas o que é o Estado, como também investigar as diferentes formas de governo e constituições, as diferentes culturas dos diversos povos, o que conduz a sedições e revoluções nos variados governos, as melhores formas de organização social relativa à natureza de cada povo, dentre outras questões igualmente relevantes. Não obstante seus inúmeros temas trabalhados, o ponto de partida, inclusive em sua perspectiva crítico-metodológica, é a natureza do Estado, posto que este vem compreendido como “o primeiro objeto a que se propôs a natureza” (ARISTÓTELES, 2006, p. 5). É próprio do procedimento aristotélico conceber o Estado como uma grandeza política que “basta a si mesmo” e, como tal, pode conferir bem-estar às suas partes, quais sejam, os cidadãos. Nessa linha de raciocínio, argumenta Aristóteles:

O todo existe necessariamente antes da parte. As sociedades domésticas e os indivíduos não são senão partes integrantes da Cidade, todas subordinadas ao corpo inteiro, todas distintas por seus poderes e suas funções, e todas inúteis quando desarticuladas, semelhantes às mãos e aos pés que, uma vez separados do corpo, só conservam o nome a aparência, sem a realidade, como uma mão de pedra. O mesmo ocorre com os membros da Cidade: nenhum pode bastar-se a si mesmo. Aquele que não precisa dos outros homens, ou não pode resolver-se a ficar com eles, ou é um deus, ou um bruto.³³⁸

³³⁷ Levanta-se o problema a respeito da compreensão do método aristotélico por uma razão secundária, na reflexão do artigo, mas não menos importante. Proponho esse debate, também, em função da reclamação, infelizmente cada vez mais comum, de professores dos cursos de filosofia que relatam uma incompreensão patente na maioria de seus alunos com relação aos escritos lidos e trabalhados em sala de aula. Daí o porquê sustentar a importância da retomada da compreensão filosófica mediante a exposição do método (bem como de sua tese central, hipóteses, problemáticas, argumentos secundários e assim por diante) do autor em questão. Ver-se-á como a desconsideração metodológica dos escritos de Aristóteles conduziram a recortes bastante questionáveis de seu pensamento.

³³⁸ ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 5. Ainda, pode-se indicar, no interesse de uma “história das ideias”, uma concepção semelhante em Hegel: “Se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade”. Nesse tocante, o Estado, hegelianamente considerado, de acordo com o procedimento dialético e especulativo do filósofo alemão, é anterior aos indivíduos. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997, § 258, p. 217. Para além da semelhança de concepções, o que não é do interesse meramente de uma “história das ideias” é compreender o porquê certos aspectos da filosofia de Aristóteles foi tão rapidamente assimilado por alguns autores liberais e conservadores, ao passo que a filosofia de Hegel foi amplamente rejeitada por inúmeros liberais e conservadores de seu período e das épocas seguintes. Uma hipótese para responder tal dilema concerne à diferença de postura que Hegel e Aristóteles sustentavam em relação à “escravidão”. Para um aprofundamento dessa questão, no que toca a polêmica em relação a Hegel, ver: LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*.

Para compreender em profundidade a natureza do Estado, bem como suas diferentes formas de governo e constituições, deve-se, antes, analisar pormenorizadamente suas partes. Segundo Aristóteles (2006, p. 9): “só se conhece a natureza de um todo pela análise de suas partes integrantes, sem exceção das menores”. Dessa forma, o Estagirita é conduzido a investigar as funções e as condições específicas do governo familiar e de seus membros, a saber: o senhor, o escravo, o marido, a mulher, o pai, os filhos e os bens econômicos. Logo, pode-se sustentar que é em razão à sua atenção ao *particular* – não descuidando de estabelecer as devidas conexões desse *particular* com o *universal*³³⁹, sob a figura do Estado – que Aristóteles revela um profundo e amplo “senso de realidade”³⁴⁰, ainda que, para tanto, deva investigar seriamente um instituto econômico, assim como uma condição humana, que está em voga no seu período: a escravidão. Todavia, como já destacado, investiga-o sem manifestar louvores ou celebrações pela prática.

