

Aristóteles e a metafísica do dinheiro

Jadir Antunes: professor do Colegiado do Curso de Filosofia da Unioeste.

Trabalho apresentado como requisito parcial para ascensão profissional ao cargo de Professor Associado A – Unioeste PR. Banca examinadora: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura – UFBA; Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição – Unioeste e Prof. Dr. Rosalvo Schutz – Unioeste.

Toledo, 26 de julho de 2013

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

1. OS ANTECEDENTES ARISTOTÉLICOS DO DINHEIRO

2. ARISTÓTELES E O PROBLEMA DA JUSTIÇA

2.1 Definição geral de justiça

2.2 A justiça distributiva

2.3 A matematização da justiça distributiva

2.4 A justiça corretiva

2.5 A matematização da justiça corretiva

3. ARISTÓTELES E O DINHEIRO COMO MEIO DE TROCA

3.1 Os princípios gerais da troca

3.2 A proporcionalidade geométrica

3.3 A comensurabilidade dos bens pela *chreia* e o *nomisma*

4. A GÊNESE DO DINHEIRO: *CHREIA* VERSUS *NOMOS*

4.1 A relação entre *chreia* e *nomisma*

4.2 O modelo econômico da *chreia*

4.3 A natureza da solução aristotélica

4.4 O problema em torno da solução aristotélica

4.5 Representação versus substituição da *chreia* pelo *nomisma*

5. ARISTOTELES E O DINHEIRO COMO CAPITAL

5.1 O dinheiro como finalidade das trocas

5.2 A relação do dinheiro com a Política

5.3 A relação do dinheiro com a Metafísica

5.4 A relação do dinheiro com a Física

5.5 A relação do dinheiro com a escravidão do lar

6. MARX E O DINHEIRO

6.1 A crítica de Marx a Aristóteles

6.2 Marx e a physis-trabalho

6.3 O trabalho e as comunidades rurais do Mundo Antigo

6.4 O ouro-dinheiro como criação da physis-trabalho

CONCLUSÃO

INTRODUÇÃO

O dinheiro tem sido o mais universal de todos os entes. Ele está em todos os lugares e em todos os tempos. Estudar o dinheiro, por isso, não é estudar qualquer ente, é estudar um ente absolutamente presente e determinante em nossas vidas.

Nosso trabalho pretende, em primeiro lugar, analisar o problema da justiça nas trocas segundo a concepção aristotélica exposta na obra *Ética a Nicômaco* – capítulo V, e, especialmente, a relação entre $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$ e $\nu\acute{o}\mu\iota\sigma\mu\alpha$ (*chreia* e *nomisma* = necessidade e dinheiro). Em segundo lugar, pretendemos analisar a *Política* (Livro I), onde Aristóteles analisa, e condena, o emprego do dinheiro como capital e finalidade das trocas. Após isso, veremos como a análise e a crítica do dinheiro realizadas na *Ética* e na *Política* se articulam com alguns aspectos da *Metafísica*, da *Física*, e da *Política* aristotélicas. Em terceiro lugar, analisaremos a crítica de Marx à concepção aristotélica do dinheiro em *O Capital*. Para esse trabalho, nos apoiaremos na tradução francesa da *Ética a Nicômaco* realizada por Jules Tricot (Editora Vrin) e pela edição bilingue (grego-inglês) da *Ética* e da *Política* realizada por Harris Rackham (Loeb Classical).

Começaremos analisando a definição geral de justiça em Aristóteles, assim como as formas distributiva e corretiva de justiça e suas correspondentes expressões matemáticas. Em seguida, analisaremos os princípios gerais da troca justa, sua correspondente fórmula matemática e sua diferença com as justiças anteriores. O problema central a ser analisado inicialmente em nosso artigo será o da igualdade e comensurabilidade dos bens cambiados na troca e a relação entre *chreia* e *nomisma* - necessidade e dinheiro. Analisaremos em que medida o dinheiro pode ser entendido como representante ou substituto das necessidades humanas no papel de mensurador dos preços ou valor das mercadorias. Analisaremos, ainda, em que sentido o dinheiro é empregado por Aristóteles como padrão de medida de comparação entre as diferentes mercadorias trocadas. Por fim, analisaremos em que medida Aristóteles teria fracassado, ou não, em seu esforço de

encontrar no dinheiro um padrão de medida (teórico e prático) para o valor ou preço das mercadorias.

Em seguida à análise da *Ética a Nicômaco*, analisaremos as razões da crítica aristotélica ao emprego do dinheiro como capital. Como pretendemos mostrar, o gênio lógico de Aristóteles foi o primeiro a compreender a gênese, ou *arché*, das trocas e do dinheiro. Porém, este mesmo gênio, por seus próprios defeitos, foi incapaz de aceitar e compreender o dinheiro como algo mais do que dinheiro e meio de troca, de aceitar e compreender o emprego do dinheiro como capital e finalidade das trocas. Por fim, veremos a crítica de Marx à concepção nominalista do dinheiro defendida originalmente por Aristóteles e continuada pelos economistas.

Segundo nossa concepção, a recusa de Aristóteles em aceitar o emprego do dinheiro como capital apoia-se sobre um conjunto de questões que vão desde sua concepção de filosofia como metafísica, até sua visão teleológica da natureza e da vida humana em comunidade. Esta recusa se explica, ainda, pela sua crítica à democracia ateniense do século IV a.C, pela sua nostálgica defesa das instituições econômicas do período pré-clássico, como a escravidão doméstica e a autossuficiência da cidade, e pela sua romântica e radical defesa do modo de vida humano como um bem viver.

1 OS ANTECEDENTES ARISTOTÉLICOS DO DINHEIRO

É largamente aceita a ideia de que Aristóteles tenha sido o grande pioneiro na análise e definição do que seja o dinheiro. Podemos dizer, seguramente, como veremos, que Aristóteles não apenas inaugurou a análise teórica do dinheiro, mas a determinou absolutamente. Segundo Aristóteles, o dinheiro é uma medida de proporção entre duas mercadorias distintas. A gênese desta medida, segundo ele, está fora das mercadorias mensuradas, está naquilo que os gregos chamam de *nomos*, nos costumes e leis humanas. O dinheiro, por isso, chama-se *nomisma*, explica Aristóteles.

O dinheiro e a riqueza entre os gregos, contudo, já eram objetos de reflexão antes ainda de Aristóteles, tanto entre mitógrafos, dramaturgos e comediógrafos quanto entre filósofos. Porém, esta reflexão era sempre de ordem moral, visando encontrar uma vida justa, ordenada e boa para os

homens, uma vida longe das paixões devastadoras e dos desejos ilimitados do corpo. Para a tradição grega, uma vida sábia era uma vida orientada para afastar a *hybris* das paixões – a violência e a desmedida dos desejos – e a buscar o bem viver e a *diké* – a justiça emanada dos deuses. Uma vida sábia, assim, era uma vida afastada dos excessos, especialmente dos excessos em relação à aquisição da riqueza e do dinheiro.

Entre os mitógrafos, a condenação à desmedida dos desejos humanos por riqueza e dinheiro foi encantadoramente registrada, por exemplo, em mitos como o de Midas, que por falta de sabedoria e prudência desejou possuir a capacidade de transformar em ouro tudo o que tocasse com suas mãos. Ao transformar tudo o que tocava em ouro, o imprudente Midas vivia o paradoxo absurdo de possuir todas as riquezas do mundo sem, contudo, poder desfrutar de nenhum de seus prazeres. Mais tarde, Apolo punirá a estupidez de Midas transformando suas orelhas em orelhas de burro.

Em Homero, por exemplo, e mesmo entre os tragediógrafos, a paixão amorosa e incontrolável de Páris por Helena, paixão despertada pelas Erínias, as deusas da fúria e da discórdia, resultara, ao final da *Ilíada*, em saque, violência, assassinato e tragédia. Nesta epopeia, Agamenon, enlouquecido pelo desejo de saquear Troia e enriquecer com o saque, sacrifica a própria filha Ifigênia, matando-a com suas próprias mãos, esperando com este crime, receber bons ventos para sua frota naval e realizar todos os seus desejos e glórias insanas. Estes desejos incontroláveis se realizam e se encerram com mais e mais tragédias e desastres pessoais e familiares. Em sua volta para casa, a morte de Ifigênia é vingada pela mãe, Clitemnestra, que assassina Agamenon em nome da justiça familiar. Clitemnestra, por sua vez, é morta pelo próprio filho Orestes, que a mata para vingar o pai. Ao final, Orestes é morto pelas Erínias, encerrando, assim, o ciclo de sangue e mortes familiares.

Os trágicos como Ésquilo, Sófocles e Eurípedes continuam e atualizam em suas tragédias, o terror poético suscitado pela violência das paixões humanas em todas as suas formas já narrado por Homero e Hesíodo. O apego apaixonado, irracional e desmedido de Medeia por seu marido que a traía, do mesmo modo que ocorre com Agamenon e sua família, se converte em ódio, desejo de vingança e assassinato dos próprios filhos pelas suas próprias mãos. O apego exagerado e desmedido de Medeia pelo marido infiel, esta *hybris* amorosa e feminina, este aprisionamento da alma feminina pela desmedida de seus ciúmes e rancores insanos, é comparável à paixão irracional e

descomedida dos homens de negócios pelo dinheiro, que a todos traem, sejam amigos queridos ou parentes próximos, e contra todos conspiram dia após dia sem cessar.

O comediógrafo Aristófanes retratou magistralmente os paradoxos da riqueza em sua comédia *Pluto: um deus chamado dinheiro*. Por ser cego, Pluto distribuía os dons da riqueza a todos os homens indistintamente e não apenas aos bons e justos. Assim, segundo a comédia, para ser rico não seria necessário ser bom e justo. Ao se tornarem ricos, porém, até mesmo os homens bons e justos passavam a ser dominados pela violência e pela *hybris* das paixões. Desta forma, o dinheiro tinha o demoníaco poder de transformar o justo em injusto, o bom em mau e o honesto em desonesto, corrompendo, assim, todos os costumes virtuosos da cidade.

Esta mesma condenação moral da *hybris* das paixões humanas, iniciada pelos poetas e aperfeiçoada pelos dramaturgos e comediógrafos da cidade, prossegue com os filósofos. Tales de Mileto, o primeiro filósofo e um dos sete grandes sábios da cultura antiga, dizia que seu saber científico era um saber pelo saber e que, por isso, não seria útil para os amantes do ganho e da riqueza. Pitágoras era largamente conhecido por ter fundado uma seita baseada na abstinência dos prazeres e na doação de todas as propriedades e riquezas de seus membros individuais em prol da comunidade religiosa por ele fundada.

Heráclito de Éfeso era enfático ao declarar que o verdadeiro modo de vida do homem era aquele orientado segundo o *logos* e a *koinonia* – a razão e a vida em comum. O materialista Demócrito de Abdera considerava que aquele que fosse totalmente submisso ao dinheiro jamais poderia ser justo. Sócrates era terminantemente inimigo dos amantes do dinheiro e da riqueza. Segundo ele, seria o desprezo dos homens comuns pelo verdadeiro saber e sua adoração insana pelo dinheiro e a riqueza que corrompiam as virtudes morais da cidade.

Os estoicos e epicuristas também eram conhecidos por sua condenação ao modo de vida urbano de sua época, ao modo de vida trazido pelos contatos comerciais da Hélade com o Mediterrâneo, e pela adoção de um modo de vida baseado em hábitos simples, modestos e em harmonia com a ordem emanada da natureza. Aristóteles, do mesmo modo que seus compatriotas, partilhava desta condenação moral do dinheiro como finalidade da vida humana. Contudo, Aristóteles foi o único dentre todos que analisou meticulosamente,

analisou no sentido técnico do termo, e procurou responder teoricamente “o que é o dinheiro”, e “qual a gênese e finalidade do dinheiro”. Por isso, como veremos, sua inigualável importância filosófica para o estudo científico do dinheiro.

2. ARISTÓTELES E O DINHEIRO COMO MEIO DE TROCA

2. 1 Definição geral de justiça

Aristóteles parte, em sua *Ética a Nicômaco* – Livro V, de uma definição geral de justiça para em seguida analisar a justiça em suas formas particulares. A justiça, para Aristóteles, ocupa-se exclusivamente, ou especialmente, com o estudo prático dos homens em sua relação com a riqueza ou bens exteriores. Tendo a repartição da riqueza como seu objeto, a justiça se define, então, como a ação humana que visa a igualdade e a equidade dentro de uma determinada comunidade de interesses.

Justiça, em sua definição geral, é uma espécie de disposição do caráter que torna os homens capazes de realizar ações justas, que os faz agir justamente e desejar as coisas justas. O homem justo, por isso, é aquele que obedece a lei, pois a lei é a expressão jurídica da vontade e do bem geral da comunidade. O homem justo é aquele que toma para si apenas o que lhe é próprio, não se apropriando, por isso, de nenhuma parcela da riqueza comum ou privada além daquela que lhe pertence por direito. O homem justo é aquele que respeita a igualdade, pois o justo é uma espécie de igualdade.

A igualdade, segundo Aristóteles, é um meio termo entre mais e menos, perdas e ganhos, danos e lucros e vantagens e desvantagens. Respeitar a igualdade significa, por isso, em caso de divisão dos lucros, não visar a si próprio nenhuma parcela de riqueza, comum ou particular, acima daquela que lhe é devida por direito e, no caso de divisão dos prejuízos, não desejar a si próprio uma parcela menor daquela que lhe é devida na associação. Por ser um meio termo entre perdas e ganhos, a igualdade, por isso, envolve sempre dois termos extremos: o mais e o menos.

O homem justo, por visar a igualdade, visa sempre o bem do outro antes de visar o seu próprio bem. Por esse motivo, a justiça é vista como um bem alheio, pois ser justo é ser bom e honesto em vista do bem dos outros membros da comunidade. A justiça, por isso, não é um direito mas uma virtude

e uma prática moral humanas. Como diz Aristóteles, o homem justo possui a virtude completa e perfeita, a virtude das virtudes, porque quem estiver de posse desta virtude é capaz de usá-la em vista dos outros e não em vista de si próprio (EN 1129b30).

Como a justiça em sua forma geral não existe na realidade, segundo Aristóteles, torna-se necessário, então, entendê-la dentro de determinados contextos reais. Aristóteles analisa, por isso, três esferas particulares da justiça dentro das quais ela pode ser compreendida: a justiça distributiva, a justiça corretiva e a justiça nas trocas.

2.2 A justiça distributiva

A justiça distributiva tem sua esfera de ação na repartição dos bens comuns da comunidade entre seus membros individuais. Este é o caso da repartição dos bens da comunidade adquiridos através de um empreendimento comum de seus membros – como os saques provenientes da guerra.

A justiça distributiva tem como princípio, portanto, quatro termos: duas porções de riqueza distintas – para as quais a igualdade é uma mediania entre mais e menos – e duas pessoas desiguais. É importante observar que no caso da justiça distributiva essa desigualdade natural ou de mérito entre as pessoas não precisará ser equalizada, como veremos no caso da justiça nas trocas.

A justiça distributiva distribuirá porções de bens iguais para os iguais e porções desiguais para os desiguais. Do ponto de vista desta espécie de justiça, seria inteiramente injusto distribuir porções iguais de riqueza para pessoas naturalmente desiguais, ou, ao contrário, porções desiguais para pessoas naturalmente iguais. Segundo a aguda observação de Aristóteles (EN 1131a20), era desta assimetria na distribuição dos bens comuns que surgia a maior parte das lutas políticas no interior da cidade.

Por conta desta desigualdade de mérito e da circunstância de que há quatro termos extremos envolvidos na distribuição, a justiça distributiva pode ser expressa cientificamente sob a forma de uma proporção geométrica.

2.3 A matematização da justiça distributiva

Para explicar cientificamente a natureza da justiça distributiva, Aristóteles faz uso da análise geométrica das relações humanas. Como temos visto, a distribuição dos bem comuns é realizada segundo uma regra de proporcionalidade. Duas coisas são proporcionalmente iguais se entre elas

houver uma razão comum. Esta razão comum é comum a duas frações individuais. Por exemplo: dizemos que 12 está para 6 assim como 6 está para 3 ($12:6 :: 6:3$) porque ambas têm em comum a mesma razão (ratio = logos) 2.

As proporções podem ser de dois tipos: descontínuas e contínuas. Suponhamos a seguinte proporção: $A:B :: C:D$ (A está para B assim como C está para D). Esta é uma forma de proporção descontínua porque nenhum dos termos intermediários B e C é repetido dentro da proporção. Nesta forma de proporção aparecem claramente quatro termos distintos e irreduzíveis entre si – especialmente os termos médios.

Numa proporção contínua, ao contrário, os termos médios podem ser equiparados entre si e, assim, ser reduzidos um ao outro. É o caso de uma proporção tal como a proporção $A:B :: B:D$. Neste caso, temos uma proporção contínua porque o termo B é repetido duas vezes na equação (na verdade o terceiro termo C é substituído pelo termo médio anterior B), que continua a proporção sem interrompê-la, como no caso da proporção descontínua.

Como veremos adiante, a proporção contínua é a proporção própria das trocas, onde o termo B – atuando como dinheiro – atua repetidamente como o único termo intermediário entre os agentes da transação.

Segundo a fórmula da proporção geométrica descontínua, a justiça na distribuição será realizada todas as vezes que os bens comuns da comunidade forem distribuídos levando em consideração tanto a igualdade dos iguais quanto a desigualdade dos desiguais, não havendo entre eles, por isso, nenhum termo intermediário comum, como o termo médio da proporção geométrica contínua, que os equalizem e os tornem naturalmente iguais. Como diz Aristóteles, “a proporção da justiça distributiva não é uma proporção contínua, pois não pode haver aqui um termo numericamente uno para uma pessoa e para uma coisa” (EN 1131b15).

Se a justiça distributiva fosse regida pelo princípio da proporção geométrica contínua, haveria uma completa injustiça e desentendimento na distribuição, pois pessoas naturalmente desiguais em mérito seriam geometricamente equalizadas entre si, recebendo, assim, porções iguais de riqueza.

2.4 A justiça corretiva

A justiça corretiva tem sua esfera de ação na correção das injustiças cometidas nas transações privadas. Ao contrário da justiça distributiva, que tem

como princípios a desigualdade natural de mérito e a proporcionalidade geométrica descontínua, a justiça corretiva tem como princípios a igualdade entre os homens e a proporcionalidade aritmética.

A diferença entre a proporcionalidade geométrica e a aritmética consiste no seguinte. Dois termos ou frações de termos estão em proporção quando entre eles houver uma razão igual e comum. A proporcionalidade geométrica é a proporcionalidade entre frações com razões iguais. Duas frações terão razões iguais quando o quociente do numerador pelo denominador for igual para ambas. Por exemplo: $6/3$ e $12/6$ possuem em comum a mesma razão 2 e por esse motivo são mutuamente proporcionais. A proporcionalidade aritmética é a diferença entre dois termos – entre o termo antecedente e o termo conseqüente. Por exemplo: $6 - 3$ e $12 - 9$ possuem a mesma razão 3 e por esse motivo são proporcionais entre si.

A justiça corretiva atua, como o próprio nome indica, na correção dos desvios das transações privadas entre os indivíduos – como nas transações comerciais. Ela visa, por esse motivo, corrigir uma injustiça cometida. Como o justo é a igualdade e o injusto a desigualdade, a justiça corretiva visa corrigir a desigualdade cometida nessas transações e restituir certo dano ou prejuízo sofrido. Ao contrário da justiça distributiva, ela toma os homens, indistintamente, como mutuamente iguais e comparáveis entre si.

O juiz da justiça corretiva atua como um mediador da questão, como um meio termo imparcial e equidistante das partes envolvidas, e seu papel é o de restituir o prejuízo à parte lesada. O papel do juiz nesta forma de justiça é, assim, o de defender e restaurar a igualdade rompida. Como o justo é uma igualdade e esta é um meio termo entre o mais e o menos, entre o dano e o lucro, o juiz tem o papel de equalizar os extremos e torná-los novamente iguais entre si. O juiz desempenha nesses casos o papel da justiça em pessoa. Como diz Aristóteles, “aparecer diante do juiz é aparecer diante da justiça, pois o juiz tende a ser como uma justiça encarnada” (EN 1132a20).

2.5 A matematização da justiça corretiva

A fórmula utilizada por Aristóteles para explicar cientificamente a justiça corretiva é a da proporcionalidade aritmética.

Aristóteles nos convida a construirmos mentalmente a seguinte operação matemática: tomemos inicialmente uma linha AC dividida em dois segmentos desiguais (AB maior que BC); tomemos em seguida o segmento

maior AB e o dividamos em duas partes iguais; adicionemos em seguida uma destas partes ao segmento BC. Desse modo, ao final da operação, ambas as partes terão em suas mãos iguais porções de riqueza – assim como antes da operação que originou o prejuízo.

O juiz, com este procedimento aritmético, situando-se a igual distância entre as partes, restaura a igualdade rompida, promove a justiça na comunidade e evita sua dissolução por conflitos. É por este motivo, diz Aristóteles, que o meio termo recebe o nome de *dikaion*, justo, pois ele é uma *dicha*, uma divisão em duas partes iguais. É como se disséssemos que o *dikastés*, o juiz, é um *dichastés*, um homem que reparte as coisas em duas (EN 1132a30).

3. ARISTÓTELES E O DINHEIRO COMO MEIO DE TROCA

3.1 Os princípios gerais da troca

A parte da *Ética a Nicômaco* referente à justiça nas trocas (parte 5 do Livro V) tem sido considerada por seus diferentes tradutores e intérpretes, como mais árdua e complexa teoricamente em comparação com as partes relativas à justiça distributiva e corretiva. Alguns chegam a considerá-la como incompreensível e obscura. Ela também tem sido considerada ora como uma terceira forma de justiça ora como complemento da segunda forma, a corretiva. Nossa exposição não se ocupará dessa velha e centenária polêmica. Não há dúvidas, porém, de que ela se diferencia radicalmente das duas formas anteriores em seus aspectos centrais – o aspecto da igualdade e da desigualdade entre os agentes e os bens e o da fórmula matemática que a representa cientificamente.

Como temos visto, as duas formas anteriores de justiça não possuíam nenhuma relação com o problema da reciprocidade entre os agentes. A reciprocidade (*antipeponthos*) é um princípio fundamental das transações comerciais, porque sem ela estas transações seriam mero saque, roubo, presente ou doação, caindo assim, ou no âmbito da justiça distributiva ou corretiva – no caso de saque ou roubo – ou fora de qualquer âmbito da justiça – no caso de doação ou presente.

A reciprocidade nas trocas envolve, portanto, contrapartida entre os agentes, entrega de uma parte e recebimento de outra. Além do princípio da

reciprocidade, a justiça nas trocas tem ainda como princípios a equidade, a igualdade e a comensurabilidade. Para que a troca seja justa é fundamental que os produtos trocados sejam, de alguma maneira, equalizados entre si. Ou seja, para que a troca seja justa é fundamental que os bens sejam trocados dentro de uma determinada proporção que restitua a cada uma das partes, ou agentes, uma porção de bens equivalente em quantidade e qualidade à porção de bens oferecida na operação.

A equidade nas trocas, porém, só pode ser realizada tendo como base a igualdade entre os bens trocados. O problema da igualdade entre os bens esbarra na circunstância de que as trocas são sempre trocas entre bens desiguais. Como explica Aristóteles, não haveria sentido numa relação de troca entre dois médicos, pois ambos têm a oferecer bens que são absolutamente iguais entre si, mas apenas entre um médico e um agricultor, por exemplo.

Dois bens distintos são considerados iguais quando há correspondência entre eles em ao menos um aspecto, seja este uma qualidade ou uma quantidade, mas não em todos. A correspondência em todos os aspectos define a identidade dos bens e não sua igualdade¹.

Dois bens ou pessoas, A e B, são iguais em um certo aspecto se, neste aspecto, eles caírem sob um mesmo termo geral. A igualdade denota a relação entre objetos ou pessoas que podem ser qualitativamente comparados. Cada comparação presume um *tertium comparationis*, um atributo específico que define sob que aspecto as qualidades se aplicam. A igualdade refere-se a um *commom sharing* e a um *comparison-determining attribute*. A igualdade entre dois bens ou pessoas é, assim, uma terceira coisa diferente das coisas mesmas postas em relação.

O problema da justiça nas trocas reside, assim, no problema da equidade e da igualdade entre bens e trabalhos naturalmente desiguais. Assim como o princípio da equidade exige o da igualdade, esta exige o princípio da comensurabilidade que a explique e a complete.

Duas coisas ou pessoas são comensuráveis se elas puderem ser medidas ou comparadas por um padrão de medida comum, por um *common standard*. Incomensuráveis, por outro lado, são coisas ou pessoas que não partilham de um padrão comum de comparação, de avaliação ou mensuração.

¹ Para esta e as questões que seguem vide o site da Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/>).

Duas coisas ou pessoas são incomensuráveis se e somente se, quando comparadas, nenhuma será melhor ou pior que a outra nem serão iguais em valor. Duas coisas serão incomensuráveis quando entre elas não houver uma medida comum – *absence of a common standard of measurement*.

Para que uma coisa possa ser avaliada, é necessário que haja semelhança entre a coisa que mede e a coisa que é medida. Assim, deve haver uma semelhança entre o objeto que pesa e o que é pesado, o que mede e o que é medido, o que avalia e o que é avaliado. Haverá comensurabilidade entre os objetos quando eles puderem ser avaliados com a mesma medida de comparação.

