

JOSÉ ARTHUR GIANNOTTI E
LUIZ DAMON SANTOS MOUTINHO

Os limites da política

Uma divergência



Copyright © 2017 by José Arthur Giannotti e Luiz Damon Santos Moutinho

*Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,
que entrou em vigor no Brasil em 2009.*

Capa

Carlos Di Celio

Preparação

Cláudia Cantarin

Revisão

Carmen T. S. Costa

Luciane Gomide

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Giannotti, José Arthur.

Os limites da política : uma divergência / José Arthur Giannotti e Luiz Damon Santos Moutinho. — 1^a ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2017.

ISBN 978-85-359-2959-1

1. Ensaios políticos 2. Filosofia marxista 3. Filosofia política
I. Moutinho, Luiz Damon. II. Título.

17-05720

CDD-320

Índice para catálogo sistemático:

1. Ensaios políticos 320

[2017]

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORAS SCHWARCZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompahia.com.br

facebook.com/companhiadasletras

instagram.com/companhiadasletras

twitter.com/cialetras

Sumário

SOBRE ESTE LIVRO	7
PREFÁCIO	9
A CONTRADIÇÃO RENOVADORA	15
1. A violência da vitória: o caso grego	19
2. O terror revolucionário	25
3. Dispositivos da dominação	31
4. Diálogo com o marxismo	42
5. Para melhor compreender a decisão política	55
6. Para terminar sem concluir	68
7. A política de Giannotti, <i>por Luiz Damon Santos Moutinho</i>	73
8. Resposta a Luiz Damon, <i>por José Arthur Giannotti</i>	115
9. Tréplica a Giannotti, <i>por Luiz Damon Santos Moutinho</i>	141
10. <i>E la nave va, por José Arthur Giannotti</i>	151
APÊNDICE: CONTRA-DICÇÃO	153

Sobre este livro

Esta obra nasceu de um raro encontro. Luiz Damon Santos Moutinho, instigado pelo alcance e profundidade do pequeno e-book de Giannotti, *A política no limite do pensar* (Companhia das Letras, 2014), partiu para investigar as raízes de certas ideias do autor e acabou escrevendo um ensaio em que pretende refletir sobre as balizas em que aquela política se assenta. Giannotti des- cobriu ali a oportunidade de expandir suas próprias ideias, acen- tuar ou corrigir algumas.

Um debate se formou, com réplicas e tréplicas, em que os contendores se viram diante da dificuldade de pensar uma ques- tão que a todos atormenta: *como a democracia deve se haver com uma economia que provoca riqueza gerando desigualdades insalu- bres?* E outras questões se desdobram: há ainda uma “herança marxista” a ser preservada, mesmo depois do esgotamento das economias que tentavam dispensar o mercado? Pode o pensa- mento propriamente científico enfrentar um desafio que está di- retamente ligado ao nosso destino? No horizonte, a difícil questão de saber qual o lugar da política em nossas modernas sociedades

capitalistas e *de que política se trata*. Por vias tortas e diretas, é isso que o leitor encontrará aludido no texto agora publicado.

Os autores

Prefácio

Este é um texto de intervenção. Não é um artigo que segue os padrões atuais da grande imprensa, em que não se pode ir muito além de 6 mil caracteres, o que limita, e muito, o espaço da reflexão. Também não é um livro em que os problemas podem ser analisados e revisados para que possam demarcar seus terrenos de validade. Trata-se de um ensaio que visa diretamente questionar modos tradicionais de pensar a política, levando em conta certos ganhos que a lógica contemporânea logrou, principalmente a partir dos trabalhos de Frege e de Russell e da crítica minuciosa de Wittgenstein.

Política é disputa pelo poder. Assim enunciadas, essas palavras dizem pouca coisa, e não raro embaralham os problemas. “Disputa” é entendida de diversas maneiras, mas, tanto à esquerda como à direita, principalmente como contradição. No seu sentido estrito, a contradição, como junção de uma proposição e sua negativa, bloqueia o pensamento, porquanto, sendo posta, dela se pode deduzir qualquer sentença. Hegel faz dela o núcleo de qualquer devir, mas para isso pensa o ser e o nada se determinando

mutuamente vindo a ser a partir dessa tensão. Ao pensar a luta de classes como uma contradição, Marx se ajusta a esse modelo. Somente assim pode ver nos conflitos do capital e do trabalho um vetor que os supere e conserve suas potencialidades, criando outra figura que abriria uma nova época da história. No entanto, se a contradição é uma figura do discurso, como ela pode penetrar todo o real? Somente se ambos, o discurso e o real, tiverem a mesma estrutura.