Dessa forma, é forçoso que Aristóteles, ao tratar da particularidade do “poder do senhor” no governo doméstico, investigue igualmente a natureza da escravidão lá presente.³⁴¹ Por um lado, o Estagirita concebeu o escravo como uma “propriedade instrumental animada”, parte da casa e que, por natureza, deve obediência ao senhor, na medida em que este último está apto a comandar. Tal situação seria vantajosa para ambos. Por outro lado, para além dos evidentes limites dessa primeira formulação, é também Aristóteles a defender que “se cada instrumento pudesse executar por si mesmo a vontade ou a intenção do agente, [...] os arquitetos não mais precisariam de operários, nem os mestres de escravos”. Uma vez mais, aqui revela-se o sinal de que a preocupação primeira do filósofo grego é com a realidade, em sua configuração

³³⁹ Em sua obra dedicada à retórica, Aristóteles esclarece a razão pela qual é imperativo articular o particular com o universo. Sustenta o filósofo: “[...] o particular é tão infinitamente indeterminado que dele não é possível nenhuma ciência”. Cf. ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011, p. 47-48.

³⁴⁰ A admiração que Lukács manifesta por Aristóteles se explica em função do “amplo senso de realidade” do filósofo grego, mediante o qual sua construção categorial revelar-se-ia como um “parâmetro para a apreensão realmente filosófica da realidade”, em toda a sua riqueza e multiplicidade factual. Nesse sentido, ver: LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. br. Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 98; p. 198.

³⁴¹ Algo semelhante ocorre no escrito aristotélico *Econômicos*: “Os elementos da casa são o homem e a propriedade. Mas, como a natureza de cada coisa se revela, antes de mais, nas partes menores, o mesmo se poderá aplicar à casa”. Aqui, pode-se observar com acuidade o movimento e a aplicação do procedimento de Aristóteles. Cf. ARISTÓTELES. *Econômicos*. Tradução de Delfim F. Leão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 7.

concreta. Se essa realidade fosse diversa, também o seria a análise e, possivelmente, os juízos de valor.³⁴²

Como sinal desse comprometimento com a análise concreta da realidade, e não a celebração de determinados institutos, Aristóteles não defende o direito de guerra ou a severidade com o escravo. Ao contrário, sustenta que existe a possibilidade do escravo estabelecer laços de amizade com o senhor, na medida em que ambos são partes de um mesmo todo, unidos por uma vantagem mútua. Ademais, o escravo vem compreendido como um ser humano e, como tal, detentor de uma capacidade de raciocínio, ou seja, possuidor de razão, “de que participam como todos os homens”. Mais adiante, complementa o filósofo (2006, p. 34-35): “Todos têm uma alma dotada das mesmas faculdades, mas de modo diferente”. Muito embora, no mesmo escrito, Aristóteles (2006, p. 13) argumente que o escravo não tem nada melhor a oferecer do que seus corpos, possuindo, ainda, “pouca alma”, a concessão de humanidade e racionalidade aos escravos é um diferencial que não pode ser desconsiderado.

Assinala-se, por fim, que é a atenção dedicada ao particular e à configuração concreta das relações socioeconômicas e políticas do seu tempo o que confere aos comentários de Aristóteles uma genial atualidade. O que se comprova na distinção estabelecida entre aquisição natural e aquisição artificial, bem como no subsequente desvelamento de ambas. Assim, enquanto a aquisição natural, ou econômica, refere-se às operações naturais para obter os víveres, os quais são limitados e determinados pela natureza, a aquisição artificial é o inverso, referindo-se a bens não-naturais e especulativos, os quais não parecem estar submetidos à limites.