Dois sacos de grãos, por exemplo, um de milho e outro de trigo, poderão ser comparados e mensurados entre si na medida em que ambos puderem ser medidos e avaliados pela mesma medida chamada peso. Duas peças de tecido em retalho poderão ser equiparadas entre si na medida em que ambas puderem ter sua área comparada e avaliada pela mesma medida de comparação chamada área ou extensão. Dois objetos não poderão ser equiparados entre si na medida em que não puderem ser reduzidos a uma mesma medida comum de comparação.

Entre dois sacos de grãos e duas peças de tecido, por exemplo, não poderá haver comparação ou avaliação na medida em que ambos possuem medidas naturais de avaliação distintas. Tais objetos poderiam ser comparados entre si, se um deles pudesse ser avaliado pela mesma medida de avaliação do outro. Seria, então, o caso de medir as peças de retalho pelo seu peso e não mais pela sua área. Enfim: duas coisas distintas só podem ser comparadas entre si, se tiverem uma mesma medida de avaliação e comparação. Caso contrário, elas serão incomensuráveis. E sendo incomensuráveis, não poderão ser postas em relação de comparação umas com as outras.

Para que determinadas porções de bens sejam trocadas segundo o princípio da justiça é fundamental, como temos visto, que estes bens sejam comensurados e comparados – diretamente entre si ou indiretamente com uma terceira coisa – tendo como princípio a mesma medida. O problema posto por Aristóteles consiste, assim, em tornar iguais duas coisas e duas pessoas bastante distintas entre si numa relação de troca. E tornar iguais significa encontrar em meio às muitas diferenças uma propriedade que seja comum aos quatro termos em questão. O problema consiste, ainda, depois de encontrada a

igualdade, em encontrar uma medida de comparação comum a estas coisas e pessoas.

Assim, o problema, e a complexidade, da justiça nas trocas se apoiam sobre os princípios da reciprocidade, da equidade, da igualdade e da comensurabilidade.

3.2 A proporcionalidade geométrica

Aristóteles inicia a análise da justiça nas transações comerciais contestando a definição geral de justiça defendida, segundo ele, pela escola pitagórica. Segundo Aristóteles, os pitagóricos acreditavam que a justiça em seu sentido geral era regida pela reciprocidade simples. Como Aristóteles demonstrara, a reciprocidade não é princípio nem para a justiça distributiva nem para a corretiva. Aristóteles aceita o princípio pitagórico da justiça como reciprocidade apenas para o caso particular da justiça nas trocas. Porém, ao contrário da escola pitagórica que entendia a reciprocidade como simples reciprocidade, ou reciprocidade aritmética, Aristóteles a compreende como reciprocidade proporcional e geométrica.

A reciprocidade simples não pode ser o princípio das trocas, porque ela compreende uma reciprocidade baseada na igualdade meramente numérica e não uma igualdade baseada na proporcionalidade geométrica.

Aristóteles critica a inconsistência da tese pitagórica da reciprocidade simples, apoiando-se nos seguintes exemplos práticos. Se um homem investido de uma magistratura causar dano a um homem particular, ele não deverá, por sua vez, sofrer um dano revés igual ao causado pelo particular. Se um homem particular causar dano a um magistrado, este particular não receberá como castigo o mesmo dano sofrido pelo magistrado. Este homem será julgado pela corte da cidade e punido de acordo com a proporção do dano causado, já que o magistrado, como homem de estado, não sofreu dano em sua condição de homem particular, ou homem natural, mas sim na condição de representante da comunidade. A agressão causada pelo homem particular será paga na proporção de um dano causado à comunidade – a quem o magistrado representa. Em termos lógicos, podemos dizer que o dano causado pelo particular não foi sobre outro particular igual a ele, mas sobre o todo, sobre a comunidade, sobre uma entidade pública superior a ele em todos os sentidos. Este particular receberá em troca, deste modo, uma punição suplementar à simples punição baseada na reciprocidade numérica.

Por isso, afirma Aristóteles, “nas relações de troca, o justo sob a forma de reciprocidade é o que assegura a coesão dos homens entre si, reciprocidade, porém, baseada sobre uma proporção e não sobre a igualdade [τὸ ἀντιπεπονθὸς κατ’ ἀναλογίαν καὶ μὴ κατ’ ἰσότητα]” (EN 1132b32-3). Sem essa reciprocidade proporcional não haveria troca e sem troca não haveria comunidade humana, pois “é a troca que promove a coesão dos cidadãos”, afirma Aristóteles (EN 1133a5).

A reciprocidade nas trocas será, então, a reciprocidade baseada na proporção geométrica e, especialmente, na proporção cruzada ou em diagonal. Tal reciprocidade é explicada por Aristóteles nos seguintes termos (EN 1133a5).

Seja A um construtor, B um sapateiro, C uma casa e D um par de sapatos. A proporcionalidade cruzada será obtida mediante a seguinte suposição matemática: Se atribuirmos ao ofício do construtor de casas A um valor n vezes superior ao ofício do sapateiro B, teremos como resultado, então, que uma casa C vale n pares de sapatos D. Podemos, então, dizer 1) que $A = nB$ assim como $C = nD$; 2) que $n = A/B$; 3) que $n = C/D$; 4) que $A/B = C/D$; 5) que $AD = BC$; 6) que ambas as frações possuem a mesma razão (logos) n ; 7) que sob estas condições a troca entre construtor e sapateiro é igual e, portanto, justa. A igualdade foi obtida, assim, sem ferir a desigualdade natural dos agentes da troca.

Com esta genial operação matemática, Aristóteles consegue igualar e equiparar produtos e produtores naturalmente desiguais entre si, tornando possível, desta maneira, a troca entre ambos. Com esta astuciosa geometrização, Aristóteles consegue conservar as diferenças naturais de talento para o trabalho ao mesmo tempo em que encontra um meio termo n capaz de igualar e equiparar os diferentes artesãos entre si.

Será preciso, assim, diz Aristóteles, que o construtor receba do sapateiro o produto do trabalho deste último e entregue, em contrapartida, o produto do seu próprio trabalho. O sapateiro terá que entregar ao construtor de casas uma porção de sapatos proporcional, e jamais numericamente igual, à porção de casas recebida. Como diz Aristóteles, “é preciso fazer com que o construtor receba do sapateiro o produto do trabalho [ἔργον] deste último, e lhe entregue em contrapartida seu próprio trabalho” (EN 1133a5).

Caso a troca fosse regida pela estrita igualdade numérica da reciprocidade aritmética, haveria injustiça e desigualdade nas relações de

troca, pois seria injusto, neste exemplo, trocar-se uma casa por um par de sapatos. O justo seria trocar-se uma casa por uma porção de pares de sapatos proporcionalmente equivalente em qualidade e em quantidade a esta casa.

A reciprocidade proporcional baseada na geometria, e não na aritmética, nas relações de troca é, por esse motivo, fundamental para manter a justiça e a coesão da cidade, segundo Aristóteles. Nesta fórmula, os produtos C e D são equiparados tanto em qualidade quanto em quantidade levando-se em conta as diferenças naturais de talento e mérito de ambos os artesãos. Caso estas desigualdades naturais não sejam equiparadas no mercado segundo a regra da igualdade proporcional, não será possível nenhuma troca entre os agentes, pois os desiguais esperam receber em contrapartida porções de bens que sejam equivalentes aos seus bens oferecidos, ainda que os bens recebidos sejam numericamente diferentes dos seus.

Esta equiparação pelo mercado é necessária, pois, como diz Aristóteles, “nada impede que o trabalho de um tenha um valor superior ao do outro” (NE 1133a10). E sendo desiguais por natureza, estes trabalhos precisam ser, de alguma forma, equiparados entre si para que possam entrar numa relação de troca. Caso não fossem equiparados entre si por uma medida de avaliação proporcional fundada na igualdade geométrica, todos os diferentes ofícios da cidade desapareceriam e a vida em comunidade seria impossível. Como diz Aristóteles, as trocas entrariam em colapso “caso o elemento ativo não recebesse em contrapartida do elemento passivo uma prestação equivalente em quantidade e em qualidade ao produto oferecido” (EN 1133a15). Pois não é entre dois artesãos idênticos que nasce uma comunidade de interesses, mas “entre contratantes diferentes e desiguais e que precisam, portanto, ser equalizados [ἰσασθῆναι]” (EN 1133a15).

Aristóteles reconhece claramente, assim, a necessidade de os bens postos numa relação de troca serem equiparados qualitativa e quantitativamente entre si. Aristóteles reconhece claramente, ainda, a necessidade de estes bens serem cambiados entre si dentro do princípio da proporcionalidade geométrica cruzada. Aristóteles, contudo, não explica claramente em relação a que os bens devem ser proporcionais. Os bens trocados devem ser proporcionais ao mérito particular de cada artesão, às habilidades particulares para o trabalho, ao tempo de trabalho despendido na produção ou à utilidade dos produtos?

Se admitirmos que os bens trocados devam ser proporcionais ao mérito de cada ofício, às relações que estes ofícios estabelecem com os cultos e os costumes da cidade ou à posição hierárquica e estamental que estes ofícios ocupam dentro da divisão social do trabalho, então, teremos que admitir que mesmo custando pouco tempo de trabalho para serem fabricados, estes produtos superiores serão trocados por uma porção de produtos inferiores que pague ao produtor de mérito superior aquilo que lhe é devido pelos costumes da cidade.

Se admitirmos que os bens trocados devam ser proporcionais às habilidades particulares de determinado artesão, à sua capacidade para fabricar produtos de qualidade excepcional que não podem ser fabricados com a mesma qualidade por nenhum outro membro da comunidade, então deveremos admitir que mesmo ocupando uma posição inferior nos costumes da cidade, e mesmo custando-lhe pouco tempo de trabalho para fabricar seu produto, este produtor receberá em troca uma porção maior de bens que lhe pague por estas qualidades excepcionais.

Se admitirmos que os bens trocados devam ser proporcionais ao tempo de trabalho despendido na produção, ao tempo que custa para cada artesão fabricar estes bens, então deveremos admitir que bens que custam mais tempo de trabalho devam ser trocados por uma porção de bens mais fáceis de ser produzidos que compense a rudeza e o esforço maior para o trabalho – ainda que segundo os costumes da cidade estes bens mais fáceis de ser fabricados sejam estatutariamente mais elevados.

A quantidade de trabalho só poderia ser vista por Aristóteles, e a cultura grega, como medida de eficiência do trabalho e não como medida de equivalência entre diferentes mercadorias. A equivalência é uma medida de igualdade que mede a quantidade justa de bens que deve ser dada em troca da oferta de outros bens. A eficiência, por sua vez, não possui nenhuma relação com a medida da igualdade. A eficiência mede a quantidade justa de trabalhadores e horas de trabalho que deve ser gasta ou empregada na fabricação de determinado bem ou obra humana. A medida de eficiência é uma medida que visa alocar o mínimo de recursos e esforços humanos disponíveis em vista da conquista de um resultado máximo. A medida de eficiência visa combinar racionalmente duas medidas opostas entre si, o mínimo e o máximo, em vista da racionalização do processo de fabricação dos bens e não possui, por isso, como dissemos, nenhuma relação com a medida da igualdade. A

medida de equivalência não visa a eficiência, mas apenas a equidade entre os bens trocados. A equivalência não visa combinar mínimo e máximo entre si, mas, sim, a igualdade. A medida de equivalência é uma terceira medida entre mínimo e máximo, é a medida da igualdade. Por isso, não haveria, para a cultura grega, nenhuma possibilidade de se encontrar na medida do tempo de trabalho a medida de equivalência para as trocas. Por isso, Aristóteles busca tal medida ora na *chreia* e ora no dinheiro, sem definir com precisão qual delas seria a medida justa das trocas.

Se admitirmos, enfim, que os bens trocados são proporcionais à sua utilidade, então, quanto maior a utilidade de um bem, e, assim, independentemente dos costumes da cidade, da habilidade, do esforço, da fadiga e do tempo de trabalho que custa para fabricar este bem, maior deverá ser a porção de bem alheio oferecida em contrapartida na troca.

Reconhecendo a necessidade de responder em relação a que os bens devem ser proporcionais, Aristóteles explica que além dos princípios da reciprocidade, da igualdade e da equidade, as trocas devem ser regidas por um princípio comum de comensurabilidade. Ou seja: além de recíprocas, iguais e equitativas, as trocas devem ter um padrão de medida e de comparação igual e comum a todas as mercadorias cambiadas.

3.3 A comensurabilidade dos bens pela *chreia* e o *nomisma*

Teria sido, então, com a finalidade de mensurar as mercadorias (mensurar o que exatamente das mercadorias?) que o dinheiro foi introduzido nas trocas, diz Aristóteles (EN 1133a20), tornando-se, assim, uma espécie de meio termo entre mais e menos, pois ele mede todas as coisas e, por consequência, mede também o excesso e a falta, como, por exemplo, quantas porções de sapatos devem ser oferecidas em troca de uma porção de casa ou de alimentos. Como diz ele: “foi com esta finalidade que a moeda foi introduzida, tornando-se uma espécie de meio termo, pois ela mede todas as coisas e, por consequência, o excesso e a carência, por exemplo, quantos calçados equivalem a uma casa ou tal quantidade de alimentos” (EN 1133a20).

Como já afirmara Aristóteles anteriormente, sem esse padrão comum de comparação as trocas seriam impossíveis de ser realizadas. O dinheiro, atuando como meio termo entre os extremos da troca, atua, então, como equalizador das diferenças e árbitro imparcial nos negócios. O dinheiro atua, desta forma, como um *commom standard* entre as mercadorias. Por seu

caráter mediador, mensurador, imparcial, igualitário e simétrico o dinheiro aparece como a razão comum das trocas, como o seu logos.

Em realidade, porém, diz Aristóteles, logo em seguida a esta passagem (EN 1133a25), não é o dinheiro a razão ou logos da troca. Em verdade, a razão das trocas é a *χρεία* (*chreia*), a necessidade e a carência humanas. Este *étalon* ou *standard* não é outro, em realidade, diz ele, que a *chreia*, o elo universal, o que mantém todas as coisas unidas (which is what holds everything together - Rackham), pois se cessassem os desejos humanos por objetos, ou se esses desejos fossem iguais, não haveria trocas entre os homens (EN 1133a25). E não havendo trocas não haveria nenhuma *koinonia*, nenhuma comunidade de interesses entre os homens, afirma repetidamente Aristóteles.

Muito mais do que o dinheiro, é a *chreia* o elo universal de ligação entre os homens, pois se os homens não tivessem necessidade uns dos outros, se os homens não carecessem do ofício uns dos outros, todas as relações econômicas entre eles seriam dispensadas. Se o construtor de casa fosse capaz de fabricar todos os seus meios de existência, inclusive sapatos, evidentemente não teria necessidade do ofício do sapateiro e de nenhum outro ofício particular, vivendo solitariamente e fora de qualquer comunidade. Como os homens são imperfeitos por natureza e dominam um único ofício com perfeição, é fundamental que vivam em comunidade e dentro dela satisfaçam suas necessidades através da troca de produtos. A *chreia*, por esse aspecto ontológico, é o verdadeiro elo de ligação e princípio de constituição da comunidade humana. Sem essa mútua dependência e necessidade ontológica entre os homens, as trocas seriam, evidentemente, impossíveis. E sem as trocas, segundo a concepção aristotélica, seria igualmente impossível a vida humana em comunidade.

As necessidades e carências humanas, porém, são entidades que variam no tempo, no espaço e de pessoa para pessoa, não servindo, desse modo, como um padrão de medida geral seguro para o mercado. Diante das deficiências da *chreia*, Aristóteles retoma, logo em seguida à passagem acima analisada (EN 1133b20-25), o argumento anterior de que o dinheiro seria essa medida perfeita de comensurabilidade entre os bens. Como diz ele, “contudo, mediante convenção humana, a moeda, *nomisma*, tornou-se uma espécie de substituto [ὑπάλλαγμα] da *chreia*” (EN 1133a25).

Orientados pela experiência e pelas dificuldades apresentadas pela troca direta de produtos, os homens teriam, então, em certo momento,

introduzido o dinheiro como medida de avaliação dos bens. Aristóteles é claro em dizer que o dinheiro é introduzido nas relações de troca como substituto da *chreia*, e não como sua forma de representação, expressão ou manifestação.

O dinheiro não é introduzido nas trocas como expressão natural da *chreia*, como a *chreia* em sua forma sensível, perceptível e quantificada. O dinheiro é introduzido pelos agentes da troca para tornar a troca possível, pois sem ele, como dissera Aristóteles, ainda que haja necessidades entre os homens, estas necessidades ficarão sem ser satisfeitas. O dinheiro é introduzido, assim, segundo Aristóteles, de fora para dentro da esfera das trocas pela convenção e deliberação humanas.

Por este motivo, diz Aristóteles (EN 1133a30), “o dinheiro é chamado corretamente de *nomisma*, porque é uma coisa que existe por convenção e decisão humana (*kata nomos*) e não por natureza (*kata physis*)”. Por ter sua existência fundamentada na vontade e decisão humanas, está, então, em poder dos homens, e não em poder do próprio dinheiro, alterar e mesmo inutilizar o dinheiro, diz Aristóteles.

Introduzindo o *nomisma* como medida de comparação entre as mercadorias haverá, então, reciprocidade e igualdade nas trocas. Como diz Aristóteles, “haverá desde então reciprocidade quando as mercadorias tenham sido equalizadas de tal sorte que a relação entre agricultor e sapateiro seja a mesma que entre a obra do sapateiro e aquela do agricultor” (EN 1133a30).

Para que as necessidades ou carências humanas possam servir diretamente de medida de comparação entre as mercadorias, seria necessário supormos um baixo grau de divisão social do trabalho, o que claramente não parece ser o modelo de mercado adotado por Aristóteles. Aristóteles parte, sem dúvida alguma, de uma economia relativamente monetarizada para compreender que as trocas são impossíveis de ser realizadas sem a mágica intervenção do dinheiro.

Supondo uma baixa divisão social do trabalho e um sistema rudimentar de trocas ocasionais, as mercadorias poderiam ser trocadas diretamente entre si, sem a intervenção do dinheiro e sem a necessidade de ser igualadas e equiparadas entre si. Numa economia desenvolvida e monetarizada, porém, evidentemente as trocas serão impossíveis de se realizar sem a adoção do dinheiro como meio termo e medida de comparação.

4. A GÊNESE DO DINHEIRO: *CHREIA* VERSUS *NOMOS*

4.1 A relação entre *chreia* e *nomisma*

A relação entre *chreia* e *nomisma* pode ser esclarecida da seguinte maneira. Devemos supor que a divisão aristotélica entre *chreia* e *nomisma* corresponde a uma divisão que separa o antes e o depois da vida em comunidade, a uma separação que se tornou clássica entre os jusnaturalistas ingleses na forma de um antes e um depois do contrato de associação que funda a sociedade. Na base da concepção de Aristóteles existe um antes e um depois da fundação da cidade que corresponde a um antes e um depois da introdução do dinheiro nas relações de troca.

Aristóteles possivelmente baseia sua explicação inspirando-se no mito de prometeu segundo a versão do sofista Protágoras. Tal mito é narrado pelo próprio Protágoras no diálogo *Protágoras* de Platão (320c-323a). Segundo Protágoras, houve um tempo anterior à vida política em que havia apenas injustiça e dano entre os homens. Segundo ele, no princípio do mundo, logo após a criação dos homens e de todos os animais a partir da matéria natural, foi necessário dotá-los de certas virtudes que os capacitassem para agir na natureza.

Para essa finalidade, os deuses enviaram à Terra os irmãos Epimeteu e Prometeu. Ambos deveriam dotar todos os animais de certas virtudes próprias que os capacitassem para a vida em geral. Epimeteu, porém, imprevidentemente, gastou todas as virtudes disponíveis exclusivamente entre os animais, virtudes tais como a força, a velocidade, a agilidade, o poder da caça, o poder de voar, de nadar de correr e assim por diante.

Vendo os homens nus e sem virtude alguma, Prometeu, para corrigir a imprevidência do irmão, resolveu roubar o fogo de Hefesto e a inteligência técnica de Atenas e doá-las aos homens. Os homens, desse modo, foram dotados de certas virtudes técnicas, de certas virtudes poiéticas, segundo a língua grega, que os diferenciaram dos animais. Enquanto estes possuíam virtudes naturais que apenas os capacitavam para se defender da violência da natureza, aos homens foi dado o poder de dominar e transformar a natureza pela técnica.

Cada homem foi, então, dotado de uma técnica determinada. Ao sapateiro foi dada a arte da sapataria, ao construtor a arte de construir, ao ferreiro a arte da fundição e assim por diante. Faltava aos homens, porém, a virtude da vida civil, da vida política, da vida em comunidade. Carentes da arte

de viver em comunidade, estes homens viviam, então, cada um segundo seus próprios interesses e segundo sua própria arte ou sabedoria particular. Deste modo, após certo tempo, os homens encontravam-se a ponto de ser destruídos pela guerra de todos contra todos que se instalara em seu meio.

Para corrigir este defeito na criação, Zeus, após punir Prometeu com a prisão no alto do Cáucaso, enviou à Terra seu mensageiro Hermes, ordenando-lhe que distribuísse a cada um dos homens, indistintamente, certa porção das virtudes cívicas necessárias para a paz, a justiça e o bem viver. Assim, após a intervenção de Zeus, os homens foram dotados das virtudes éticas – entre as quais as da justiça, da igualdade e da equidade – necessárias para a vida em comunidade.

No mito, a justiça aparece, então, como um ato que funda verdadeiramente a vida em comunidade, superando o estado de desordem e injustiça próprio da fase pré-comunitária. A justiça aparece, ainda, claramente como um atributo divino sem relação alguma com as instituições propriamente humanas. O mérito de Aristóteles, em comparação com Protágoras, foi o de ter concebido a justiça como criação humana.

Parece-nos, assim, evidente, ou ao menos provável, que Aristóteles apoie-se no mito de Protágoras, em sua estrutura ao menos, para expor sua concepção de justiça. Segundo a concepção de Aristóteles, antes da introdução do dinheiro não teria havido propriamente comunidade humana, porque não teria havido igualdade e justiça. Antes da introdução do dinheiro, as trocas, ainda que baseadas na reciprocidade, seriam regidas por um princípio injusto e desigual, pois seriam regidas pela *chreia*. A *chreia*, ainda que esteja na base da sociabilidade humana, sofre do defeito da particularidade e da mutabilidade segundo o tempo, o espaço e os homens. Por esse motivo, a *chreia* é insuficiente para fundar uma comunidade humana baseada na igualdade e na justiça.

4.2 O modelo econômico da *chreia*

Imaginemos um sistema de trocas baseado na *chreia*. Imaginemos que num determinado momento e num determinado espaço, um determinado construtor troque sua casa por cinco pares de sapatos – sendo cinco pares de sapatos a medida de suas necessidades. Imaginemos, então, que a única base desta troca seja a necessidade ou carência humanas.

Imaginemos, ao mesmo tempo, que ao lado deste construtor que exigiu cinco pares de sapatos em troca de sua casa, haja outro construtor igual a ele exigindo apenas quatro pares – supondo que esta seja sua necessidade de sapatos. Evidentemente haverá uma distorção injusta nas relações de troca, pois o mesmo produto, a casa, vale, no mesmo instante e no mesmo mercado, ora cinco e ora quatro pares de sapatos. Evidentemente que ambos os construtores, visando corrigir esta injustiça, exigirão de ambos os sapateiros uma quantidade igual de sapatos em troca de suas casas.

É evidente que uma situação assim generalizada torna impossível a vida humana em comunidade e lança os diferentes artesãos numa luta de todos contra todos, exigindo um padrão de medida e comparação comum aos seus produtos oferecidos no mercado. Foi com esta finalidade, então, que o dinheiro foi inventado e introduzido como medida de avaliação comum entre as mercadorias. O dinheiro, assim, no modelo aristotélico, surge como *nomisma*, como uma medida de justiça inventada pelo artifício humano. Ainda que Aristóteles entenda que o dinheiro, como ouro ou prata, exista como mercadoria ao lado de outras mercadorias e seja cambiado como mercadoria ainda antes de ser dinheiro, o ouro torna-se dinheiro por meio da vontade e deliberação humana e não por uma necessidade imanente ao mundo da mercadoria e das trocas. O dinheiro, por isso, tem sua gênese, claramente, na visão de Aristóteles, na necessidade moral dos agentes da troca e não na necessidade impessoal do mundo das mercadorias. O dinheiro, deste modo, tem sua gênese em *nomos*, numa disposição moral imanente aos agentes da troca, ele, por isso, é produto de um livre entendimento entre os homens que desejam equalizar e mensurar racionalmente os diferentes produtos cambiados.

O modelo de análise de Aristóteles fundamenta-se, assim, numa contraposição entre o modelo das trocas primitivas, baseado na *chreia* como base da reciprocidade e na ausência de um instrumento de comparação comum e geral entre as mercadorias, e o modelo monetarizado das trocas, baseado no dinheiro como forma geral de equiparação entre os produtos.

