

ARNALDO FORTES DRUMMOND

ÉTICA E ECONOMIA:
abordagem da ontologia do agir econômico

1997

ARNALDO FORTES DRUMMOND

**ÉTICA E ECONOMIA:
abordagem da ontologia do agir econômico**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito a obtenção do título de Mestre em Filosofia – Filosofia Social e Política, sob a orientação do Prof. Dr. Henrique Cláudio de Lima Vaz.

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - UFMG

1997



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
Curso de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado e Doutorado)

Ata da Defesa de Dissertação de ARNALDO FORTES DRUMMOND
Nº de Matrícula: 9360743

Aos dezessete (17) dias do mês de fevereiro de mil novecentos e noventa e sete (1997), reuniu-se na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 13/12/96, para julgar, em exame final, a dissertação intitulada "*Ética e Economia: Abordagem da Ontologia do Agir Econômico*", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia - Linha de Pesquisa: Filosofia Social e Política.

Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Francisco Javier Herrero Botín, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando **Arnaldo Fortes Drummond**, para apresentação de sua dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

- Prof. Dr. João Antônio de Paula - UFMG.....	<i>João</i>	100 (cem)
- Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino - ISI.....	<i>M.F. de Aquino</i>	100 (cem)
- Prof. Dr. Henrique Cláudio de Lima Vaz (Orientador) - ISI.....	<i>Henrique Vaz</i>	100 (cem)

Pelas notas atribuídas, o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média:
100 (cem)

O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão.

Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 17 de fevereiro de 1997.

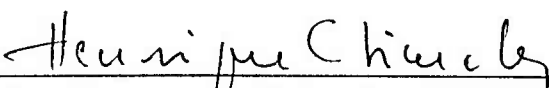
Henrique Cláudio de Lima Vaz
Prof. Dr. Henrique Cláudio de Lima Vaz (Orientador)

M.F. de Aquino
Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino

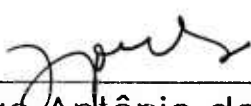
João
Prof. Dr. João Antônio de Paula

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo do Coordenador.
Arquivo: AtadeF.

Dissertação defendida e aprovada, com a nota 100 pela
Banca Examinadora constituída pelos seguintes Professores:



Prof. Dr. Henrique Cláudio de Lima Vaz



Prof. Dr. João Antônio de Paula



Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino

Departamento de Filosofia da Faculdade
de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG

Belo Horizonte, 17 de fevereiro de 1997

Para Francelina e Luís Pedro.

Três agradecimentos em especial:

a Pe. Vaz, sábio e educador, a quem devo o encontro com a filosofia;

a João Antônio, economista com alma filosófica, pelo incentivo dos estudos da economia a partir da filosofia;

ao colega Helder, pelo espírito solidário que resultou no levantamento de fontes indispensáveis.

“O tráfego dos negócios não só faz aos homens esquecerem-se do recreio do corpo, mas também do espírito.”

(Nuno Marques Pereira, *Compêndio narrativo do peregrino da América* - 1728)

“El hecho es que cada escritor crea a sus precursores.”

(Borges, *Kafka y sus precursores*)

“A vida (...) dedicada ao comércio é contra a natureza, e é evidente que a riqueza não é o bem que buscamos; com efeito, ela só existe em vista do lucro e é um meio para outra coisa.”

(Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 5, 1096 a 5-7)

DRUMMOND, Arnaldo Fortes.

Ética e economia: abordagem da ontologia
do agir econômico. Belo Horizonte: UFMG/
FAFICH, 1997.

116p.

D795E

1997

Dissertação (Mestrado) UFMG-FAFICH.

1. Filosofia - economia. 2. Ética. 3. Ontologia.
4. Filosofia antiga. 5. Ciência política - filosofia.

I. Título

SUMÁRIO

REENCONTRO DE ÉTICA E ECONOMIA	11
1. FUNDAMENTOS DA ÉTICA CLÁSSICA	13
1.1. <i>Ethos</i> e <i>praxis</i> : lei ou dever-se	14
1.2. Ciência do <i>ethos</i>	17
1.2.1 Manifestações do <i>ethos</i>	17
1.2.2 Antecedentes históricos	19
1.2.3 Primeiros passos da ética	22
1.2.4 Paradigmas socrático-platônico e aristotélico	25
1.2.5 Conceitos básicos da ética socrático-platônica e aristotélica	27
1.2.5.1 A ética socrático-platônica	27
1.2.5.2 A ética aristotélica	29
1.3. Método da ética	30
2. ECONOMIA EM PLATÃO	35
2.1. Classificação do saber	36
2.1.2 Saber e forma ideal de governo	40
2.1.3 Sabedoria como exemplo	42
2.2 Economia e (des) valor simbólico	45
2.3 Economia e ordem privada	48
2.4 Saber econômico <i>versus</i> vida virtuosa	51
2.5 Economia e ordem pública	53
2.6 Divisão do trabalho	57
2.6.1 Divisão técnica do trabalho	59
2.7 Economia: saber residual	61

3. CATEGORIAS ECONÔMICAS EM ARISTÓTELES	64
3.1. Escritos econômicos	65
3.1.1 Justiça distributiva e corretiva	67
3.1.2 Reciprocidade	68
3.1.3 Troca na <i>Política</i>	69
3.1.4 Unidade dos escritos econômicos	72
3.2 O pensamento econômico e as categorias aristotélicas	73
3.2.1 Comércio	74
3.2.2 Economia política clássica <i>versus</i> neoclássica	76
3.2.3 Metafísica da troca	79
3.2.3.1 Valor-de-troca e valor-de-uso	83
3.2.3.2 Teoria <i>utilitarista</i> do valor	85
4. O AGIR ECONÔMICO EM ARISTÓTELES	92
4.1 Divisão do trabalho	94
4.2 <i>Phronesis</i> e <i>techne</i>	99
4.3 Ação e produção	101
4.4 Transcedendo a dicotomia natureza - cultura	102
4.5 A lógica triádica <i>physis- ethos- nomos</i> .	103
4.6 Intencionalidade da natureza	104
5. RETORNO AO AGIR ECONÔMICO	107
6. BIBLIOGRAFIA	113

RESUMO

Esta dissertação aborda a relação indissociável entre ética e economia segundo a concepção praxeológica da ética e da ontologia clássicas.

Pretende-se reafirmar o paradigma do agir econômico nas investigações platônicas em *República* e *Leis* e nos escritos econômicos aristotélicos que são *Ética a Nicômaco* 5.5 e *Política* 1. 3-5, a primeira sistematização categórica e base sobre a qual se referenciou a ciência econômica moderna, ainda que desprezando a fonte ética e metafísica do pensamento econômico de Aristóteles.

REENCONTRO DE ÉTICA E ECONOMIA

Recuperar a vinculação da Economia com a Ética não é apenas compromisso para impedir os desequilíbrios da humanidade, mas sobretudo é recuperar o vigor interpretativo que a racionalidade praxeológica soube construir.

Neste sentido, o saber econômico estaria aproveitando a lição clássica e vinculando suas categorias à finalidade de auto-realização humana.

As primeiras categorias econômicas descobertas na investigação grega serviram de fundamento para a ciência da Economia Política Moderna e permanecem atualizadas. Isso se deveu à estreita vinculação entre Metafísica, Ética e Economia, ampliando as fronteiras do saber para a fundamentação ao mesmo tempo ontológica e teleológica.

A investigação aristotélica sobre *natureza* e *finalidade* do dinheiro identificou suas três características – meio de troca, equivalente geral e reserva de valor, base da única teoria monetária até o final do século XIX.

No entanto, a Economia Política Clássica, a Neoclássica e o Neoliberalismo dissociaram as categorias aristotélicas de sua fundamentação ética e ontológica.

A dissociação ética não é mais notada visto que toda a ciência de raiz cartesiana fixou seu critério de objetividade sob a razão instrumental. A ausência da fundamentação ontológica, todavia, é que constitui paradoxo porque a racionalidade do saber econômico fica cada vez mais empobrecida na lógica de mercado cujo caráter epistêmico não se sustenta por ser sobretudo instância *ex-post* de conhecimento.

Nossa intenção nesta dissertação foi destacar a contribuição clássica de Platão e notadamente a de Aristóteles sobre o paradigma do agir econômico como fundamento maior na construção científica. Não estão nos horizontes

desta reflexão o desenvolvimento propriamente da ciência econômica segundo o paradigma do agir nem as limitações ideológicas contemporâneas dessa construção.

Por isso, ficamos no nível da abordagem do agir econômico.

O primeiro capítulo foi baseado nos dois cursos de Ética – Histórica e Sistemática – do Instituto Santo Inácio, que pude acompanhar em 94 e 95, ministrados pelo meu orientador Pe Henrique Cláudio de Lima Vaz. Além das obras de sua autoria, a bibliografia consultada também foi indicada nos respectivos cursos.

Os diálogos platônicos tratados diretamente foram *Político*, *República*, *Leis* e os escritos econômicos de Aristóteles, *Ética a Nicômaco* 5.5 e *Política* 1, 3-5. Scott Meikle, em *Aristotle's economic thought*, inédito em português, tornou-se fonte indispensável como comentador desses escritos aristotélicos. Outra fonte essencial foi James Bernard Murphy, em *The moral economy of labor*, também ainda inédito em português.

Metafísica e Ontologia são termos equivalentes nesta dissertação.

CAPÍTULO 1

FUNDAMENTOS DA ÉTICA CLÁSSICA

Não há comunidade humana sem *ethos*.

Morada, no conceito mais antigo, e costume, os dois vocábulos gregos *ethos* – um iniciado com *eta*, outro com *épsilon* – possuem mesma identidade semântica: o costume é a morada do homem porque é o conjunto das suas crenças, tradições, normas e valores. Daí, ser *ethos* o fundamento da convivência entre os homens, sua condição indispensável, sem a qual não se constrói a humanidade: o *ser* cultural do homem. Por isso, Aristóteles o caracterizou como segunda natureza.

Ao mesmo tempo, *ethos* é *dever-ser*¹ da cultura. O conteúdo do *ethos* é a organização do mundo histórico-cultural através do agir humano, expresso nos mais variados aspectos simbólicos – econômico, social, político, religioso, jurídico, artístico, científico, técnico e sobretudo moral:

*“(...) a partir da própria origem do universo das formas simbólicas que se desdobra a dimensão do ethos: o homem habita o símbolo e é exatamente como metron, como medida ou norma que o símbolo é ethos, é morada do homem.”*²

Ethos é processo no qual costume se torna hábito, transmitido pela tradição e interiorizado nos indivíduos através da educação; e o hábito, repetido socialmente como a melhor escolha ou virtude, torna-se costume. Esta identidade entre costume e hábito se efetiva na *praxis*, formando a circularidade dialética dos três termos, caracterizada por Hegel, e assim esquematizada por Lima Vaz:

“A praxis, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do ethos como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente

¹ Na acepção kantiana de imperativo categórico.

² LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II*; *Ética e cultura*, p.38.

como círculo dialético: a universalidade abstrata do ethos como costume inscreve-se na particularidade da praxis como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no ethos como hábito ou virtude.”³

O agir, a *praxis*, é a ação racional e livre do homem: a atividade autodeterminada em vista de um fim que se volta para o próprio sujeito. Visa, pois, à perfeição do agente. Distingue-se do fazer, a *poiesis*, que visa à perfeição do objeto.

1.1 – *Ethos e praxis: lei ou dever-ser*

Desde a origem, a lei moral é conatural ao *ethos*. Um recuo a estágio social embrionário, o gregarismo das chamadas hordas selvagens, identifica o *ethos* com a mesma função primacial de instituir o comportamento humano. O conteúdo do agir sempre foi indissociável de prescrição.

Nas sociedades arcaicas e na Grécia anterior ao século VIII a.C., surgem as primeiras formas sistematizadas de linguagem do *ethos*: o *mito* e a *sabedoria da vida*.⁴

Através da narrativa, o mito impõe seu caráter normativo “*com particular nitidez*”⁵. Na sabedoria da vida, “*estilizada em lendas, fábulas, parábolas e na sabedoria gnômica(máxima e provérbios)*”⁶, a normatividade do *ethos* começa a constituir linguagem própria, desvinculada da dimensão mítica ou religiosa, através de analogias entre o comportamento humano e a ordem da natureza. É o ponto de partida para a ciência do *ethos* ou Ética.⁷

A *praxis* não está isolada, mas referenciada ao mundo objetivo da cultura. O indivíduo age no domínio da contingência, porém, no horizonte do *dever-ser*

³ Ibid., p.15. Em nota 19, o autor caracteriza o movimento dialético do conceito de *ethos*, citando Hegel e a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1830) §§ 485 e 513 e *Filosofia do Direito* §§ 144-146.

⁴ Mito, na acepção ampla de logos mítico, envolve religião, crença e rito em que as normas são referidas ao sagrado ou a um poder transcendente aos homens.

⁵ LIMA VAZ. op. cit., p. 42.

⁶ LIMA VAZ. op. cit., p. 42.