Marx nunca poderia aceitar esse “idealismo”. Contudo essa recusa deixa uma sobra no seu pensamento político. A passagem do capitalismo para o socialismo demanda a destruição do Estado, que no fundo é a imagem das relações capitalistas posta a serviço delas, e a substituição da política pela organização racional dos assuntos humanos. O resultado, como sabemos, foi o terror revolucionário, cada vez mais terror quando se tornava menos revolucionário.

Contrapondo-se fervorosamente ao marxismo, o jurista alemão Carl Schmitt também pensou a política como uma contradição, aquela entre amigos e inimigos, que articularia os homens antes mesmo que o Estado se organizasse como instância do poder — contradição que se resolve quando os amigos se aglutinam num soberano, aquele capaz de decidir os casos de exceção. Nada mais natural então que aderisse ao nazismo.

Obviamente não tracei mais do que a caricatura desajeitada dos problemas que pretendo estudar. Mas é o caminho mais rápido para sublinhar que, ao partir da contradição para tentar entender a política, abre-se uma brecha que pode encaminhar a decisão para o lado do terror. Compreende-se, assim, por que alguns autores, procurando evitar esse caminho, mergulham ou na solução bem ajustada do comportamento racional em vista dos fins dados ou nos equilíbrios do contrato social. No entanto, mudamos de patamar se levarmos em conta que os conceitos de con-

tradição e de decisão ganham novo sentido depois do tsunami que atingiu a filosofia no século xx. Aliás, a história da filosofia não é a narração dessas grandes avalanches? De um lado, a fenomenologia heideggeriana retoma o conceito de práxis, ao dar enorme ênfase às questões relativas à decisão, entendidas muito mais como abertura para o Ser do que atividade meramente humana. E a abertura para o Ser é configurada pela linguagem. De outro lado, Wittgenstein, ensinando que o sentido das palavras se articula nos seus usos, passa a estudar a contradição no nível das linguagens cotidianas. Definida formalmente, ela vale tão só para os sistemas formais, deixando na sombra seu funcionamento nos vários níveis do contradizer. Nesse novo universo, a contradição assume um significado, o que não acontecia na lógica formal enquanto ela manteve a matriz aristotélica. E, provida de significado, ela nos encaminha para um novo questionamento da política.

Este último ponto é tratado no Apêndice, que se ocupa particularmente de Wittgenstein. Seria melhor que fosse lido como introdução, mas, considerando sua relativa dificuldade, talvez seja conveniente mordê-lo no final. A dificuldade é que esse texto está sempre presente.

Convém indicar àqueles poucos amigos que me têm lido no decorrer dos anos o salto que este novo texto pretende dar. Até agora não tinha me dado conta do alcance do potencial explicativo que ganha a contradição quando assume um sentido. Em vez de se reduzir à conjunção de um signo proposicional e sua negação, ela passa a articular um ato de negação que se nega num determinado jogo de linguagem. Consiste numa “atividade” de contradizer que, se não exprime algo, não deixa de *exteriorizar* o bloqueio de duas atividades expressivas, as quais incitam uma decisão que, como tal, abre novas formas de exprimir, propiciando um novo jogo de linguagem e novos procedimentos de juízos.

Muitas vezes, inspirado em Carl Schmitt, já me referira à po-

lítica como o conflito entre amigos e inimigos, mas como um dado que me obrigava a pensá-la até suas raízes, quando os agentes se defrontam dispostos a arriscar a própria vida. Agora essa oposição vem a integrar a essência da política, ou melhor, determina uma regra a ser obedecida pelos agentes para que eles próprios se tornem políticos. Procuro agora descrever o jogo de linguagem que articula a política, descrever a sua gramática. Procedo, pois, a uma análise conceitual.

Ao ser vista como contradição significativa, a luta entre amigos e inimigos passa a *exteriorizar* uma comunidade entre eles, uma mesmidade, que, embora não seja algo *pressuposto*, não é um nada. Vem a ser graças ao comportamento que os agentes exteriorizam quando, no limite, se dispõem a morrer para manter suas formas de vida ameaçadas por outros. Pensando esse modo, livro-me da tradição grega que considerava a política *na polis* ou, na mesma linha, *no contrato social*, *na imaginação*, *no Espírito Absoluto*, *no ser genérico do homem*, e assim por diante. Noutras palavras, deixo de ser obrigado a supor que a política se realiza numa sociedade já pronta para poder pensá-la como o que apronta a sociedade para novas decisões.