No modelo da *chreia*, a única forma de justiça possível seria a justiça distributiva, que tem como seu princípio a desigualdade natural entre os homens. Neste modelo fundado sobre a *chreia*, seria impossível haver justiça nas trocas, pois nela são impossíveis a igualdade, a equidade, a comensurabilidade e a reciprocidade perfeita. No modelo fundado sobre a

chreia, não seria possível haver justiça porque esta, para Aristóteles, exige a igualdade e a comensurabilidade. Aristóteles é muito claro em afirmar que a justiça só existe onde existe a igualdade, a equidade e a comensurabilidade. Para ele, seria impossível um sistema econômico sem estes elementos. No modelo da *chreia* o ouro circula ao lado de todas as outras mercadorias como uma segunda mercadoria, sendo, por isso, cambiado e aceito como mercadoria simplesmente. No modelo *monetizado*, porém, ele circula como dinheiro, como *nomisma*, como medida geral de comparação e como uma terceira figura intermediária entre as mercadorias.

Essa conversão do ouro em dinheiro e instrumento de troca, é importante ressaltar novamente, tem sua gênese, segundo Aristóteles, na disposição moral dos agentes da troca. O dinheiro, ainda que surja inicialmente como mercadoria, não tem sua gênese na forma mercadoria enquanto tal, mas sim, na necessidade moral imanente aos agentes da troca. O importante a ser notado nesta questão é que para Aristóteles, ao contrário dos economistas ingleses da era moderna, o mercado não é uma instituição moral em si e por si mesma. Em sua concepção, a moralidade do mercado, da mercadoria e do dinheiro é uma variável sempre dependente da moralidade dos agentes da troca.

Um modelo de comunidade baseado nas necessidades, segundo Aristóteles, seria impossível por ser desigual e injusto por natureza. Para ele, um modelo econômico baseado sobre o princípio de que cada indivíduo, em plena forma para o trabalho, doaria à comunidade o máximo de seus talentos e esforços, em vista do bem desta mesma comunidade, mas receberia dela o equivalente apenas às suas necessidades, seria injusto e condenável moralmente, porque este indivíduo estaria recebendo da comunidade uma parcela de riqueza menor do que a parcela entregue. Da mesma forma, seria injusto um indivíduo, com sua capacidade para o trabalho já esgotada pelo tempo e pelo uso, receber desta comunidade uma parcela de riqueza maior do que a parcela entregue. A injustiça seria completa quando os indivíduos, já com suas capacidades para o trabalho inteiramente esgotadas, recebessem da comunidade sem contrapartida alguma.

Um modelo econômico fundado na *chreia* seria condenável por ser um modelo organizado por homens inteiramente injustos. Homens justos, segundo Aristóteles, são homens que não visam nenhuma vantagem pessoal nas trocas, mas apenas o bem da comunidade, pois como diz ele, a virtude da

justiça é *un bien étranger, the good of the others*, e não um bem pessoal (EN 1130a4-6)². E para Aristóteles, este bem comum só pode ser realizado num modelo econômico fundado sobre a moeda e as trocas. O modelo da *chreia* é injusto exatamente porque não está fundado na lei, porque não está fundado em *nómos*, mas na *physis*. Neste modelo fundado na *physis*, os homens são injustos porque seguem a *chreia*, porque não seguem a lei, ainda inexistente, porque, segundo a visão protagórica de Aristóteles, neste modelo cada um segue apenas seus próprios interesses particulares.

Como diz ele, “consideramos geralmente injusto aquele que viola a lei e, ao mesmo tempo, toma mais do que lhe é devido”. Injusto, ainda, “é aquele que falta com a igualdade”. De modo contrário, o homem justo será “aquele que observa a lei e que, ao mesmo tempo, a respeita”. Para não deixar dúvidas sobre sua definição de justo e injusto, Aristóteles a repete em seguida: “O justo, portanto, é o que é conforme à lei e o que respeita a igualdade, e injusto é o que é contrário à lei e que falta com a igualdade [δοκεῖ δὴ ὁ τε παράνομος ἄδικος εἶναι καὶ ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνισος, ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ὁ δίκαιος ἔσται ὁ τε νόμιμος καὶ ὁ ἴσος. τὸ μὲν δίκαιον ἄρα τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον, τὸ δ' ἄδικον τὸ παράνομον καὶ τὸ ἄνισον]” (EN 1129a32 - 1129b01).

Como se a definição de justo dada anteriormente não fosse suficiente, Aristóteles a repete mais uma vez algumas linhas adiante: “o homem injusto parece ser um homem que toma mais do que lhe é devido. Ele falta também com a igualdade, pois a igualdade é uma noção que envolve duas coisas ao mesmo tempo e lhes é comum [ἀλλ' ὅτι δοκεῖ καὶ τὸ μείον κακὸν ἀγαθὸν πως εἶναι, τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἐστὶν ἡ πλεονεξία, διὰ τοῦτο δοκεῖ πλεονέκτης εἶναι. ἔστι δ' ἄνισος· τοῦτο γὰρ περιέχει καὶ κοινόν]” (EN 1129b09-11).

Enquanto a primeira fase das trocas baseada na *chreia* é uma fase injusta e desigual, a fase dominada pelo dinheiro é justa e igualitária. Como entende Aristóteles, enquanto a fase baseada na *chreia* não permite qualquer desenvolvimento das forças produtivas e da divisão social do trabalho, a fase baseada no *nomisma* permite um amplo desenvolvimento da sociabilidade humana.

A ideia de que o dinheiro não representa a *chreia*, mas antes a substitui, fica clara na análise aristotélica do dinheiro em sua função de reserva de valor

² “διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἀλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἡ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερόν ἐστιν· ἄλλω γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει, ἢ ἄρχοντι ἢ κοινῶν”.

(EN 1133b10). Supondo a circunstância de que o sapateiro não tenha necessidade de casa, a troca evidentemente não se realizará. Porém, com a introdução do dinheiro na transação o sapateiro poderá trocar seus sapatos por dinheiro e mais tarde trocá-lo por outro bem qualquer segundo suas necessidades. O dinheiro em sua forma de reserva futura de valor torna possível, então, esta união prática entre os diferentes ofícios e os diferentes bens ofertados. Ele torna também possível aos homens saciar todas as suas necessidades, tanto as presentes quanto as futuras.

O entesouramento temporário do dinheiro evidencia aos olhos de Aristóteles a circunstância de que apesar de a *chreia* ser o elo natural de união entre os homens, o dinheiro é o elo artificial, prático e efetivo desta união. Por isso o dinheiro é chamado de *nomisma*.

A eficiência do dinheiro como meio universal de troca pode ser provado com a seguinte suposição. Suponhamos que o construtor de casas não tenha uma casa pronta para ser trocada com o sapateiro. Se isso ocorrer, nem o construtor nem o sapateiro terão suas necessidades atendidas e, apesar da necessidade, nenhuma comunidade será possível entre ambos. Porém, se o construtor tiver dinheiro entesourado, poderá comprar os pares de sapatos necessários em troca de certa porção desta massa de dinheiro guardada. Como diz Aristóteles, “o dinheiro tornou-se para nós uma espécie de garantia, ou penhor, (*guarantee, gage*), assegurando que a troca será possível mesmo se jamais a necessidade se faça sentir, pois nós podemos enviar o dinheiro para obter o que nos falta” (EN 1133b10).

Assim, o que torna a troca e a comunhão de interesses entre os homens efetivamente possíveis não é a *chreia*, mas sim a moeda chamada *nomisma*. Por isso, ainda que haja necessidades entre os homens, sem dinheiro essas necessidades ficarão sem ser satisfeitas. Daí a preferência dos homens pelo dinheiro, e não pela *chreia*, como medida efetiva do valor de seus produtos.

Aristóteles observa que para ser vendida, mesmo sem sua necessidade imediata, a mercadoria terá que ser necessariamente estimada em dinheiro. O dinheiro atua nesse caso como medida ideal dos preços, como signo do valor, antes ainda da mercadoria ser oferecida no mercado, e mesmo ainda antes de ser fabricada. Por isso, não basta que as mercadorias sejam desejadas pelos outros, é fundamental que ela tenha um preço em dinheiro para atender esse desejo por ela. Numa economia monetarizada, desejos e necessidades sem

dinheiro, como corretamente entende Aristóteles, não passam de desejos e necessidades simplesmente.

Todas essas necessidades práticas do dinheiro nas transações comerciais mostram para Aristóteles a sua prioridade nas trocas e seu papel fundamental na vida econômica da comunidade, especialmente o papel de comensurar as mercadorias e de torná-las cambiáveis entre si. Como diz ele: “a moeda, desde então, atuando no papel de medida, torna as coisas comensuráveis entre elas e as conduz desse modo à igualdade: pois não haveria nem comunidade de interesses sem troca, nem trocas sem igualdade, nem enfim igualdade sem comensurabilidade [τὸ δὴ νόμισμα ὡσπερ μέτρον σύμμετρα ποιῆσαν ἰσάζει· οὔτε γὰρ ἂν μὴ οὔσης ἀλλαγῆς κοινωνία ἦν, οὔτ’ ἀλλαγὴ ἰσότητος μὴ οὔσης, οὔτ’ ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας.]” (EN 1133b15).

No modelo de mercado aristotélico, não são possíveis trocas diretas de produto por produto, ao menos em escala geral, mas apenas trocas indiretas de produto por dinheiro e de dinheiro por produto. O dinheiro, introduzido para oferecer aos diferentes agentes do mercado um padrão de comparação seguro, impessoal, geral e justo, permite assim, a expansão do mercado e das relações econômicas no interior da comunidade.

O raciocínio de Aristóteles sobre a função do dinheiro parece ser bem claro. A vida humana em comunidade é impossível sem o mercado e as trocas. As trocas têm sua origem na circunstância de que os homens vivem sob uma rígida divisão social do trabalho, divisão que surge do caráter imperfeito do homem para o trabalho e da necessidade que cada artesão tem do ofício dos outros artesãos da cidade para suprir suas carências e necessidades da vida. As trocas exigem reciprocidade, estas exigem a igualdade e a equidade, que por sua vez exigem um padrão comum de comparação para as diferentes mercadorias. O dinheiro é então introduzido nas trocas pelos homens como medida externa de comparação das mercadorias.

Se a igualdade entre as mercadorias é posta pela intervenção do dinheiro, ela, então, não existe por natureza, mas pela vontade da autoridade monetária, pela convenção e a lei humanas. Retirando-se o dinheiro destas relações, retira-se ao mesmo tempo todas as relações igualitárias entre as mercadorias. O dinheiro, por isso, no entendimento de Aristóteles, como o juiz da justiça corretiva, é chamado pelos agentes da troca para realizar a igualdade e a equidade entre eles e seus produtos. Vindo de fora das relações de troca, vindo de fora da comunidade humana e a convite dos homens, o

dinheiro atua, assim, claramente, como um *deus ex machina* no interior dessa comunidade.

4.3 A natureza da solução aristotélica

Aristóteles, como já dissemos, reconhece que o emprego do dinheiro como uma medida segura de comparação das mercadorias poderia ser facilmente objetado pela circunstância de que, como a *chreia* humana, o dinheiro também sofre constantes variações, ora valendo menos ora valendo mais mercadorias. Sua resposta a esta objeção se apoia no argumento, não demonstrado, de que no longo prazo o valor do dinheiro se mantém constante e tende sempre à estabilidade.

Aristóteles reconhece a fraqueza de seus argumentos em defesa do dinheiro como medida (teórica) de comparação das mercadorias, pois reconhece que todos os seus argumentos não possuem nenhuma base científica, sendo extraídos da vida prática. Na verdade, como mostraremos abaixo, Aristóteles jamais se preocupou em explicar o dinheiro como medida teórica do valor das mercadorias, mas apenas como a sua medida prática e convencional.

O problema de atribuir ao dinheiro o poder da comensurabilidade consiste no seguinte. Duas coisas são comensuráveis entre si, se, e somente se, entre ambas houver alguma propriedade comum que possa ser partilhada e medida. Duas coisas podem ser comensuradas entre si, então, se houver entre elas alguma forma de igualdade, alguma propriedade igual em meio às suas muitas diferenças.

O problema, reconhecido por Aristóteles, consiste na circunstância de que construtor e sapateiro, e casa e sapatos, não apresentam nenhuma propriedade ou aspecto em comum que possa equipará-los, tanto qualitativamente quanto, especialmente, quantitativamente entre si ou com uma terceira coisa.

A *chreia*, que parecia ser essa propriedade comum, poderia ser apresentada como base da igualdade, da equidade e da comensurabilidade no máximo para os agentes da troca, mas jamais para os produtos trocados. A *chreia* em seu sentido ontológico não é passível de medição e comparação, e em seu sentido prático sofre do vício da mudança e da variação segundo o tempo, o lugar e os homens.

A *chreia* não pode ser base de equiparação entre os bens, porque, de modo algum, o sapato carece da casa, e esta do sapato, para realizar suas propriedades úteis. A realização das propriedades úteis de um objeto não possui nenhuma relação com as propriedades úteis de outro objeto estranho, sendo, por esse motivo, ambos os objetos incomensuráveis entre si. Estes objetos poderiam ser de alguma forma comensuráveis e equiparados entre si se fossem bens complementares, onde a realização das propriedades úteis de um dependeria da realização das propriedades úteis do outro bem que o complementaria, como seria o caso de bens como as rédeas de montaria e o cavalo.

Se Aristóteles tivesse adotado como modelo de sua equação de troca, a troca entre bens perfeitamente complementares, como as rédeas de montaria e o cavalo, ele poderia, até certo ponto, ter sido mais feliz em sua exposição da relação da *chreia* com o problema da comensurabilidade. Mas os bens empregados por Aristóteles não são, de modo algum, complementares, mas autônomos e independentes entre si, como são a casa e os pares de sapato.

Por esses evidentes defeitos da *chreia*, o dinheiro é introduzido nas relações de troca para mensurar as mercadorias de uma maneira meramente prática e convencional. Por isso, como diz várias vezes Aristóteles, ele é chamado de *nomisma*.

O dinheiro na análise de Aristóteles aparece claramente como uma terceira coisa externa aos objetos trocados. Como objeto externo, o dinheiro existe como uma coisa diferente em todos os aspectos destes objetos. O dinheiro, nesta análise, não aparece frente às mercadorias como uma coisa igual a elas. Ele aparece claramente como uma terceira substância cuja única propriedade que partilha com as mercadorias é a do preço. Com o dinheiro, as mercadorias são vistas como iguais entre si apenas pela circunstância de que possuem o mesmo preço. O dinheiro, nesta análise, parece cair do céu da vontade humana para oferecer às mercadorias da terra uma medida de comparação chamada preço que elas, em si mesmas, parecem não possuir.

Medidas como o peso, a extensão e o volume, enquanto medidas naturais possuem certa semelhança com os objetos medidos. A medida peso mede o peso dos objetos, a extensão a extensão e o volume o volume. Porém, o que mede o dinheiro na mercadoria e em que aspecto se assemelha o dinheiro com as mercadorias medidas?

Como entende Aristóteles, o dinheiro não é uma medida natural de mensuração dos objetos, mas uma medida convencional, por isso não se deve esperar que ele tenha alguma semelhança natural com os objetos mensurados, mas uma semelhança meramente convencional. Também não se deve esperar que ele mesure e compare alguma propriedade comum partilhada entre os diferentes objetos trocados. A única função esperada do dinheiro é a de encontrar certa proporção prática e justa entre os bens cambiados. A função do dinheiro é a de oferecer às diferentes mercadorias um mesmo preço igual, pois sem dinheiro as mercadorias não teriam preço, sem preço não poderiam ser comparadas e trocadas entre si e sem troca não haveria comunidade humana.

O problema do dinheiro, reconhece Aristóteles, é que ele, como a *chreia*, está em constante movimento, ora para cima e ora para baixo, sem nenhuma regularidade inteligível. Ainda que as mercadorias permaneçam estáticas, seus preços estão sempre variando no tempo e no espaço – como a *chreia*. Por isso, teoricamente ele não resolve o problema da igualdade e comensurabilidade das trocas. Sua introdução no problema resolve questões meramente práticas, mas não filosóficas ou científicas.

O reconhecimento deste suposto fracasso teórico é expresso por Aristóteles com as seguintes palavras: “se, rigorosamente falando, não é possível comensurar coisas tão diferentes entre si, podemos, ao menos, comensurá-las de uma maneira suficiente para nossas necessidades práticas correntes [τῆ μὲν οὖν ἀληθείᾳ ἀδύνατον τὰ τοσοῦτον διαφέροντα σύμμετρα]” (EN 1133b15).

O suposto fracasso teórico de Aristóteles explica-se pela sua própria definição do que seja ciência e seu campo de aplicação. Segundo Aristóteles (EN Livro VI), a alma humana possui cinco faculdades intelectuais distintas: a arte (*tekné*), a sabedoria prática (*phrônesis*), a ciência (*episteme*), a sabedoria filosófica (*sophia*) e a inteligência (*nous*). Enquanto a *tekné* e a *phrônesis* são saberes sobre coisas particulares, variáveis e não necessárias que alcançamos pela experiência prática, a *episteme*, a *sophia* e o *nous* são saberes teóricos sobre entidades imutáveis, eternas, universais e necessárias, como os primeiros princípios dos entes, que alcançamos pela atividade pura do pensamento.

Deste modo, a ciência do dinheiro é uma falsa ciência porque o dinheiro é uma entidade, como temos visto, variável e não-necessária. Como tal, o dinheiro é uma coisa que só pode ser apreendida precariamente pela

phrônesis, por essa forma de entendimento que só apreende coisas contingentes e mutáveis no tempo e no espaço. A ciência, a *episteme*, é uma disposição racional com a qual se podem fazer demonstrações de coisas e princípios invariáveis e eternos. O dinheiro, por não ser uma coisa invariável e eterna, já que é uma invenção humana e não existe nem por natureza nem por disposição divina, não pode ser, então, objeto de demonstração científica.

A *phrônesis*, ao contrário da *episteme*, tem seu objeto de conhecimento definido pelo campo das coisas variáveis, não necessárias, e não eternas. A *phrônesis* é uma faculdade calculativa da alma, é a faculdade pela qual a alma calcula corretamente em vista de um objetivo bom e conveniente à vida prática. A *phrônesis* é a capacidade moral, e por isso não científica, pela qual a alma é capaz de discernir entre o bem e o mal, e o certo e o errado.

A *episteme* é a capacidade pela qual a alma é capaz de definir cientificamente o falso e o verdadeiro. Entre o falso e o verdadeiro não há meio termo, como há entre bem e mal, certo e errado. Enquanto o falso e o verdadeiro, por serem coisas necessárias e universais, se definem e podem ser demonstrados cientificamente pelos instrumentos da lógica e do raciocínio, o bem e o mal e o certo e o errado, por serem coisas contingentes, se definem circunstancialmente através da faculdade prática da alma.

O suposto fracasso na definição do dinheiro como medida de comensurabilidade deve-se, assim, ao fato de que como coisa contingente ele não pode ser definido cientificamente pela razão. Como coisa variável, mutável, contingente, não necessária e não eterna, o dinheiro só pode ser objeto de experiência da *phrônesis*.

O problema da inconsistência teórica na definição do dinheiro consiste no fato de que os primeiros princípios, aqueles que fundam a necessidade do dinheiro, são todos princípios não metafísicos, mas práticos, morais e de ordem humana, são princípios que têm em vista o bem viver humano, o bem viver em comunidade, como os princípios da particularidade, da contingência, da reciprocidade, da igualdade, da equidade e da comensurabilidade. Tais princípios são muito distintos, senão opostos, aos primeiros princípios metafísicos que fundam o conhecimento verdadeiro do mundo e das coisas, como os princípios da identidade, da não contradição, da imutabilidade, da eternidade, da necessidade e da universalidade.

O dinheiro, por estar fundado sobre princípios da vida prática, fora, por isso, definido por Aristóteles como meio termo entre dois extremos que se

opõem, o excesso e a carência; como uma entidade fundada na necessidade humana, sempre variável e irregular; como uma entidade moral, já que é ele quem equaliza os homens e os bens entre si; como uma medida fundada na convenção e costumes humanos, sempre variáveis e irregulares como a *chreia*; como uma entidade que só pode ser conhecida e experimentada pela faculdade prática e calculativa da alma, a *phrônesis*; como uma entidade, que por ser produto da invenção humana, não pode ser contemplada, *theorizada*, pelas disposições superiores da alma, como a *episteme*, a *sophia* e o *nous*, que possuem a divina capacidade de contemplar os primeiros princípios de tudo, os objetos universais e invariáveis separados por inteiro do cotidiano e da vida humana prática.

Por esses motivos, Aristóteles reconhece que ainda que não se possa encontrar uma medida teórica para o valor, ou preço, das mercadorias, é necessário encontrar uma medida prática e convencional, pois como concebe ele, sem dinheiro é impossível qualquer existência em comunidade, já que o dinheiro é sinônimo de justiça e igualdade entre os homens. Como diz ele, “é preciso ter alguma unidade de medida, fixada por convenção, e que nós chamamos por esta razão de *nomisma*, pois este é o padrão de medida que torna todas as coisas comensuráveis, pois tudo se mede em moeda” (EN 1133b20).

A busca pelas causas últimas, ou causas primeiras no sentido ontológico, segundo Aristóteles, é o que define o saber teórico e o diferencia do saber prático. O saber teórico busca conhecer em vista do próprio conhecimento, enquanto o saber prático busca conhecer em vista de uma ação prática e moral. O saber teórico é um saber exato sobre coisas também exatas e, por isso, é um saber científico e verdadeiro. Já o saber prático, é um saber provisório sobre coisas também provisórias e em permanente mutação no tempo e no espaço.

O saber aristotélico sobre o dinheiro, segundo o entendimento do próprio Aristóteles, é um saber meramente prático porque é um saber que só pode ser sabido através da experiência humana, porque é um saber que vem da convenção e dos costumes humanos. As causas últimas do dinheiro, por estarem em permanente movimento, num sobe e desce desordenado, não poderiam ser explicadas teórica e filosoficamente. Por isso, Aristóteles claramente reconheceu a impossibilidade, e seu suposto fracasso, em encontrar as causas últimas da comensurabilidade entre os bens, atribuindo ao

dinheiro, e não à *chreia* ou a qualquer outra entidade natural, o papel de medir e comparar as mercadorias entre si.

O construtor de casas sabe que sua casa vale cinco pares de sapato, assim como sabe o filósofo, porque este é um saber acessível às faculdades práticas de sua alma. O mesmo construtor sabe que dependendo do tempo, do lugar e da pessoa sua casa poderá valer mais ou menos que cinco pares de sapatos. Nem o construtor nem Aristóteles esperam que a casa possa manter seu preço fixo e imutável no tempo e no espaço. Ambos entendem que o valor não é uma propriedade fixa da casa, não é uma propriedade imanente a ela, mas uma propriedade atribuída pelos costumes e convenções da comunidade. Por isso, Aristóteles reconhece o suposto fracasso filosófico de sua investigação e admite ter encontrado no dinheiro apenas uma medida prática e sempre variável, a mesma medida encontrada diariamente por seus companheiros da cidade, suficiente para os negócios e a vida humana.

Aristóteles conclui sua análise das trocas, demonstrando o caráter artificial do dinheiro. Chamemos A uma casa, B dez minas de ouro e C uma cama. A será a metade de B se a casa valer cinco minas de ouro. Consideremos que a cama C vale a décima parte de B. Podemos concluir, assim, com esse raciocínio, que uma casa equivale a cinco camas. Nesse caso, a equação de troca poderia ser expressa segundo a fórmula da proporcionalidade geométrica contínua, que funciona perfeitamente com apenas três termos opostos e não com quatro como na descontínua.

Nesta fórmula contínua, o termo B aparece duas vezes, funcionando como dinheiro e termo intermediário para ambas as mercadorias A e C – casa e cama. Assim podemos dizer que: $A:B :: B:C$. Com esta fórmula geométrica contínua, diz Aristóteles, “não há nenhuma diferença entre trocar cinco camas contra uma casa ou pagar o valor em moeda de cinco camas” (EN 1133b25).

A fórmula geométrica contínua expõe claramente uma característica definidora do dinheiro que a diferencia radicalmente das mercadorias cambiadas. Enquanto as mercadorias entram e saem da esfera da circulação, sendo continuamente destruídas na esfera do consumo e substituídas no mercado por novas mercadorias, o dinheiro nunca entra na esfera do consumo humano e permanece, assim, circulando eternamente no mercado e girando de mão em mão sem parar. Por esse motivo ele é dinheiro e meio universal de troca como corretamente entende o gênio de Aristóteles.

4.4 O problema em torno da solução aristotélica

Ao longo dos tempos, muitos intérpretes de Aristóteles acreditaram que ele havia encontrado na *chreia* a base teórica do dinheiro e dos preços. Entre eles, podemos citar Theocarakis, para quem “a necessidade (*need*) é o padrão natural (*natural standard*) ou medida (*measure*) [*φύσει μέτρον*]. Mas por convenção humana [*νόμῳ*], *money* tornou-se uma espécie de representante (*representative*) da necessidade”³.

De acordo com Theocarakis (op. cit. p. 12), Robert Grosseteste, no início do século XIII, o primeiro a traduzir a *Ética a Nicômaco* do grego para o latim, traduzira a palavra *chreia* por *opus*, sendo revisada mais tarde por William Morbecke por *indigentia* – equivalente latino para *chreia*. Albertus Magnus e Thomas de Aquino, na metade do século XIII, ainda que reforçassem o papel da *indigentia* nas trocas teriam entendido, contra Aristóteles, que a medida natural das trocas seria o trabalho e o dispêndio (*labore et expensis*). A *chreia*, assim, convertida em *labore et expensis*, era vista pelos teólogos cristãos, ao mesmo tempo, como a base natural da vida humana e do dinheiro.