⁷ Ibid., p. 42-43.

de uma realidade dotada de significação. *Ethos* e cultura são dialetizados na relação sujeito e objeto do agir: o sujeito, embora agente nos domínios da contingência, liga-se ao objeto da realidade significada que é a medida ou *dever-ser* do próprio agir.⁸

Essa dialética se expressa na relação entre liberdade e necessidade do ser humano. Liberdade é o exercício da autonomia do agente ético. Só se pode entendê-la no horizonte sociocultural do homem pois o ato que se pretende inteiramente livre, ausente de determinação, já foi racionalizado por um querer que se referenciara em algum discurso.⁹ Logo, o horizonte do querer está sempre determinado por um produto cultural que é o discurso. A necessidade expressa-se no costume como conteúdo social do *ethos*. O costume determina o horizonte da *praxis* seja para afirmá-lo, seguindo com rigor a tradição, ou para negá-lo através de novo hábito.

A transcendência da medida encontra-se na *praxis* sob a forma da universalidade do costume. A medida ou *metron* se expressa na linguagem do *ethos* como norma ou saber. Por outro lado, a *praxis*, como ação ordenada à perfeição do agente, também tem sua medida interior que norteia a busca desse fim. Nela se encerra, pois, a dimensão objetiva e subjetiva da medida ou *dever-ser*, a saber, o costume e a perfeição do agente, respectivamente.

O costume é o parâmetro objetivo do *dever-ser*. O conteúdo do costume é a realidade histórico-cultural do *ethos*. Baseado em Hegel, Lima Vaz¹⁰ organiza diagramas sobre a circularidade dialética do conteúdo do *ethos*. Neles, é sempre possível a passagem lógica do indivíduo empírico para o indivíduo ético porque a *praxis* tem como parâmetro universal abstrato a realidade histórico-cultural do *ethos*, embora a reflexão ética de maneira sistemática – a filosofia moral –, só se configura na história a partir das condições particulares da Grécia clássica.

O parâmetro subjetivo do *dever-ser* é a perfeição do agente, a finalidade da *praxis*. Tem o conteúdo de auto-realização, felicidade, prazer, para designar

⁸ Ibid., p. 36. Ver nota de pé de página sobre a relação sujeito-objeto do agir, *praxis* e *prāgma*.

⁹ Ver Ética do Discurso no pensamento de Habermas e Apel.

¹⁰ LIMA VAZ.op. cit., p. 15 e 30.

os termos mais comuns, entre outros, do vocabulário filosófico. Nele atuam a liberdade e a contingência, livres e autônomas, referenciáveis a uma realidade cultural determinadora dos horizontes da ação humana. Nesta dimensão subjetiva da *praxis*, tem lugar o singular, o universal-concreto no sentido hegeliano:

*“Por conseguinte, a liberdade não é exterior ao ethos como o ethos não é exterior ao indivíduo. Ela introduz no movimento dialético constitutivo do ethos o momento do poder-ser, o espaço de possibilidade que se abre entre a particularidade da praxis como ato do indivíduo no aqui e agora da sua existência empírica, e a singularidade da mesma praxis que se efetiva concretamente como realização da universalidade do ethos no agir virtuoso.”*¹¹

A liberdade faculta o espaço de possibilidades de afirmação e negação do *ethos* tracional. Sem ela, a subjetividade da *praxis* não se efetiva e, da mesma maneira, não haveria crise nem conflito éticos porque o *ethos* não seria questionado, tal como na etologia do reino animal.

O conflito ético manifesta-se no indivíduo devido ao descompasso entre o *ethos* tradicional e a mudança social, gerada pela permanente transformação técnica, organizacional e simbólica da sociedade. É tributário de uma tradição moral que, embora em crise, permanece até novo *ethos* atualizá-la. O conflito ético institui a crítica a partir de dentro, por isso, a mais radical: é determinada pelo horizonte da tradição moral e, ao mesmo tempo, a ultrapassa. Só grandes moralistas ou iniciadores morais, como Sócrates, Jesus, Buda e no nosso tempo Nietzsche conseguem exercê-la. A ruptura do cético ou do niilista caminha em direção contrária uma vez que sua crítica moral pretende estar fora da tradição, embora não o consiga inteiramente.

A mudança do costume é lenta em relação à mudança social porque são valores arraigados na tradição, ao passo que a mudança social é na maioria das vezes desencadeada pela contingência de uma descoberta tecnológica, cujo impacto é imediato. Daí, a crise ética ser de difícil solução.

¹¹ Ibid., p. 29.

Relativamente à mudança social – na maioria das vezes desencadeada pelo impacto de descobertas tecnológicas –, a mudança do costume ocorre de maneira lenta em função de valores arraigados à tradição. Daí, ser a crise ética de difícil solução. Nela, a subjetividade da *praxis* resiste, em contraponto à falta do parâmetro objetivo da tradição moral que está em questão. Os valores tornam-se virtualidade para o conjunto da comunidade ética que se orienta segundo fins ditados pelas circunstâncias.¹²

1.2 – Ciência do *ethos*

1.2.1 – Manifestações do *ethos*

As expressões culturais privilegiadas do *ethos* na antiga Grécia foram religião, sabedoria da vida, arte e organização social.¹³ Em cada uma delas, varia a fonte do universo prescritivo.

Na religião, a fonte última da norma é o poder transcendente ou divino¹⁴. Considerada a linguagem mais antiga do *ethos*, nela, no entanto, o *ethos* deixa de ser problematizado pela razão; o sentimento do sagrado, ou fé, é a forma de captar a realidade. Como ciência, então, a ética não poderia basear-se naquela fonte, fundando-se no domínio da reflexão, embora o processo da laicização apenas se complete na modernidade:

*“... a autonomia do domínio da moralidade constitui, sobretudo depois da crítica Kantiana da Razão prática, um dos pontos salientes da reflexão ética moderna. Ora, como em Kant, ela é afirmada a partir da aprioridade formal da moralidade, ora, como em F. Schleiermacher e S. Kierkegaard, é reconhecida como condição para se preservar a originalidade do sagrado e do religioso.”*¹⁵

Na sabedoria da vida, em que o *ethos* se exprime no mito, na poesia, fábula, sentença e no provérbio, a forma de captar a realidade está mais próxima

¹² Sobre crise ética e conflito ético, ver LIMA VAZ. op. cit., p 25-35.

¹³ Ibid., p.40-43. Sobre o *ethos* da arte e da sabedoria da vida na Grécia, ver REALE, G., *História da filosofia antiga*, v. 1, p.181-86.

¹⁴ É a linguagem mais antiga do *ethos*, segundo Nicolai Hartmann, *apud* LIMA VAZ. op.cit., p.40.

¹⁵ LIMA VAZ. op. cit., p. 41.

do conceito ou das categorias que irão fundamentar a ética. Essa linguagem estilizada pode ser entendida como configuração protoconceitual do *ethos* porque procura transmitir a virtude. Nas sociedades complexas, com o surgimento da ética, a sabedoria da vida foi substituída como padrão ético prevalente, embora permaneça em pequenos circuitos dos grupos familiares e comunitários. Léon Robin refere-se à transformação do direito puramente familiar (*themis*) em lei comum dos indivíduos na comunidade de cidadãos (*nomos*), na *polis* grega.¹⁶

Na antiguidade, a representação estética dotava-se de função ética e era indissociável da expressão religiosa porque a arte se destinava a representar o ideal de vida e comunicar valores. Daí decorria serem *ethos*, religião e arte intimamente unidas nas culturas tradicionais. Entretanto, o embrião da ruptura entre estética e ética, consolidado na modernidade, já existia desde o aparecimento da ética como obra da ciência do *ethos*: a primazia da razão sobre a sensibilidade.

Finalmente, na organização social é que se apresenta a configuração mais complexa do *ethos*.

Na antiga Grécia, a vida urbana rompeu a tradição familiar e estabeleceu os códigos para disciplinar a relação de classes e grupos sociais representados em diferentes *ethos*. Com o desenvolvimento da sociedade, sobretudo a partir do capitalismo, a reciprocidade entre direito (*coerção legal*) e ideologia (*falsa consciência*) torna-se responsável pela subordinação do horizonte simbólico de valores dos variados *ethos* aos interesses e poderes dos grupos dominantes. Nesse quadro social heterogêneo que compreende classes e grupos sociais, etnias, gêneros e minorias, a unidade é legal, quase independente do domínio ético. Só não o exclui, porque a consciência moral, principal reserva da moralidade no conceito kantiano, é sujeito do direito, embora a reciprocidade entre direito e ideologia aja constantemente para neutralizá-la. A consciência moral é que confere universalidade à regra de ouro do *ethos* que é, por sua vez, fundamento último do direito: *não faças aos outros, o que não queres que te façam*.

¹⁶ ROBIN, Léon. *A moral antiga*, p.11.

O direito – cujo sujeito é, em última instância, ético –, objetiva-se em leis que se fundamentam numa outra consciência, a falsa ou *ideológica*, em detrimento do juízo efetivo da consciência moral.¹⁷ Aí reside a compreensão *simbólica* da crise ética da sociedade contemporânea.

1.2.2 – Antecedentes históricos

A racionalidade científica do *ethos* teve origem na Grécia clássica no tempo histórico de Sócrates. Foi decorrente de transformações sociopolíticas e culturais nos séculos VII e VI a. C. responsáveis pela instituição de uma civilização prodigiosa que demarcou em definitivo a cultura ocidental:

*“A Grécia representa, em face dos grandes povos do Oriente, um ‘progresso’ fundamental, um novo ‘estádio’ em tudo o que se refere à vida dos homens na comunidade. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos. Por mais elevadas que julguemos as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os Gregos”*¹⁸.

Na emergente cidade-estado grega, rompeu-se o *ethos* tradicional, incapaz de dar conta do quadro heterogêneo de relações sociais, econômicas e políticas. Ele era próprio da estrutura social simples na qual predominavam a família e as relações comunitárias em contraposição às societárias das organizações complexas. No entanto, continuou prevalecendo o *ethos* baseado na objetividade da natureza humana – o *phronimos* aristotético. Com a ruína da *polis* – fase helenística da cultura grega –, forma-se o embrião de modelo societário do mundo moderno em que o indivíduo é simbolicamente anterior à sociedade, embora ainda não tenha surgido o *ethos* baseado “no cultivo da subjetividade”, como ocorre a partir da Modernidade¹⁹.

A ética clássica realiza a transposição da ordem do mundo para a ordem humana, não mais sob a égide do discurso mítico, mas da razão, entretanto o

¹⁷ É a dialética entre consciência moral e direito como termos oposto e Ideologia como termo médio, o que faz a passagem de um para o outro suprassumindo-os. Ver LIMA VAZ. op. cit., cap.IV e SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *Ética*, p. 30-42.

¹⁸ JAEGER, Werner. *Paidéia*; a formação do homem grego, p.5.

¹⁹ Ibid., p. 7-14. Trata da comparação entre as subjetividades grega e moderna.

*“início da filosofia científica não coincide (...) nem com o princípio do pensamento racional nem com o fim do pensamento mítico”*²⁰. Nos primeiros ensaios pré-socráticos, o mito encerra a associação entre ordem cósmica e *ethos* como aparece em Anaximandro e Empédocles. Em Heráclito, esta associação passa para o domínio do *logos* heraclítico que não se desprendera do pensamento divino. Apenas com Sócrates, completa-se a crítica ao *ethos* segundo a razão:

*“Sócrates foi, pelo menos, o iniciador: não pode haver princípio ordenador e regulador, relativamente a todas as coisas, que não seja o Bem, lógica ou realmente transcendente”*²¹.

Neste período, ocorre na sociedade ateniense exemplo clássico de *conflito ético*: a mudança social não é acompanhada da mudança de costume. O *ethos* tradicional permanece, mas entra em choque com o novo modo de viver dos homens das cidades comerciais e industriais, sobretudo da Jônia. O desenvolvimento técnico, a mudança na organização social e novos bens simbólicos quebram a estrutura da sociedade aristocrática que até então prevalecera. Os sofistas propõem novo *ethos* ao defender a necessidade do uso da razão e não os grandes exemplos de modelos humanos como fôra o paradigma ético da tradição aristocrática.

Sócrates reconhece na crítica sofista validade contra o rigor dogmático do *ethos* tradicional, incapaz de orientar uma sociedade urbana em que a lei política torna-se hegemônica em relação à lei familiar. Por outro lado, preocupa-se em refutar o ceticismo dos sofistas predominante no conjunto das idéias morais na passagem do século V a IV a.C. Discorda deste pensamento que visa a substituir o rigor dogmático do *ethos* tradicional pelo convencionalismo do mundo político, suprimindo a necessidade do paradigma ético objetivo.

²⁰ “(...) Os grandes progressos recentes da historiografia filosófica não diminuem no entanto, a nosso ver, a importância do inspirador capítulo de Werner Jaeger sobre a ‘descoberta da ordem do mundo’. “LIMA VAZ. op.cit., p.44. O autor se refere ao cap. 9, *O pensamento filosófico e a descoberta do cosmos*, em que Jaeger trata das origens do pensamento filosófico-científico entre os gregos.