Além do mais, se a contradição é quebrada pela decisão, esta não nasce tão só de um ato criador totalizante, mas da instalação de novos jogos de linguagem que abrem o espaço para poder dizer o sim, o não, assim como para recuperar certas bases indubitáveis que amigos e inimigos possam aceitar. Por isso, a contradição política melhor se resolve na democracia, quando os representantes de cada grupo performam suas representações levando em consideração a atividade dos inimigos.

Visto que a comunidade política se constitui tendo no horizonte a contradição em processo entre amigos e inimigos, ela perde de qualquer base objetiva ou subjetiva. Não se apoia num povo que legisla por e para si mesmo, dotado de um poder constituinte,

ou que recolhe uma tradição projetando-a para o futuro. Também não se constitui por sujeitos dotados de direitos, sejam eles conferidos pelo Estado, seja pelo simples fato de todos serem humanos. Ainda menos pelo direito de ter direitos. Embora minha investigação se associe aos autores que tentam pensar a constituição do sujeito político além dos limites do Estado moderno, não é por isso que procuro o terreno firme de uma polis ou de uma subjetividade. Ao admitir que o próprio sujeito político se constitua mediante suas diversas exteriorizações, não sou obrigado a supor algo que o determine, a não ser o próprio modo de se exteriorizar de encontro ao inimigo. Desse modo, não é a própria contradição *in fieri* que delimita o espaço em que os juízos e as decisões políticas se articulam? Num regime ditatorial, o inimigo, depois de ser identificado, tende a ser eliminado. Num regime democrático, o inimigo, reconhecido no horizonte, passa a ser reiteradamente neutralizado, criando assim um novo espaço para que se mantenha a oposição entre adversários e aliados. Nessas condições, porém, tudo trabalha para que a contradição se torne opaca, deixando lugar para que tão só opere a governança do cotidiano. Sem a possibilidade de morte no horizonte, o futuro se oculta.

Nos últimos tempos, tenho tido a sorte de ter meus textos balizados por Luciano Codato, Luiz Henrique Lopes dos Santos, Márcio Sattin e Marco Zingano. E este revisado agora por Cláudia Cantarin. A todos, meus agradecimentos.

São Paulo, julho de 2014

A contradição renovadora

Nem todos os sentidos de uma ação política podem ser apreendidos pelos métodos científicos. Estes formam hipóteses sobre causas e sentidos da ação, as quais devem ser verificadas para que possam integrar uma teoria. A teoria explica fatos *dados* ou que podem acontecer segundo a lógica de tais dados; fatos que já se colocam numa dada região do ser. Não é por isso que pensa os fatores reais como variáveis? Mas uma declaração de guerra, por exemplo, só se torna objeto de ciência depois de proclamada. Cientistas e analistas podem prevê-la, conforme o conhecimento que possuem da situação, porém o ato de declará-la consiste numa decisão, numa *escolha* entre várias soluções possíveis do conflito, a que em geral correspondem vários esquemas explicativos possíveis lutando para serem aceitos. Costuma-se imaginar que o progresso das ciências irá decidir qual será a explicação validada. Entretanto, por trás dessa crença da progressão linear da explicação científica reside a crença de que os acontecimentos seguem leis naturais como se fossem trens que pudessem continuar andando até o infinito em trilhos paralelos. A linguagem científica

seria como papel-carbono que recolhesse os pormenores do real *positivo*, sem introduzir uma perspectiva eminentemente sua.

Para compensar esse ultrapositivismo, filósofos costumam ensinar que, além das causas, existem valores, parâmetros daquilo que deve ser. E o valor não é uma causa precisamente porque, segundo sua própria natureza, não precisa ser seguido. Um chefe de Estado se vê forçado a declarar guerra ao inimigo. Várias causas o impelem a tomar essa decisão. Mas, como é um cristão pacifista, simplesmente não a declara, mesmo sabendo que isso poderá provocar a ruína de seu país. Fidel Castro não aceitou que, numa possível guerra nuclear entre Estados Unidos e União Soviética, valeria a pena Cuba deixar de existir?