Mediante essa distinção inicial, Aristóteles elabora uma refinada relação entre “necessidade” e “contingência” para explicar em que quadro categorial se enquadraria as “trocas” quotidianas. Para o filósofo, as coisas possuem dois usos, dos quais um está de acordo com a sua natureza, ou seja, “é próprio e conforme a sua destinação”, ao passo em que o outro é “desviado para algum outro fim”. Dessa maneira, ele remete ao exemplo do *sapato*, cuja natural destinação é ser calçado. Mas, caso o dono possua sapatos em excesso e necessite de outro produto, poderá trocá-lo por outra coisa, ainda

³⁴² Recorro ao termo “possivelmente” porque não há, de fato, como alegar a mudança do juízo de valor com certeza. Caso contrário, sair-se-ia do terreno da filosofia para o vulgar terreno da adivinhação. Ademais, independentemente do juízo de valor manifestado por Aristóteles, ver-se-á, ao longo da exposição, que a real distinção de sua filosofia em relação àquela liberal e conservadora moderna está na preocupação metodológica de conhecimento da realidade, tal como ela é.

que o fim natural do sapato não seja o comércio, como explica Aristóteles: “A natureza não as fez para serem trocadas, mas, tendo os homens uns mais, outros menos do que precisam, foram levadas por este acaso à troca”. A troca, portanto, não se inscreve, propriamente, no fim natural das coisas, mas se destina a satisfação de algumas necessidades básicas humanas. Conclui, portanto, o Estagirita: “Trata-se de um gênero de comércio que não está nem fora das intenções da natureza, nem tampouco é uma das maneiras naturais de aumentar seus pertences, mas sim um modo engenhoso de satisfazer as respectivas necessidades” (ARISTÓTELES, 2006, p. 23).

Dessa forma, pode-se argumentar que Aristóteles termina por antecipar o tratamento da complexa relação entre “acaso” e necessidade” na sociedade civil, em especial, nas relações econômicas. Temática esta que requererá esforços filosóficos e “hercúleos” de Hegel e Marx, cujo resultado final será, em ambos os autores – ainda que em diferentes sentidos – um magistral conjunto teórico e dialético.³⁴³ Ainda na esteira das implicações para uma compreensão moderna da economia política, Aristóteles conclui da seguinte maneira sua exposição crítica da aquisição artificial:

[...] o dinheiro é somente uma ficção e todo seu valor é o que a lei lhe dá. Mudando a opinião dos que fazem uso dele, não terá mais nenhuma utilidade e não proporcionará mais a menor das coisas necessárias à vida. Mesmo se se tiver uma enorme quantidade de dinheiro, não se encontrarão, por meio dele, os mais indispensáveis alimentos. Ora, é absurdo chamar “riquezas” um metal cuja abundância não impede de se morrer de fome; prova disso é o Mídas da fábula, a quem o céu, para puni-lo de sua insaciável avareza, concedera o dom de transformar em ouro tudo o que tocasse. As pessoas sensatas, portanto, colocam em outra parte as riquezas e preferem (e nisto estão certas) outro gênero de aquisição. As verdadeiras riquezas são as da natureza; apenas elas são objeto da ciência econômica (ARISTÓTELES, 2006, p. 24-25).

Por fim, não se pode desconsiderar um comentário de Aristóteles às razões das sedições nos Estados, uma vez que, pode-se afirmar, articula-se com sua crítica à aquisição artificial e ao excessivo reconhecimento depositado no dinheiro. De acordo

³⁴³ O constate cotejo que se estabelece neste trabalho entre as obras de Aristóteles, Hegel e Marx não é ao acaso. Segue-se, aqui, a opinião sustentada por Lukács, em uma de suas últimas entrevistas em vida. De acordo com o filósofo húngaro: “Quando tudo estiver dito e feito, haverão apenas três grandes pensadores no ocidente, incomparáveis com todos os outros: Aristóteles, Hegel e Marx”. Cf. LUKÁCS, György. Entrevista com György Lukács por Perry Anderson. *LavraPalavra*, 2016. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2016/05/19/entrevista-com-gyorgy-lukacs-por-perry-anderson/>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

com o Estagirita (2006, p. 200): “[...] é a desigualdade que ocasiona as sedições, quer porque não se respeite nenhuma proporção entre desiguais, quer porque se estabeleçam muitas diferenças entre iguais”. Seu argumento é ainda mais contundente e claro quando se refere às democracias: “A miséria é a fonte de todos os males na democracia” (ARISTÓTELES, 2006, p. 239).