O florentino Bernardo Davanzati, na segunda metade do século XVI, também entendeu que o dinheiro media a *chreia* dos contratantes. Segundo ele, citado por Theocarakis (op. cit. p. 18), o dinheiro serve como um intermediário entre desejos e bens e distribui valor de acordo com o grau dos desejos e da raridade [*desire and scarcity*].

Para esses intérpretes, o dinheiro não fora introduzido para substituir a *chreia*, mas sim para representá-la. Por *chreia*, esta tradição aristotélica entendeu ser ora a necessidade e a carência (*indigentia, need, necessity, besoin, penuria*), ora a demanda (*demand*), ora a utilidade dos objetos trocados (*utility*), ora sua raridade (*rarity*) ou escassez (*scarcity*) e ora sua estima (*estimation*).

Segundo Louis Baeck⁴, o termo *chreia* cobre um complexo familiar de realidades e conceitos que, de acordo com o contexto, pode ser traduzido por

³Nicholas J. Theocarakis: *Nicomachean Ethics in Political Economy: from the scholastics to the neoclassicals*. Dept. of Economics. National University of Athens. P. 6. Disponível online em: http://uoa.academia.edu/NicholasTheocarakis/Papers/667228/Nicomachean_ethics_in_political_economy_from_the_scholastics_to_the_neoclassicals.

⁴ The mediterranean trajectory of Aristotle's economic Canon. In: *Revue belge de philologie et d'histoire*. Tome 76 fasc. 1, 1998. *Antiquité – Oudheid*. pp. 5-30. Disponível online em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rbph_0035-0818_1998_num_76_1_4252.

common or natural need, use, utility, necessity, exigency, indigence, want and desire. A tradução de *chreia* por demanda evidentemente é uma adaptação incorreta de Aristóteles aos padrões linguísticos da economia moderna. W. D. Ross e Harris Rackham são alguns dos que traduzem errônea e modernamente *chreia* por procura ou demanda (*demand*).

O problema de se traduzir *chreia* por *demand*, além da evidente modernização de Aristóteles, é que a palavra *demand* requer o emprego do termo oposto *supply* (oferta), que a completa e lhe dá sentido, e que, segundo Scott Meikle⁵, é inteiramente desconhecido no vocabulário grego. A tradução de *chreia* por *demand*, como fazem Rackham e Ross, por exemplo, sugere, erroneamente, a existência de um sistema automático de compensações entre as mercadorias cambiadas muito desenvolvido para os padrões econômicos do mundo antigo.

Os chamados moralistas britânicos dos séculos XVII-XVIII como Gershom Carmichael e Francis Hutcheson; o economista clássico Adam Smith – especialmente em suas *Lectures of Jurisprudence* de 1763; e o economista italiano Ferdinando Galiani, também podem ser citados entre aqueles que consideram a *chreia* como a medida natural do valor de troca das mercadorias, em oposição ao dinheiro como seu representante legal. Para eles, a dificuldade de adquirir os bens (*rarity*), a demanda e a engenhosidade necessária para sua produção eram fatores que determinavam a proporção entre os bens lançados na troca. Como afirma Galiani, citado por Theocarakis (op. cit. p. 28), “podemos dizer que a estima, ou valor, é a ideia de uma proporção entre a posse de uma coisa e outra na concepção de um homem... O valor é, portanto, uma razão, e esta razão é composta de duas razões, expressas pelos nomes de *utility and scarcity*”. O valor para Galiani seria, assim, um meio termo entre *utility and scarcity*.

Anne Robert Jacques Turgot, já no século XVIII e muito próximo da futura escola neoclássica de economia, entende que ainda que possamos supor que entre duas coisas cambiadas haja um valor igual, este valor não pode ser encontrado nem definido teoricamente. A única coisa que podemos saber com precisão é seu preço. Segundo Turgot, o valor suposto nas mercadorias não existe por natureza, mas apenas por convenção humana.

⁵ Aristotle's Economic Thought: Oxford: Clarendon Press, 1995, p. 23.

Muito distante do mercado de Aristóteles, Turgot tem como realidade o mercado moderno capitalista baseado na competição entre ofertantes e demandantes. Para ele, o preço da mercadoria é o resultado natural de um complexo sistema de autoajustamento e balanceamento geral, entre oferta e demanda num mercado baseado na livre competição entre os indivíduos.

Como diz ele, citado por Theocarakis (op. cit. p. 35): “é impossível expressar o valor em si mesmo. A única coisa que podemos dizer a este respeito é que o valor (*value*) de uma coisa é igual ao valor (*value*) de outra... Em ambos os sentidos da comparação, não há uma unidade fundamental dada por natureza, mas somente uma unidade arbitrária posta por convenção”.

Com a chamada revolução marginalista ou neoclássica, economistas como Ludwig Von Mises, Karl Menger e William Stanley Jevons, passaram a conceder nenhuma importância ao problema da equidade nas trocas, pois, segundo eles, não há necessidade alguma de que as mercadorias trocadas no mercado tenham que ser equiparadas entre si e, por isso, tenham valores iguais, como parecia pensar Aristóteles. Segundo eles, a noção de medida do valor é uma noção destituída de sentido, porque os indivíduos não esperam trocar bens de valores iguais entre si, mas, sim, bens úteis e desiguais em valor e que sejam capazes de satisfazer suas necessidades e prazeres dentro de um determinado preço. Esse preço poderia medir a estima ou o poder de compra do comprador e não uma propriedade da mercadoria comprada.

Como diz Ludwig von Mises, citado por Theocarakis (op. cit. p. 39): “A base da economia moderna é a compreensão de que é precisamente a disparidade no valor dos objetos trocados que resulta em sua troca. As pessoas compram e vendem somente porque estimam que as mercadorias oferecidas valem menos que as recebidas”.

4.5 Representação versus substituição da *chreia* pelo *nomisma*

Em nosso entendimento, o dinheiro em Aristóteles não aparece nos negócios como representante da *chreia*, mas, sim, como seu substituto. A diferença entre representar e substituir é evidente no sentido de que, aquele que representa mantém uma relação de dependência com o que é representado, enquanto que aquele que substitui não precisa necessariamente manter qualquer relação, sendo inteiramente independente daquilo que é substituído.

É neste sentido que acreditamos que se deve entender a passagem da *Ética a Nicômaco* em questão (1133a25-30). Nesta importante passagem, “ὑπάλλαγμα τῆς χρείας τὸ νόμισμα” é geralmente traduzida por “o dinheiro é o representante da *chreia*” ou “o dinheiro é o substituto da *chreia*”. Acreditamos que a melhor tradução seria a segunda, que o dinheiro substitui a *chreia* como medida de comparação.

Segundo o dicionário grego organizado por Liddel-Scott-Jones⁶, ὑπάλλαγμα significa “that which is exchanged” – aquilo pelo qual algo é trocado. Ou seja, o dinheiro é aquilo pelo qual a *chreia* é trocada ou substituída e não aquilo pelo qual a *chreia* é representada, como traduz, por exemplo, Harris Rackham⁷: “but demand has come to be conventionally represented by money”. Neste caso, a tradução francesa de Jules Tricot⁸ parece ser mais fiel ao texto grego: “mais la monnaie est devenue une sorte de substitut du besoin et cela par convention”.

Porém, em nota de rodapé, Tricot corrige sua própria tradução acima quando afirma que “le terme ὑπάλλαγμα... est synonyme de ἐγγυητής, 1133b12 infra: la monnaie est un gage représentatif de la valeur. L'échange sous la forme monétaire s'est substitué au troc primitif” (p. 260). A passagem 1132b12 diz mais precisamente “τὸ νόμισμα οἷον ἐγγυητής ἐσθ' ἡμῖν”, o dinheiro é uma espécie de substituto ou representante da mercadoria desejada – e não da *chreia*. Tricot tem razão em dizer que na ausência da mercadoria desejada, o dinheiro surge como sua representação geral, pois o dinheiro, como entende corretamente Aristóteles aqui, tem uma liquidez imediata podendo, por isso, representar todas as mercadorias e ser trocada a qualquer tempo por qualquer uma delas.

Nesta passagem, Aristóteles está dizendo apenas que o dinheiro é o valor-de-troca geral das mercadorias, é aquela figura geral da riqueza pela qual todas as mercadorias desejam ser trocadas. Aristóteles não está dizendo que o dinheiro representa ou substitui a *chreia* e o valor das mercadorias. Como já argumentamos, para Aristóteles o dinheiro substitui a *chreia* como medida autônoma e independente dela. O dinheiro não pode representar ou substituir o

⁶ Disponível online no endereço <http://www.meusdicionarios.com.br>.

⁷ William Rackham. *Nichomachean Ethics*. Loeb Classical Library.

⁸ Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Paris : Vrin, 2007.

valor das mercadorias, porque Aristóteles não entende que as mercadorias possuam certo valor em comum que possa ser comensurado e expresso em dinheiro. Ao contrário, para Aristóteles as mercadorias são incomensuráveis entre si sem uma terceira figura chamada dinheiro.

Em nosso entendimento, Aristóteles não possui uma teoria do valor, uma teoria sobre o valor das mercadorias no sentido moderno da questão. O problema do valor no sentido moderno é um problema que passa muito longe da mente de Aristóteles, porque para ele e para a mentalidade grega o termo valor refere-se sempre às qualidades naturais dos produtos, à utilidade que as coisas, que os *chrêmaton*, possuem para o uso humano. Em grego, as palavras que mais se aproximam da palavra valor são *τιμή* e *ἀξία*, que podem significar honra, estima ou apreciação de algo ou alguém. Uma coisa ou pessoa tem mais valor que outra porque é mais honrada, estimada e apreciada do que esta segunda coisa ou pessoa.

O emprego da palavra valor (*worth*, *value*, *valoir* ou *valeur*) nas traduções de Aristóteles parece muito moderno quando comparado com a versão original grega. Rackham e Tricot, por exemplo, enxergam muitas vezes a palavra valor em Aristóteles onde ela na verdade não aparece. É o caso, por exemplo, das passagens 1133a.10 e 1133b.25 de *Ética a Nicômaco*, que se referem ao valor superior de um trabalho ou produto em relação a outro. O termo grego empregado por Aristóteles em 1133a.10, por exemplo, é *κρεῖττον*, que segundo Liddel & Scott, pode significar *stronger*, *mightier* ou *better*. Rackham, porém, traduz *κρεῖττον* como “is worth more than” e Tricot como “une valeur superieur”. Aristóteles não está aqui se referindo ao “valor superior” de um trabalho em relação a outro, mas à sua apreciação, estima ou excelência superior. O mesmo ocorre em 1133b.25, onde Aristóteles fala que tanto faz trocar (*ἀλλαγῆ*) uma casa por cinco camas ou uma casa por dinheiro – supondo que uma casa seja tão estimada ou apreciada (*ἀξία*) quanto cinco camas ou 1 minae. Rackham e Tricot, porém, modernizam Aristóteles, dizendo que tanto faz trocar uma casa por cinco camas ou *pagar o preço* (*price*) ou *pagar o valor* (*payer la valeur*) destas mercadorias em dinheiro. Em nosso entendimento, para Aristóteles, o dinheiro não paga nem o preço nem o valor das mercadorias cambiadas, o dinheiro apenas torna possível certa equiparação entre ambas as mercadorias. Equiparação que Aristóteles nunca diz em relação a que aspecto destas mercadorias.

Deixemos de lado, porém, os intermináveis problemas de tradução, e modernização, de Aristóteles e voltemos à nossa questão anterior. Se o dinheiro fosse um representante da *chreia*, ele teria sido posto por ela, e por natureza, e não pelos costumes humanos, por *nomos*, e não estaria em poder dos homens modificá-lo ou inutilizá-lo como afirma Aristóteles (EN 1133a30). Se Aristóteles entendesse que as mercadorias possuem um valor imanente e comensurável ele certamente diria que o dinheiro representa ou substitui este valor. Mas não é isso que ocorre aqui e em toda a obra de Aristóteles.

Como afirma Scott Meikle, “Aristóteles nunca deu à *chreia* o papel de um *standard*, mas somente o papel de “holds things together” [conforme a tradução de Rackham] na pequena *koinônia* da troca entre A e B, e na grande *koinônia* da pólis”. Em nota de rodapé (nota 14), Meikle afirma ainda que “não há indicação no texto de que Aristóteles considere que a *chreia* seja aquilo que é equalizado. Ao contrário ele sempre nega isso”.⁹

Desse modo, entre *chreia* e *nomos* não haveria nenhuma comunicação ontologicamente possível. Money não é a representação da *chreia*, mas apenas seu substituto convencional. Como diz Meikle, “se dinheiro e *chreia* estivessem conectados, poderia ser dito que um é a representação convencional do outro, então, os dois juntos forneceria comensurabilidade e medida”¹⁰. Não sendo a *chreia* a base da comensurabilidade e não tendo o dinheiro nenhuma base real para se apoiar, mas apenas convencional, o que mediria então o dinheiro? O dinheiro, segundo a análise de Aristóteles, não tem valor em si mesmo, ele é uma medida para nós, para a autoridade monetária, sendo, por isso, de acordo com ele, uma medida simbólica das mercadorias, convencional e variável no tempo e no espaço. A teoria aristotélica do dinheiro, teoria a ser mais tarde adotada pelos economistas, por este motivo, é uma teoria declaradamente nominalista ao aceitar que o preço não mantém nenhuma relação, nem mesmo indireta, com as propriedades imanentes da mercadoria, ao aceitar que o dinheiro, ou preço da mercadoria, é uma mera representação simbólica do valor.

Segundo Meikle, o dinheiro seria, na visão de Aristóteles, uma medida desprovida de comensurabilidade. Ele mediria sem comensurar. Ele seria como

⁹ Op. Cit. p. 33.

¹⁰ Op. Cit. p. 35.

as medidas de extensão ou peso que mediriam nos corpos algo sem relação alguma com a extensão e o peso dos objetos medidos. Ele seria, no pleno sentido da palavra *nomisma*, uma medida que não possuiria nenhuma relação com os corpos naturais das mercadorias medidas. Ele seria apenas uma medida de intermediação das mercadorias sem nenhuma relação ontológica com elas.

Poderíamos dizer que o dinheiro está para as mercadorias, assim como o número ímpar está para os números pares, e o número par para os números ímpares, que ele é um simples número intermediário entre os extremos, ontologicamente diferente de ambos sem jamais reduzir-se a algo igual a eles.

Aristóteles nunca fala de uma reciprocidade proporcional baseada na *chreia*, nunca diz que os bens trocados devam submeter-se a uma regra de proporcionalidade fundada sobre as necessidades e os desejos humanos. Aristóteles, na verdade, nunca diz em que consiste esta proporcionalidade. Como temos entendido, no estado anterior à vida em comunidade, no estado de natureza que antecede a formação da polis, falta esta medida de proporcionalidade exatamente porque as trocas estão baseadas na *chreia*.

No estado de natureza dominado pela *chreia*, as trocas são diretas (M-M = Mercadoria contra Mercadoria), não havendo um termo médio de igualdade entre elas (M-D-M em que D = Dinheiro). Sendo diretas e sem um termo médio entre as coisas trocadas, o estado de natureza aristotélico, como o estado protagórico, é um estado não civilizado, é um estado dominado por *Khaos*, o mais primordial de todos os deuses, é um estado anterior ao vitorioso reinado de Zeus, é um estado sem ordem, sem medida, sem justiça e sem *nomos-Thêmis*. É preciso, por isso, introduzir uma medida comum através da convenção e, assim, fundar um sistema econômico justo e igualitário.

A igualdade não poderia existir neste estado pré-político porque, como afirma Aristóteles, a igualdade é uma terceira coisa externa aos objetos trocados, porque a igualdade é uma mediania entre dois termos extremos. Como diz ele (EN 1131a18-20), sendo a igualdade um meio termo, e sendo o justo a igualdade, o justo será também um meio termo [ἐπεὶ δὲ τὸ ἴσον μέσον, τὸ δίκαιον μέσον τι ἂν εἴη]. A igualdade nas trocas, por isso, só poderia existir depois de fundada a comunidade e adotado o dinheiro como medida legal das mercadorias. Por isso, as trocas só podem ocorrer verdadeiramente num estado economicamente fundado sobre a moeda.

Em grego a palavra correspondente ao termo proporcionalidade é *συμμετρία* (*simmetria*). Podemos dizer que duas figuras que se correspondem estão numa relação simétrica se, quando observadas em relação com uma terceira figura, tiverem a mesma distância em relação a esta terceira figura em questão. Assimétrica, pelo contrário, seria a relação onde as figuras estivessem a distâncias desiguais em relação com esta terceira figura. A simetria, por isso, pressupõe a igualdade e a assimetria a desigualdade entre as figuras.

Sejam A e B duas figuras distintas, C uma figura entre ambas e que o intervalo AC seja a quinta parte do intervalo BC. Para que a relação de ambas as figuras extremas com a figura intermediária seja considerada simétrica, A deve distanciar-se de B em 5 partes iguais ao intervalo AC para que este seja considerado igual ao intervalo BC. A esta igual distância da figura intermediária podemos dizer que AC e BC estão simetricamente dispostos.

Transpondo este raciocínio para as trocas podemos dizer: sejam A e B duas mercadorias distintas, C uma figura intermediária chamada dinheiro e que o intervalo AC seja a quinta parte do intervalo BC. Para que a relação de ambas as mercadorias extremas com a figura intermediária seja considerada simétrica, A deve adicionar à porção AC 4 porções iguais à mesma porção inicial AC para que a porção AC seja considerada igual à porção BC. Deste modo, a simetria perfeita entre ambas as figuras será de $1B = 5A$; $B = 5A$; $A = B/5$. Poderemos, assim, dizer que AC é proporcional a BC se, e somente se, cinco for proporcional a um. Se A for sapatos e B uma casa, a simetria perfeita entre ambas será de 1 casa = 5 pares de sapatos. Se C for o dinheiro, dez *dracmas* por exemplo, então uma casa e cinco pares de sapatos valerão, cada um, cinco *dracmas*. Para ambos os proprietários das mercadorias, não haverá diferença entre possuir cinco sapatos, uma casa, ou cinco *dracmas* no bolso.

O dinheiro, por isso, é a medida simétrica das mercadorias, porque se situa a igual distância de ambas, porque se situa no meio de ambas, não estando nem mais próximo nem mais distante de nenhuma delas, sendo assim, um termo médio justo e perfeito entre elas. Esta simetria não existe no estado de natureza dominado pela *chreia*, porque as necessidades humanas são desiguais entre si, variando contínua e desordenadamente no tempo e no espaço.

Neste estado domina a assimetria entre as mercadorias e, por isso, a desigualdade e a injustiça. E onde reinam estas duas, como compreende Aristóteles, reinam a desordem e a luta fratricida entre os membros da

comunidade. Com o hábito, porém, os homens percebem a necessidade de se adotar uma medida de comensurabilidade comum para suas diferentes mercadorias.

Esta medida não pode ser a *chreia*, não pode ser os desejos e aspirações individuais dos homens por progresso e riqueza material. Esta medida deve ser uma medida fundada na igualdade, na justiça, na impessoalidade e na imparcialidade. Medida que os homens encontram no dinheiro. Sem o dinheiro, a vida humana seria dominada pela *chreia*, pela necessidade, pela utilidade, pelas paixões, pelos desejos e pela particularidade. Sem o dinheiro não haveria, por isso, como entende Aristóteles, liberdade e racionalidade.

5. ARISTOTELES E O DINHEIRO COMO CAPITAL

5.1 O dinheiro como finalidade das trocas

Uma vez analisado e definido o dinheiro na sua obra moral, na *Política*, Livro I 8-10, Aristóteles pergunta se a arte da administração do *oikos*, a *oikonomikê* (*the household management* na tradução de Rackham) seria a mesma da aquisição da riqueza, a *chrêmatistikê* (*the art of wealth-getting; the art of making money*), ou se seria parte ou dependente dela (*Política* 1256a.1-5). Aristóteles responde dizendo que ambas as artes não são, evidentemente, as mesmas, pois a *oikonomikê* é a arte do uso ou emprego da riqueza, enquanto a *chrêmatistikê* é a arte da sua aquisição.

A *chrêmatistikê* se divide, segundo Aristóteles, em boa e má *chrêmatistikê*.¹¹ A boa visa adquirir riqueza em vista do uso e, por esse motivo, é uma arte subordinada à *oikonomikê*. A má, ao contrário, visa somente o acúmulo ilimitado da riqueza, da riqueza enquanto tal e sem finalidade útil e, por esse motivo, está separada da *oikonomikê*, opondo-se diretamente a ela.

As palavras coisa, bem ou riqueza em grego são geralmente grafadas com os termos *ktési*, *chrêma*, *pragma* e *ploutos*. *Ktési*, *chrêma* e *ploutos* significam aquilo que é utilizável e está à mão, podendo ser traduzidas por

¹¹ Esta concepção de uma dupla *chrêmatistikê* pode ser encontrada em Scott Meikle: *Aristotle Economic Thought*. New York: Oxford, 1995. Em nosso entendimento, porém, Aristóteles não parece predicar a *chrêmatistikê* em boa ou má. Parece-nos que por boa *chrêmatistikê* Aristóteles emprega o termo *ktetikê* – a arte da aquisição enquanto tal. A *chrêmatistikê* como *the art of getting wealth* parece ser uma forma da *ktetikê*.

property, wealth, goods ou *riches*, como faz Rackham. *Pragma* refere-se geralmente ao sentido incorpóreo de bem, como a felicidade ou o bem público, como o bem que se alcança através da *práxis*. *Pragma* tem origem na palavra *prassô*, da qual se deriva a palavra *práxis*, que significa alcançar alguma coisa ou bem através da ação. Aristóteles, por este motivo, geralmente emprega as palavras *ktési*, *chrêma* e *ploutos*, e seus derivados, para referir-se à riqueza vista como coisa útil.

Aristóteles começa, por isso, definindo o que são riqueza e propriedade (Política 1256a.16) e mostrando que há formas naturais e não naturais de sua aquisição. Riqueza para Aristóteles são coisas que podem permanecer armazenadas, são bens úteis e necessários (*chrêmaton*) tanto para a comunidade política quanto para a família (Política 1256b.30). A riqueza é um instrumento (*organon*) cuja finalidade é servir ao bem viver (*ἀγαθὴν ζωὴν*) do homem. Riqueza vista deste modo é riqueza em seu sentido verdadeiro (*alethinos ploutos*) (Política 1256b.31). A riqueza, assim, é um conjunto de instrumentos que serve à família e à cidade (Política 1256b.37). Por isso, diz Aristóteles, é evidente que há certa arte da aquisição (*ktetiké*) que por natureza pertence à administração da família e da cidade (Política 1256b.38-40).

Segundo Aristóteles, a natureza dotou o homem de diferentes modos de aquisição da riqueza. Entre eles estão o nomadismo, a pesca, a caça, inclusive de escravos, a pirataria e a agricultura. Estes diferentes modos de aquisição da riqueza, determinados pela necessidade, formam também diferentes modos de vida humana.

Ao lado das formas naturais e dos modos naturais de aquisição da riqueza, existe uma segunda forma que, ainda que não se identifique diretamente, a elas não se opõe completamente. É a forma de aquisição através da troca chamada de *chrêmatistikê* (*wealth-getting*). Para esta arte, diz Aristóteles, parece não haver limites (*peras*) para a riqueza (*plouton*) e a propriedade (*ktéseos*) (Política 1256b.40). Tal forma, diz Aristóteles, não existe por natureza, mas sim por hábito humano. Ela, por isso, tem origem nos costumes e práticas humanas. Apesar da afinidade entre estas duas artes da aquisição, elas precisam ser separadas e diferenciadas entre si. A primeira delas é natural (*φύσει*) e a outra é não natural (*οὐ φύσει*) – Política 1257a.4.

Por troca, Aristóteles entende ora a troca direta de mercadoria por mercadoria (M-M), ora a troca de mercadoria por dinheiro (M-D) e ora a troca de dinheiro por mercadoria (D-M), todas em vista de completar a

autossuficiência do *oikos*. As palavras gregas geralmente empregadas por Aristóteles para referir-se à troca são *allagê* e *metablêtikê*, traduzidas para a língua inglesa como *barter* ou *exchange*. Quando se referir à troca de dinheiro por mercadoria e desta por dinheiro (D-M-D), troca em vista do acúmulo de dinheiro, Aristóteles empregará a palavra grega *kapêlikê*, traduzida para a língua inglesa como *trade* e para a portuguesa como comércio. Enquanto *allagê* e *metablêtikê* são formas naturais e apropriadas de aquisição da riqueza, são ambas uma *ktetikê*, a forma baseada na *kapêlikê* é a forma antinatural e imprópria desta aquisição, é uma *chrêmatistikê*. A diferença entre *ktetikê* e *chrêmatistikê* reside no fato de que a última é a arte da aquisição da riqueza em vista do enriquecimento, enquanto a primeira é a arte da aquisição em vista do uso e da necessidade humana.

Em relação aos produtos, Aristóteles explica que cada artigo pode ter um duplo uso. Primeiro como objeto de uso e segundo como objeto de troca. Nos dois casos, o produto funciona como riqueza em seu sentido natural e original. Aristóteles cita o exemplo da sandália, que pode servir como calçado tanto para o fabricante quanto para o comprador. O primeiro uso é o uso próprio criado pela natureza, o segundo, ainda que não esteja em contradição com o primeiro, é um uso peculiar surgido com o hábito das trocas.