A separação entre fato — algo que simplesmente é — e valor — algo que simplesmente deve ser — tornou-se moeda corrente no pensamento do século XIX. Não resulta, porém, de certa concepção do que é, do ser, que o configura como algo subsistente por si mesmo? Mas e se o ser fosse um dar-se, que se expõe assim como se esconde? A linguagem da ciência seria incapaz de apreendê-lo. Contudo, não é preciso chegar a essa posição extremada, de Martin Heidegger e de seus afilhados, para recusar a oposição entre fato e valor. Basta reconhecer, como faz o segundo Wittgenstein, que a linguagem funciona como uma caixa de ferramentas, cujos instrumentos possuem aplicações específicas ou diversificadas, para fazer com que caia por terra essa rígida oposição entre fato e valor. Uma sentença como “O metro tem cem centímetros” pode ser usada para explicar quanto vale um centímetro ou para explicar o fato de que determinada barra não tem um metro.

Preferimos caminhar nessa direção. Do meu ponto de vista, uma declaração de guerra não se resume a um único ato de fala que exprime uma decisão que faz algo acontecer, como a queda de um raio no campo. Foi precedida de outras falas entre amigos e inimigos que diplomaticamente trabalhavam, uns para que a

guerra não fosse declarada, outros para que ela acontecesse, prevendo que traria grandes vantagens para seu grupo ou seu povo. As tratativas anteriores a favor ou contra a guerra seguiam estratégias, as falas e os gestos obedeciam a regras em que vários interesses se cruzavam, e assim por diante. Toda essa trama de ações que resultou na declaração de guerra é como um jogo; é como se fosse um drama real em que o destino de muitos — em particular, de duas nações — se resolve. Portanto, o simples enunciado da declaração não pode valer como se fosse apenas uma proposição que, performaticamente, se torna verdadeira. Fazendo parte de um jogo de linguagem, a declaração vem a ser uma proposição no conjunto de algumas outras, possuindo valores diferentes. Se, por exemplo, foi proferida em português, e vale como exemplo das sentenças dessa língua, demarcada por uma gramática própria; participa de determinado jogo de linguagem, articula-se com outras proposições que podem ser verdadeiras ou falsas, que seguem regras que serão expressas por proposições, no caso indubitáveis, fora do jogo da bipolaridade do falso e do verdadeiro e assim por diante.

A declaração de guerra não será entendida nem como efeito “mecânico” das causas que a informaram, nem como um momento único em que um sujeito se afirma, mas como o lance de um jogo, por certo regulado por regras próprias, mas cujo jogador, numa situação em que está acuado, escapa do esquema armado e inicia uma nova jogada ao pular de um esquema de ação para outro que passa a ser regulado por outras regras inventadas no momento. Decidir, numa situação contraditória, é abrir novos jogos de linguagem, muitas vezes conservando a característica de nascer do jogo anterior que chegou ao seu limite. Na política encontramos exemplos desses momentos privilegiados. Como se estruturaram eles?

1. A violência da vitória: o caso grego

Estudaremos alguns fenômenos políticos desse ponto de vista, isto é, dos jogos de linguagem em que eles se desdobram e vêm a ser ditos. Sabemos que o discurso da filosofia política é, em geral, recheado de termos gregos. Não é à toa que a palavra “política” procede de “polis”. Mas convém perguntar se, além do vocabulário, ele ainda não conserva traços de certos pressupostos ligados à lógica e à metafísica antigas, aos modos pelos quais os gregos diziam e viviam o *ser* da polis. Há, no entanto, um ponto que precisamos repisar desde o início: o discurso político não procura apresentar fatos verdadeiros, embora os aproveite para montar seus argumentos; ele está a léguas de distância do discurso asseverativo das ciências. Se, por certo, utiliza argumentos científicos, seu intuito é convencer em vez de mostrar a verdade. Por isso Aristóteles não o estuda nos seus livros de lógica, quando o exame do logos marca as mais diversas maneiras do ser, porém o remete basicamente à retórica, análise da argumentação. Obviamente esse tipo de análise não disputa terreno com as ciências políticas mais globais — busca apenas resguardar seu ponto de vista.