²¹ JAEGER. op. cit.,p.22.

Sócrates propõe uma síntese entre o *ethos* tradicional e a crítica sofista. Ele exclui o rigor dogmático da tradição ética, reconhecendo, no entanto, a objetividade da lei moral; e concorda com os sofistas que buscam trazer a moral para o domínio do discurso, mas discorda deles porque consideram impossível uma ciência moral:

*“É sabido que a tentativa de retraçar, dentro do espaço do logos científico, o horizonte da universalidade nomotética – única alternativa construtiva à destruição sofística do logos tradicional do mito – constitui a intenção fundamental de Sócrates e o sentido mais profundo da doutrina da virtude-ciência”*²².

Na mentalidade ateniense da segunda metade do século V a.C, predominam traços da ilustração sofista, sumarizados por Lima Vaz que enumera, entre outros: a) maturação da abordagem antropológica na filosofia grega; b) singularidade do conceito de natureza humana; c) concepção de lei humana como convenção voltada para a organização da cidade e do agir humano; d) descoberta da capacidade de do poder de convencimento do *logos*²³.

Até os sofistas, a dimensão antropológica da filosofia estava subsumida à cosmológica, como nos pré-socráticos do sec. VI a. C. O ser humano era pensado de acordo com a ordem e o princípio explicativo da natureza – *physis*. Com os sofistas, o humanismo sucede ao naturalismo, segundo Léon Robin²⁴; a cultura inaugura-se como fonte de explicação do mundo, dividindo o espaço que coubera exclusivamente à natureza e a religião. A humanidade do homem instaura-se definitivamente no pensamento do Ocidente e passa a ser o principal objeto da filosofia²⁵.

A reciprocidade entre *ethos* e cultura foi necessária para o surgimento da filosofia moral: a fonte do *ethos* deslocou-se das condições naturais da vida, dadas ao homem, abrindo infinita possibilidade de referência do universo simbólico de múltiplas linguagens e significações só apropriáveis na sistematização complexa da filosofia ou ciência. A sofística é que operou esse

²² LIMA VAZ. op. cit., p. 152.

²³ LIMA VAZ. *Antropologia filosófica* I, p. 32-33.

²⁴ ROBIN. op. cit., p.22.

²⁵ LIMA VAZ. op cit., p. 32-33.

“substancial deslocamento do eixo da pesquisa filosófica, centrando a sua problemática sobre o homem”²⁶, fazendo emergir sobretudo os domínios da ética, política e educação. No entanto, não foi capaz de instituir a *filosofia moral* porque não tematizou nenhum princípio sobre o qual a ética fosse fundamentada como fez Sócrates ao descobrir novo conceito de alma(*psyche*): a *consciência pensante e operante* como condição inata ao ser humano²⁷.

1.2.3 – Primeiros passos da ética

Sem o anátema sofista ao dogmatismo do *ethos* tradicional não seria dado o primeiro passo em direção à ciência moral. Por outro lado, o pensamento ético sofista não avança para a ciência; ao contrário, ele relativiza ao máximo a norma, tornando-a convenção. Inaugura-se assim a primeira expressão de subjetivismo na história da ética, com a substituição da responsabilidade moral pela conveniência no domínio político.

Sócrates refuta o subjetivismo da norma que conduz ao ceticismo moral, repondo a necessidade da moral objetiva. No entanto, recorre à crítica sofística do dogmatismo ético. Por isso, dá o passo definitivo em direção à ciência moral, sendo considerado por Aristóteles o criador da ética²⁸.

Sócrates defronta-se com a seguinte indagação antropológica do seu tempo: quem é o sujeito moral? Não pode ser a natureza físico-biológica do homem que o aprisiona na condição vegetativa do ser vivo; tampouco, como defendem os sofistas, o psiquismo, ao julgarem que a razão não pode contrariar o desejo²⁹. Para Sócrates, então, o sujeito moral reside na dimensão que assegura ao homem autonomia diante do objeto e das coisas: sua natureza racional e livre, o *homem interior*, a alma, que o faz singular em relação ao reino animal, retirando-o do determinismo natural para fazê-lo portador de cultura. MacIntyre destaca a contradição performativa do pensamento sofista

²⁶ REALE. op. cit., p. 240.

²⁷ Ibid., p. 258.

²⁸ Aristóteles é o fundador da ética como ciência prática, em contraposição à ciência teórica própria da ética de Platão, *apud* LIMA VAZ. op. cit., p. 216-218.

²⁹ No psiquismo, atuam desejo, imaginação e memória: o homem é tomado pelo objeto que desencadeia necessidade interior obsessiva ou apaixonada. LIMA VAZ. *Antropologia filosófica* I, p.187-92.

que, por um lado, descobre o homem como ser de cultura, e, por outro, naturaliza novamente sua condição ao considerar o desejo como guia do seu comportamento³⁰. Orientado sobretudo pelos dois grupos predominantes de desejos, o prazer e o poder, o ser humano transfere sua realização para fora de si, para o objeto do desejo. Deixa de ser sujeito moral e ser de cultura. A perspectiva dos sofistas reduz o ser humano à condição natural e pré-social: ser de carência, sem normas morais próprias, em busca incessante de objetos cuja satisfação jamais é atingível, como pode ser observado no *Górgias*, em que Platão contrapõe as duas escolas, a de Sócrates, baseada na razão, e a dos sofistas, a do desejo.

Para a tradição grega, o maior desafio da nascente ciência moral era aplicar o *logos* epistêmico ao *ethos* porque a natureza humana não se comporta com a necessidade e regularidade do mundo das coisas. De um lado, buscar no comportamento a racionalidade imanente que leva o homem a escolher certas normas que se vão fixando como tradição. De outro, admitir a contingência da liberdade como fator de ruptura e de simultânea criação ética. Sócrates transformou a liberdade em problema ético, ao tomá-la no sentido de autodomínio(*enkrateia*) e não, a ação livre da vontade segundo o desejo, conforme os sofistas³¹.

A descoberta socrática da homologia entre autodomínio e liberdade interior foi essencial à construção da ciência moral:

*“(...) graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa idéia central da nossa cultura ética (...) na época em que Sócrates dirigia o seu olhar para a natureza do problema moral que apareceu no idioma grego de Atenas a nova palavra enkrateia, que significa domínio de si próprio, firmeza e moderação.”*³²

Para Jaeger, Sócrates demarcou a conduta moral “*como algo que brota do interior do próprio indivíduo e não como a mera submissão exterior à lei*”³³, rompendo com a idéia de justiça no sentido *sofista* de convenção. E, para ter a

³⁰ MacINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*, p. 26.

³¹ *Enkrateia*. Ver REALE.op. cit., II, p. 275 e JAEGER. op.cit., p.625.

³² JAEGER.op. cit., p.279.

³³ JAEGER, op. cit., p. 279.

densidade moral que lhe atribuía Sócrates, o conceito de *enkrateia* nasce associado ao de liberdade interior.

O novo conceito de liberdade como domínio interior é logo difundido nas várias escolas socráticas:

*“Considera-se livre o homem que representa a antítese daquele que vive escravo dos seus próprios apetites... Fundamentalmente, portanto, a autonomia moral no sentido socrático significaria a independência do Homem em relação à parte animal da sua natureza. Esta autonomia não está em contradição com a existência de uma alta lei cósmica em que este fenómeno moral do domínio do Homem sobre si próprio se enquadre. Outro conceito relacionado com este é o da autarquia, a ausência de necessidades.”*³⁴

A nascente ciência do *ethos* respondeu a três desafios básicos: a) o bem ou a lei como fundamento objetivo do *ethos*; b) o caminho da virtude como a intersubjetividade do *ethos*³⁵; c) o *homem interior*, definido mais tarde como consciência moral, a fonte da subjetividade do *ethos*.

Platão, de acordo com Sócrates, denomina *homem interior* a alma (*psyche*): faculdade da inteligência e da liberdade. Ela se faz ato, não hábito. Na estrutura lógico-dialética do ato moral, a consciência moral é o momento síntese entre o conhecimento e a liberdade no sujeito ético.³⁶

Na caracterização de Léon Robin, o período da moral antiga delimita-se ao mundo grego clássico no qual, pela primeira vez, a reflexão sistemática das idéias morais ganha autonomia em relação à religião. O período compreenderia o pensamento sofista, socrático-platônico, aristotélico, passando pelo epicurismo e estoicismo e indo até o neoplatonismo de Plotino, e os pré-socráticos, sobretudo Heráclito e Demócrito, tomados como precursores do pensamento moral³⁷.

Restringe-se neste texto à obra de Platão e Aristóteles, primeiros formuladores da ciência moral e principais pensadores da filosofia clássica.

³⁴ Ibid., 380-81.

³⁵ Os três paradigmas – bem, virtude e homem interior – correspondem respectivamente aos três capítulos da obra de Léon Robin, *A Moral Antiga*, que caracteriza a filosofia moral clássica.

³⁶ LIMA VAZ.op cit., p. 76.

³⁷ ROBIN. op. cit., p. 140 et seq.

Antes deles, sofistas e Sócrates, a “*ética é proposta sem a elaboração explícita de uma metafísica correspondente.*”³⁸

1.2.4 – Paradigmas socrático-platônico e aristotélico

A primeira forma de justificação do *ethos* como ciência é desenvolvida por Sócrates a partir da analogia das três ordens – *kosmos*, *polis* e vida humana –, descoberta por Heráclito e expressa de forma exemplar na *República* de Platão:

*“A vinculação entre nomos e physis na origem do pensamento social e político aparece nitidamente em Heráclito, anteriormente à oposição estabelecida pela Sofística entre os dois termos. Heráclito propõe presumivelmente uma concepção triádica da ordem – na alma, na cidade, no universo – que antecipa a ordem platônica na República.”*³⁹

A analogia pode ser assim esquematizada: a) ordem do mundo (*kosmos*), lei da natureza e reino da necessidade, domínio da natureza; b) ordem da cidade (*polis*), lei política, primazia da contingência porque o homem é livre, domínio da liberdade; c) ordem da vida humana, lei moral, domínio da liberdade.

A explicação racional da lei moral institui os conceitos de *bem* e *fim*, fundamentais para ética clássica. O primeiro é o conceito central da ética: a lei moral visa ao bem, em Platão; ou a realização do bem, o melhor (*agathon*), em Aristóteles. A lei visa ao *fim* (*telos*), que é a perfeição do movimento e, portanto, confunde-se com o bem.⁴⁰

A ética clássica fundamenta-se nas noções básicas de natureza humana homóloga ao princípio ordenador da natureza cósmica (*nomos* da *physis*), e finalismo do bem, matriz axiológica da razão, teleologia do *logos*:

“Desta sorte, Aristóteles busca a superação da oposição sofística entre um nomos relativizado, segundo as convenções humanas e uma physis submetida à cega necessidade da lei do mais forte, numa síntese entre o conceito de physis entendida como nomos ou ordem, segundo a tradição

³⁸ REALE. op. cit., V, (verbete ética), p. 103.

³⁹ LIMA VAZ. op. cit., p. 149, nota 42.

⁴⁰ Ver ROBIN. op. cit., cap. 1.

*pré-socrática, e a teleologia do logos como razão do melhor segundo a tradição socrático-platônica.”*⁴¹

A construção da ciência do *ethos* que marca toda a tradição clássica orienta-se sob os parâmetros socrático-platônico e aristotélico.

A ética socrático-platônica é caracterizada pelo intelectualismo moral, em que há domínio exclusivo da razão teórica, expressa na teoria da virtude-ciência. A mesma razão teórica que investiga a natureza observando-lhe a regularidade é a que investiga o agir humano, buscando as leis que o tornam imutável. Por isso, independente de qualquer experiência e contingência, a lei moral é necessária, rigorosa, única, irrefutável. Ela está de acordo com a natureza humana, cujo modelo são as leis *eternas* da natureza.

O pragmatismo moral fundamenta a ética aristotélica, com o predomínio da razão prática. Para Aristóteles, a experiência do agir humano é irredutível à teoria. A razão ética não é sempre *necessitante* como ocorre no conhecimento teórico aplicado à natureza, mas sujeita às contingências do próprio agir situado na história. Inverte-se a ordem platônica: a prática suprassume a teoria.

Aristóteles dá arcabouço científico à tradição ética, abrindo o *ethos* histórico à ciência da *praxis* humana:

*“O caráter paradoxal que acompanha a ciência do ethos desde os seus primeiros passos vem do fato de que, nela, se cruzam duas exigências aparentemente inconciliáveis: a exigência do logos teórico que se volta para a universalidade e imutabilidade que é, e a exigência do logos prático que estabelece as regras e o modelo do que deve ser. A contingência inerente à praxis humana, criadora e portadora do ethos, uma vez assumida no espaço do logos da ciência, situa-se, desta sorte, entre dois pólos de necessidade: a necessidade do ser e a necessidade do operar, a necessidade da essência e a necessidade do fim.”*⁴²

Aristóteles identifica a racionalidade imanente à *praxis* para estabelecer o domínio do saber ético. Platão, na teoria socrática da virtude-ciência, fundamenta-se, em última instância, na idéia do bem e, por isso, o agir humano está inteiramente definido no campo da razão teórica.