A prática das trocas, como já explicara Aristóteles em sua obra moral, surge a partir das necessidades humanas, da *chreia*, e em vista de corrigir um defeito da natureza, que cria riqueza em excesso num lugar mas deficiente em outro. Este modelo de trocas não surge no interior do *oikos*, a forma mais primitiva de associação, que precede tanto a tribo quanto a *polis*, mas sim, a partir da troca entre diferentes *oikos*.

No interior das famílias não há mercado nem circulação de produtos, explica Aristóteles, pois nelas os indivíduos dividem os bens entre si sem troca. A troca surge dentro das tribos, a forma de comunidade histórica e ontologicamente superior às famílias, já que a tribo é a reunião de várias famílias em vista da guerra e da proteção. A troca surge, então, entre diferentes famílias visando corrigir suas próprias deficiências naturais de lugar e fertilidade do solo.

A troca entre famílias, na verdade, é uma permuta direta entre bens, sem a intermediação, portanto, do dinheiro. A troca entre famílias pode, por este motivo, ser expressa pela fórmula M–M (Mercadoria–Mercadoria): mercadoria que é trocada diretamente por mercadoria em vista do consumo.

Este tipo de intercâmbio, explica Aristóteles, não é contrário à natureza nem é um modo de enriquecer. Seu propósito segue o propósito original da riqueza, o de restabelecer o equilíbrio e a autossuficiência da natureza – a *autarkéia*.

Neste modelo de troca, sem um padrão de medida comum entre as mercadorias, mais do que a igualdade, a equidade e a justiça, reinam a desigualdade, a injustiça e as trocas de menos por mais. Por este motivo, este modelo de troca é apropriado apenas para a troca entre famílias anterior à formação da cidade e entre os povos bárbaros, que desconhecem a instituição da cidade (Política 1257a25). Viver na barbárie, neste sentido aristotélico do termo, é viver submetido ao domínio da *chreia*, ao domínio das paixões e da troca direta.

Contudo, é a partir deste mesmo modelo que surgem as trocas apoiadas no dinheiro e, ao mesmo tempo, a prática do enriquecimento monetário. Esta nova modalidade de troca surgida a partir do desenvolvimento da primeira pode ser expressa pela fórmula M–D–M (Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria): mercadoria que é trocada por dinheiro que é trocado por mercadoria em vista de uma necessidade de consumo. O dinheiro, nesta fórmula, tem sua gênese a partir da mercadoria, sendo empregado para facilitar o intercâmbio de produtos e em vista do consumo humano. Neste modelo, como dissera Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, reinam a igualdade, a equidade e a justiça, pois nele as trocas são reguladas por uma medida padrão de comparação das mercadorias entre si.

Na medida em que as trocas se expandem para além das fronteiras da família, da tribo e da *pólis*, chegando até as trocas internacionais, às trocas com o Mediterrâneo, surge, naturalmente, a necessidade do dinheiro como meio convencional de troca. Com o objetivo de facilitar as trocas com o estrangeiro, os homens, então, entram em acordo entre si para a adoção dos metais preciosos como medida de comparação dos preços das mercadorias.

Os metais preciosos, como explicara Aristóteles em sua *Ética*, têm as vantagens da facilidade de transporte, podem ser acumulados sem prejuízo, são aceitos universalmente em qualquer tempo e lugar e são raros na natureza. Sendo inicialmente avaliados em peso e tamanho, os metais preciosos passam, porém, lentamente, a receber, por parte da autoridade monetária, uma estampa simbólica do valor. Por este aspecto simbólico, Aristóteles advoga o caráter convencional do dinheiro.

Aquilo então, que começou como uma troca necessária de bens, como *allagê* e *metablêtikê*, logo se transformou em comércio, em *trade*, em *kapêlikê*, e em troca por dinheiro. Esta terceira modalidade de troca na qual o dinheiro é sua finalidade pode ser expressa pela fórmula D–M–D (Dinheiro-Mercadoria-Dinheiro): dinheiro que é trocado por mercadoria que é trocada por dinheiro em vista de um determinado lucro. Assim, com o comércio surgiram os comerciantes, os *kapêlos* ou *traders*, e a *chrêmatistikê*: a prática de acumular riqueza sem limites. Como diz Aristóteles, com a introdução do dinheiro nas trocas nasceu outra forma de aquisição da riqueza: a fundada no comércio (Política 1257b.3). Com o surgimento do comércio, a riqueza (*plouton*) passou, então, a ser vista como uma abundância de dinheiro (*nomismatos plethos*) e o objetivo das trocas passou a ser o de ampliar esta abundância (Política 1257b.8).

Neste modelo fundado no comércio, apesar de haver um padrão de medida comum de comparação das mercadorias, reinam, como no modelo da troca direta regulado pela *chreia*, a desigualdade, a iniquidade e a injustiça, pois as trocas são feitas entre quantidades desproporcionais de mercadorias, havendo, por isso, ganho numa ponta e perda na outra. No modelo da *chreia* não haveria cidade. Por isso, Aristóteles o compara ora com o mundo bárbaro e ora com a vida pré-política grega baseada somente no *oikos*. Neste modelo dominado pelo ganho, contudo, já existem cidades. Porém, como no modelo da *chreia*, a vida seria dominada pela desmedida e a injustiça. Neste modelo, os injustos, os *adikós*, aqueles que praticam o bem em vista de um ganho pessoal, e os comerciantes, os *kapêlos*, dominariam a cidade com suas práticas econômicas.

Como a riqueza passa a ser vista, então, como dinheiro, surge o paradoxo, observa Aristóteles, de que muitas vezes um homem, como Midas, sofra necessidades mesmo em meio à abundância de riqueza, pois não pode alimentar-se nem vestir-se com dinheiro. A prática do entesouramento e do empilhamento da riqueza aparece, assim, aos olhos de Aristóteles, como uma prática contrária aos princípios originais da troca e da invenção do próprio dinheiro.

A partir do surgimento do comércio, temos então, diz Aristóteles, duas formas de existência da riqueza. De um lado, temos a riqueza em sua forma verdadeira, produtiva e de acordo com a natureza, e de outro, temos a riqueza em sua forma antinatural e improdutiva, pertencente ao comércio e, por isso,

sem espaço na natureza. Nesse novo tipo de riqueza, para o qual a moeda é o fim da transação, não haverá limites para a quantidade a ser acumulada. Assim, ao contrário dos homens engajados na administração do *oikos* e em vista da satisfação das necessidades humanas, os homens engajados na arte do comércio se dedicam a aumentar a pilha de dinheiro ilimitadamente (Política 1257b.34). Para estes homens, a função do *manager of the household* deveria ser a de incrementar a propriedade. Os homens engajados na arte da acumulação estão, segundo Aristóteles, continuamente dominados pela ideia de que é seu dever ou guardar sua propriedade em dinheiro ou incrementá-la em quantidades ilimitadas (and they are continually under the idea that it is their duty to be either safeguarding their substance in money or increasing it to an unlimited amount; Rackham - Política 1257b.39-40).

Com o comércio e a introdução do dinheiro, a arte da acumulação de riquezas torna-se, então, uma finalidade em si mesma. Assim como a sandália, e todos os outros bens, possui um duplo uso, também o dinheiro tem o seu dúplice, funcionando ora como meio e ora como finalidade da troca. Ainda que o ouro usado como meio ou como finalidade da troca não possua nenhuma diferença em suas propriedades sensíveis e naturais, ele difere pelo modo como é empregado: ora como meio e instrumento de troca e ora como sua meta absoluta.

Segundo Aristóteles, a passagem da circulação simples e natural (M–D–M) à circulação capitalista e antinatural de mercadorias (D–M–D) não teria lugar na ordem natural das coisas, mas, sim, na prática humana, nos vícios e na *hybris* da alma, nos desejos descontrolados de certos homens pela acumulação de riqueza. A prática do empilhamento da riqueza, de seu entesouramento, ainda que surja da dupla natureza do dinheiro, teria sua fonte na errada concepção popular de que a vida consiste em viver para acumular, e não em viver para consumir a riqueza conquistada e em vista de um viver bem (Política 1258a.3), na errada concepção de que a vida consiste em viver para usufruir dos prazeres do corpo e não para fruir dos prazeres gerados pelas ciências da contemplação e da ação. Consiste na falsa concepção de que a vida é produção e não ação. Para Aristóteles, porém, a arte da produção, e uma vida dedicada a ela, é uma arte própria de escravos e jamais uma arte digna de homens livres.

Possuídos pela violência da *hybris* da alma humana e por esse desejo ilimitado de viver simplesmente, por essa falsa concepção de que viver bem é

viver de acordo com os caprichos do corpo, os homens dedicam todas as suas energias vitais, então, a descobrir novos meios de aquisição e a inventar novas artes que produzam os meios que tornam essa vida uma vida de prazeres sem limites. Possuídos, ainda, pela falsa concepção de que riqueza é dinheiro e que ser rico é ser um homem que empilha dinheiro, os homens dedicam-se, então, diz Aristóteles, à arte de adquirir os meios que tornam possíveis essa forma de vida, à arte dos negócios e da aquisição de riqueza através do comércio (all their energies are occupied in the business of getting-wealth; Rackham - Política 1258a.5-10).

O ápice desta irracionalidade seria alcançado com o comércio de dinheiro por dinheiro em vista de um ganho chamado juro (D-D). Desta maneira, ao lado e a partir da terceira forma de troca (D-M-D), surge uma quarta modalidade chamada de usura, a *obolastikê*, a troca de dinheiro por dinheiro na qual o lucro é chamado de juro (*tokos*). Ao lado da *kapêlikê* e do *kapêlos* surgem, assim, a *obolastikê*, a arte da usura, e o *obolostates* ou *tokistai*, o negociante de dinheiro em vista de um juro. O juro é um fruto que se reproduz periodicamente a partir do principal sem jamais esgotá-lo. É um rendimento que não esgota a fonte original, como são os frutos em relação à terra. O misterioso do juro reside no fato de que ele se diferencia da substância que lhe dá origem apenas quantitativamente. Do ponto de vista qualitativo não há nenhuma diferença entre a fonte e o fruto. O próprio fruto pode, ainda, misturar-se com a substância original, parindo novos frutos. O juro, ainda, ao contrário dos frutos extraídos da terra pelo esforço humano do trabalho, nasce e renasce sem parar sem nenhum esforço produtivo de seu proprietário. Para uma sociedade rural ele não possui nenhuma origem e explicação na natureza. A usura, deste modo, subverte todas as leis e limites da natureza na medida em que o juro é dinheiro gerado do próprio dinheiro (τόκος γίνεταί νόμισμα ἐκ νομίσματος – Política 1258b.7), assim como o homem é gerado do próprio homem. O juro, deste modo, aparece misteriosamente como dinheiro que é filho do próprio dinheiro, não se diferenciando, assim, do próprio genitor. Por isso, diz Aristóteles, a arte do comércio de dinheiro por dinheiro em vista de um juro é, dentre todas as artes da aquisição da riqueza, a mais contrária aos princípios da natureza (Política 1258b.8).

A passagem da circulação natural (M-D-M) à circulação antinatural de mercadorias (D-M-D) seria, segundo Aristóteles, a passagem de uma ordem econômica fundada sobre os princípios da igualdade, da reciprocidade, da

justiça, da razão e do bem viver, para uma ordem fundada na desigualdade, no ganho, na injustiça, nos desejos e no viver simplesmente, pois a circulação natural tem como princípio o bem viver e a equidade dos bens trocados, sejam estes bens trocados diretamente entre si ou mediados pela figura do dinheiro, enquanto a circulação antinatural tem em vista somente o viver e o ganho pessoal para uma das partes. Enquanto a esfera natural das trocas, a *metablêtikê*, tem em vista a correção de um defeito da natureza e a satisfação de uma necessidade de consumo, a esfera antinatural, o comércio, a *kapêlikê*, tem em vista o ganho e a acumulação ilimitada de riqueza e dinheiro.

Como temos visto, para Aristóteles, ainda que seja uma propriedade imanente ao dinheiro servir tanto como meio de troca quanto como capital, e circular tanto na esfera natural quanto na antinatural, não estaria nesta propriedade a causa da circulação capitalista do dinheiro, mas, sim, nos vícios e desejos da alma humana. Mais então do que uma causa natural, o capital, para Aristóteles, teria uma causa psicológica de existência. Ainda que Aristóteles não exponha claramente, na base de sua concepção está a ideia euro-ocidental de que tal causa teria sua origem nos inevitáveis contatos da *Hélade* com o mundo bárbaro e incivilizado do Mediterrâneo.

5.2 A relação do dinheiro com a Política

Uma vez analisada a doutrina aristotélica do dinheiro, vejamos agora como ela se articula com sua análise da vida em comunidade. Para Aristóteles, a vida em comunidade deve ser analisada sob o mesmo prisma da análise das formas de vida naturais. Para ele, a economia, a arte da administração da casa, a *oikonomikê*, assim como a vida em comunidade deviam ser analisadas a partir do ponto de vista de uma filosofia da natureza, de uma *physike episteme*, e de sua atividade como estudioso da natureza.

As atividades de Aristóteles como estudioso dos organismos vivos, especialmente os marinhos, realizaram-se durante sua estadia no noroeste da Ásia Menor e na corte de Hermias de Atarneu. Esta orientação biológica de Aristóteles determinou sua visão de ciência em todos os campos que estudou. Teria sido a partir desta atividade de investigador da vida marinha que Aristóteles concluíra que a natureza nada faz em vão, como frequentemente afirma em sua *Política*, e que nela tudo está proposital e perfeitamente

ordenado.¹² Sobre o papel destas pesquisas, Marjorie Grene e David Depew¹³ lembram que cerca de um quarto do *corpus aristotelicum* conhecido é formado por escritos sobre física – ou biologia, para usar um termo moderno. Segundo eles, os estudos de Aristóteles sobre a estrutura dos organismos vivos estão na base de toda a sua reflexão filosófica, determinando e sendo determinados pela lógica, pela metodologia e pela sua doutrina metafísica. Como veremos abaixo, sua doutrina biológica também determinará e será determinada, da mesma maneira, pelas suas análises sobre a política, a ética e a economia.

Como poderemos ver a seguir, o modelo de análise da vida em comunidade utilizado por Aristóteles aproxima-se muito de seu modelo de análise empregado como estudioso dos organismos vivos. A ciência política e a ética, na visão de Aristóteles, são ciências físicas, assim como a biologia, porque são ciências que estudam um organismo vivo e em movimento: o homem vivendo em comunidade. Por isso, a perfeição a ser encontrada por Aristóteles nas formas de vida em comunidade deveria ser a mesma já encontrada nos organismos vivos.

O dinheiro empregado como capital poderia, desse modo, ser compreendido como uma deformação e hipertrofia do dinheiro como meio e instrumento de troca, assim como a deformação e a hipertrofia presentes no desenvolvimento de certos organismos marinhos. O dinheiro como capital aparecia, desse modo, como um corpo vivo que, mesmo depois de alcançado sua forma final, ainda continuava a se desenvolver para além de seus limites, de suas medidas e de suas funções naturais.

Analisemos, então, as várias leis da biologia e da natureza expostas na *Política* (Livro I) e sua relação com o dinheiro. Para facilitar a compreensão exporemos tais leis segundo a ordem abaixo listada.

Segundo Aristóteles:

1) Deve haver união entre os elementos vivos que não podem subsistir uns sem os outros. Como exemplo desta lei, Aristóteles cita a união conjugal entre homem e mulher. Esta união não existe em vista de uma escolha deliberada entre os casais, mas, sim, em vista do desejo natural comum a todas as espécies vivas de se propagar e se reproduzir (*Política* 1252a.25-30).

¹² John B. Morrall: Aristóteles. Brasília: EdUnB, 2000, p. 37, observa que de acordo com a estudiosa da biologia aristotélica, Marjorie Grene (*Portrait of Aristotle*), a natureza viva é o ponto focal da reflexão filosófica em Aristóteles.

¹³ *The philosophy of biology: an episodic history* (chapter 1: Aristotle and After). Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 02.

Esta mesma união deve haver entre mercadoria, dinheiro e necessidades humanas. O dinheiro empregado como capital, porém, seria uma violação aberta desta lei, pois pareceria subsistir por si próprio e sem relação alguma com as necessidades humanas e os elementos da natureza.

2) O emprego e a utilidade de cada coisa estão determinados pela natureza, e cada coisa ou instrumento é mais bem feito quando serve a uma única finalidade e não a muitas. Como exemplo de instrumento mal feito e contrário aos princípios da natureza Aristóteles cita a chamada faca de Delfos, que era fabricada para servir a múltiplos usos (Política 1252b.1-5).

Assim como a faca de Delfos, o dinheiro como capital seria condenado por servir a mais de um fim, por servir tanto como meio e instrumento quanto como finalidade das trocas.

3) Por natureza de um objeto, Aristóteles chama o produto final do processo de aperfeiçoamento deste objeto, qualquer que seja ele, natural ou fabricado pelo homem. A natureza de um objeto, por isso, tem seus limites (πέρας) e se identifica com sua finalidade (τέλος). Como diz Aristóteles, a natureza é um fim (φύσις τέλος ἐστίν). E tal finalidade, como já dissemos, é sempre boa e útil aos homens, pois visa o bem viver (εὖ ζῆν). A *autarkéia*, a autossuficiência econômica, é uma destas finalidades criadas pela natureza (Política 1252b.30-33).

O dinheiro como capital romperia com esta lei da natureza na medida em que criaria incessantemente novas necessidades, rompendo com os objetivos e finalidades da *oikonomikê* e com a *autarkéia* visada pela natureza. O dinheiro como capital, ao romper os limites da autossuficiência econômica, lançaria a *pólis* para além de seus limites naturais, para além dos limites do Mediterrâneo, para o comércio internacional, para o contato permanente com o mundo bárbaro do além-mar.

4) A natureza nada produz em vão, nela tudo é feito sob medida, tudo é feito para atender uma necessidade, tudo existe em função de uma finalidade superior e tal finalidade é sempre boa e útil. Viver fora das medidas da natureza é viver como escravo e como bárbaro, é viver como escravo das paixões, dos desejos e dos vícios da alma (Política 1253a.10).

O dinheiro romperia com esta lei na medida em que seria a riqueza em sua forma vã, em sua forma desmedida e inútil enquanto tal para a vida humana.

5) O todo deve, necessariamente, ser anterior às partes. As partes, por sua vez, existem em função do todo e são dependentes dele. A parte só existe separada do todo num sentido equívoco e errôneo. Aristóteles cita o exemplo da mão humana esculpida como obra de arte. Separada do todo, a mão não poderia realizar nenhum trabalho nem possuir qualquer poder, porque todas as coisas são definidas por sua função (*ἔργον*) e capacidade (*δυνάμει*). Privada de seu *ergon* e de sua *dýnamis*, a mão esculpida só poderia ser chamada de mão *by equivocal sense* (Rackham), partilhando com a mão verdadeira do corpo somente a propriedade de ter o mesmo nome (*ὁμώνυμα*) (Política 1253a.20-21). Entre o todo e as partes de um organismo vivo, por isso, há uma correspondência perfeita, e os homens, para viver de acordo com a natureza e dentro dela alcançarem a felicidade, devem adaptar-se a esta perfeição.

O dinheiro como capital romperia com esta lei na medida em que, como a mão esculpida, existiria como uma parte separada do todo, como uma nova totalidade autonomizada que se ergueria acima e além da totalidade determinada pela natureza. O mesmo nome seria a única propriedade que o dinheiro como capital manteria com o dinheiro como meio e instrumento de troca. O dinheiro como capital só poderia ser chamado de dinheiro, assim, *by equivocal sense*, por homonímia. Seria contraditório dar o mesmo nome a duas coisas distintas e opostas entre si, porque o nome de uma coisa designa a sua essência e a essência de uma coisa é sempre una e indivisível.

6) A natureza criou em todos os homens um instinto de sociabilidade que os impulsiona, necessariamente, a viver em comunidade (Política 1253a.30). Viver fora desta comunidade seria viver como aquela mão esculpida, sem vida e separada do corpo.

O dinheiro empregado como capital romperia com esta lei natural na medida em que despertaria nos homens os instintos mais selvagens e insociáveis possíveis. Estes desejos lançariam os homens para além da vida civil, para um domínio da vida próprio à vida vivida pelos bárbaros, para uma vida, como diz o poeta Homero citado por Aristóteles, sem companheiros (*ἄφρητωρ*), sem lei (*ἄθέμιστος*), sem terra e sem lar (*ἀνέστιος*) – Política 1253a.6).

O homem quando perfeito é o melhor de todos os animais, porém, apartado das leis e da comunidade torna-se o pior de todos, torna-se perverso, selvagem e repleto de vícios e luxos absurdos, torna-se um servo insano das paixões sedutoras da deusa *Aphrodite*. O dinheiro empregado como capital era

condenado por Aristóteles porque criaria o avarento capitalista, o *φιλοχρήματων*, o escavador de riquezas, o discípulo fiel do deus *Ploutos*, que esnobaria da comunidade e viveria apenas para seus próprios caprichos pessoais.

7) A família é uma instituição criada pela natureza e uma família completa é formada por escravos e homens livres (Política 1253b.5). Em suas mínimas partes a família é composta por senhor e escravo, marido e mulher e pai e filhos. A finalidade da família é a reprodução da espécie humana. Por isso, todos os bens e propriedades adquiridos pela família devem submeter-se a esta finalidade natural. Bens, como já dissemos, são instrumentos úteis que atendem certa utilidade humana. Entre os bens da família estão os escravos (Política 1253b.1-5).

O dinheiro empregado como capital seria contrário a todos os princípios da família, do *oikos*, e suas relações de propriedade. O acúmulo de dinheiro por parte da família seria contrário à natureza porque subverteria sua finalidade natural. O dinheiro como capital transformaria a família, deste modo, numa família de empresários e comerciantes que viveria apenas em função do acúmulo de dinheiro. O *georgós*, o camponês que vive e trabalha em vista da autossuficiência da família, *the husbandman, the manager of the household*, seria convertido, com essa prática, em *manager of the enterprise*, em *agribusinessman*.

9) A propriedade é parte da família e a arte de aquisição da propriedade é uma parte da administração da família (Política 1253b.25). Os instrumentos (*tools; ὀργάνων*) da família podem ser de vários tipos, tais como instrumentos vivos (*ἔμψυχα*) ou mecânicos e inanimados (*ἄψυχα*). O escravo é um instrumento vivo de trabalho e parte natural da propriedade da família. Por isso, como instrumento de trabalho, o escravo é uma ferramenta de trabalho equivalente às ferramentas mecânicas. O escravo é uma ferramenta que maneja ferramentas e serve ao sustento natural da família (Política 1254b.30-35).

O escravo, como escravo doméstico, é um instrumento da ação e não da produção. Assim como a *oikonomiké* é a arte do uso da riqueza – e não uma *poietiké*, a arte da produção da riqueza, nem uma *ktetiké* ou *chrématistiké*, as artes da aquisição –, também o escravo doméstico é um instrumento da ação (*práxis*) –, e não um instrumento da produção (*poiesis*) e da aquisição (*ktesis*) da riqueza. Porque a vida, segundo Aristóteles, como já dissemos, é ação e

não produção (ὁ δὲ βίος πρᾶξις, οὐ ποίησις, ἔστιν – Política 1254a.8). O escravo, por isso, é um servo dos instrumentos da ação (διὸ καὶ ὁ δοῦλος ὑπηρέτης τῶν πρὸς τὴν – Política 1254a.10).

O uso do dinheiro como capital violaria este emprego natural do escravo na medida em que o patrão o transformaria em instrumento de produção de mercadorias e estas, em meios de empilhar dinheiro. A escravidão doméstica, a escravidão do lar, a escravidão rural, seria convertida, assim, através do emprego do dinheiro como capital, em escravidão manufatureira, em escravidão em vista do comércio, e a *oikonomikê*, a prática em vista do uso da riqueza, não se diferenciaria da prática em vista de sua produção, a *poietikê*, e da prática em vista da sua aquisição, a *ktetikê* e a *chrêmatistikê*, a prática da pirataria e do comércio de escravos do Mediterrâneo. Como afirma várias vezes Aristóteles, a *oikonomikê*, *the art of household management*, não é a mesma coisa que sua *ktetikê* ou *chrêmatistikê*, *the arts of getting wealth or making money*. A *oikonomikê* também não é uma *poietikê* ou uma *technê*, uma arte produtiva, mas uma *práxis* e um bem viver.

Se a *oikonomikê* fosse uma *poietikê*, uma *technê*, uma *ktetikê* ou uma *chrêmatistikê*, sua finalidade não seria o bem viver, mas simplesmente o viver, e o escravo seria um instrumento de produção ou aquisição da riqueza e não um instrumento da ação e do uso da riqueza em vista deste bem viver. O dinheiro, como o escravo doméstico, enquanto meio e instrumento de troca serve a esta finalidade prática e em vista deste bem viver da família. Como capital, porém, o dinheiro transformaria a *oikonomikê* em *business*, em arte da produção e da aquisição da riqueza, e o acúmulo sem fim da riqueza e o viver para este acúmulo em finalidades da família.