Não há como fazer aqui um balanço de tudo o que o discurso político contemporâneo deve ao grego. Se esse fosse nosso propósito, no mínimo deveríamos começar examinando a política de Platão. Ao pedir que Aristóteles abra as portas de nosso texto, queremos unicamente ressaltar alguns aspectos de antigos conceitos que ainda sombreiam nossa linguagem política. O filósofo inicia seu livro sobre a política escrevendo que toda polis é uma espécie de comunidade (*koinônia*), forma em vista de algum bem — no caso, o maior deles —, porquanto inclui todos os outros que dizem respeito aos cidadãos que nela vivem em busca da felicidade. Mas a prioridade da polis sobre o indivíduo não impede de que sua construção seja pensada a partir dele. O indivíduo participa da polis na medida em que integra três relações de dominação: do marido sobre a mulher, do pai sobre os filhos, do mestre sobre os escravos. Aristóteles por certo ressaltará, contra Platão, que a dominação política, precisamente porque visa ao bem supremo, não se confunde com a dominação do pai sobre a família. Desde logo é de estranhar que os escravos participem da comunidade da polis, embora não sejam dotados dos *direitos* dos cidadãos. Colocam-se então dois problemas intimamente ligados: qual é o pleno sentido dessa comunidade e que posição tinha nela o escravo? A unidade política grega não nasce de uma participação, de uma exclusão radical?

Tentaremos dar respostas muito breves a essas questões. Ao traduzir *koinônia* por “comunidade”, salientamos nessa unidade comum a mesmidade que a polis assume em vista de seus membros, cujas ações devem visar ao bem comum. Trata-se, pois, de uma união em vista de um destino. Qual é o sentido da exclusão dos escravos? Não é mais do que um ato de força? Vistos como mera força de trabalho, só podem participar da vida social na medida em que integram o corpo de suas condições materiais. O

próprio Aristóteles os nomeia “instrumentos animados”,¹ *organa empsucha*. Não seria essa a fonte da expressão latina *instrumentum vocale*?

Qual é, pois, o sentido dessa participação excludente? Convém ter todo o cuidado para não confundir a escravidão clássica com a moderna, principalmente aquela que vigorou nas Américas. Por aqui havia um verdadeiro mercado de escravos, alimentando a expansão do capitalismo marítimo e comercial, preparando nossa sociedade industrial. Naquela época tratava-se basicamente de uma mercadoria configurando parte do capital variável empregado nas colônias, enquanto o escravo antigo, em particular o grego, trabalhava para a sobrevivência da população, era indispensável, participava da polis como um meio oculto de sua apresentação. O *deus ex machina*, depositado no palco para dar uma saída a um impasse, não era propriamente um ator, mas participava da tragédia.

Nos tempos homéricos, o escravo é pensado como prisioneiro de guerra; com o desenvolvimento da riqueza, aparece a escravidão por dívidas, logo, porém, abolida. Em geral comprado no mercado, ainda que não houvesse a intenção de gerar lucros, muitos trabalhavam nas minas de prata do Laurion, cuja produção assegurava o funcionamento da própria polis; outros, nas propriedades agrícolas, que, não podendo ser muito grandes em face das condições topográficas da Grécia, abasteciam os postos de mercado da cidade e seu pequeno comércio exterior. Alguns ocupavam cargos na administração pública, mas grande parte era companheiro de trabalho ou ajudante na vida cotidiana. Qualquer grego desejava ter um escravo, instrumento vocal que lhe evitasse as agruras do trabalho diário.

A relação entre homem livre e escravo é, na Atenas democrática,

1. *Política* (I, 4, 1253b28).

tica, muito peculiar. Em *O que é a política*, Hannah Arendt descreve a democracia ateniense como um amplo foro de discussão entre homens livres, de sorte que a essência da democracia seria a própria liberdade. Logo vem a pergunta: como foi possível tanto lazer para que as pessoas pudessem se dedicar à vida pública? Quantos deveriam trabalhar por elas? O número de escravos em Atenas até hoje é uma questão duvidosa. Se no século V a.C. sua população total era de 200 mil habitantes, calcula-se que por volta de 50% eram escravos, no entanto somente cerca de 10% gozavam de plena cidadania; outros eram comerciantes estrangeiros etc.

Atenas, porém, recebia importantes recursos de seu pequeno império. Liderou a formação da Liga de Delos, ao reunir no mesmo século V várias cidades gregas que precisavam enfrentar a ameaça persa. Todas pagavam um tributo, depositado em Delos, mas que logo foi transferido para Atenas. Essa liga durou até o fim da Guerra do Peloponeso (404 a.C.), quando Esparta, depois de um longo conflito, venceu a supremacia ateniense.² Finley advverte que, nas colônias da América, o escravo-mercadoria sempre poderia ser substituído por outro comprado no mercado, constantemente abastecido pelos navios vindos da África. Valia, portanto, como uma espécie de argumento de uma variável de uma função. Na Antiguidade, entretanto, a demanda de escravos precede a oferta, de sorte que cada um aparece como alguém que foi colhido para desempenhar uma função, perdendo assim sua liberdade. No entanto, a não ser em Esparta, no que diz respeito aos hilotas, uma população inteiramente subjugada e incrustada na cidade, os escravos gozavam de determinados direitos, sem perder inteiramente a qualidade de ser humano, embora fosse