⁴¹ LIMA VAZ. op. cit., p. 156.

⁴² Ibid., p. 61.

A racionalidade da *praxis*, contudo, expressa-se como *theoria* ao conjugar na singularidade do ato moral a complexa relação de indivíduo empírico, histórico e pessoal visando à universalidade da razão prática (*eudaimonia*).⁴³

1.2.5 – Conceitos básicos da ética socrático-platônica e aristotélica

1.2.5.1 – A ética socrático-platônica

A ética socrático-platônica tem os seguintes conceitos fundamentais: *alma ou homem interior; virtude-ciência; primazia do bem.*

No *ethos* pré-filosófico, a tradição, além de fonte exclusiva do agir humano é extrínseca ao indivíduo. Através do conceito de alma, interioridade do agir ético, Sócrates formula o princípio da ação a partir do indivíduo, retirando da tradição aquele papel exclusivo:

*“(...) a alma, para Sócrates, coincide com a nossa consciência pensante e operante, com a nossa razão e com a sede da nossa atividade pensante e eticamente operante. Em poucas palavras: para Sócrates a alma é o eu consciente, é a personalidade intelectual e moral. (...) Este é precisamente o passo à frente que se realiza na doutrina da alma professada por Sócrates, tanto em Platão como em Xenofonte, e é tanto por essa ruptura com a tradição órfica como por ter dado à conduta da vida o lugar central dado pelos pensadores precedentes à astronomia e à biologia, que Sócrates, segundo a conhecidíssima frase ciceroniana, ‘trouxe a filosofia do céu para a terra’.”*⁴⁴

Baseando-se em Sócrates, Platão considera que só o homem interior pode servir de fundamento para o verdadeiro desenvolvimento ético, tornando-o ilimitado, porque não está determinado por fatores externos à consciência moral. Fora dela, o ser humano vive à mercê da contingência do objeto e das coisas: seu crescimento moral foge ao próprio controle. Sobre a doutrina da alma em Sócrates, “o testemunho platônico é claríssimo, sobretudo nos diálogos da

⁴³ “Preservar a universalidade efetiva da razão prática em face das três instâncias do natural(a existência empírica do indivíduo no mundo), do histórico (o conteúdo do *ethos* de uma determinada tradição cultural) e do pessoal (a ação ética na singularidade da sua situação), eis a complexa tarefa teórica que se apresenta à ciência do *ethos*.” Ibid., p.69.

⁴⁴ REALE.op. cit., I, p. 258-9.

juventude, que são os mais próximos a Sócrates e, portanto, historicamente mais dignos de fé’⁴⁵.

A virtude-ciência é uma forma de saber que se constrói inteiramente através da razão, sobretudo, mediante prudência ou discernimento (*phronesis*). Exprime-se no discurso científico, o único capaz de explicitar verdadeiramente as razões de agir.

De acordo com Platão, não se pode buscar a medida da ética na experiência, como querem os sofistas. O *Górgias* revela que o ser humano comete muito mais injustiça do que justiça. Logo, à luz da experiência, a injustiça é que deveria ser a medida. Como isso destruiria a humanidade, é preciso fugir do fundamento estrito da experiência e demonstrar, numa medida transempírica, a virtude da justiça como o principal critério da relação humana.

O modelo platônico transcendente rege o conhecimento da *praxis* que é realizado através da *dialética ascendente* em direção à idéia do bem, última fronteira do saber, e o movimento inverso, a *dialética descendente*, em direção ao bem humano. A síntese é a virtude (*arete*): a idéia do bem no bem humano. Ela é definida como a realização na ação humana do bem transcendente.

Na *República*, há quatro virtudes fundamentais, a saber: justiça, temperança, fortaleza e prudência(*phronesis*) ou sabedoria prática (*sophrosyne*). A justiça é a mais importante das virtudes públicas porque se confunde com o *senso de equilíbrio*, condição indispensável às demais. Como ideal virtuoso, a justiça só é atingível pela razão, a faculdade da escolha e do discernimento. Daí, virtude ser ciência ou obra da faculdade que sabe medir. O contrário é *hybris* ou excesso: vício ou ignorância.

O bem tem primazia sobre o ser uma vez que é a medida do ser, conforme o livro VI da *República*. Não se trata do bem contingente, mas o bem em si: a idéia do bem, o bem absoluto.

⁴⁵ Ibid., p.261-64. O autor se refere diretamente às seguintes passagens nos diálogos *Apologia de Sócrates*, 29d – 30b; *Protágoras*, 310b – 313 d-e – 314c; *Laques*, 185e; *Cármides*, 154d-e; *Alcebiades maior*, 128d-130e.

A idéia do bem é objetiva e irrefutável porque é inerente ao próprio *logos*. Deste modelo transempírico de conhecimento derivam os bens humanos. Na *praxis* individual, o bem humano é a ética; na política, é a justiça.

Contrariamente ao ceticismo dos sofistas, Platão não relativiza a *praxis* e faz da ética uma ciência rigorosa. A *praxis* é absoluta porque expressa a idéia do bem no agir humano. A ética se identifica com a metafísica: todos os bens participam do bem absoluto, homólogo ao ser, à verdade.⁴⁶

A unidade platônica entre bem e verdade se expressa sob forma paradigmática no *mito da caverna*, na *República*, livro VII:

*“O mito (da caverna) foi sucessivamente visto como símbolo da metafísica platônica, da gnosiologia e da dialética platônicas, e também da ética e da ascensão mística segundo Platão; na verdade, ele simboliza tudo isto e também a política platônica e hoje estamos em condição de reconhecer igualmente as vigorosas alusões de caráter protológico que ele apresenta de maneira muito poética: é o mito que exprime todo Platão.”*⁴⁷

O bem humano para os gregos é a finalidade. Segundo a tradição, existem quatro finalidades básicas: riqueza, prazer, poder, conhecimento.

1.2.5.2 – A ética aristotélica

A ética aristotélica demarca a *praxis* como saber próprio. Seu fundamento científico consiste em estudar as coisas enquanto objeto do agir, segundo a finalidade, o dever-ser. No pensamento platônico, ao contrário, o dever-ser é subsumido à imutabilidade do ser, o objeto da verdade.

A racionalidade da *praxis* considera homólogos o saber ético e o seu exercício. A imanência teórica na prática do agir leva Aristóteles, muitas vezes, a usar os termos *pragmateia* e *epistheme* com mesmo significado, apesar do uso mais frequente de *epitheme* para designar o conhecimento teórico.

Como caracterizar o saber ético aristotélico segundo o objeto, o fim e o método? O objeto é o bem imanente: bom ou *agathon*; o fim é uma finalidade prática, felicidade ou *eudaimonia*; e o método descritivo-normativo estabelece a

⁴⁶ Platão usa o termo *dialética* para designar o que foi posteriormente denominado *metafísica*, isto é, o método para se atingir o ser, a verdade.

⁴⁷ REALE. op. cit., II, p. 293.

hierarquia dos bens imanes para se atingir o maior que, em condição especial, quase inatingível, é o bem supremo, raro privilégio. Para Aristóteles, é quase inatingível, porque também é obra da contingência, não somente da prática sistemática da virtude, conforme várias passagens da *Ética a Nicômaco*.

O saber ético se estrutura de acordo com a natureza e forma das virtudes que podem ser *éticas* ou morais, e *dianoéticas* ou da inteligência. Morais, são as virtudes da vontade que se aprendem vivendo e se transmitem pela tradição. As virtudes da inteligência provêm do conhecimento, como a prudência, ou sabedoria prática, e a sabedoria propriamente dita.

Aristóteles considera a temperança (*enkrateia*), o prazer (*hedonne*), e a amizade ou sociabilidade (*philia*) não propriamente virtudes, mas condições nas quais as virtudes atuam. Sem elas não se pode desenvolver a vida virtuosa, cuja prática permanente é que pode levar à vida contemplativa – *bios theoretikos* –, ao ideal de felicidade, raramente atingível⁴⁸.

O bem absoluto, ou ideal de felicidade, é o final do exercício da vida virtuosa, possibilitado pela contingência favorável. Ao contrário, em Platão a hierarquia dos bens é iniciada pelo bem supremo, do qual os bens humanos ou intermediários, acessíveis a todos, participam.

A vida ética em Aristóteles é *a posteriori*: primeiramente, o ser humano almeja os bens intermediários, os que atendem às necessidades da sua natureza, embora todos os bens, mesmo o supremo, sejam *interessados* na felicidade ou *eudaimonismo* de quem o realiza; depois, no cultivo da vida virtuosa, é que se desenvolve a vida propriamente ética.

1.3 – Método da ética

A natureza da ética envolve investigação empírica, normativa e crítica acerca dos problemas e juízos morais ou da *moralidade*⁴⁹. É ontologia simultânea à história, tendo em vista que o *ser moral* é sempre situado. A ética estabelece, então, seu domínio de investigação entre a estrutura e conteúdo do

⁴⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Curso de ética, I-II*. Belo Horizonte, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus; Faculdade de Filosofia, maio de 1994. (broc. digit.)

⁴⁹ FRANKENA, William. *Ética*, p. 16-18.

agir humano, cujo campo próprio pertence à *antropologia filosófica*, e a descrição empírica do *ethos*. São os limites nos quais a *filosofia moral* ou a *ética filosófica* encontra seu lugar como *teoria prática*: a *epistheme* da *praxis* ética, isto é, conceptualização filosófica das estruturas do agir humano e do seu objeto *operável* retamente⁵⁰.

O objeto material da ética é o *ethos*. O objeto formal são o agir humano e os fins – valores, bens⁵¹. A racionalidade ética vai manifestar-se, portanto, sob a forma de normas, princípios e modelos de comportamento que são instituídos e, também, de acordo com os fins ou *dever-ser* expressos na forma de valores e bens⁵².

A racionalidade ética é histórico-cultural, não é a mesma racionalidade da natureza, cujas constantes e regularidades estão sujeitas ao extremo rigor. Aristóteles identificou a racionalidade da natureza como precisa. Caracterizou-a como *teórica*, cujo fim é a verdade ou a necessidade racional: não pode ocorrer de outra forma, atinge a essência das coisas.

A racionalidade ética não é sempre *necessitante*. Nela intervém a contingência da experiência humana: a liberdade. Não se referencia, pois, numa essência *imutável* do agir humano, mas em norma de comportamento numa realidade histórico-cultural para se atingir determinado fim. Pressupõe sempre a escolha, ao contrário das leis que regem os fenômenos da natureza. Porém, a melhor escolha torna a racionalidade ética uma espécie de necessidade. O bem, então, faz-se racional, torna-se ético: síntese dialética entre necessidade e liberdade do agir⁵³.

Tanto Platão como Aristóteles buscaram problematizar a diferença entre as duas racionalidades: a ética – ou da cultura – e a natural. Em Platão, no entanto, a razão teórica obscurece a razão prática, que aparece timidamente na sua obra. Justificava o uso da razão teórica na ética para demonstrar necessidade

⁵⁰ LIMA VAZ. op.cit.

⁵¹ Sobre a relação entre fim e valor, ver FINANCE, J. de. *Ensayo sobre el obrar humano*, p. 58-60.

⁵² ARANGUREN, J.L. *Ética*, II, cap. 1 e 2, p. 179-197.

⁵³ LIMA VAZ. *Escritos de filosofia II*; ética e cultura, p. 90-91.

– rigorosa, não livre – que obrigue os indivíduos a se comportar de determinada forma como ocorre na *República*. Platão queria educar a *polis*: a política e a ética são colocadas sob a ótica da educação para o bem. É a educação política antes da moral ou uma educação moral para a política: educação, política e moral indissociáveis.

Aristóteles inverte a ordem: a razão prática tem primazia na ética. Desenvolve formulação original sobre a razão prática. Pela primeira vez, a ética ganha autonomia em relação à política, ambas no terreno da razão prática (*praxis*), mas irreduzíveis entre si. A educação não tem a primazia como em Platão, porque o agir humano tem as suas próprias razões que independem do processo educativo. Para Aristóteles, a contingência longe da *atopia* que Platão lhe concedera, adquire lugar na razão prática, criando espaço em que a necessidade, paradoxalmente, pode conviver com a contingência, estabelecendo a corrente ética matizada pelo pragmatismo moral.

Segundo Aristóteles são os seguintes os níveis de conhecimento ético na *praxis*: a) teórico-prático ou ética geral que se constitui segundo a razão teórica, formulando conceitos fundamentais de validade universal; b) prático ou da ética aplicada que é comportamento de acordo com o costume, ou conhecimento prático-prático; c) prudencial ou da sabedoria prática (*sophrosyne*), que é o conhecimento prático-teórico visando à uma realidade concreta⁵⁴.