IDEOLOGIA E HAGIOGRAFIA NA TRADIÇÃO LIBERAL

Se Aristóteles busca compreender todas as particularidades e determinidades históricas que formam o universo político de seu período, investigando para tanto o instituto da escravidão; como, por sua vez, a tradição liberal se posiciona em face de tais questões, no seu devido momento histórico, ou seja, concernente à modernidade? Um autor paradigmático para esclarecer o posicionamento liberal é Benjamin Constant. Das virtudes possíveis de um intelectual, ele possui, ao menos, a virtude da clareza. É em razão disso que se recorre ao seu pensamento. Assim, em sua obra intitulada *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos* (1819), Constant define da seguinte maneira o que ele compreende por liberdade dos modernos, observável quer nos Estados Unidos, quer na França e Inglaterra:

É para cada um o direito de não estar submetido senão às leis, de não poder ser preso, nem detido, nem condenado à morte, nem ser maltratado de alguma maneira pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de diversos indivíduos. É para cada um o direito de expressar sua opinião, de escolher sua ocupação e exercê-la, de dispor de sua propriedade e até mesmo de dela abusar, de ir e vir sem para isso ter que obter permissão, dar conta de seus motivos ou de seus passos. É para cada um o direito de reunir-se com outros indivíduos, seja para discutir sobre seus interesses, seja para professar o culto que ele e seus associados preferam, seja, simplesmente, para preencher seus dias e horas de uma maneira mais conforme às suas inclinações, às suas fantasias. Enfim, é o direito, para cada um, de ter influência na administração do governo, seja pela nomeação de todos ou de certos funcionários, seja por meio de representações, de petições e de demandas que a autoridade é mais ou menos obrigada a levar em consideração (CONSTANT, 2019, p. 46).

Seguindo a mesma linha de raciocínio, Constant conclui que uma das atividades centrais que permitiu à modernidade dedicar tamanha importância à liberdade individual foi o desenvolvimento do comércio. Ao contrário da Antiguidade, em que o “comércio

era então um acidente feliz”, posto que a prioridade recaia sobre a sustentação de guerras entre os povos, na Modernidade o comércio substituiu a guerra e a imposição do direito do mais forte sobre o mais fraco. Segundo Constant (2019, p. 51-52): “A guerra é o impulso, o comércio é o cálculo. Mas, exatamente por isso, deve vir uma época na qual o comércio substitua a guerra. Nós chegamos a tal período”. Assim, na medida em que o comércio se tornou o “fim único” e a “tendência universal” das nações, os indivíduos podem dedicar-se, na maior parte de seu tempo, às suas atividades privadas de especulação e troca. O comércio favoreceu, portanto, a expansão do círculo privado da liberdade.

Se é possível criticar cada aspecto da definição de liberdade moderna – ou “negativa” - oferecida por Constant, escolheu-se, aqui, priorizar alguns aspectos em detrimentos de outros. Com efeito, busca-se refletir sobre o suposto direito moderno a estar submetido tão somente ao domínio das leis, de ir e vir quando quiser, de dispor da propriedade como bem entende, inclusive, abusando dela. E, por fim, investigar-se-á sobre a suposta separação absoluta entre guerra e comércio na modernidade.