2. De acordo com os clássicos livros de Moses I. Finley, *Ancient and Modern Democracy* e *Ancient Slavery and Modern Ideology*.

propriedade de outrem. Daí um antagonismo larvar entre eles, seres providos de direito não obstante desprovidos de liberdade.³

No que concerne particularmente a Atenas, N. R. E. Fisher tira duas conclusões importantes. O funcionamento da escravidão era considerado essencial para os atenienses, que não concebiam outro modo de produção e de vida. Por certo até hoje nem sempre há acordo a respeito de seu papel naquela sociedade, mas não se punha em dúvida que os escravos faziam parte da sua comunidade, como, aliás, testemunha o texto de Aristóteles já citado (*Política I*, 4). Além do mais, a distinção entre livres e escravos é uma das antíteses mais importantes e determinantes na estrutura do pensamento e dos valores morais dos atenienses (e provavelmente de outros gregos). Essa polaridade desempenhou papel importante na formação de sua identidade e de seus ideais atenienses como homens livres e independentes; ademais, na medida em que se colocam como gregos, nela percebem a marca de sua liberdade, mais forte e avançada do que em qualquer estrangeiro. Isso também afetou profundamente suas atitudes e julgamentos morais no tocante a muitos assuntos relativos à vida econômica, social e sexual.⁴

Acredito ser necessário indagar com cuidado a natureza dessas *antíteses* que dominam o pensamento e a vida dos atenienses. É interessante notar desde logo que Aristóteles, embora um obstinado defensor da escravidão, ao insistir no seu caráter humano, cai em contradição com outras passagens a ele atribuídas, como se verifica no pormenor num lindo ensaio de Victor Goldschmidt. Ao estudar a tripla relação pela qual o indivíduo grego se integra na polis, Goldschmidt nota que, se a família é a célula originá-

3. Moses I. Finley, *Esclavage antique et idéologie moderne*. Paris: Éditions de Minuit, 1981, p. 93.

4. N. R. E. Fisher, *Slavery in Classical Greece*. Londres: Bristol Classical Press, 1993, p. 108.

ria da sociedade, nela já comparecia a relação mestre/escravo. Como entender a relação entre eles? Do ponto de vista da *physis*, porque uns nascem para mandar, outros para obedecer. Quando se passa, entretanto, para o plano do processo judiciário, como Aristóteles não concebe a justiça com o direito do mais forte, dessa perspectiva a escravidão deve ser justa. Contudo, que espécie de justiça pode valer entre mestre e escravo? “Mas se é verdadeiro, como Aristóteles assumiu desde o início, que só o homem livre, de corpo e alma, é conforme à natureza, é claro que a lógica interna da doutrina recomendava tratar o homem servil como um ‘peca-doo’ dessa natureza, devendo, pois, ser tratado pela arte [medida], para recompensar essa falta. Deveria assim ser educado para a liberdade, em vez de ‘naturalizar’ essa carência, em vez de ser interpretado, contraditoriamente, não como um ‘fracassado’, mas estando conforme a uma intenção diferente da natureza, aquela de produzir escravos.”⁵ O naturalismo de Aristóteles, pergunta Goldschmidt, não abala essa instituição, em vez de justificá-la?

N. R. E. Fisher aponta antíteses na instituição da escravatura. Goldschmidt mostra que a análise feita pelo grande Aristóteles termina em contradição. Sobre esse ponto, Platão era mais coerente, pois, na *República* (viii, 549a), ele simplesmente afirma que uma pessoa “perfeitamente educada despreza seus escravos”. Mas se essas contradições já davam o que pensar para os próprios gregos, não há dúvida de que os escravos eram radicalmente separados da vida política, sobretudo em Atenas. Qual é o sentido dessas várias exclusões que, no plano político, configuraram uma espécie de contradição?⁶ A antiga luta de classes, que se dava entre aristocratas e plebeus, não pressupunha uma contradição maior entre homens livres e escravos?

5. Victor Goldschmidt, “La théorie aristotélicienne de l'esclavage”. In: *Écrits*. Paris: Vrin, 1984. Tomo 1, p. 79.

6. Para um exame mais cuidadoso do conceito de contradição, convém se reportar ao “Apêndice”.