Nos dois primeiros níveis mencionados, a ética pode ser descrita enquanto fenômeno do *ethos* em geral, ou *costume*, e do agir ético particularizado, ou *hábito*, utilizando-se do método fenomenológico. A compreensão da passagem do costume ao hábito através da *praxis*, encontra-se, pois, na origem da reflexão ética, fazendo com que, da descrição fenomenológica, já se possa inferir a seguinte relação dialética:

“Mesmo considerada do ponto de vista puramente fenomenológico, a relação entre ethos e o indivíduo, assim como se manifesta já no conteúdo semântico do termos ethos, é, por excelência, uma relação dialética,

⁵⁴ Ibid., p.77.

*segundo a qual a universalidade abstrata (no sentido da lógica dialética) do ethos como costume é negada pelo evento da liberdade na praxis individual e encontra aí o caminho da sua concreta realização histórica no ethos como hábito(hexis) ou como virtude. “*⁵⁵

No entanto, prevalecendo o conhecimento prudencial ou da sabedoria prática, é a moral encarnada na realidade concreta que está em questão. Neste caso, em que intervém a liberdade, não se pode usar a lógica dedutível da *razão teórica* própria ao procedimento fenomenológico:

*“Assim, uma teoria da praxis se, de um lado, apresenta-se como passo inicial necessário de uma ciência do ethos parece, de outro, envolver-se numa contradictio in terminis na medida em que, elevado no nível da teoria, o conhecimento prático tende a suprimir a essencial indeterminação da praxis, ou a raiz da sua liberdade, vem a ser, a própria praxis.”*⁵⁶

É preciso ressaltar que, em Platão e Aristóteles, o intelectualismo e o pragmatismo morais não chegam ao rigor estrito. São tendências. Mesmo para Platão, a investigação do agir ético não pode seguir a epistemologia das ciências da natureza, presa a demonstrações de leis rigorosas que regem os fenômenos de maneira permanente. Em ambos pensamentos, o agir ético tem dimensão objetiva e subjetiva. A primeira se expressa na lei, cujo caráter de normatividade pode ser aferido segundo procedimentos da razão analítica, que desvenda os fenômenos da natureza. A dimensão subjetiva atua nos planos da consciência e da virtude, em que o caráter teleológico da liberdade implica escolha, não o determinismo *a priori* do procedimento lógico-dedutivo.

Desde a ética clássica, ficou determinado que o agir, a *praxis*, é *processo* necessário, ainda que contingencial. Como investigá-lo tendo como pressuposto esta *aporia*: Que *método* pode construir a unidade a partir da contradição dos termos necessidade e contingência?

O método fenomenológico não é capaz de captar o agir ético nesse sentido dinâmico porque a ciência dedutiva, que lhe confere o estatuto

⁵⁵ Ibid., p. 28-29.

⁵⁶ Ibid., p. 82.

epistemológico, não atinge a investigação global do agir. Cumpre papel auxiliar para caracterizar o agir, subsumido, no entanto, ao método dialético que procura tratar momentos racionais ou conceitos que se articulam fora da relação estrita de *causalidade* do conhecimento analítico⁵⁷.

Na ética, os momentos razão e liberdade são autônomos porque não se reduzem entre si. Conciliá-los não é deduzir um do outro; e sim, buscar o processo em que mantêm identidade de momentos independentes mas articulados na construção da *unidade* na contradição. A passagem de um momento para o outro é *negação* em vista da síntese ou suprassunção em que razão e liberdade, como *ethos*, preservam a respectiva identidade de momento racional e autônomo, assim expresso no pensamento hegeliano:

“Essa unidade da vontade racional com a vontade singular, que é o elemento imediato e próprio da atividade da primeira, constitui a realidade efetiva simples da liberdade. Sendo que ela e o seu conteúdo pertencem ao pensar e são o universal em si, assim o conteúdo tem sua determinidade verdadeira somente na forma da universalidade. Posto para a consciência da inteligência com a determinação de ser poder válido, ele é lei – o conteúdo livre de impureza e contingência que possui no sentimento prático e na inclinação e não mais na forma que lhe é própria, mas sim conformado, na sua universalidade, à vontade subjetiva como seu costume, modo de sentir e caráter, é como ethos (Sitte)”.⁵⁸

A articulação de momentos racionais ou a produção de conceitos para Hegel só se dá numa lógica totalizadora em que o movimento estrutura as partes. A realidade não pode *a rigor* ser analisada porque o analisar *é-parar-para-examinar-de-per-si* cada momento, isolando-o da realidade: o paradoxo de paralisar o movimento. A ética, portanto, investiga a ação enquanto é exercida: não se pode paralisá-la no conhecimento analítico para que a ação enquanto movimento preserve sua integridade. Apenas momentos racionais ou conceitos se articulam dialeticamente no movimento contínuo e produzem a realidade totalizadora que é, para Hegel, histórica, singular, ou propriamente na sua expressão *universal-concreta*, como é a realidade moral.

⁵⁷ Sobre o discurso fenomenológico dialético, ver WEIL, Eric. *Philosophie morale*, p. 213 et seq.

⁵⁸ Ver nota 3.

CAPÍTULO 2

ECONOMIA EM PLATÃO

Platão caracteriza a economia na *República* e em *Leis*¹. Não a considera ciência no sentido do verdadeiro saber², mas trata-a na condição de assunto ligado à *fundação da cidade*³, tema central das duas obras. Para se compreender a diferença entre a investigação e o saber próprio à ciência, julgou-se necessário recorrer ao *Político* em que Platão expõe sua *teoria do saber* destinada a provar apoditicamente que a política é a mais importante e difícil de todas as ciências.

Os três diálogos citados constituem a fonte básica deste capítulo, cujo objetivo é mostrar que Platão, ao discorrer sobre assuntos de natureza econômica, trata-os à maneira da ciência moderna, isto é, classifica e analisa os fenômenos. Só não os enquadra no campo científico porque os desígnios da sua ciência não dissociam conhecimento de finalidade. O fim é o bem, e a idéia do bem é a fonte do saber. A verdadeira ciência busca o eterno e o necessário. Os assuntos de natureza econômica, por pertencerem ao mundo sensível e contingente, servem apenas de passagem ao mundo inteligível. Por isso, a análise dos fatos econômicos e da experiência em geral na *República* e em *Leis* atém-se ao indispensável à sobrevivência da *polis*. Aristóteles é que valorizaria a experiência como fonte de saber, dando-lhe novo estatuto epistemológico através da *praxis*, sem romper, contudo, com a perspectiva teleológica da ciência.

¹ Nas várias traduções consultadas, os títulos das obras ora são precedidos de artigo, ora não. Para uniformidade do presente texto, *República*, *Político* e *Leis* não serão precedidos do artigo, a não ser quando se tratar de citação.

² Abre exceção em *Leis*, no capítulo relativo à legislação econômica.

³ Nesta dissertação, os termos *cidade*, *polis*, *constituição*, *Estado* e *ordem pública* se equivalem e não se explicitam conceptualmente porque se desviaria do tema proposto, dada sua complexidade. Tomam-se aqui resumidamente na acepção da política e do direito como a melhor convivência *ordenada* entre os cidadãos. Ver BOBBIO, N. et al., *Dicionário de Política*. (verbete: *ordem publica*).

No entanto, a restrição ao mínimo do mundo sensível não impediu que Platão descortinasse categorias e conceitos fundamentais ao que será definitivamente incorporado à *economia política clássica* ou à denominada ciência econômica dos tempos modernos, a partir do século XVIII, tais como divisão do trabalho, produtividade, setorização da economia.

Assim procede o roteiro deste capítulo: a unicidade do saber na ontologia platônica – em que são homólogos ser, bem e verdade, atingíveis na *polis* através da educação da virtude – permite a passagem dialética pelo mundo da experiência. Platão cria e sistematiza conceitos e categorias do universo econômico, apenas como *ocasião* em busca da verdade.

2.1 – Classificação do saber

No *Político*, aparece pela primeira vez uma espécie de saber teórico matizado pela experiência, ao classificar a ação política do sábio governante ou *rei filósofo* como Platão o denomina mais frequentemente. Ele diz que governar⁴ é uma ciência *crítica* e *diretiva* mais que qualquer outra⁵. A mais difícil e a maior de todas⁶ porque prescreve, ao mesmo tempo, regras ou parâmetros universais e, mais do que as outras ciências, no entanto, referencia-se na contingência. Na política de Platão “*algo vale mais que a lei, é o entendimento ou razão encarnada no rei ideal.*”⁷

Tomada isoladamente, a seguinte passagem atribui caráter absoluto à contingência:

*“A diversidade que há entre os homens e as ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos.”*⁸

⁴ Ciência de governar, ciência política, arte política, arte real, ciência real são variações de mesmo significado.

⁵ Crítica é toda ciência porque cria juízo. Diretiva é a ciência que comanda ao invés de realizar diretamente, cf. *Pol.*, 292b-d.

⁶ *Ibid.*, 292d.

⁷ O original é: “*Hay algo que vale más que la ley, y es el entendimiento o la razón encarnada en el Rey ideal.*” SARAMANCH, Francisco de P. Preâmbulo a *El político* o de la realeza. In: PLATON. *Obras completas*, p.1053.

⁸ *Político*, 294c.

A partir daí, não se pode considerar em Platão a divisão entre saber teórico e prático, desenvolvida e sistematizada em Aristóteles. No *Político*, em que destaca o papel da experiência na arte de governar, e no conjunto da sua obra, a contingência é contraponto para a construção dialética em direção ao bem absoluto, a eterna verdade, única fonte do saber.

A contingência é sortilégio da ciência platônica, sobretudo da política: à maior ou menor contingência corresponde inversamente o grau de certeza das diversas áreas do saber. Nesse critério *quantitativo*, a cientificidade é conferida à proporção que o nível de certeza supera o da contingência⁹. Além do quantitativo, o critério *qualitativo* para o qual Platão quer chamar atenção é não tomar a *linguagem* como instrumento exclusivo da política. Para quem se contrapunha aos *sofistas*, a política não poderia limitar-se à arte do convencimento, assim subsumida à retórica. A linguagem autoreferenciável em si mesma mistura o falso e o verdadeiro:

*“Em qual dessas constituições reside a ciência do governo dos homens, a mais difícil e a maior de todas as ciências possíveis de se adquirir? Pois essa é a ciência que é necessário considerar se quisermos saber que rivais devemos afastar do rei competente, concorrentes que pretendem ser políticos, persuadindo a muitos de que o são, embora não o sejam de maneira alguma.”*¹⁰

A fonte da verdade em Platão é sempre objetiva. Ela não pode situar-se, pois, na linguagem que permite tanto a representação do falso como do verdadeiro, comportando, conseqüentemente, ambigüidade de sentidos. Ressalva-se aqui o significado de linguagem para Platão entendida apenas na tradição nominalista de instrumento do conhecimento a fim de não suscitar o tema filosófico da linguagem, “*domínio sobre o qual se entrelaçam, hoje em dia, todas as pesquisas filosóficas*” segundo Ricouer.¹¹

⁹ À maior contingência corresponde maior grau de dificuldade para instituir os princípios ou as regras de validade universal.

¹⁰ *Política*, 292d.

¹¹ Apud PAVIANI, Jayme. *Escrita e linguagem em Platão*, p. 11, citando *Da Interpretação*, de Ricouer. Paviani chama atenção para o estudo de José G. Trindade Santos, *Crátilo e a filosofia platônica da linguagem*.

Na acepção nominalista, a linguagem como representação convencionada das coisas, prevalece a contingência.¹² Por isso, a fonte da verdade que é eterna para Platão, não pode estar aí. Está no mundo inteligível, o mundo imutável das idéias, o domínio da necessidade.¹³

Para a verdade *imutável*, a fonte do saber é a *theoria*. A experiência, sendo domínio da contingência, atua associadamente, de maneira subordinada, à *theoria*. Com a inflexão pragmática do seu pensamento a partir da maturidade, culminando em *Leis*, último e mais factual dos diálogos, a experiência ganha maior destaque em Platão, mas nunca prevalece na sua obra: “O Político assinala a primeira fase desse trabalho de mediação da política ideal [na *República*] com a realidade histórica, que culmina com as *Leis*.”¹⁴

Quanto a seu objeto, a ciência no Político é subdividida em teórica e prática: “*Sejam essas, se assim o queres, as duas espécies compreendidas na unidade de todas as ciências.*”¹⁵

A ciência teórica volta-se inteiramente para o conhecimento: “*A aritmética assim como outras artes que lhe são semelhantes não são separadas da ação e dirigidas apenas para o conhecimento?*”¹⁶

A ciência prática destina-se a produzir bens e coisas:

“*As artes que se relacionam com a arquitetura ou com qualquer outra forma de construção manual estão ligadas originalmente à ação e o seu concurso à ciência faz com que sejam produzidos corpos que antes não existiam.*”¹⁷

Embora na classificação proposta varie o *objeto* da ciência, as duas espécies, teórica e prática, procedem da mesma fonte – a *theoria*, ou idéia do bem. Por isso, a melhor denominação, para evitar ambigüidade, deveria ser ciência *puramente teórica* e *teórico-prática*. A primeira lida com o

¹² A moderna teoria da linguagem atribui à contingência o caráter arbitrário do signo linguístico, cf. SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*.