Retoma-se, novamente, argumentos apresentados na primeira seção deste trabalho, insistindo na permanência, aprofundamento e radicalização do instituto da escravidão nos países modelos do liberalismo. Nesse tocante, é curioso e enriquecedor destacar a troca de acusações recíprocas entre os membros da Inglaterra e de sua colônia norte-americana, no período anterior e posterior à revolução americana. Assim, os norte-americanos acusam o governo inglês de hipocrisia, pois, ao mesmo tempo que se autointitulavam os defensores da liberdade e da tolerância, buscavam, ao contrário, reintroduzir a escravidão política, posto que se negavam o direito de participação dos colonos no Parlamento britânico. Todavia, não apenas de “escravidão política” se mencionava, uma vez que a Inglaterra também era acusada de continuar e promover o tráfico – *comércio* – de negros³⁴⁴, assim como de possuir ainda em seu território, em meados do século XVIII, 10 mil escravos (LOSURDO, 2006, p. 21-25).

³⁴⁴ Com isso, indica-se que comércio e guerra (sobretudo contra os negros) não eram, de forma alguma, separáveis no país modelo – inclusive para Constant – do liberalismo. Ademais, é possível sustentar que além da existência do tráfico negreiro na Inglaterra, tal prática desempenhava um papel fundamental na sua economia. Segundo o *Liverpool Courier* de 1832 estimava-se que $\frac{3}{4}$ do café britânico, $\frac{15}{16}$ do seu algodão, $\frac{22}{23}$ do seu açúcar e $\frac{34}{35}$ do tabaco britânico eram produzidos por escravos. Cf. LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*, p. 25.

Ainda na esteira das acusações recíprocas, os ingleses também acusavam os membros da colônia de defesa hipócrita da liberdade, por ser ainda mais evidente lá o instituto da escravidão-mercadoria sobre base racial. Referir-se, portanto, a “instituto” é de extrema coerência no caso dos Estados Unidos, pois: “Em trinta e dois dos primeiros trinta e seis de vida dos Estados Unidos, quem ocupa o cargo de Presidente são os proprietários de escravos provenientes da Virgínia”, local em que se concentrava 40% dos escravos do país (LOSURDO, 2006, p. 24).

Logo, para uma parcela significativa da população desses dois países, não existia um direito de ir e vir. Resultado este que se apresenta claro para todos aqueles que se dispunham a pensar o liberalismo em sua materialidade histórica, atento a como as dinâmicas sociais e políticas efetivamente se concretizaram. Reforça-se o argumento, levando em consideração a referência estatística fornecida por Losurdo:

A escravidão não é algo que permaneça *não obstante* o sucesso das três revoluções liberais; ao contrário, ela conhece o seu máximo desenvolvimento em virtude desse sucesso: “O total da população escrava nas Américas somava aproximadamente 330.000 no ano de 1700, chegou a quase três milhões no ano de 1800, até alcançar o pico de mais de 6 milhões nos anos '50 do séc. XIX”. O que contribui de forma decisiva para o crescimento desse instituto sinônimo de poder absoluto do homem sobre o homem é o mundo liberal (LOSURDO, 2006, p. 47).

Dito isto, a postura de Constant revela-se evidentemente limitada. Todavia, não se trata de um caso isolado entre os autores liberais. Como já indicado na introdução deste trabalho, Grotius, apesar de ser um autor classicamente considerado liberal, defende o direito bélico de escravizar, apontando que guerra e comércio – de negros – não estão tão distantes assim. Em Locke (1988, p. 45), por sua vez, é possível ver a expansão do domínio absoluto do homem em relação ao outro, este último agora remetendo-se, também, aos indígenas. As referências às “bestas selvagens” no *Segundo Tratado* de Locke são constantes. Em razão da ausência de humanidade dos índios e do perigo que eles representam, bem como o fato deles ocuparem terras sem o devido direito à posse delas, o homem branco e proprietário detém o direito de aniquilar tais “bestas”. Por fim, continuando o cotejo entre liberais e conservadores, é possível ler em Burke que o “apego à liberdade” se desenvolveu mais fortemente nos colonos norte-americanos do Sul, justamente a região em que se verificava o maior número de

escravos (LOSURDO, 2006, p. 49). Também de “apego à liberdade” comenta Constant (2019, p. 58), ilustrando que, talvez, esse apego seja muito peculiar e delimitado.