Deste modo, o senhor, o homem livre, o animal político, o administrador da casa, *the master*, *the freeman*, *the manager of the household*, *o despotes*, *o eleutéron*, *o polites*, *o oikonomos*, *o oikodespotes*, seria convertido em *φιλοχρήματων* [*philochrêmaton*], em guardião e amante da riqueza e do dinheiro, em *φιλοκερδῆς* [*philokerdés*], em amante do ganho e do lucro, em *φιλάργυρος* [*philárgiros*]¹⁴, em guardião e amante da prata, em *moneykeeper*,

¹⁴ É importante observar a proximidade temática (φύλ) entre as palavras φύλο (amigo) e φύλια (amizade) com as palavras φύλαξ e φύλακος (guardião, protetor ou mantenedor) e φύλάσσειν (guardar, proteger ou manter). Por isso, é correto dizer que aqueles que guardam o dinheiro e a riqueza são também seus amigos e amantes.

em *Schatzbildner*¹⁵, em *avarus*, em *avidus aeris*, em ávido por cobre no dizer dos latinos, ou em *businessman*, em empresário capitalista no dizer dos modernos, e, assim, em servo das muitas artes de ganhar dinheiro. A *politikê*, a arte superior, a arte de administrar a cidade em vista do bem viver, seria convertida igualmente em arte da administração da cidade em vista dos negócios, seria convertida em mera arte da conquista e da manutenção do poder simplesmente. Desta maneira, tudo na cidade seria visto como negócio e a vida como vida simplesmente, como vida sem predicado e sem finalidade, como vida enquanto tal.

Deste modo, se para a cultura grega a verdade é uma *alétheia* e educar é tornar presente o passado, é tornar visível o invisível, é recordar aquilo que não pode ser esquecido, é recordar o caráter divino do mundo e das coisas que são, a educação moral necessária para excluir o dinheiro da vida política deveria atuar sobre a memória presente dos cidadãos, fazendo-os recordar dos motivos pelos quais seus antepassados criaram a moeda e as trocas. A moeda foi criada, como entende Aristóteles, para dar aos homens paz, segurança e justiça em suas relações, para dar a eles as coisas, *ta chremata*, que lhes eram necessárias e lhes serviam como instrumentos para o bem viver. Tal educação deveria, ainda, lembrar e mostrar aos cidadãos o que é a riqueza em seu sentido verdadeiro, a *alethinos ploutos*, a riqueza que não deve ser esquecida. Deveria lembrá-los que o ouro e o dinheiro não são esta riqueza e que a verdadeira riqueza é um instrumento para o bem viver. Deveria lembrar, ainda, das desvantagens e da vanidade de se levar uma vida dominada pela *hybris* das paixões. Ela deveria, também, lembrar aos cidadãos que ser homem é ser um agente livre do domínio do irracional sobre o racional da alma humana.

5.3 A relação do dinheiro com a Metafísica

Vejamos agora como a filosofia política e econômica e a filosofia da natureza de Aristóteles articulam-se com sua metafísica. Vejamos agora como determinadas concepções metafísicas de Aristóteles articulam-se intimamente com sua defesa incondicional do dinheiro como meio ou instrumento de troca e a conseqüente condenação do dinheiro como capital.

¹⁵ Karl Marx: O Capital. Marx-Engels Werke – Band 23. Berlin: Diezt Verlag, 1972, p. 147.

Como poderemos ver, Aristóteles nunca aceitou conceitualmente a necessidade da passagem da esfera da circulação simples de mercadorias à esfera capitalista, e do dinheiro como instrumento e meio de troca para o dinheiro como finalidade da troca, porque toda a sua análise econômica estava determinada por uma concepção filosófica radicalmente antidialética, por uma concepção que não admite a passagem do ser ao não-ser como uma passagem necessária e racional.

Vejamos então, como a concepção finalista da natureza exposta na Metafísica se articula com a concepção aristotélica do dinheiro e da economia. Do ponto de vista da Filosofia Primeira, o movimento presente tanto nos entes da natureza quanto nos entes artificiais possui uma dupla direção ou sucessão: uma simples e outra reversa (Metafísica II-2). A sucessão simples é a forma de movimento que vai do não-ser ao ser, do imperfeito ao perfeito e do indefinido ao definido. O movimento que vai do não-ser ao ser é, portanto, o movimento próprio da natureza, já que realiza uma finalidade a ela imanente. É o caso, por exemplo, do movimento presente na ação de estudar e na passagem da infância à vida adulta. Aquele que estuda e torna-se sábio realiza uma passagem natural do não-saber ao saber, assim como aquele que cresce passa naturalmente da infância à vida adulta. Seria antinatural tornar-se não-sábio a partir do estudo e criança com o passar do tempo.

No movimento regido pela sucessão, o não-saber se encerra com o saber assim como a infância se encerra com a vida adulta. Nenhum dos elementos próprios ao não-ser permanecem no ser após completado o movimento. Tanto a ignorância quanto a infância são negadas e desaparecem com a emergência da sabedoria e da vida adulta. Nesta ordem de movimento não há reversão, pois o ponto de chegada, o saber e a vida adulta, não retrocede na direção do ponto de partida, a ignorância e a infância (Metafísica 994a.30).

A segunda forma de movimento, aquela regida pelo retrocesso, porém, é oposta à primeira. É o caso, por exemplo, da alteração entre noite e dia. Assim como o dia vem da noite, a noite vem, da mesma forma, do dia. Nesta forma, o movimento é dominado pelo princípio da reversibilidade (Metafísica 994b.5). Ambos os movimentos, sucessivos e reversíveis, porém, segundo Aristóteles, têm em comum o fato de terem fim (Metafísica 994b.5). Na primeira forma, na sucessão simples, o movimento se encerra com sua causa final, na segunda, na sucessão reversível, ainda que o movimento retorne ao seu ponto de

partida, do dia para a noite, o movimento sempre retoma a direção da sua causa final, da noite para o dia e da escuridão para a luz.

Assim, se o movimento da mercadoria ao dinheiro (M-D) é um movimento sucessivo e o do dinheiro à mercadoria (D-M) é reversível, ambos acabam se completando e se dirigindo sempre na direção de sua causa final: a conversão da mercadoria em dinheiro e deste em mercadoria (M-D-M) em vista de uma necessidade de consumo. Em ambos os casos o dinheiro funciona como meio e instrumento de troca e a mercadoria como sua finalidade.

Aristóteles critica a visão dos chamados *physiologói*, os filósofos da *physis*, como Heráclito e Empédocles, por não compreenderem que a causa final é um fim (*the Final cause of a thing is an end* - Rackham), que todo movimento se realiza em vista de uma finalidade e que uma produção de causas ilimitadas abole, deste modo, o bem final da natureza (Metafísica 994b.14-15). Segundo Aristóteles, o homem racional age sempre em vista de algum bem, e este bem, por natureza, tem um limite, porque o fim é um limite (Metafísica 994b.18). Por isso, de acordo com estes princípios, do ponto de vista econômico agir racionalmente é agir em busca de bens que possuam limites. Ao contrário, agir irracionalmente e de modo contrário aos princípios das coisas é agir em vista de bens ilimitados, como o dinheiro-capital, é agir em busca de bens que possuem suas causas nos costumes humanos, em *nomos*, e que, por isso, podem ser entesourados ilimitadamente.

Para os *physiologói* criticados por Aristóteles, os movimentos da natureza não possuem fim. Para eles, os movimentos da natureza são eternos e não possuem qualquer sentido que possa ser definido *a priori*. Para os *physiologói* citados, segundo Aristóteles, não há na natureza qualquer coisa que possa ser vista como sua essência ou causa final. Para eles, não há pontos de parada na natureza, para eles, a natureza e seus elementos estão num perpétuo devir. Para eles, todos os movimentos da *physis*, tanto os sucessivos quanto os reversíveis, possuem a mesma qualidade e o mesmo valor. Para eles, não há hierarquias na natureza nem qualidades inferiores e superiores definindo seus movimentos. Empédocles chega até mesmo a negar a ideia de natureza e essência das coisas. Segundo seus versos citados por Aristóteles (Metafísica V-4), nenhum ser tem realmente uma natureza, mas, somente a mescla e a separação das coisas mescladas. A natureza das coisas seria formada, assim, ora pelo transpassar e o mesclar dos elementos entre si, ora pela separação e independência destes elementos. O defeito desta visão,

segundo Aristóteles, era o de considerar unicamente como *physis* a *hyle*, o elemento material dos entes, ignorando neles a forma e a finalidade como sua verdadeira *arché*.

Analisemos agora o conhecido princípio lógico de não contradição de Aristóteles (Metafísica III-1; III-2; IV-3) e sua relação com o dinheiro. Segundo Aristóteles, como se sabe, o discurso filosófico e científico jamais poderá predicar a um sujeito duas qualidades opostas e contraditórias entre si. Mostrar a verdade dos entes, naturais ou artificiais, é fazer juízos corretos e verdadeiros sobre eles. Assim, se dizemos que o sujeito A tem determinado atributo B, não podemos, ao mesmo tempo e na mesma relação, dizer que ele tem o atributo C, se este for oposto ao atributo B.

Os entes podem receber estes diferentes atributos com a condição de que os recebam em diferentes relações. Por exemplo: não podemos dizer que Sócrates em relação a Platão é, ao mesmo tempo, baixo e alto. Sob o aspecto da medida, Sócrates só pode ser visto como baixo ou como alto em relação a Platão em tempos e situações diferentes. Sócrates pode ser visto como baixo em relação a Platão na juventude, ou como alto na vida adulta, mas jamais ao mesmo tempo e na mesma situação.

A filosofia e a ciência, por este motivo, são saberes axiomáticos, segundo Aristóteles, porque são saberes que, antes mesmo de se debruçarem sobre a realidade das coisas devem debruçar-se sobre o estudo destes axiomas. O saber dos chamados *physiologói* era, por isso, severamente condenado por Aristóteles por conjugar, simultaneamente e sem qualquer preconceito, tanto o ser quanto o não ser em relação aos mesmos sujeitos.

Assim, afirmar que o dinheiro pode funcionar tanto como meio de troca quanto como finalidade dela, ao mesmo tempo e na mesma relação, segundo Aristóteles, seria uma proposição destituída de *logos* e de sentido, já que atribuiríamos a uma mesma substância dois predicados opostos e mutuamente excludentes. Se afirmarmos do dinheiro que ele é um meio e instrumento de troca, não podemos afirmar inversamente que ele seja uma finalidade. Se a primeira afirmação for verdadeira, segundo o axioma da absoluta identidade entre sujeito e predicado, então a segunda será falsa e deverá ser recusada pelo discurso científico e filosófico. Se a essência, ou natureza, do dinheiro consiste em servir como meio e instrumento de troca, então o dinheiro empregado como capital é o dinheiro privado de sua essência, é o dinheiro

privado de sua natureza, é o dinheiro, como a mão esculpida na pedra, empregado em seu sentido equívoco e antinatural.

No interior da *pólis* o dinheiro só deveria funcionar como meio e instrumento de troca, mas jamais como sua finalidade. Como finalidade, ele poderia ser empregado somente fora da *pólis*, somente fora desta ordem sagrada e perfeita criada pela natureza, somente fora desta ordem vivida por homens divinos e superiores. Na verdade, para Aristóteles o dinheiro como capital poderia existir somente entre os bárbaros e incivilizados do Mediterrâneo. Como no modelo dominado pela *chreia*, o modelo econômico baseado no dinheiro como finalidade sofre do vício de ser dominado por uma *physis* selvagem, por uma *physis* desmedida, por uma *physis* sem ordem, por uma *physis* humana ainda não dominada pela racionalidade do mundo helênico.

Por último, analisemos a definição aristotélica de ato e potência e sua relação com o dinheiro. Poder ou potência (*dýnamis*) é toda capacidade, ativa ou passiva, própria de um ente. Toda potência é uma potência de ser. A potência é o princípio do movimento (*motion*) ou da mudança (*change*) de uma coisa em outra ou da mesma coisa enquanto outra (Metafísica 1019a.17).

Por ato (*entelécheia*), Aristóteles entende a coisa existindo em sua forma final. No ato está plenamente realizada a potência da coisa. No ato, por isso, não há movimento. Movimento é a passagem da potência ao ato. Assim, o bronze da estátua é o princípio material e de movimento da coisa, é sua *dýnamis*, enquanto a estátua é seu princípio formal ou ideal, é sua *entelécheia*.

O bronze, porém, não é estátua, mas, sim, potência para sê-la. A estátua de bronze, como forma final do bronze, é o bronze como ser existente, pois o bronze enquanto matéria não existe em si mesmo na natureza, o bronze como matéria só pode existir sob determinada forma, seja a da estátua ou de qualquer outro ente. Como potência, as coisas podem abrigar tanto o ser quanto o não-ser. Como potência, o bronze pode abrigar tanto a ideia ou forma de estátua quanto qualquer outra ideia ou forma. A estátua em si mesma, a estátua como forma pura, porém, não é potência, a estátua é ato sem matéria, por isso, não pode abrigar em seu interior as determinações contraditórias da matéria (Metafísica IV-5).

A relação entre mercadoria e dinheiro pode ser entendida metafisicamente segundo as relações existentes entre ato e potência. A mercadoria, em relação ao dinheiro, ao dinheiro como meio e instrumento de

troca, é sua potência, é sua *dýnamis*, é sua *arché* material, já que o dinheiro sai da mercadoria e pode representá-la. O dinheiro, como meio e instrumento de troca, é o ato perfeito da mercadoria, é a plena realização de seus poderes, é sua meta e finalidade naturais. Na metafísica econômica aristotélica, o dinheiro, ainda que posto pela lei humana, é desejado pela própria mercadoria. Porém, uma vez criado o dinheiro o movimento natural entre ambos é, por esse motivo, encerrado.

Porém, o dinheiro empregado como capital, este ente misterioso, este ente demoníaco que não cabe dentro das instituições justas da cidade, como a da circulação simples de mercadorias, sofre do defeito de existir ainda em potência, sofre do defeito de tornar-se algo mais do que dinheiro, sofre do defeito de tornar-se a finalidade da troca. Este ente misterioso tem, ainda, a propriedade de parir filhos iguais a ele, como os homens parem filhos iguais a si mesmos; tem a propriedade de parir juros, de gerar dinheiro a partir do dinheiro, de gerar dinheiro a partir de si mesmo.

O grande problema do dinheiro é que ele, na medida em que recebe, ao mesmo tempo e nas mesmas relações de troca, tanto a propriedade de servir como meio e instrumento quanto a de servir como finalidade da troca, tanto a propriedade de ser como a de não-ser dinheiro, subverte todas as definições axiomáticas da ciência aristotélica. O dinheiro-capital, por isso, não pode ser objeto de uma *episteme*, não pode ser objeto do discurso filosófico, porque ele existe apenas de uma maneira equívoca, de uma maneira que não cabe na natureza das coisas, de uma maneira acidental e, por isso, não essencial e não racional. O dinheiro empregado como capital não pode ser nomeado como dinheiro, assim como a mão esculpida na pedra não pode ser nomeada como mão, porque nomear adequadamente uma coisa é nomear sua essência, e toda coisa possui uma única essência. O dinheiro como capital, por isso, permanece fora não apenas da *pólis*, mas, ainda, do *logos* e da *episteme*. Possuindo a propriedade de ser a medida de todas as coisas, como corretamente compreende a ciência econômica de Aristóteles, o dinheiro converte-se em uma coisa ilimitada, em um ente destituído de limites, em um ente que não cabe nas definições da ciência, pois definir, como compreende Aristóteles, é estabelecer limites aos entes, é atribuir predicados que os delimitem entre si e, assim, os tornem inteligíveis.

O paradoxo do dinheiro se explica pelo fato de que todo existente possui seus limites, porém ele, como medida de todas as coisas e finalidade das

trocas, aparece na *pólis* como um existente destituído de todo e qualquer limite. Segundo Aristóteles, porém, nada pode existir ilimitadamente, todo existente deve ter seus limites, para ele, até mesmo os deuses e o cosmos têm seus limites e, por isso, podem ser definidos e conhecidos pelo intelecto humano. O dinheiro, por ser um ente ilimitado, cai, por isso, completamente fora do âmbito do pensamento, da *episteme*, da cidade e da vida humana em comunidade.

Este paradoxo, porém, não está presente apenas na relação entre dinheiro como meio e dinheiro como finalidade das trocas, ele está presente já na própria condição do dinheiro como meio de troca, condição que Aristóteles parece não perceber. Como compreende Aristóteles, o dinheiro, ainda como meio e instrumento de troca, tornou-se, por convenção, a medida universal do preço das mercadorias, com sua adoção, tudo na cidade passou a ser avaliado em dinheiro.

Ora, se o dinheiro pode medir o preço, ou valor, de todas as coisas ainda em sua condição de meio e instrumento de troca, ainda em sua mera condição de medida do valor ou preço das mercadorias, ele pode, então, ser concebido como um ente dotado de capacidades ilimitadas, como um ente cuja capacidade de medir é universal e ilimitada qualitativa e quantitativamente ainda antes de ser convertido em capital e finalidade das trocas. É exatamente esta capacidade do dinheiro representar simbolicamente o valor ou preço das mercadorias, é exatamente esta capacidade do dinheiro representar simbolicamente a riqueza que o torna, inexoravelmente, em capital e finalidade das trocas.

Como representação simbólica da riqueza e do preço das mercadorias o dinheiro transforma-se, por isso, através de suas próprias qualidades imanentes, em capital e finalidade das trocas. Diante destas propriedades imanentes do dinheiro, não faz nenhum sentido a defesa aristotélica do dinheiro como meio de troca em oposição à sua condenação como capital e finalidade da troca, pois o emprego do dinheiro no primeiro modo conduz, necessariamente, ao emprego do segundo modo. O emprego do dinheiro como capital, por isso, é imanente ao conceito de dinheiro e não, como concebe Aristóteles, um vício externo da alma humana.

Como as potências negativas e destruidoras do dinheiro estão contidas no interior do próprio dinheiro, como estas potências são imanentes a ele, como havendo dinheiro haverá, necessariamente, a paixão descontrolada por ele, para tornar a vida humana plenamente livre e racional, como desejava

Aristóteles, não basta atuar sobre as coisas que estão fora dele, não basta combater as paixões e vícios da alma, é necessário combater e eliminar o dinheiro em sua totalidade. Para educar moralmente o homem, não basta desejar que ele não deseje os poderes ilimitados do dinheiro, não basta coibir estes desejos de se realizarem, é fundamental eliminar da vida humana o objeto e a fonte material destes desejos, é necessário eliminar o *apeiron* metálico que circula dia e noite sem parar, que circula a esmo pelo mercado, sem rumo, sem destino e sem finalidade, invadindo e se apoderando incessantemente de todos os domínios da vida humana.

5.4 A relação do dinheiro com a Física

Vejamos agora como o dinheiro se relaciona com alguns aspectos da Física de Aristóteles – Livros II e III.

Segundo Aristóteles, podemos empregar a palavra natureza (*physis*) em vários sentidos, tais como ser natureza, ser por natureza, ter natureza e ser conforme a natureza (Física 192b.8-193a.10). Algo existe como natureza quando existe como um dos quatro elementos primordiais como a terra, a água, o fogo e o ar. Uma coisa é ou existe por natureza quando possui em si mesmo seu princípio de movimento e repouso, tais como as plantas e os animais. As coisas por arte (*technê*), ao contrário, não possuem em si mesmas tal princípio natural de movimento e repouso. Tal princípio está contido no homem e, por isso, é externo às coisas movidas.

Uma coisa é conforme a natureza quando sua ação ou movimento se realiza de acordo com sua natureza, como a natureza do fogo é a de queimar e a da água a de saciar. A natureza é movimento, e toda coisa regida pelos princípios do movimento tem uma natureza. Possuem natureza, ainda, todas as coisas que possuem finalidade, sejam elas naturais ou artificiais. Como a natureza é uma finalidade, aquilo que não tem finalidade não tem natureza.

A natureza de uma coisa pode ser inicialmente entendida como a matéria (*hyle*) da qual é constituída, como a madeira para a cama. Porém, diz Aristóteles (Física 193a.10-193b.20), segundo a definição, a natureza verdadeira de uma coisa é sua forma (*eidos*) e finalidade (*télos*). A forma é mais natureza que a matéria, diz Aristóteles, porque dizemos que uma coisa é o que é quando existe atualmente mais do que quando existe em potência. Porque a potência, para Aristóteles, representa o caráter indefinido,

indeterminado e ilimitado dos entes, enquanto a forma e a finalidade representam seu caráter definido, determinado e limitado. Seria um absurdo, por isso, segundo ele, querer definir um ente formalmente indefinido, indeterminado e ilimitado.

Movimento (*kynesis*) é a atualização (*entelécheia*) de uma potência (*dýnamis*). Onde não há potência não há atualidade e, por isso, não há movimento nem natureza, porque a natureza é movimento e atualização de uma coisa em outra, por si mesma ou por outra. Uma coisa possui natureza, por isso, quando possui a capacidade de se atualizar.

A partir destas definições, podemos compreender, então, que o dinheiro empregado como capital, por não possuir uma finalidade, não possui natureza. Como todas as coisas se definem a partir de sua finalidade, como a natureza é uma finalidade, como toda finalidade é limitada e boa, o dinheiro como capital, por esses motivos, cai fora de toda definição e de toda teorização pela Física. O dinheiro como capital não pode ser definido e teorizado pela Física porque o próprio desta ciência é investigar a finalidade, o para o qual, o em vista de que as coisas existem. Como o dinheiro empregado como capital não existe segundo uma finalidade útil, como ele é sua própria finalidade, como ele não existe em vista de algo, mas em vista de si mesmo, ele, então, não pode ser objeto de nenhuma *episteme*. Como o físico estuda os fins da natureza e como o dinheiro não possui fim, o dinheiro então está não apenas fora de toda *episteme*, mas, ainda, fora da própria *physis*.

O dinheiro, por este motivo, se assemelha a outros entes que não existem por natureza nem possuem natureza, como os fenômenos climáticos, tais como a chuva e o vento. Como já dissemos, a física de Aristóteles é uma biologia, é um estudo dos seres vivos, de sua gênese, atualização, corrupção e morte, por isso, todos os eventos mecânicos e necessários da natureza, como os eventos meteorológicos, ficam fora de sua ciência.

Além dos modos de existência por arte e por natureza, Aristóteles considera ainda que as coisas podem existir segundo a necessidade (*ananké*), a sorte (*tyché*), a casualidade (*automatón*), o hábito (*nomos*) e o acidental (*kata symbebékos*). A diferença destes modos de ser com a *physis* e a *technê* reside na circunstância de que nestas últimas todas as coisas existem e operam sempre segundo uma finalidade, enquanto nas primeiras a finalidade se encontra, ou não, apenas acidentalmente (Física 195b.30-198a.15).

Tyché e *automatón* são dois modos de existência das coisas que não podem ser explicados pelo emprego da teoria das causas. Por este motivo, ambas as coisas existem ou acontecem sem visar uma finalidade. Por *tyché*, Aristóteles considera coisas que acontecem pela boa ou má sorte do agente que atinge sua finalidade casualmente. É o caso, por exemplo, do credor que vai à praça e encontra, casualmente, o devedor, conseguindo, desse modo, receber sua dívida. O agente elegeu passear até a praça, mas não elegeu receber a dívida do devedor neste passeio. A realização da finalidade, receber a dívida, se fez, assim, por uma soma indeterminada de causas acidentais, se fez por mera sorte, por mero acaso, se fez por *tyché*. A *tyché*, por isso, pode ser vista como uma causa acidental.

Por *automatón*, Aristóteles considera coisas que acontecem devido a uma complexa série de causas indeterminadas, a uma trama de causas externas à vontade do agente ou do ente em movimento. O torvelinho é uma destas coisas que existe por *automatón*, ou por *ananké*, porque ocorre sem almejar algo. O torvelinho, por ser um *automatón*, surge e desaparece sem uma causa determinada. Ele surge por surgir, sem télos e, por isso, como o dinheiro que é empregado como capital, está fora da *physis* e da *physike episteme*.

Ser por acidente (*kata symbebékos*) é todo ser que não possui causa em si, ou causa determinada. O construtor é a causa em si mesma e necessária do construído, já que nada pode ser construído sem ele, porém, ser um construtor branco ou negro é uma causa acidental da construção. Causa acidental, por isso, é toda causa estranha e externa à causa por si mesma. A causa acidental, ao contrário da causa por si mesma, é uma causa indeterminada e, por esse motivo, não é objeto de uma teorização e de uma *episteme*. A causa do dinheiro como capital, por ter sua origem nos desejos e vícios da alma humana, é uma causa acidental, por isso não é objeto da física econômica de Aristóteles.

A física, segundo Aristóteles, por ser uma *episteme*, ocupa-se com a análise de coisas que sucedem sempre ou na maioria das vezes. O emprego do dinheiro como capital, por não ocorrer sempre ou na maioria das vezes, por não ocorrer por necessidade mas por acidente, por ser um emprego privado de *physis*, pode ser evitado mediante a remoção da causa externa que lhe deu origem. Deste modo, podemos afirmar que, ao contrário do emprego do dinheiro como meio e instrumento de troca que tem sua causa e princípio em

nomos, o emprego do dinheiro como capital tem sua causa nos acidentes, sendo possível, por este motivo, eliminá-lo da cidade mediante o fortalecimento da lei e dos bons costumes humanos.