¹³ Em *Crátilo*, Platão expõe sua concepção de linguagem, complementada em *Parmênides*, *Sofista* e *Teeteto*. Cf. PAVIANI, Jayme, op. cit., p. 12.

¹⁴ REALE. op. cit., II, p. 275.

¹⁵ *Política*, 258e.

¹⁶ *Ibid.*, 258d.

¹⁷ *Ibid.*, 258e.

conhecimento *puro*, por ser separado da ação¹⁸, a *aritmética* e o *cálculo* em geral. A teórico-prática trata do conhecimento aplicado, *arquitetura* e *formas de construção manual* nas quais a ação é que induz e faz produzir “*corpos que antes não existiam.*”¹⁹

Na ciência puramente teórica, o conhecimento denomina-se *crítico* porque diz respeito ao juízo do que é ou não²⁰. Na outra espécie, em que a teoria é associada à ação, a ciência, além de crítica, como todo conhecimento formador de juízo, chama-se *diretiva* porque exerce ação dirigente²¹. Como a arquitetura, a política é crítica e diretiva. Difere daquela que se dirige à realidade inanimada dos objetos, e é a maior de todas as ciências porque organiza a mais complexa realidade social, que é a *polis*.²²

Ao matizar respectivamente o saber da política e da arquitetura em relação à natureza da realidade, Platão adianta, de forma embrionária, as noções aristotélicas de *praxis* ou perfeição da realidade humana e *poiesis* ou perfeição do objeto. No entanto, sem autonomia que os saberes teórico, prático e técnico adquirem em Aristóteles.

A busca da perfeição da realidade humana é o principal alvo do saber em Platão e só se atinge através da política. Ao considerá-la maior de todas as ciência, não valoriza obrigatoriamente a investigação de um dos domínios da contingência que encerra este agir, incluindo aí a moral? Não é isso que faz da sua obra pedagogia permanente²³, visando a orientar o ser humano em todos os campos do agir e investigá-los amplamente?

Tais indagações remetem ao caráter *prático* da obra platônica em que a realidade empírica é apropriada com acuidade, ainda que a finalidade imediata não seja a investigação e, sim, a busca da melhor referência para a perfeição do ser humano. Assim, é sob o aspecto *praxeológico* que os assuntos de natureza econômica são abordados na *República*. Em *Leis*, esse aspecto fica mais

¹⁸ Ibid., 258d.

¹⁹ Ibid., 258e.

²⁰ Ibid., 260a.

²¹ Ibid., 260b.

²² Ibid., 292d.

²³ Jaeger considera que toda a obra platônica consiste na *paidéia*, título do seu livro.

acentuado no capítulo da legislação econômica cuja matéria, indispensável ao saber do magistrado ou governante, ganha estatuto de *theoria*.

2.1.2 – Saber e forma ideal de governo

Em Platão, a forma ideal de governo²⁴ é indissociável do verdadeiro saber. Político é sobretudo “*homem de ciência*”, como está realçado no estudo introdutório do *Político* de D. Patrício de Azcárate.²⁵

O saber da política assume caráter *prático* no pensamento platônico como oportunidade de praticar a verdade e não, ingrediente para construí-la. Aristóteles inverte a proposição de Platão. Leva a experiência para dentro da verdade, tornando-a sua condição.

A sabedoria do governante filósofo não se funda, então, no caráter prático da sua arte porque “*o político ou o sábio legislador é o único que tem este privilégio de, ajudado pela musa da ciência real*”²⁶, *poder imprimir uma tal opinião [sobre a verdade ou essência das coisas] nos espíritos formados pela boa educação.*”²⁷

O saber prático em Platão é a sabedoria do governante filósofo. Ela é pré-existente à prática porque tem de orientá-la. Por isso, na única forma perfeita de governo, a constituição correta, o governante deve prescindir da estrita aplicação dos códigos escritos, não, porque os desconheça; ao contrário, como sábio legislador é quem mais bem sabe adequá-los ao verdadeiro espírito da lei diante das variadas circunstâncias da realidade:

*“O verdadeiro político se inspirará, para muitos casos, tão só no próprio exercício da arte para descobrir uma nova maneira de governar ainda que não coincida com as leis muitas vezes recorridas por ele em outras ocasiões e ainda aplicáveis no caso da sua ausência.”*²⁸

²⁴ Usa-se a expressão forma ideal de governo no lugar de a melhor ou mais perfeita forma porque aquela expressão já está consagrada com este sentido preciso em Platão.

²⁵ AZCÁRATE, D. Patrício de (trad.). Introducción. In: PLATON. *Obras completas*, p. 647.

²⁶ Esta metáfora se refere à anterioridade da fonte especulativa sobre a experiência.

²⁷ *Pol.*, 309d.

²⁸ *Pol.*, 300c.

Platão não faz apologia da lei no sentido reduzido dos códigos escritos, passíveis de alteração, mas, segundo Jaeger, do espírito da lei, cujo caráter permanente é por este denominado *ethos* da lei:

*“Assim como a República começa com o problema geral da justiça, assim na obra [Leis] que estamos a comentar, Platão parte do espírito das Leis que, num Estado autêntico, infunde o seu ethos até ao ínfimo pormenor.”*²⁹

Entretanto, entre o rei inteiramente sábio e o rei da realidade efetiva há distância quase intransponível, posto que o homem, além de ser *ajudado pela musa da ciência* para vencer a força do acaso, ainda é sujeito ao descontrolo da paixão. Daí, a raridade quase divina da forma perfeita de governo e o predomínio das formas imperfeitas:

*“Eis, pois, como nasce o tirano, o rei, a oligarquia, a aristocracia e a democracia: pela aversão que os homens sentem contra o monarca único de que falamos. Recusam-se a acreditar que alguém possa jamais ser bastante digno de tal autoridade para pretender e poder governar com virtude e ciência, distribuindo a todos, imparcialmente, justiça e equidade, sem injuriar, matar e matar a quem lhe aprouver, em todas as ocasiões.”*³⁰

Se o governante fosse absolutamente sábio, a arte política seria a mais efetiva, e ele *“seria aclamado, regeria e governaria com felicidade por uma única constituição de absoluta retidão.”*³¹

De acordo com Saramanch, baseado em Leis³²: *“O rei perfeito poderia prescindir das leis, pois nenhuma lei supera a ciência, e o espírito não deve estar escravizado.”*³³

As formas imperfeitas de governo são derivações da forma perfeita cuja possibilidade é remota. Elas se sucedem recorrentemente, sem variar de qualidade:

*“(...) não devem ser consideradas mais que imitações que reproduzem às vezes os velhos traços da constituição verdadeira e, outras vezes, a desfiguram vergonhosamente.”*³⁴

²⁹ JAEGER, Werner. *Paidéia*, p.891-2.

³⁰ *Pol.*, 301d.

³¹ *Pol.*, 301d.

³² *Leis*, 875b-d.

³³ SARAMANCH.op. cit., p. 1087, nota 76.

Na concepção de tempo circular da antigüidade clássica, é possível a permanência das mesmas formas de governo porque a mudança histórica não é sinônimo de progresso. Ao contrário, a variação é tributária da imperfeição: só uma forma imperfeita de governo, devido ao caráter de imperfeição, induz à outra forma que lhe é, geralmente, oposta, gerando a circularidade permanente. O verdadeiro progresso consistiria, pois, em permanecer na forma perfeita.³⁵

Ajudada pela musa da ciência régia, a política se orienta pelo rigor na exemplaridade do homem sensato, sempre capaz de discernir o bem:

*“E por acaso não é verdade que os chefes sensatos podem fazer qualquer coisa sem risco de equivocar-se, sempre e quando observem esta única e grande norma, a saber: aplicar aos cidadãos, em toda ocasião, uma justiça perfeita, cheia de razão e de ciência, e conseguir assim não somente preservá-los senão também, na medida do possível, fazê-los melhores ?”*³⁶

A sabedoria do governante é, em última instância, o critério que institui a constituição perfeita, mesmo que *contrarie* a legislação³⁷. A verdade absoluta continua sendo o bem. No entanto, o bem na política não ocorre através de prévio exercício especulativo, sim, no discernimento do *chefe sensato*. Esta aparente verdade *a posteriori* é, de fato, a oportunidade da *verdade real* expressa na condição *a priori* da sensatez daquele chefe. A política em Platão revela, pois, o princípio de *unicidade* do saber porque possibilita a conjunção da *theoria* com a experiência daí derivada.

2.1.3 – Sabedoria como exemplo

Ao caracterizar a ciência do governante passando pelo domínio da experiência, parece que o intelectualismo platônico nos diálogos da juventude abre exceção comprometendo seu princípio da unicidade da ciência a serviço da verdade absoluta do ser: a *theoria*. No entanto, é preciso não esquecer em Platão

³⁴ *Pol.*, 297d.

³⁵ O tempo circular não é sucessão linear entre começo meio e fim. À maneira da *physis*, é a mudança na mesma trajetória, contínua e reversível, como os movimentos da lua e do sol. Progresso só é mudança na concepção histórica de tempo linear que vigora a partir da Modernidade.

³⁶ *Pol.*, 297b.

³⁷ *Ibid.*, 297d.

“o primado metaontológico do prático”³⁸, isto é, “a Idéia do bem, alvo supremo da theoria”³⁹, acima do ser ou da essência:

*“No meu modo de ver, o Sol, como dirás, não somente empresta às coisas visíveis a faculdade de serem vistas, como também a geração, o crescimento e a alimentação, muito embora ele mesmo não seja geração (...) O mesmo dirás dos objetos conhecidos, que não recebem do bem apenas a faculdade de serem conhecidos, mas também lhe devem o ser e a essência, conquanto o bem não seja essência, senão algo que excede de muito a essência, em poder e dignidade.”*⁴⁰

Lima Vaz identifica na ciência platônica a resolução da aporia entre *physis* e *ethos* no pensamento grego, afirmando:

*“A solução que Platão lhe dá é a mais audaciosa- a mais ambiciosa também- ao fazer da ação o esto e como a preamar da contemplação. Assim se inaugura a tradição de uma teoria da praxis- ou de uma praxis que se fundamenta, se comprova e, finalmente, se justifica na teoria-, ou seja, de uma teoria que é, ao mesmo tempo, discurso sobre a praxis e discurso da própria praxis.”*⁴¹

A visão platônica do bem objetivo determina a *teleologia universal* e o *princípio absoluto do ser*. A teoria do agir em Platão não é a livre disposição da liberdade dentro de si como na concepção da modernidade. Nesta, abrir-se-ia claramente o enigma insolúvel entre *theoria* e *praxis* como dimensões dicotômicas:

*“(...) essa liberdade é comumente entendida como faculdade de um Eu que se encontra originariamente em relação de virtual oposição com seu mundo e que se considera livre enquanto indiferente (libertas indifferentiae) ao conteúdo real dos objetos oferecidos à sua escolha.”*⁴²

Em Platão, a liberdade de escolha é determinada pela necessidade do bem:

³⁸ LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II*; ética e cultura, p.87, à nota 24, remete à expressão de R. Maurer em *Platons " Staat " und die Deomokratie*, (36).

³⁹ LIMA VAZ. op. cit., p. 87.

⁴⁰ *Rep.*, VI, 509b. (trad. Carlos Alberto Nunes).

⁴¹ LIMA VAZ. op. cit., p. 88.

⁴² *Ibid.*, p. 89.

*“A verdade da theoria flui da necessidade inteligível do Bem. A luz dessa verdade ilumina para a praxis seu horizonte último que não pode ser senão o próprio Bem absoluto.”*⁴³

Por isso, o primado da sabedoria do governante sobre qualquer lei parte do pressuposto segundo o qual o governante é o mais sábio dos homens, o cientista que contempla a verdade do bem.

A determinação da idéia do bem como princípio de inteligibilidade torna indissociáveis ciência e ética. A arte de governar resume-se, então, na organização virtuosa do Estado para a realização da virtude na alma individual:

*“Por um lado, a virtude dos cidadãos é indispensável à vida e ao funcionamento do Estado; por outro, o próprio Estado tem uma finalidade que, na perspectiva da ordem objetiva que revela a Idéia do Bem, só se destina à alma individual, relativamente à qual toda organização da sociedade é meio.”*⁴⁴

De acordo com Lachièze-Rey, o imperativo da virtude como atributo do legislador e do governante faz com que a política se subordine à moral no texto platônico.⁴⁵ Para Jaeger, a teoria das virtudes representa o rigor da ciência na arte de governar. A organização política da sociedade torna-se organização política das virtudes:

*“Às quatro virtudes da alma que Platão aqui apresenta como bens divinos devem submeter-se os bens humanos: saúde, força, beleza e riqueza (...) E a verdadeira unidade que os engloba todos, os divinos e os humanos, é a phronesis, a arete do espírito. Com esta declaração, Platão supera todos os conceitos de virtude que os primeiros poetas gregos, um após outro, estabeleceram.”*⁴⁶

A perspectiva teleológica de Platão toma o saber na acepção de sabedoria:

⁴³ Ibid., p. 89.