Com efeito, percebe-se que o tratamento dedicado por Aristóteles à escravidão é diverso. Em momento algum o Estagirita celebra a escravidão, como um instituto importante para assegurar o “apego” dos proprietários à liberdade da época. Da mesma forma, não se encontra em Aristóteles a desumanização do escravo, uma vez que a ele é reconhecido inclusive a racionalidade, tão cara aos antigos gregos.

É imperioso ainda tecer breves comentários sobre a situação da classe operária e dos demais despossuídos na Inglaterra moderna. Como já indicado na primeira seção deste trabalho, os operários ingleses eram assimilados a uma condição muito semelhante à dos escravos. O patrão podia, de fato, exercer um “poder de correção” em seu trabalhador, inclusive chegar a matá-lo (se for julgado como um homicídio culposo, ou seja, sem intenção de matar), sem que por isso seja punido. Ademais, paradigmática também era a situação daqueles que estavam desempregados, sendo tratados pela sociedade como “vagabundos” e, enquanto tais, enviados, forçosamente, para “casas de trabalho” e “abrigos para pobres”³⁴⁵. Tais espaços eram caracterizados pelo tratamento desumano a que submetiam seus “residentes”, bem como por se tratar de um espaço à margem e exceção da lei (LOSURDO, 2006, p. 80-84).

Em virtude dos apontamentos traçados acima, o que se pode concluir é que a liberdade moderna, ou negativa, era um privilégio para pouquíssimos nos países centrais do liberalismo.³⁴⁶ A escravidão e a semiescravidão não apenas relutavam em

³⁴⁵ Locke, em seu *Ensaio sobre a Lei Assistencial* (1697), é contundente ao propor medidas severas contra os “vagabundos ociosos”. Para o filósofo inglês, as “casas de correção” eram demasiadas leves, devendo, antes, o poder público manter os homens em “trabalhos forçados” e, se o “vagabundo” se encontrar em um condado marítimo, enviá-lo para navios, nos quais deverá trabalhar por três anos, sujeito a punições caso deserde. Uma das punições sugeridas por Locke, caso os “vadios” desobedeçam às normas, é cortarem suas orelhas e, se insistirem no erro pela segunda vez, deportá-los para as Colônias. Sequer as crianças dos pobres escapam à severidade do filósofo defensor da liberdade. Segundo Locke, os meninos e meninas, com menos de 14 anos, que forem pegos “vadiando” e pedindo esmola, devem ser enviados para “escolas operárias”, onde serão “judiciosamente açoitados e obrigados a trabalhar até o anoitecer”. Na verdade, para Locke, é um desperdício que os filhos dos pobres só comecem a trabalhar a partir dos 12, devendo, antes, já a partir dos três anos de idade, serem enviados para as “escolas operárias” e assim cumprirem suas funções laborais, custeando por conta própria os seus custos. Cf. LOCKE, John. *Ensaio sobre a Lei Assistencial* (1697). In: GOLDIE, Mark (Org.). *Ensaio político*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 230-236.

³⁴⁶ Na verdade, é possível até questionar se os proprietários estavam em posse de tão irrestrita liberdade como imaginavam os modernos teóricos liberais. Não obstante o patrão pudesse exercer um domínio absoluto sobre o seu escravo, ele não podia questionar o processo de reificação e mercantilização em voga no seu país. Deve-se manter firme a barreira que separa a comunidade livre e os escravos. Logo, era proibido ensinar os escravos a ler e escrever, possuir relações sexuais com eles ou inclusive conceber

desaparecer, como, ao contrário, se expandia cada vez mais. Possuindo entre alguns teóricos liberais e conservadores seus mais firmes defensores e propagadores. O que nos conduz a refletir sobre a paradoxal e questionável conclusão de Constant (2019, p. 53): “Enfim, graças ao comércio, à religião, aos progressos intelectuais e morais da espécie humana, não há mais escravos nas nações europeias. Homens livres devem exercer todas as profissões, prover todas as necessidades da sociedade”. Não apenas a Europa estaria livre do mal da escravidão, como também, segundo a lógica argumentativa e expositiva de Constant (2019, p. 72), “[...] o despotismo que era possível entre os antigos não o é mais entre os modernos”.