Segundo Aristóteles (Física 202b.30-208a.5), é impossível que algo que existe como coisa exista ilimitada e infinitamente. Uma coisa só pode existir como *apeíron* idealmente, como ente matemático, como ente que pode ser adicionado ou repartido ilimitadamente apenas pelas operações da alma humana. Como os entes matemáticos são abstrações da mente humana e inseparáveis da matéria, o infinito, neste caso, só poderia existir ideal e potencialmente, mas nunca realmente e atualmente como um infinito em si mesmo. Deste modo, o dinheiro empregado como capital está fora da *physis* e da *episteme* porque é um ente ilimitado e infinito, porque é um *apeiron*.

Uma coisa real jamais poderá existir ilimitadamente pelos seguintes motivos. Um ente real sensível, infinito e ilimitado não teria geração nem corrupção. Não possuindo geração nem corrupção não poderia ser um ente real, pois todo ente real possui, em si mesmo ou em outro, o princípio de seu movimento. Não possuindo o princípio do movimento não possuiria corpo nem natureza. Não possuindo corpo ou natureza existiria apenas potencial e idealmente nas operações da matemática. Para Aristóteles, ser e pensar não são o mesmo, por isso, o infinito pode existir no pensamento sem existir na realidade da *physis*.

Se o infinito fosse um corpo, teria que ocupar um lugar no espaço. Todo corpo, porém, possui limites e ocupa um lugar limitado que lhe é próprio. A Terra, por exemplo, é um corpo que possui o centro como seu lugar próprio, e o fogo o alto como o lugar que lhe cabe por natureza. Um corpo infinito teria uma extensão infinita que se dirigiria para todas as direções até o infinito. Um corpo assim ocuparia todos os lugares ilimitadamente: para cima e para baixo, para o centro e para o extremo, para frente e para trás, para a direita e para a esquerda.

Se o infinito fosse um corpo, ocuparia todos os lugares sem se deter jamais em qualquer ponto determinado do espaço. Como é impossível que um corpo ocupe qualquer lugar indeterminado, o infinito como corpo é impossível. Como não existe um lugar indeterminado e um espaço infinito, é impossível existir, ao mesmo tempo, um corpo infinito e indeterminado. A partir destas definições de corpo e espaço, podemos concluir que o dinheiro empregado como capital por ser um corpo indeterminado, por ser um corpo metálico na

forma de moeda, infinito e ilimitado em sua capacidade de expansão, sua existência torna-se, assim, impossível por natureza. Torna-se evidente, então para Aristóteles, que não existe um corpo que seja atualmente infinito.

A partir das definições acima, é fácil compreender que para Aristóteles, o dinheiro, como toda coisa determinada, deve possuir um corpo próprio, deve possuir o corpo determinado do instrumento de troca, para, desse modo, ocupar o lugar que lhe é próprio por natureza, para ocupar o meio como seu lugar natural. Se o dinheiro ocupa certas vezes o extremo da troca, ocupa por constrangimento, ocupa pela força das paixões e vícios humanos. Paixões e vícios que devem ser controlados pela educação moral.

A recusa aristotélica em aceitar a ideia de um espaço infinito na natureza, ou um espaço infinito para a existência humana, explica-se pela evidente inexistência em sua época de um mercado de dimensões mundiais, como o mercado do mundo moderno. O dinheiro, para se desenvolver como este ente infinito e ilimitado de nosso tempo, como este ente que invade todos os povos e todas as culturas, que se expande para todos os lugares e domínios da vida humana, precisaria de um mundo muito mais amplo e desenvolvido que o sistema das cidades-estados da Grécia Antiga.

As potências negativas e destruidoras do dinheiro enquanto capital condenadas por Aristóteles, já estavam, porém, contidas implicitamente, imanentemente e desde sempre, sem que ele, contudo, reconheça, no próprio dinheiro enquanto meio e instrumento de compra. Estas potências, todavia, só poderiam atualizar-se plenamente com o mundo profano construído pelos burgueses da era moderna. Aos burgueses do mundo antigo faltava-lhes, entre outras coisas, um *kosmos* infinitamente grande e aberto para desenvolver o dinheiro plenamente como capital, um *kosmos* sem os limites morais da cidade clássica, um *kosmos* como o inaugurado pela série de revoluções científicas, econômicas e políticas da Europa da era moderna.

5.5 A relação do dinheiro com a escravidão do lar

Vejamos agora, como a condenação aristotélica do dinheiro empregado como capital se articula com a concepção de escravidão por natureza e a defesa da escravidão do lar.

A condenação aristotélica do modo de vida baseado na circulação capitalista e a defesa do modo baseado na circulação simples de mercadorias

têm seus motivos, ainda, na radical defesa do modo de vida fundado sobre a escravidão doméstica – a escravidão do lar. Ambos os modos de vida, o da escravidão doméstica e o da empresa capitalista, são radicalmente opostos e excludentes entre si. Conforme mostramos acima, a defesa da circulação simples de mercadorias é, ao mesmo tempo, a defesa do modo de vida baseado na escravidão rural, na escravidão doméstica, na escravidão absoluta. Vejamos, então, como a escravidão doméstica é defendida por Aristóteles e como ela se articula com a defesa da circulação simples de mercadorias.

No período clássico da história grega era comum entre os membros das principais cidades a concepção de que a escravidão tinha suas raízes nos costumes e convenções humanas – em *nomos* para usar uma expressão grega. Era comum nesse período, como admite o próprio Aristóteles, a concepção de que a escravidão se justificava apenas pelo uso da força dos mais fortes sobre os mais fracos e dos vencedores sobre os derrotados. A escravidão era concebida, deste modo, como resultado de um acordo ou costume internacional que dava ao vencedor das batalhas o direito de escravizar os derrotados. Aristóteles, contudo, opunha-se abertamente a esta visão positivista e legalista da escravidão. Segundo ele, o direito à escravidão regulava-se pelas regras da justiça natural. Para ele, todo indivíduo pertencente à raça dos bárbaros era, por natureza, um escravo (Política 1252b.10) e, como tal, por direito natural, pertencente aos membros da raça helena. Do mesmo modo, todo membro da raça dos helenos era, por natureza, senhor e dono dos povos bárbaros.

Os bárbaros, na visão de Aristóteles, já eram escravos em suas próprias nações de origem antes de serem escravos dos povos helenos. Assim, ao se tornarem escravos da raça dos helenos estavam apenas mudando de mãos e vivendo de acordo com sua própria *physis*. Os bárbaros, assim, eram escravos em qualquer tempo e em qualquer lugar – eram escravos absolutos. Se um heleno, ao contrário, fosse escravizado por uma nação bárbara, tal escravidão, segundo Aristóteles, deveria ser concebida como uma escravidão relativa, porque os helenos não são escravos por natureza, não são escravos em qualquer tempo e lugar, porque os helenos, por natureza, são povos livres.

Segundo Aristóteles, a escravidão não deve ser vista como um negócio, ainda que seja impossível haver escravidão sem os negócios da escravidão, sem a pirataria e a guerra. Em sua concepção, como já mostramos, a arte da escravidão não deve ser vista como uma arte do enriquecimento, mas, sim,

como uma arte da aquisição em vista da escravidão doméstica, como uma arte da aquisição em vista do uso do escravo como animal e instrumento de trabalho na pequena propriedade rural do senhor. Como dizia ele, o escravo é um instrumento natural de trabalho de propriedade da família. Sua existência e sua captura não servem aos propósitos do enriquecimento, mas, sim, a um propósito visado pela natureza – o de reproduzir a espécie humana e garantir o bem viver do senhor e sua família.

Segundo Aristóteles, a escravidão absoluta dos bárbaros pelos helenos e o emprego dos primeiros como instrumentos de trabalho no *oikos* se justificam porque o senhor, por natureza, tem domínio e prioridade sobre o escravo, assim como a alma tem domínio e prioridade sobre o corpo, e a inteligência sobre os sentidos. Por isso, assim como a alma rege o corpo com leis absolutas e despóticas, também o despotismo deve ser o regime de comando entre senhor e escravo. O senhor, por este motivo, também é chamado de *despotes* (Política 1254b.5-10).

A escravidão por natureza se justifica, segundo Aristóteles, porque os escravos, leia-se os bárbaros, não pertencem à espécie humana. O escravo é um animal doméstico e, por isso, como todo animal doméstico, deve ter um dono que o proteja dos perigos da vida selvagem. Assim como é conveniente ao animal doméstico ser domesticado e governado por um ser superior, também é conveniente ao escravo ser escravizado e viver submetido ao comando de um senhor. O emprego do animal doméstico como instrumento de trabalho pela família, por servir a um propósito da natureza, não se diferencia, por isso, do emprego do escravo (Política 1254b.25).

Segundo Aristóteles, ainda que o escravo seja escravo por natureza e, como tal, dominado pelos desejos insanos da alma, é intenção da natureza que ele viva acima da selvageria destes desejos. Por este motivo, a natureza criou o homem livre, para domesticá-lo e educá-lo. O homem livre, deste modo, realiza uma intenção que a natureza, por si própria, é incapaz de realizar. O homem livre, a raça dos helenos, assim, serve à natureza humanizando-a.

Aristóteles compreende muito bem a diferença entre o modo de vida fundado sobre a escravidão doméstica, sobre a escravidão patriarcal, sobre a escravidão rural, e o modo fundado sobre a escravidão-mercadoria em pleno desenvolvimento nos séculos V e IV a.C na sociedade grega. Aristóteles compreende muito bem as consequências da adoção deste novo modo de vida para as instituições tradicionais, e rurais, da cidade. Aristóteles, com sua crítica

ao dinheiro como capital, criticava, na verdade, o modo de vida que começara a se desenvolver no interior das cidades gregas no auge de seu período clássico, o modo de vida trazido do Mediterrâneo pelo comércio.

Este novo modo de vida voltado para a expansão das cidades gregas para além dos seus limites territoriais, voltado para a expansão da propriedade fundiária para além dos limites da propriedade familiar, este novo modo de vida fundado na monetarização das relações humanas, na adoção de relações econômicas de caráter impessoal e na adoção da escravidão-mercadoria destruía, paulatinamente, o envelhecido modo de vida pré-clássico fundado sobre a pequena propriedade rural e a produção voltada para a satisfação das necessidades de consumo da família.

Considerada de um ponto de vista humanista, a defesa aristotélica da escravidão doméstica pode parecer, à primeira vista, como uma defesa em vista do próprio escravo, quando consideradas as condições de vida e de trabalho do escravo-mercadoria, como os escravos de Nícias alugados para trabalhar nas minas do *Laurium* e em outros empreendimentos capitalistas, ou não, da época. Nestes empreendimentos, evidentemente, não poderia haver nenhuma relação pessoal e de amizade entre senhor e escravo, como corretamente entende Aristóteles. Considerada do ponto de vista da história, contudo, e mesmo do ponto de vista da concepção popular que creditava aos costumes a prática da escravidão, a teoria aristotélica da escravidão natural pode ser concebida como retrógrada e anacrônica para sua própria época.

Como já dissemos, Aristóteles defendera sua concepção da escravidão absoluta contrapondo-se à concepção popular de que a escravidão teria origem nas convenções humanas e na força dos vencedores sobre os vencidos. A concepção popular pode ser considerada como mais justa, para o escravo e os verdadeiros amantes e defensores da liberdade, em relação à concepção aristotélica, porque permitia que os homens, em qualquer tempo e lugar e por livre deliberação, pudessem pôr fim à escravidão. Sendo, porém, a escravidão, no entendimento de Aristóteles, uma ordem de coisas instituída pela natureza, uma ordem de coisas instituída pela razão, como poderiam os homens modificá-la ou aboli-la sem entrar em conflito com as regras sempre idênticas, imutáveis, necessárias e universais da natureza? Sendo, porém, a escravidão uma ordem instituída pela vontade humana, por uma vontade fundada nos costumes humanos, evidentemente poderia ser ela abolida na medida em que mudassem estes costumes e a vontade humana.

Foi certamente essa mudança nos costumes que levou Aristóteles a romantizar as instituições gregas arcaicas, à defesa de um mundo rural em decadência e a condenar moralmente o presente como sendo impróprio à vida humana e contrário aos princípios da razão.

Na raiz dos limites de Aristóteles para compreender teoricamente a dúplice e contraditória existência do dinheiro está o fato, admitido pelo próprio Aristóteles, de que sua filosofia, na verdade, era uma *theologia*: uma ciência das coisas divinas. Essa teologia, por sua vez, era o reflexo idealizado de um mundo que não existia mais entre os gregos do período clássico. Entre eles, dia após dia, tudo se transformava facilmente em mercadoria e o dinheiro era adotado como medida e peso de todas as coisas. Tudo entre eles passava diariamente a ser medido e julgado pela métrica do dinheiro, como admitia o próprio Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*.

A defesa aristotélica da escravidão natural e absoluta e a condenação do emprego do dinheiro como capital eram por ele justificadas teoricamente por essa visão teológica e idealizada do mundo. Por isso, como ciências submetidas aos princípios da metafísica, a física, a política e a economia não poderiam contrariar estes princípios divinos sob pena de caírem nas malhas das eternas contradições da realidade material, tais como aquelas compreendidas pelos *physiologói*.

Como corretamente compreende Aristóteles, do ponto de vista da matéria tanto o dinheiro empregado como meio e instrumento de troca quanto o empregado como capital e finalidade da troca são os mesmos. Entre ambos não há nenhuma diferença material. Entre eles há apenas uma diferença metafísica: ora ele é empregado como meio e ora como fim, ora ele serve a uma finalidade humana e ora não serve a finalidade alguma. Contudo, materialmente é sempre a mesma peça monetária que atua na questão. Como vimos, Aristóteles resolve estas contradições da *physis* negando a ela o conceito de matéria, pois, para ele, a *physis* verdadeira de uma coisa é sua forma, sua essência e sua finalidade. Desse modo, ainda que o dinheiro como capital tenha como causa a matéria ouro ou prata, ele só possui natureza e só existe em conformidade com a natureza na medida em que possui uma finalidade que o transcende, na medida em que atua como meio e instrumento de troca.

O dinheiro como meio e instrumento de troca pode ser facilmente explicado pela teoria aristotélica das causas. Sua causa material é o ouro, a

prata ou o bronze, sua causa formal é ser símbolo abstrato ou geral da riqueza, sua causa eficiente é o operário minerador e sua causa final é a satisfação de uma necessidade humana. O dinheiro como capital, porém, como já vimos, está fora da causalidade. Ainda que tenha causa material, eficiente e formal, o dinheiro como capital não possui causa final, pois seu emprego não serve a nenhum propósito e finalidade desejados pelo homem e pela natureza, pois seu emprego não visa ser trocado por mercadorias e, assim, servir a uma necessidade do homem, mas, sim, ser trocado por ele mesmo e acumular-se ilimitada e infinitamente. Tal propósito, segundo Aristóteles, seria inteiramente vazio e destituído de sentido, já que esta acumulação, exatamente por almejar o *apeiron*, o infinito e o ilimitado, não se completa, não se atualiza e não se realiza nunca.

As dicotomias metafísicas de próprio e impróprio e de natural e antinatural empregadas por Aristóteles na análise do dinheiro são categorias completamente destituídas de sentido quando analisadas de um ponto de vista dialético e materialista. Como um ente como o dinheiro, um ente formado de matérias tais como o ouro e a prata, poderia não ter lugar na natureza? Como a matéria dinheiro poderia, ora ter e ora não ter lugar na natureza? Como um elemento da matéria poderia ter ora uma existência própria e ora outra imprópria, ora uma existência natural e ora uma antinatural, segundo as leis da própria matéria?

Se o método analítico e metafísico de Aristóteles aparecia como sua força diante do método dos *physiologói*, ele aparecia também como sua grande fraqueza quando aplicado à análise das contradições do dinheiro e do mercado. Em nosso entendimento, faltou a Aristóteles não apenas um mercado plenamente monetarizado para desvendar os mistérios da mercadoria e do dinheiro, como acreditara Marx ao analisar as contradições do dinheiro em seu pleno vigor na sociedade burguesa, como veremos adiante, a Aristóteles faltou também o método da síntese, o método da reunião das partes numa única e mesma totalidade, o método da dialética dominado por Platão. Se Aristóteles fora mesmo discípulo de Platão, se fora mesmo seu melhor estudante na Academia, como afirma a tradição, então, evidentemente, Aristóteles o fora apenas no mau sentido da palavra, o fora apenas no mau sentido que ele mesmo atribuía a Platão: o de ser metafísico e separar o que não poderia ser separado!

O defeito filosófico de Aristóteles era, na verdade, o de ser teólogo e moralista. E o defeito de toda crítica moralista reside sempre na circunstância de apontar os vícios da alma humana como causa do capital. Assim, ao invés de penalizar o dinheiro e seus princípios – excluindo-o da vida humana, inclusive o dinheiro como meio de troca, pois o dinheiro como capital é apenas a forma natural e inexoravelmente desenvolvida deste –, a crítica moralista, romântica e idealizada de Aristóteles condenava e penalizava os vícios da alma humana pelos resultados irracionais do emprego do dinheiro. O curioso da crítica de Aristóteles consiste, em nosso entendimento, na circunstância de que ele consegue combinar, ao mesmo tempo, a mais impiedosa condenação moral da escravidão humana aos princípios do dinheiro como capital, com a mais impiedosa defesa da escravidão natural e absoluta dos homens entre si!

Ainda que a ética aristotélica baseada na amizade, na felicidade e no bem viver, baseada na crítica da submissão humana aos prazeres e na condenação das paixões insanas da alma, possa ser vista pelos próprios aristotélicos como um hino ao que há de mais grandioso e divino no homem, essa ética, na verdade, representava a defesa nostálgica de um mundo velho e em plena decomposição frente a um mundo novo que surgia a partir dos contatos comerciais das cidades gregas com os povos do Mediterrâneo¹⁶. A condenação aristotélica de todas as atividades ligadas ao comércio e à arte de ganhar dinheiro, a condenação aristotélica do dinheiro como capital, era, no fundo, uma condenação destituída de sentido frente ao eterno movimento da natureza, era a defesa romântica de um mundo que ruía e se modificava dia após dia pelo incansável movimento da matéria e da história.

Toda a crítica de Aristóteles ao dinheiro era, ainda, uma crítica ao regime democrático ateniense, um regime, segundo ele, dominado por demagogos e adutores do povo. Aristóteles acusava, infundadamente, a democracia ateniense de ser uma tirania das massas, uma tirania fundada em decretos populares e, por isso, um regime de governo contrário às leis constitucionais da cidade. O ideal de cidade, por isso, na visão de Aristóteles, seria aquela cidade pequena do período pré-clássico, aquela cidade relativamente isolada do Mediterrâneo e ainda em formação, na qual predominavam o modo de vida agrário, a unidade entre trabalho rural e artesanal e relações humanas fundadas na amizade e no companheirismo;

¹⁶ John B. Morrall, op. cit., p. 57.

aquela cidade fundada sobre um regime de governo aristocrático, um governo dos chefes de família, dos chamados melhores homens. Por isso, o governo aristocrático-democrático de Sólon, no nascimento da cidade clássica, aparecia aos olhos de Aristóteles como o mais adequado regime de governo para o bem viver do homem.¹⁷

Em seu regime idealizado de governo, a cidade aristotélica seria governada por uma elite de homens considerados virtuosos, de homens amantes da liberdade, enquanto os camponeses, naturalmente presos às cotidianas tarefas rurais e alheios às questões da cidade e da vida pública, formariam a base passiva deste governo. Neste regime agrário de governo não haveria lugar, como explicitamente declara Aristóteles, para pessoas engajadas em atividades artesanais e comerciais da cidade, para pessoas que são instrumentos da cidade e vivem para o bem viver dos cidadãos. Como diz ele, um estado bem ordenado não fará de um artesão (*banauson*) um cidadão (Política 1278a.9).

Em nosso entendimento, foi a visão conservadora da democracia ateniense, foi a nostalgia pelo passado pré-clássico, por um passado regido pela escravidão do lar, por um passado regido por relações econômicas de caráter pessoal, que levaram Aristóteles à metafísica e a idealizar a natureza, as relações de troca, o dinheiro e o mercado. Foi a incapacidade de Aristóteles de compreender o devir de um ponto de vista dialético e materialista que, acreditamos, o levou a condenar, teologicamente, o dinheiro e o comércio e a defender a restauração de um modo de vida já completamente soterrado pelo eterno movimento da matéria e da história humana. Foi esta paixão pelos escombros de sua época e o desejo de revivê-los que, em nosso entendimento, fez de Aristóteles o grande crítico moralista do dinheiro como capital e, por consequência, do novo mundo que lutava para surgir na Atenas do período clássico, mas que só viria a se desenvolver plenamente dezenas de séculos mais tarde com o advento da história moderna.

6. MARX E O DINHEIRO

6.1 A crítica de Marx a Aristóteles

¹⁷ John B. Morrall, op. cit., p. 70.

Uma vez analisada a concepção de Aristóteles sobre o dinheiro, passemos agora, então, a analisar a posição de Marx em relação aos problemas postos pela primeira vez pelo filósofo grego. Segundo Marx, Aristóteles teria sido o “grande pesquisador que primeiro analisou a forma de valor, assim como muitas formas de pensamento, da sociedade e da natureza”¹⁸. Aristóteles teria chegado a pressupor a existência de uma igualdade mediando a relação de troca, tornando-a, por isso, possível. Aristóteles, porém, fracassara em sua análise do valor, na concepção de Marx, “porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha, portanto, por base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho”.¹⁹

Na concepção de Marx, povos propriamente comerciantes no mundo antigo só existiram entre as fronteiras das diferentes comunidades. As trocas, e a adoção do dinheiro como medida do valor, assim, só teriam existido, de maneira generalizada, na fronteira entre estes povos. No interior das comunidades teria predominado a troca ocasional de excedentes, não existindo, assim, um mercado inteiramente monetarizado. Para fundar um mercado plenamente monetarizado, seria necessário substituir a forma de trabalho escravo, predominante no interior destas comunidades, pelo trabalho livre e assalariado.

Por isso, segundo Marx, não teria sido por falta de genialidade que Aristóteles não chegara à descoberta da forma valor, mas sim, pela ausência generalizada dessa própria forma no interior das comunidades gregas. Como diz ele, “somente as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu, o impediram de descobrir em que consiste ‘em verdade’ essa relação de igualdade”²⁰. Como podemos perceber, Marx, antes de reconhecer em Aristóteles qualquer suposto fracasso ou deficiência na sua investigação sobre o dinheiro, enaltece nele o que há de brilhante e genial: a necessidade de se pensar, por trás das aparentes desigualdades, uma igualdade entre bens e agentes para que a troca possa ser realizada.

Essa relação de igualdade entre os produtos, diz Marx, só poderia ser analisada numa sociedade onde a relação entre os homens se oferecesse à consciência humana como uma relação entre homens livres, iguais e

¹⁸ Karl Marx: O Capital. Livro I. Volume I. Coleção Os Economistas. S.P: Abril Cultural, 1988, p. 62. Marx Engels Werke. Band 23. Berlin: Dietz Verlag, 1962, p. 73.

¹⁹ O Capital. Livro I, p. 62. MEW - 23, p. 74.

²⁰ O Capital. Livro I, p. 62. MEW - 23, p. 74.

independentes entre si. Como diz ele: “o segredo da expressão de valor [*Wertausdrucks*], a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular”.²¹

Tal sociedade, portanto, só poderia ser a sociedade capitalista, sociedade onde capital e trabalho aparecem na instância do mercado como livres e iguais econômica e juridicamente. Uma sociedade, por isso, absolutamente oposta à sociedade grega, marcada pela divisão entre senhor e escravo e por agentes econômica, social e juridicamente desiguais.

Na sociedade grega, o escravo não aparecia no mercado como livre vendedor de mercadorias, mas, ao contrário, nesta sociedade ele era posto no mercado como uma coisa destituída de personalidade, ele próprio era uma mercadoria que não se vendia a si mesmo, mas, sim, era vendido por outro, por seu proprietário privado. Na sociedade capitalista ocorre o contrário, nela o operário se apresenta, ele próprio, livremente, vendendo mercadoria no mercado: sua própria força de trabalho. Na concepção de Marx, teria sido a predominância da forma escrava de trabalho, em oposição à forma livre, e os preconceitos contra esta forma, que impediram Aristóteles de chegar a conceber o trabalho humano em sua forma geral como a base imanente da comensurabilidade das mercadorias.

A descoberta do segredo do valor e sua solução teórica, por esse motivo, afirma Marx: “só se torna possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por conseguinte também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias se torna a relação social dominante”.²² Marx, tendo, então, tal sociedade a sua frente, resolve a questão posta inicialmente por Aristóteles colocando o trabalho humano em sua forma geral como substância do valor, em oposição à *chreia* e suas diferentes traduções, e o tempo de trabalho como medida imanente do valor das mercadorias. Desse modo, as mercadorias poderiam ser equiparadas diretamente entre si por uma medida imanente de comensurabilidade: a medida do tempo de trabalho. Uma casa poderia ser

²¹ O Capital. Livro I, p. 62. MEW - 23, p. 74.

²² O Capital. Livro I, p. 62. MEW - 23, p. 74.

trocada por cinco pares de sapatos dentro dos princípios da igualdade e da equidade, apenas porque custa o mesmo tempo de trabalho que custaria para fabricarem-se cinco pares de sapatos.