⁴⁴ O original é: “(...) d’une part, la vertu des citoyens est indispensable à la vie et au fonctionnement de l’Etat; d’autre part, l’Etat lui-même a une finalité, – et cette finalité, dans la perspective de l’ordre objectif que nous révèle l’Idée du Bien, ne peut être que la destinée de l’âme individuelle, relativement à laquelle toute organisation de la société ne saurait être envisagée que comme un moyen.” LACHIÈZE-REY, Pierre, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, p. 205.

⁴⁵ O original é: “Cette subordination de la politique à la morale s’exprime dans la formule souvent répétée par Platon que le législateur et l’homme d’Etat doivent avoir pour objet le développement de la vertu.” LACHIÈZE-REY. op. cit., p. 205.

⁴⁶ JAEGER. op. cit., p. 895.

“(...) esta razão, a *phronesis*, que nos diz quais são os bens verdadeiros e quais os falsos e por quais deles devemos optar. Na *República*, é precisamente com as palavras ‘saber escolher’ que Platão designa isto, e declara que a única coisa que importa na vida é adquirir este tipo de saber.”⁴⁷

Se a ontologia do saber é a idéia do bem, cultivar a virtude é o caminho, o método para atingi-lo. O problema do saber se resume ao problema da virtude, caracterizada na *República*⁴⁸ e definida no *Ménon* como “*faculdade de angariar todos os bens.*”⁴⁹

Platão prepara as bases da ciência moral proveniente, juntamente com a política, de uma teoria da ação na polis, que será sistematizada em Aristóteles. A perspectiva pública orienta a análise platônica dos assuntos sobre a cidade. Por isso, os temas de natureza econômica somente são tratados quando deixam de ser atividade privada ou familiar e tornam-se relevantes para a organização política da cidade.

2.2 . Economia e (des)valor simbólico

Sem sistematizar propriamente uma teoria do conhecimento, a obra de Platão é uma ontologia do saber dirigida à realização humana, objetivo central da sua investigação. O saber, sempre *interessado*, do *Político* é plenamente desenvolvido na *República* como fonte da felicidade humana.

No seu pensamento, a fonte da felicidade é o pleno exercício da razão, atributo singular que confere substancialidade ao ser humano, capaz de fazê-lo único entre os demais seres da natureza. Assim fica instituída a homologia entre ser, razão e felicidade.

Ao classificar a ciência no *Político*, ele está interessado em definir a política como o melhor e mais difícil dos saberes, tendo sempre em vista a realização efetiva do ser humano que irá ocorrer na cidade *ideal* da *República*

⁴⁷ Ibid., p. 491.

⁴⁸ “Nós ‘devemos pôr de lado todas as outras espécies de conhecimento e escolher esta’ que ele descreve em 618c8-e4 como o conhecimento(*eidenai*) que nos torna capazes de fazer a reta opção entre o bem e o mal.” JAEGER, op. cit., p. 491, nota 54.

⁴⁹ Ibid., p. 490, citando *Ménon* (78b-c).

ou na melhor cidade em *Leis*. O pensamento político confunde-se com o pensamento ético porque ambos visam à idéia do bem, expressa no maior dos bens humanos, que é a felicidade:

*“Todo pensamento político de Platão é teleológico, isto é, a correção ou incorreção das tendências ou instituições políticas está determinada pela tendência de incentivar, ou não, o finalidade da associação humana que é a felicidade.”*⁵⁰

Por que a economia, sobretudo a atividade produtiva, não é valorizada como saber científico para Platão?

O interesse pelo saber, para ele, está de acordo com o maior grau de felicidade. Nesta hierarquia, despreza propositadamente o saber ligado à atividade prática da produção de bens. Assuntos de natureza econômica, por fazerem parte do mundo sensível, desenvolvem a percepção e, não, a inteligência, que é a mais importante faculdade da razão. Desviariam o ser humano do autoconhecimento, prendendo-o ao sentido do desejo. Sendo assim, o trabalho produtivo é escravizador, por isso, não se destina aos cidadãos livres: *“artes, profissões e agricultura cabem aos escravos e estrangeiros.”*⁵¹

Ao longo da *República*, os assuntos de natureza econômica não passam da descrição de fenômenos *naturais* à sobrevivência da vida urbana. Tais *necessidades* contingentes não poderiam governar a cidade *ideal*. O saber econômico não tem interesse *em si*, ele diz respeito à natureza física do ser humano, e Platão visa ao ser cultural a fim de construir a cidade como símbolo de virtude. A virtude pública, sobretudo a justiça, é que realiza a natureza humana do cidadão fazendo prevalecer seu ideal de felicidade:

*“Quando constituímos a cidade, não tínhamos por escopo deixar uma classe mais feliz do que as outras, porém promover a felicidade máxima da cidade (...), e, uma vez bem organizada e florescente a cidade, deixar que cada classe participe da felicidade a que por natureza tem direito.”*⁵²

⁵⁰ O original é: “El pensamiento político de Platón es totalmente ‘teleológico’: es decir, la corrección o incorrección de las tendencias o instituciones políticas está determinada por su tendencia a fomentar o impedir el fin de la asociación humana, que es la felicidad.” CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón; el hombre y la sociedad*, vol I, p.191.

⁵¹ O original é: “Artes, profesiones y agricultura deben ser dejados a los esclavos o a los extranjeros.” *Apud* CROMBIE, op.cit., p. 194, referindo-se a *Leis*, livroVII, 806-8.

⁵² *República*, IV, 420b,421c.

A cidade deve constituir-se de acordo com uma hierarquia de valores morais: primeiro, os valores da alma, depois os do corpo, para suprir as necessidades vitais, e finalmente os de patrimônio ou bens e riqueza.⁵³ Segundo este critério, Platão considera a agricultura a menos desprezada das atividades econômicas porque a que mais diz respeito às necessidades vitais.⁵⁴

Na *República*, como a condição *pletórica* da cidade é inelutável, devido à pluralidade de ofícios em relação à cidade *primitiva*, incluindo aí as profissões parasitárias, os prazeres mundanos e o luxo devem ser controlados pela classe superior dos guerreiros. Ela corrigirá os desequilíbrios das classes inferiores através da coragem, a principal virtude dos guerreiros. Às classes inferiores, exige-se cultivar a virtude da temperança para não cometerem os excessos característicos das ocupações do mundo sensível.⁵⁵

O amor à riqueza é paixão ou desequilíbrio. Em *Leis* ⁵⁶, Platão condena o enriquecimento e acumulação, argumentando que poucos homens resistem ao assédio do lucro; poucos se contentam em ganhar dinheiro moderadamente. A maioria não freia impulsos e paixões, perseguindo lucros ilimitados, o que leva Platão a desconsiderar os temas relacionados à riqueza:

“Foi com esses abusos e outros do mesmo tipo que se desacreditaram as profissões criadas para aliviar nossas necessidades.” ⁵⁷

A economia é, pois, fonte inferior do saber. O saber econômico desvia o filósofo de sua vocação, estimulando a parte irracional e concupiscente da alma, inclinada ao desejo e à paixão:

“O verdadeiro amigo da sabedoria se esforça naturalmente para atingir o ser, e que em vez de deter-se na multiplicidade dos objetos, simples aparência, prossegue sem desânimo e sem abater um nada de sua paixão inicial até apreender a essência dos fenômenos com a parte da alma determinada para esse fim.” ⁵⁸

⁵³ PABON, GALEANO. Estudio introductorio. In: PLATON. *Leyes*, p.XXVIII, referindo-se a *Leis*, 697b.

⁵⁴ *Leis*, 744a.

⁵⁵ LACHÏÈZE-REY, op.cit., p. 131.

⁵⁶ *Leis*, XI, 918c-919b.

⁵⁷ *Leis* livro XI, 919b. (trad. Carlos Alberto Nunes).

⁵⁸ *Rep.*, VI, 490b.

No domínio do sensível, segundo Platão, prevalece a opinião (*doxa*), cuja estrutura é composta de sensação e representação que atinge, no máximo, a verossimilhança, não a verdade: “a opinião tem por objeto o devir, a inteligência, o próprio ser.”⁵⁹

Assim, os assuntos de natureza econômica, próprios ao mundo sensível, apenas serão investigados por Platão quando, subsumidos à ordem pública, não puderem ser excluídos da *polis* ideal.

2.3 – Economia e ordem privada

Na *República*, assuntos e categorias de natureza econômica fazem parte da mesma ordem da casa, tendo como centro a família. É arremedo da *ordem privada* da *polis* porque, a rigor, não se pode falar em ordem privada sem a autonomia que veio a adquirir na *modernidade*, em que *estado* e *sociedade civil* se contrapõem. Na cidade *ideal* platônica, a ordem pública tende à onipresença, isto é, a controlar toda a organização social e aquela espécie de ordem privada só aparece como *resíduo* da ordem pública. Por outro lado, é em *Leis* que, pela única vez na obra de Platão, este tipo de ordem privada ganha destaque:

*“A aceitação da existência de uma casa e de uma família no Estado das Leis já representa uma aproximação da realidade vigente. Os fundamentos desta ordem social são assentes na parte da obra que trata da distribuição da propriedade territorial (735 B ss.). É indubitável que esta parte não tem qualquer relação com a paidéia, mas a sua maneira de conceber a regulamentação da propriedade e dos meios para adquiri-la influi também decisivamente, como é natural, na estrutura da educação.”*⁶⁰

Em *Leis*, Platão abre exceção para a *formação profissional* que não faz parte da ordem pública, mas pertence à ordem privada ou familiar. Entretanto, não se compara com o sentido platônico de educação e apenas se limita à transmissão de um saber especializado para o aperfeiçoamento das profissões e ofícios.

⁵⁹.Rep., Id. ib. 534 a.

⁶⁰ JAEGER. op. cit., p. 922, nota 242.

A verdadeira *paidéia* platônica não ocorre no plano familiar ou dos interesses particulares das oficinas de trabalho artesanal. Ela se volta para o convívio na *polis* e visa ao saber humanizador: a formação integral do homem, capaz de dominar a si mesmo através do auto-conhecimento.⁶¹ É a educação para a virtude o que, nas palavras de Jaeger, corresponde a *cultura* para Platão:

*“Nenhum outro tipo de formação, que se refira apenas a especialidades, pode em rigor ostentar o nome de cultura (...) [porque] carecem de princípio diretivo espiritual e finalidade reta, ou então são simples meios ou instrumentos.”*⁶²

Difere-se do saber especializado cujo objetivo é o adestramento ou preparo técnico do artesão ou servo.⁶³ Como destaca Lachièze-Rey, Platão ilustra uma das formas de *alienação*⁶⁴ no fascínio que o saber especializado exerce quando se trata de gerar riqueza:

*“Quando se trata de uma ciência ou de um trabalho que conduzem àqueles cuidados [do saber especializado],⁶⁵ todos estão dispostos à apreendê-los ou a se entregar a isso, enquanto desprezam o resto.”*⁶⁶

A formação profissional, por ser considerada *inferior* porque não se destina à educação do cidadão, não é da responsabilidade do *estado* e deve ser assumida pelas instituições particulares:

*“Nessas condições, Platão atribui o ensino técnico à iniciativa de particulares sob a condição de obedecerem à regra da especialização. Sabe-se que em Leis as profissões mecânicas estão proibidas aos cidadãos e permitidas unicamente aos estrangeiros; é evidente, portanto, que o Estado se desobriga ainda mais em relação a elas.”*⁶⁷

⁶¹ *Leis*, 645b.

⁶² JAEGER. op. cit., 898.

⁶³ PABON, GALEANO. op. cit., p. XXIII referindo-se a *Leis*, 644a.

⁶⁴ *Alienação* tomada aqui no sentido grego de desmedida ou *hybris*.

⁶⁵ LACHIÈZE-REY. op. cit., p. 139, refere-se a *Leis*, VIII, 831c et seq., que trata do fascínio do saber especializado voltado para os bens particulares que produzem riqueza.

⁶⁶ O original é: “Aussi, quand el s’agit d’une science ou d’un travail qui y conduisent, tous sont-ils disposés à les apprendre ou à s’y livrer, tandis qu’ils méprisent le reste.” LACHIÈZE-REY. op. cit., p. 139.

⁶⁷ O original é: “Dans ces conditions, Platon suppose sans doute que l’enseignement technique sera très suffisamment donné par les particuliers et il l’abandonne à leur initiative sous la réserve qu’ils obéiront à la règle de la spécialisation. (...) D’ailleurs, nous savons que, dans les Lois, les professions mécaniques seront interdites aux citoyens et permises uniquement aux étrangers; dès lors il est évident que l’État sera encore moins conduit à s’y intéresser.” Ibid, p. 133.