Só é possível compreender o que conduz Constant a tão fantasiosa conclusão se se levar em consideração os limites teórico-metodológicos presentes no autor, assim como nos demais membros da tradição liberal e conservadora. Deve-se, em primeiro lugar, destacar o caráter *ideológico* de tais reflexões. E para tanto a reflexão marxiana é deveras atual, posto que a ideologia vem descrita como uma abstração do fundamento real e histórico-prático da sociedade civil, buscando, ao contrário, descrever a realidade a partir de formas de consciência e formações ideais. Ou seja, trata-se, para Marx (2007, p. 42-45), de uma “[...] história das representações, destacada dos fatos e dos desenvolvimentos históricos que constituem a sua base”. Abstrai-se, de modo análogo, da ação recíproca que se verifica entre as formações ideais e sua base histórica e concreta.³⁴⁷

Assim, insiste-se em denominar “apologética” e ideológica a elaboração intelectual dos autores liberais, sobretudo os citados acima. Apologética, na medida em que abstrai da real configuração concreta das sociedades liberais, indicando, antes, a autoconsciência orgulhosa que tais autores possuem de seus valores e dos valores que eles atribuem às nações admiradas por eles. Daí o porquê a retomada moderna que se operou do pensamento aristotélico ter se configurado de modo tão problemática.

matrimônios inter-raciais. Muitos dos abolicionistas norte-americanos foram perseguidos e morreram em razão da desobediência a tais normas implícitas. Daí sustentar que os códigos coloniais também se voltavam para “disciplinar os brancos”. Ver a esse respeito: LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*, p. 108-114.

³⁴⁷ Nesse tocante, o esclarecimento de Losurdo é fundamental: “Nesta celebração da liberdade, que se entrelaça com a realidade de um poder absoluto sem precedentes, pode ser percebida uma ideologia. Mas, mesmo mistificadora, a ideologia nunca é o nada; pelo contrário, a sua função mistificadora não pode ser pensada sem alguma incidência na concreta realidade social. E menos ainda a ideologia pode ser considerada sinônimo de mentira consciente: se assim fosse, não conseguiria inspirar as mentes e produzir uma real ação social e se condenaria à impotência”. Cf. LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*, p. 52.

Resulta, antes, no interesse ideológico de certos autores, para sustentar modos de vida específicos, atrelados ao domínio do proprietário, abstraindo do restante da sociedade. O inverso se observa em Aristóteles, como foi já descrito, posto que o Estagirita elabora um conjunto categórico realista para assimilar conceitualmente as múltiplas particularidades que se apresentam em sua época, sem descuidar de relacioná-las aos conceitos universais.

Com efeito, a tematização da escravidão nos autores liberais, sem que com isso abale a firme convicção de que certos países encarnam o ideal de liberdade moderna, é indicativo de um caráter ainda mais fundamental e problemático sobre o procedimento de tais filósofos. Na tradição liberal e conservadora moderna dialoga-se, antes, com uma restrita “comunidade dos livres”, constituída, basicamente, por proprietários brancos. Logo, em oposição à atenção ao particular, observada em Aristóteles, ou à investigação do terreno histórico e concreto da realidade, em Marx, o fundamento do método liberal consiste, antes, em uma *hagiografia*, a saber: “trata-se de um discurso todo centrado sobre o que para a comunidade dos livres é o restrito espaço sagrado” (LOSURDO, 2006, p. 313). Evidentemente, o “espaço profano” abstraído e deixado intocado é aquele próprio dos escravos e dos semiescravos, ou seja, a maior parte dos indivíduos que compunham os países liberais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao se considerar tudo o que foi exposto até aqui, é interessante indicar que este artigo se insere em uma pesquisa e reflexão mais ampla relativa à reconstrução da história do liberalismo, não mais do ponto de vista de sua apologética, mas do fundamento histórico e concreto observável nas sociedades classicamente consideradas liberais. Mediante uma séria investigação historiográfica, é possível compreender como a doutrina liberal, longe de sua autoafirmação como amante da liberdade, termina, por vezes, se entrelaçado com concepções autoritárias e excepcionais. Daí o necessário recuo metodológico a autores como Aristóteles, Hegel e Marx, uma vez que suas contribuições auxiliam na percepção do caráter particular e determinado de cada realidade histórica, não se limitando, pois, a elaboração de uma filosofia abstrata,