Mercadorias com tempos iguais de trabalho poderiam, assim, ser trocadas diretamente entre si, sem a necessidade da intermediação do dinheiro. Ainda que esta medida em trabalho não seja visível aos sentidos dos agentes da troca, é ela quem compara e equaliza as mercadorias diariamente entre si, antes mesmo da intervenção do dinheiro, e apesar desta intervenção. O dinheiro, nesta interpretação, surge como a medida externa e contingente do valor imanente das mercadorias, surge como a forma aparente e reificada do valor. Nesta visão, o ouro-mercadoria converte-se em ouro-dinheiro segundo uma gênese e um princípio de movimento impessoal e imanente ao mundo das mercadorias.

Adotando o tempo de trabalho e o quantum médio de energia e esforço despendidos pelo trabalhador na fabricação da riqueza, Marx encontra a medida racional do valor numa medida contida na imanência da própria *physis*, e não como em Aristóteles e nos economistas, numa medida externa, inteiramente humana e destituída de materialidade como é o *nomos*. Aristóteles, em certo sentido, estava correto ao recusar à *physis* o padrão de medida do valor, pois a *chreia*, a necessidade humana, ainda que seja uma medida natural, é uma medida irracional, é uma medida inteiramente irregular e sem termo médio, é uma medida que não possui medida e, por isso, incapaz de medir o valor e o preço das mercadorias.

Adotando o tempo de trabalho, o tempo impessoal da *physis* e das batidas do relógio, como medida do valor, Marx consegue resolver as insuperáveis dificuldades não resolvidas por Aristóteles e os economistas clássicos, como Smith e Ricardo, para medir o valor. Estes últimos adotavam ora o trabalho, ora o salário e ora o ouro como medidas do valor de uma mercadoria. A grande dificuldade enfrentada, e nunca resolvida por eles, era que estas três medidas eram também variáveis, elas próprias necessitavam ser medidas e variavam constantemente de acordo com as mudanças nas condições de produção. O mérito de Marx aqui se resume em resolver as insuperáveis dificuldades de seus mestres ao escolher o próprio tempo como critério de medida do valor, porque sob determinadas condições técnicas e sociais de produção idênticas e independentemente dos costumes e necessidades dos agentes da produção e da troca, do *ethos*, do *nomos* e da

chreia dos agentes, um mesmo tempo de trabalho produzirá sempre o mesmo quantum de valor.

Como o valor imanente das mercadorias é medido medindo-se o tempo de duração do trabalho, duas mercadorias podem ser equiparadas entre si independentemente da intervenção da terceira figura chamada dinheiro, porque possuem a mesma quantidade de trabalho em sua determinação abstrata, a mesma quantidade de trabalho humano sem consideração por sua forma natural e específica, porque ambas, pressupondo condições tecnicamente iguais de produção, consomem o mesmo quantum de trabalho humano para serem fabricadas, porque ambas demoram o mesmo tempo de trabalho para estarem prontas para o consumo.

6.2 Marx e a *physis*-trabalho

O trabalho é a esfera da relação dos homens com a natureza e mesmo destes entre si. Ainda que a cultura, a linguagem e o pensamento sejam esferas importantes e essenciais da vida humana, é pelo trabalho que o homem se faz homem. Ao contrário de Aristóteles que separa a ação produtiva do homem das ações produtoras da natureza, separação estabelecida pela radical diferença entre *techné* e *physis*, para Marx o homem e o trabalho não são forças estranhas à natureza, para ele, o trabalho humano, *techné* ou *poietiké* em grego, é uma força imanente à natureza – à *physis*. O trabalho humano é uma força da natureza que ao lado de todas as outras forças desta, produz a riqueza que alimenta e sustenta a sociedade. Enquanto o trabalho é uma força imanente da *physis*, o trabalhador, o artesão, o *demiurgo*, é o agente consciente desse trabalho. Como força imanente à natureza, o trabalho, por isso, não pode criar nada que esteja fora, além e acima da natureza. Através do trabalho o homem apenas modifica as formas brutas e imperfeitas da natureza, dando a elas formas mais perfeitas e adequadas ao uso humano. Como diz Marx: “ao produzir, o homem só pode proceder como a própria natureza, isto é, apenas mudando as formas das matérias”²³.

O trabalho é uma força da natureza que, como todas as outras forças, tem a capacidade de separar e combinar seus mais diversos elementos dando-lhes novos usos e novas formas. Desse modo, não há entre os elementos

²³ O Capital - Volume 1, p. 50/51. MEW 23, p. 57.

brutos da natureza e os artefatos técnicos criados pela mão humana, uma absoluta diferença de natureza e conteúdo, mas, sim, uma diferença apenas de forma. Os elementos brutos da natureza e os produtos feitos pela mão humana diferem entre si, apenas pela circunstância de serem o resultado de diferentes formas de se combinar os diversos elementos dispostos pela Natureza. Enquanto os corpos mais elementares da matéria seriam o resultado de uma combinação operada espontaneamente pela Natureza, os produtos feitos pela mão humana seriam o resultado de uma combinação operada conscientemente e segundo um uso e uma finalidade pré-estabelecidos. Ainda que a matéria natural intocada pelo homem seja uma matéria gerada e organizada espontaneamente pela Natureza, e os artefatos produzidos pelo trabalho sejam a mesma matéria tocada e modificada pela mão humana, ambos não diferem entre si em termos substanciais, pois na concepção unitária de Marx não há oposição entre homem e Natureza, já que ambos se pertencem mutuamente.

Tanto a matéria original e intocada pela mão humana quanto a modificada e tocada pelo homem possuem a mesma origem: o eterno transpassar de formas da Natureza, o eterno metabolismo entre as forças espontâneas e as forças conscientes da *physis*, a eterna comunhão entre homem e Natureza. O trabalho, por isso, nesse sentido útil e concreto, não poderia ser visto como uma mera agressão e desagregação da Natureza pela ação consciente do homem. Nessa dimensão concreta e original do trabalho, do trabalho enquanto uma atividade própria do homem voltada à produção de valores de uso e à satisfação de suas necessidades naturais, os artefatos produzidos pelo trabalho humano são produtos de uma força que visa muito mais corrigir e aperfeiçoar as formas da Natureza do que dominá-la e destruí-la.

Ainda que o trabalho seja uma faculdade exclusivamente humana, essa faculdade é uma faculdade imanente à *physis*. A força de trabalho humana se diferencia das outras forças da Natureza – como as forças animal, hidráulica ou eólica – por seu caráter teleológico e consciente. Enquanto as forças espontâneas da Natureza agem sem consciência sobre ela, o homem age como uma força racional e diligente. A força da terra e a força do homem, por isso, possuem o mesmo poder e a mesma supremacia na produção dos valores de uso úteis à vida humana, participando, assim, em proporções iguais na formação da riqueza. Como diz Marx, “*nesse trabalho de formação ele [o*

*trabalho] é constantemente amparado por forças naturais*²⁴. Por esse motivo, o trabalho não é a única fonte dos valores de uso e da riqueza material, o trabalho é apenas o pai da riqueza, enquanto a terra é a mãe.

A força de trabalho do homem é uma força natural, como tantas outras forças, que em sua atividade útil e teleológica visa simplesmente aprimorar e aperfeiçoar as forças originárias da Natureza, em vista de uma finalidade útil à existência humana. Ao aperfeiçoar e desenvolver estas forças, o homem desenvolve e aperfeiçoa ao mesmo tempo a si próprio como *homo faber* e membro inalienável das forças da Natureza. O dinheiro, por isso, seja como meio e instrumento de troca seja como capital, tem sua origem neste infatigável trabalho do homem para dominar as forças da natureza de acordo com suas necessidades.

6.3 O trabalho e as comunidades rurais do Mundo Antigo

Para as pequenas comunidades rurais do Mundo Antigo, habituadas a trocar seus produtos excedentes por outros produtos consumíveis, o ouro trazido do estrangeiro aparecia como um ente estranho à vida humana. Para essas comunidades, onde dominava o trabalho em suas formas concretas e naturalmente úteis, o ouro aparecia como uma figura maravilhosa e muito superior aos poderes da comunidade. Por não surgir do trabalho dessas comunidades com a terra e por parecer não exigir esforço e fadiga em sua aquisição, como exigem os trabalhos da terra, o ouro aparecia como um ente destituído de valor moral. Esse ente imoral, produto da escravidão e do trabalho embrutecedor da mineração, aparecia misteriosamente dotado do poder de ser trocado por qualquer produto da comunidade.

Como na mente religiosa, o dinheiro aparecia para essas comunidades rurais como um ente situado fora do universo da natureza e da comunidade. Como um ente dotado de poderes universais e transcendentais, as comunidades rurais ora o combatiam e ora o idolatravam, sempre temendo o risco de esse ser supremo destruir seus valores e hábitos tradicionais. O grande temor dessas pequenas comunidades rurais antigas, baseadas no valor-de-uso do produto e no trabalho concreto, era o temor de que o deus

²⁴ O Capital - Volume 1, p. 51. MEW 23, p. 57.

Ploutos suplantasse e subordinasse todos os outros deuses naturais da comunidade.

Desse modo, diferentemente de todas as formas equivalentes naturais adotadas pelas pequenas comunidades rurais do mundo antigo, como o gado e o sal, o dinheiro aparecia na relação de troca dessas comunidades com comunidades estranhas como uma espécie de *deus ex machina* e como um ente completa e absolutamente estranho à mente dessas comunidades. Para essas comunidades, o dinheiro possuía a estranha capacidade de tornar forte o fraco e virtuoso o medíocre.

Como guardiões do dinheiro, os indivíduos, sempre mais fracos e impotentes que a comunidade, passavam a ter poderes muito superiores aos poderes dessa comunidade. Ao potencializar as forças do indivíduo para além das forças da comunidade, o dinheiro aparecia dotado de uma força demoníaca, desmedida e imoral, por isso, para se preservar os poderes das comunidades e evitar sua corrupção moral, era preciso combater esses guardiões e evitar sua influência sobre a juventude.

Desse modo, para essas pequenas comunidades rurais do mundo antigo, o dinheiro e seus guardiões apareciam como elementos estranhos às medidas da *physis* e como membros desagregadores do *ethos* da comunidade. Por isso, será comum para essas pequenas comunidades rurais antigas, a recusa em aceitar como membros de sua comunidade homens estrangeiros e amigos do dinheiro – os chamados *φιλοχρήματοι*. Para proteger as tradições rurais e o *ethos* dessas comunidades era fundamental proteger-se dos *φιλάργυροι* – os guardiões e amantes da prata.

Para as comunidades rurais do mundo antigo, a magia do dinheiro surgia exatamente da circunstância de que ele não tinha origem numa forma concreta e útil de trabalho. Ou melhor: para essas comunidades, o ouro não tinha origem no trabalho. Para o mundo antigo, o trabalho era uma atividade sagrada e moral, especialmente o trabalho rural, realizada exclusivamente por homens livres. A atividade escrava não pertencia à categoria trabalho para essas comunidades rurais, exatamente porque não era uma atividade de homens livres – mas de homens submetidos ao domínio de outros homens.

Diferentemente do mundo moderno, para quem o trabalhador, ao lado da terra, é um agente moral da produção, para o mundo antigo, especialmente em sua fase clássica, o trabalhador escravo não passava de mero instrumento de produção. O trabalho da mineração, por isso, não aparecia para as

diferentes comunidades que cambiavam seus produtos com ouro como trabalho, pois uma atividade tão degradante e destruidora da vida humana como o trabalho escravo da mineração, jamais poderia ser comparado com o trabalho livre sobre a terra dessas comunidades camponesas.

Assim, ainda que no princípio as trocas entre os diferentes indivíduos e comunidades pudessem ser concebidas como trocas entre diferentes trabalhos úteis (M-M), no período em que o ouro passa a dominar essas relações, as trocas começam a aparecer embaralhadas sob a forma de produtos por dinheiro (M-D). O ouro apagava assim, da memória e dos sentidos dessas comunidades, o fato elementar de que a troca de seus produtos por ele não passava das mesmas trocas diretas entre produtos praticadas por suas gerações passadas. A magia do dinheiro, tanto para o mundo antigo quanto para o mundo moderno, vem dessa capacidade de o ouro-dinheiro poder apagar todas as suas relações com o mundo do trabalho e da *physis*, vem dessa capacidade de ele esconder de nossos sentidos, de apagar de nossa memória e nos fazer esquecer o princípio mais básico e original de toda riqueza e da existência humana, o princípio eterno, necessário e universal do trabalho e da interação metabólica entre Homem e Natureza.

Como dizia Marx, o ouro parece sair das entranhas da terra como encarnação direta de trabalho humano em sua forma geral e sem nenhuma relação com a *physis* e o trabalho comum da sociedade. O ouro aparece, paradoxalmente, como encarnação geral do trabalho da comunidade, mas sem nenhuma relação com esse mesmo trabalho. Como no mito religioso, o dinheiro na forma ouro parece descer ao solo como a figura diretamente encarnada de Deus. Assim como o Deus cristão habita uma região sagrada e celestial, uma região separada que paira acima do submundo humano e da *physis*, da mesma maneira parece o dinheiro nascer, crescer e se desenvolver numa mesma região sagrada e celestial situada acima da *physis* e do trabalho geral da sociedade, mantendo com estes uma relação meramente passageira, quando se deixa ocasionalmente trocar por mercadorias sem, contudo, deixar de desejar apenas a si próprio e sua acumulação sem fim e sem pausas.

6.4 O ouro-dinheiro como criação da *physis*-trabalho

Ao dominar todos os mercados, todas as localidades e todas as transações, o ouro aparece na mentalidade dos agentes da troca como dinheiro por natureza desde o dia em que é arrancado do solo. O ouro parece

ser dinheiro apenas porque é ouro. Suas propriedades sociais se confundem, assim, na mente dos produtores individuais, com suas propriedades naturais. Essa confusão provoca na memória coletiva desses produtores, o esquecimento de que o ouro é dinheiro apenas porque é mercadoria e, assim, produto do trabalho desses mesmos indivíduos.

Ainda que o ouro na figura dinheiro pareça vir de fora da comunidade e do trabalho comum dos indivíduos, o ouro, como forma equivalente geral, é o produto do desenvolvimento imanente da *physis*, do trabalho e das trocas dessas próprias comunidades e indivíduos. Ainda que ele pareça vir de fora da *physis*, das trocas e do trabalho, ele é um elemento interno e imanente à *physis*, às trocas e ao trabalho comum da sociedade. O ouro é dinheiro apenas porque também é mercadoria e, como tal, tem origem na *physis* e no *ponos* humano, no esforço e nas penas diárias do trabalhador para transformar a Natureza. O dinheiro, assim, por ser mercadoria, por ser produto do trabalho, carrega em suas veias o sangue e o gene do trabalho do trabalhador. Por isso, a análise de Marx em *O Capital* sobre o dinheiro é uma análise genética, no pleno sentido da palavra, pois ele encontra no trabalho, na *physis*, no esforço, nas energias e no engenho do trabalhador a verdadeira origem e paternidade do dinheiro.

Por isso, de acordo com Marx, ao se apropriarem do dinheiro, os capitalistas estariam, desta forma, se apropriando dos poderes gerais do trabalho humano, estariam convertendo as propriedades gerais e impessoais do dinheiro em sua propriedade pessoal e em meio de fazer mais dinheiro. Ao se apropriarem do dinheiro como sua propriedade pessoal, os capitalistas estariam se apropriando das energias humanas do trabalhador, do sangue vivo que corre em suas veias e que diariamente transformam a natureza em novos meios de produção e consumo.

A crítica de Marx a Aristóteles e aos economistas e suas concepções sobre o dinheiro apoia-se, por esses motivos, no fato de eles conceberem o valor como mera proporção quantitativa entre diferentes mercadorias e o dinheiro como a medida convencional dessa proporção. Nessa concepção aristotélica do valor, adotada e nunca criticada pelos economistas, o grande problema a ser resolvido seria o de explicar quantas peças metálicas deveriam ser dadas em troca de determinada porção de mercadorias para que a troca atendesse aos critérios da equidade e da comensurabilidade.

Aristóteles, como temos visto, teria sido o grande formulador das principais teses defendidas pelos economistas modernos e severamente criticadas por Marx em *O Capital*, onde não se cansará de demonstrar, e de repetir, que o uso do dinheiro como capital não se opõe, de modo algum, ao seu uso como meio de troca; que a passagem do dinheiro de meio para finalidade da troca é uma passagem natural, necessária e independente da natureza e dos vícios humanos; que o mercado, a mercadoria, o dinheiro e o capital são instituições sociais e históricas surgidas a partir do progresso e desenvolvimento da divisão social do trabalho; que o dinheiro não é produto do artifício humano e de um suposto contrato estabelecido entre os homens, mas um ente criado e desenvolvido pela *physis*, pelo trabalho humano e pelas contradições da própria mercadoria.

O defeito dos economistas na questão da relação entre trabalho, mercadoria e dinheiro era o mesmo encontrado, de certo modo, em Aristóteles: o de enxergarem no trabalho apenas seu aspecto negativo, fatigante e penoso para o trabalhador, o de enxergarem o tempo dedicado ao trabalho como tempo roubado ao prazer e ao ócio do homem livre. Marx, por isso, condenava os economistas por não enxergarem no trabalho seu aspecto positivo e criador de novas formas de vida e de existência do homem. Aristóteles, ainda que compreendesse este aspecto criador do trabalho, o condenava por ser uma atividade transitiva, uma atividade que se objetivava em produtos, por ser uma atividade meramente técnica e utilitária e, por isso, segundo ele, destituída de finalidade prática e moral. Os economistas aceitaram esta visão aristotélica do trabalho ao não enxergarem nele qualquer atividade moral. Contudo, ao contrário de Aristóteles que criticava o trabalho por ser um tempo dedicado à *hybris* do mercado e como tempo roubado às atividades públicas e morais da cidade, os economistas o condenavam por ser uma atividade dedicada a roubar o tempo devotado ao cultivo do hedonismo moderno.

A partir do modelo de Aristóteles, e sem superá-lo, os economistas da era moderna conceberam o dinheiro, então como: mera medida prática e humana do valor das mercadorias; mera medida da utilidade e da procura das mercadorias; mero produto da convenção humana; elemento externo às trocas; simples meio de facilitação das trocas; simples intermediário das trocas; instrumento de troca (*currency*); padrão de troca (*common standard*). E o valor passou a ser entendido, então, como mera proporção quantitativa entre as mercadorias e como medida destituída de comensurabilidade. A busca por uma

medida imanente de comensurabilidade e uma igualdade substancial e ontológica entre as diferentes mercadorias seria vista ao longo da história do pensamento moderno, como uma busca metafísica destituída de sentido e incompatível com os preceitos empíricos e nominalistas da ciência econômica.

As correntes utilitaristas da era moderna que atribuíam à utilidade, à necessidade ou à demanda a medida imanente do valor não poderiam, de maneira alguma, ser levadas a sério por Marx por dois motivos: primeiro porque atribuíam ao valor uma propriedade natural e corpórea e, segundo, porque se apoiavam numa medida empírica, contingente e variável para explicar o mesmo caráter contingente e variável dos preços. Mesmo para os clássicos Adam Smith e David Ricardo, apoiados sobre uma teoria do valor-trabalho, o problema do valor resumia-se ao problema de explicar quantas porções de trabalho, trigo ou dinheiro, deveriam ser dadas em troca de certa porção de mercadorias.

O defeito básico de todos os economistas teria sido, assim, segundo Marx, o de querer explicar o dinheiro e os preços, como Aristóteles, sem uma teoria do valor e da comensurabilidade entre os homens e os bens cambiados. O modelo aristotélico do dinheiro, o modelo da circulação simples de mercadorias, teria, então, fornecido aos economistas a base ideológica para a defesa da sociedade capitalista e da igualdade absoluta entre todos os agentes da troca. Modelo que Marx criticará severamente em *O Capital*. Por isso, de maneira geral, todo o problema do valor das mercadorias entre os economistas ingleses girava sempre em torno da velha questão insolúvel colocada pela primeira vez por Aristóteles: a de explicar o contingente pelo contingente e o irracional pelo irracional.

Na mente dos economistas, o dinheiro não possuía nenhuma relação com o trabalho dos agentes da troca. Para eles, o dinheiro surgia de fora das relações de troca, surgia através da autoridade monetária, sendo posto pelos agentes da troca através de uma convenção e com a função de evitar os frequentes empecilhos práticos das trocas. O dinheiro, desse modo, não possuía realidade para além dessa convenção, sendo explicado a partir dela e por causa dela. Para Marx, porém, o dinheiro é parido pela própria mercadoria. Ele próprio é visto como a mercadoria das mercadorias.

O dinheiro, como procura explicar Marx, não passa de uma medida externa e autonomizada do valor, em oposição à *physis* e ao trabalho que são sua medida imanente. Como diz ele frequentemente em *O Capital*: “o preço é a

denominação monetária do trabalho objetivado na mercadoria [*Der Preis ist der Geldname der in der Ware vergegenständlichten Arbeit*]²⁵. Ou ainda: “o preço da mercadoria é, portanto, apenas o nome monetário do quantum de trabalho social objetivado nela [*Der Preis der Ware ist also nur Geldname des in ihr vergegenständlichten Quantums gesellschaftlicher Arbeit*]²⁶. O dinheiro, por isso, como diz Marx, é a figura reificada [*sachliche Gestalt*]²⁷ de condições de produção universalmente alienadas e independentes do controle e da ação consciente dos produtores individuais. Como figura alienada da *physis* e do trabalho geral da sociedade, torna-se compreensível, então, que ele seja visto erroneamente por Aristóteles como produto do *nomos*.

CONCLUSÃO

O dinheiro, como tentamos mostrar, tem sido o mais universal de todos os entes já produzidos pela técnica e pelo trabalho humano. Seus poderes demoníacos já amedrontavam a mente de mitógrafos, poetas e filósofos desde as mais remotas épocas da história ocidental. Foi com Aristóteles, porém, que ele saiu do armário da condenação moral e passou a ser analisado e encarado a partir de seu aspecto positivo e civilizador. Aristóteles, assim, valorizava no dinheiro sua qualidade de servir como meio e instrumento de troca, condenando severamente sua qualidade oposta, a de servir como finalidade e riqueza enquanto tal. Enquanto meio e instrumento de troca, o dinheiro aparecia como o demiurgo da justiça e da equidade entre os homens, e o mercado como uma instituição justa e igualitária. Enquanto finalidade, porém, ele aparecia como um ente perverso e imoral que precisava ser combatido.

Apesar de seu pioneirismo, reconhecido por todos os estudiosos da questão, Aristóteles não enxergava no dinheiro nenhuma relação com a *physis* e o trabalho humano. Em seu entendimento, o dinheiro era apenas uma representação simbólica da riqueza, uma representação criada pelo *nomos* humano, pela autoridade monetária e, por isso, poderia ser regulado por esta autoridade. A partir de Aristóteles desenvolveu-se, assim, uma longa escola de

²⁵ O Capital - Volume 1, p. 91. MEW 23, p. 116.

²⁶ O Capital - Volume 1, p. 94. MEW 23, p. 121.

²⁷ O Capital - Volume 1, p. 85. MEW 23, p. 107/108.

economistas que acreditava na panaceia da moralidade do mercado e do dinheiro, atribuindo aos vícios humanos, aos desejos da alma, ou aos erros da autoridade monetária a origem e a causa da imoralidade e da desvirtuosidade do mercado.

Não foram poucos os filósofos e economistas que acreditaram nas capacidades virtuosas do mercado e do dinheiro. Talvez o mais célebre de todos no meio socialista tenha sido Proudhon com seu plano estúpido de se criar um banco do povo, um banco que oferecesse dinheiro barato ao povo, já que a falta deste parecia ser a causa de sua pobreza e de sua exclusão da sociedade. Porém, o drama humano e operário, como mostrou detalhada e cientificamente Marx em *O Capital*, não estava na falta de dinheiro entre os homens, o drama estava exatamente na existência do dinheiro enquanto tal.

O misterioso e a magia do dinheiro residem, por isso, na sua capacidade de aparecer exatamente de modo contrário do que ele é por natureza. Por natureza, o dinheiro é um ente demoníaco, perverso, imoral e destruidor da vida humana. Mas, de modo absolutamente contrário, o dinheiro aparece aos olhos do homem comum, de todos os homens comuns da sociedade capitalista, incluindo aí economistas e filósofos de profissão, como o mais maravilhoso de todos os entes, como aquele ente divino capaz de abrir as portas para todos os prazeres, para todos os fetiches, para todas as ilusões e, assim, para todas as formas de desespero e imundície humanas.

A crítica aristotélica ao dinheiro, apesar de todos os seus defeitos, como tentamos apontar em nossa análise, conserva ainda seu aspecto universal e filosófico por ter denunciado a forma de vida capitalista como uma forma própria a homens insanos e bárbaros, a homens materialistas, utilitaristas, esquizofrênicos e sempre mais e mais atormentados pela desmedida de suas paixões descontroladas.

Contudo, não basta condenar o lado negativo e destruidor do dinheiro e defender e elogiar seu lado positivo e civilizador, como defendia romanticamente Aristóteles em sua época e como ainda hoje defendem cegamente todos os economistas e filósofos adoradores da riqueza.

Para uma vida plenamente humana, livre e racional é fundamental a exclusão absoluta da mercadoria e do dinheiro do meio humano. Sem esta exclusão nossas vidas continuarão sendo diariamente tragadas pelo fogo sempre ardente dos desejos e ambições ilimitadas do mundo capitalista pela riqueza passageira do dinheiro.