divorciada dos reais conteúdos políticos e sociais que fundamentam as construções conceituais.

Dito isto, esse artigo segue uma linha argumentativa e expositiva muito próxima da reflexão que Losurdo dedica ao pensamento de Hegel, em sua obra citada anteriormente: *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Assim como o filósofo italiano, procurou-se expor aqui uma “interpretação das interpretações” do pensamento, não de Hegel, mas de Aristóteles. O que só foi possível na medida em que buscou-se questionar e criticar a apologética liberal e conservadora, a qual, por vezes, guia o debate dessa retomada do pensamento aristotélico. Para tanto, foi necessário suprir uma lacuna presente na própria filosofia de Losurdo, a qual faz referência a recepção modernas das ideias de Aristóteles, no sentido de justificar e naturalizar relações de comando e submissão, mas que no filósofo italiano carece do devido cuidado de indicar que o tema da escravidão no Estagirita e na moderna tradição liberal não deve ser confundido.

Dessa forma, após esclarecer os equívocos historiográficos e metodológicos, o pensamento de Aristóteles revelou, ainda mais, sua grandeza. Grandeza, repito, ignorada por filósofos e *astrólogos* reacionários modernos, em razão da incompreensão do procedimento teórico-metodológico aristotélico. É em razão de seu procedimento que a realidade grega daquele momento pôde ser investigada com profundidade e atenção. Ou seja, é devido ao “amplo senso de realidade” de Aristóteles que seu pensamento continua sendo uma luz em tempos tão obscuros.

REFERÊNCIAS:

ARENDDT, Hannah. *Sulla rivoluzione*. Milano: Edizioni di Comunità, 1983.

ARENDDT, Hannah. Reflexões sobre Little Rock [1959]. In: _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: CIA das Letras, 2004, p. 261-281.

ARISTÓTELES. *A política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ARISTÓTELES. *Econômicos*. Tradução de Delfim F. Leão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BARRETO, João (Org.). *O anjo da história*. Tradução de João Barrento. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CONSTANT, Benjamin. *A liberdade dos antigos comparada à dos modernos*: Discurso pronunciado no Ateneu Real de Paris em 1819. Tradução de Leandro Cardoso. São Paulo: Edipro, 2019.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A ideologia alemã*: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stiner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846). Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martonaro. São Paulo: Boitempo, 2007.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A sagrada família*: ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Trad. br. Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito* [1807]. Tradução de Paulo Meneses. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

LOCKE, John. Ensaio sobre a Lei Assistencial (1697). In: GOLDIE, Mark (Org.). *Ensaio políticos*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. London: Cambridge University Press, 1988.

LOSURDO, Domenico. *A não-violência*: Uma história fora do mito. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. Rio de Janeiro: Revan, 2012.

LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Tradução de Carlos Alberto Dastoli. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida/SP: Ideias&Letras, 2006.

LUKÁCS, György. Entrevista com György Lukács por Perry Anderson. *LavraPalavra*, 2016. Disponível em: <<https://lavrpalavra.com/2016/05/19/entrevista-com-gyorgy-lukacs-por-perry-anderson/>>. Acesso em: 20 jun. 2019.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. br. Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Miséria da filosofia: Resposta à Filosofia da Miséria, do Sr. Proudhon*. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2017.

SCHELLING, Friedrich Von. Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo. In: CIVITA, Victor (Org.). *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril, 1973, p. 177-211.