Em *Leis*, por outro lado, cabe ao *estado* identificar a futura vocação profissional da criança para o exercício das virtudes e potencialidades na construção da melhor ordem pública. A educação, neste caso, é feita através de jogos pedagógicos relacionados aos respectivos ofícios ou aptidões. Assim, para o futuro arquiteto, o jogo de infância deve ser o de montagem de casas e o futuro agricultor deve brincar de cultivar a terra. Os professores estimulam o interesse pelo ofício ao qual se destinará a criança. A *pedagogia* descobre na alma infantil os gostos inatos e as inclinações profissionais a fim de que a harmonia da *polis* não contrarie as vocações.⁶⁸

Para quem concebe a cultura “*como formação da alma*”⁶⁹, o *estado*, a mais importante das instâncias culturais para Platão, deve assumir com toda propriedade a responsabilidade pelo desenvolvimento cultural do povo. A educação pública começa na primeira infância, quando a *alma* se encontra no início da formação. Para “*o fundador da pedagogia da primeira infância,*”⁷⁰ é na criança que se começa a realizar o principal objetivo da educação que é “*dotar os corpos e as almas de máxima beleza e excelência.*”⁷¹

A beleza e excelência se expressam na parte racional da alma, pelo cultivo de determinadas virtudes, da mesma forma que a virtude da temperança cultiva a excelência do corpo, ao dotar-lhe de equilíbrio diante das paixões.⁷²

Sob a *ontologia* e o capítulo das *virtudes*, Platão classifica o saber, a educação, a política. Da mesma forma, *desconfia* do mundo econômico pelo fascínio da aparência na variedade de objetos e coisas produzidas que se oferecem de imediato. A verdade reside na imutabilidade da essência, do ser. Por isso, exige dedicação à suprema virtude da sabedoria.

⁶⁸ LACHIEZE-REY.op. cit., p.133, referindo-se a *Leis*, I, 643b et seq.

⁶⁹ JAEGER.op. cit., p. 923, referindo-se a *Leis*.

⁷⁰ JAEGER.op. cit., p. 923, referindo-se a *Leis*.

⁷¹ O original é: “*Infundir la máxima belleza y excelencia posible a los cuerpos y almas.*” PABON, GALEANO, op. cit., p.XLVI, referindo-se a *Leis*.

⁷² *Leis*, 732d, cf. PABON, GALEANO.op. cit., p.XXXIV.

2.4 – Saber econômico *versus* vida virtuosa

Platão se refere à produção material, a parte central da economia,⁷³ com as mesmas atribuições do mundo sensível: por mais necessário à sobrevivência, é passagem, nunca objetivo da verdadeira realidade da vida humana que é o domínio inteligível. Permanecer no *sensível* é desviar-se deste objetivo e corromper a *vida virtuosa*, única via que permite sair do *provisório* da aparência para o *definitivo* da realidade.

A virtude é um operador *racional* que organiza a alma do indivíduo e da cidade. Institui o convívio das tres partes distintas da alma individual – racional, irracional e colérica –, com a predominância da razão.⁷⁴ A virtude na cidade equilibra as três partes fundamentais, a racional, correspondente à classe dos governantes, a irracional ou concupiscente, dos trabalhadores, e a colérica, dos guerreiros.

A virtude platônica pode ser assim tomada como faculdade política tanto para o indivíduo como para a cidade porque estabelece a convivência das diversas partes da alma. À maneira da razão, faz vigorar o princípio do melhor sobre o pior no indivíduo⁷⁵ e, na cidade, a escolha “*entre as pessoas superiores e as pessoas inferiores para decidir quem vai governar.*”⁷⁶

Em outras palavras, a virtude governa simbolicamente o *estado* e o indivíduo, instituindo os valores indispensáveis a um e outro, respectivamente, através da política e da educação, indissociáveis na *polis* platônica. No entanto, o campo político prevalece já que a ordem pública estabelece o modo de convivência entre virtudes particulares, às vezes, opostas, como as que regem, individualmente, os temperamentos moderado e colérico:

“As pessoas de temperamento moderado são, com efeito, muito circunspectas, justas e incapazes de por em risco as coisas, porém lhes

⁷³ Na concepção da economia política clássica e de Marx, a produção é a principal parte da economia de onde derivam as demais, distribuição, troca e consumo.

⁷⁴ A alma humana tem três princípios: o racional, com o qual raciocina, o irracional e concupiscente, envolve os desejos e paixões e o colérico, intermediário entre os dois, ora pendendo para um, ou para outro, cf. *Rep.*, IV, 439 d.

⁷⁵ *Rep.*, 439d.

⁷⁶ *Ibid.*, 432a.

*falta a inquietude que é a disposição própria para a ação (...) Os enérgicos, por sua parte, carecem muito mais de justiça e circunspecção, mas quando é necessária a ação têm para isso a melhor disposição.”*⁷⁷

Na vida privada, um temperamento procura seu semelhante: o moderado busca o moderado, o mesmo ocorrendo com o impulsivo. Cada virtude reforça o caráter dos respectivos temperamentos, a *cautela* num caso e a *impetuosidade* em outro. Com isso, a natureza particular do indivíduo torna-se cada vez mais isolada, impedindo a pluralidade de temperamentos necessários à vida da cidade. Como compensar, portanto, essa tendência da ordem privada de tornar exclusivos os temperamentos?

Para Platão, só a política concilia o desregramento das tendências particulares, cultivando as virtudes que sustentam o caráter público da *polis*. Na perspectiva da ordem privada, a similitude resulta em degeneração fazendo desaparecer o *outro*. Assim, o temperamento enérgico que se mantém durante várias gerações, sem mesclar-se com o moderado produziria “*total manifestação de sua força no começo, para degenerar no final em verdadeiras loucuras furiosas.*”⁷⁸

As virtudes públicas, sobretudo a justiça, são o fundamento da atividade política e fazem o movimento inverso à similitude, combinando os diversos temperamentos numa equação de equilíbrio a fim de que a cidade possa contar com as ações ousadas ou cautelosas quando o momento justificar a iniciativa recomendável. O conjunto das virtudes particulares aperfeiçoa, então, a cidade porque a arte política sabe reuni-las.

A educação, a virtude e a política são correspondentes, mas prevalece a direção política. Para usar a expressão da ciência moderna, nos dois diálogos, *Político* e *República*, Platão constrói a *economia política da virtude e da educação*. Entretanto, em *Leis*, por ficar menos pronunciada, a política cede espaço para o fundamento ético da educação:

⁷⁷ *Pol.*, 311a-b.

⁷⁸ *Ibid.*, 310d.

*“Assim como a República começa com o problema geral da justiça, assim na obra que estamos a comentar (Leis), Platão parte do espírito das Leis que, num Estado autêntico, infunde o seu ethos até ao ínfimo pormenor.”*⁷⁹

O matiz ético de *Leis* sugere à primeira vista a quebra da unidade compacta em torno da política dos outros dois diálogos já referidos. No entanto, isso não ocorre se observada a perspectiva da obra. Em *Leis*, Platão já desistiu do intento de uma economia política que visa à unidade da *polis* ideal da *República*, mas o mais próximo possível do ideal.⁸⁰

Jaeger enfatiza a perspectiva contingencial de *Leis* que, “*pelo seu conteúdo, nem lógica, nem ontológica*”⁸¹ foi considerada secundária pelos filósofos até início do século XX. Para ele,

*“o encanto especial da obra reside precisamente na originalidade com que o velho Platão aborda aqui de um modo inteiramente novo uma série de importantes problemas concretos.”*⁸²

A legislação ampla e minuciosa de *Leis* resulta do pragmatismo de um *estado* possível, razoável. Ao fortalecer o sentido do *ethos* atribuindo-lhe um *logos* educativo, Platão abre espaço para o reconhecimento do saber especializado, incluindo a investigação da legislação econômica, que passa a ser digna do saber dos governantes como fundamento da ordem pública.

2.5 – Economia e ordem pública

No livro V de *Leis*, Platão sistematiza assuntos de natureza econômica. Pela primeira vez em sua obra, a economia deixa de ser matéria de preocupação da família ou de uma espécie de ordem privada e passa a ser tema de legislação própria, incorporada à ordem pública e, portanto, tratada diretamente pelos governantes.

No sumário da legislação econômica de *Leis*, apresentado a seguir, fica evidenciada a importância que adquiriram estas questões em relação aos assuntos econômicos tratados na *República*:

⁷⁹ JAEGER, op. cit., p. 891-2.

⁸⁰ *Leis*, 739d.

⁸¹ JAEGER, op. cit., p. 887.

⁸² *Ibid.*, p. 889.

a) A terra deve ser bem distribuída para que não se cometam injustiças de maneira que cada agricultor tenha a estrita área indispensável para sua plena utilização, de acordo com a seguinte máxima moral: o que empobrece não é a diminuição do patrimônio, mas o aumento da cobiça.⁸³ Há muitas regulamentações para preservar a área do lote padrão, disciplinando a herança, impedindo o comércio de terras.⁸⁴

b) A distribuição de renda deve ser controlada a fim de que a maior não ultrapasse quatro vezes a menor, sendo o excedente tributável em benefício da coletividade.⁸⁵

c) A economia agrária é a melhor porque *“corresponde a uma comunidade que há de atender primeiramente a alma; depois o corpo e, por último, o dinheiro e as preocupações dele decorrentes.”*⁸⁶

Platão continua fiel à sua concepção da atividade econômica como mal necessário.

d) Deve haver uma só moeda. Proíbem-se acumulação de ouro e prata, em moeda ou espécie; os dotes, a penhora de bens e a usura, pois a cidade não visa à riqueza e ao poder, mas sim, à bondade e felicidade e é impossível ao rico ser bom e feliz.⁸⁷

A homologia entre a alma do indivíduo e da cidade torna indissociáveis os dois destinos. Não é possível para Platão indivíduo infeliz e cidade feliz. O descompasso entre o destino individual e do estado só ocorre na modernidade cuja sociedade civil independe imediatamente do estado e do indivíduo, adquirindo a autonomia de ordem privada.

e) Instituem-se distribuição geográfica e combinação matemática como critérios para localização da cidade e distribuição das terras.⁸⁸

⁸³ PABON, GALEANO. op. cit., p.XXXV, referindo-se a *Leis*, 737a.

⁸⁴ Ibid., p.XXXVII, referindo-se a *Leis* 741a-742e.

⁸⁵ Ibid., referindo-se a *Leis*, 745a.

⁸⁶ O original é: *“Corresponde a una comunidad que, como es debido, ha de atender al alma ante todo, al cuerpo después y, muy en último término, al dinero y las preocupaciones que trae consigo.”* Ibid., referindo-se a *Leis*, 744a.

⁸⁷ Ibid., referindo-se a *Leis*, 742e-743c.

⁸⁸ Ver *Leis*, 746d em diante até final do livro V, sobre qualidades distintas das terras, pesos e medidas, apologia dos números.

f) Livro VI sobre a Magistratura trata dos Conselhos ou dirigentes superiores. A agricultura deve ser dirigida pelo Conselho Agrícola, eleito e com mandato, cujos representantes se dedicam aos cargos com exclusividade e vivem comunitariamente: “*regime austero e militar, com comidas em comum*”⁸⁹

g) Livro II prevê que os serviços domésticos devem ser desempenhados pelos escravos. Como não se educam escravos, – e sim, admoestam, advertem e punem-se -, os serviços domésticos não constituem matéria para o saber.

h) Livro VII trata do *ócio* como ocupação com afazeres espirituais e atividades que disciplinam o corpo, visto que a realização da alma humana estaria fora das atividades produtivas e das ocupações profissionais.

i) Controle e organização das profissões pelo Estado. A subordinação da técnica à instância política:

1) Na *República*, não há ainda proibição expressa para o cidadão se dedicar aos ofícios mecânicos e ao comércio. No entanto, são indispensáveis às necessidades básicas de sobrevivência da cidade⁹⁰ e, por isso, devem ser tolerados desde que não sirvam para enriquecimento e acumulação.

2) Em *Leis*, numa perspectiva pragmática, Platão disciplina a expansão e os limites de enriquecimento das profissões,⁹¹ continuando a desprezá-las.⁹²

j) Livro VIII contém:

1. Condenação explícita da riqueza.

A riqueza absorve todos os momentos da vida e torna o homem incapaz de se ocupar de outra coisa senão de seus bens particulares, escravizando-o a uma sede permanente de lucro.⁹³

2. Classificação setorial da Economia.

⁸⁹PABON, GALEANO. op. cit., p.XL. Sobre as atribuições deste Conselho e suas características ver *Leis*, 762b-763c.

⁹⁰*Rep.*, III, 416e.

⁹¹*Leis*, XI, 915b, 920a et seq.

⁹²LACHIEZE-REY. op. cit., p. 134.

⁹³*Leis*, VIII, 831c et seq.

2.1. *Agricultura*. Platão propõe ampla política agrária compreendendo o seguinte: a) produção de alimentos; b) distribuição fundiária, rigorosa e inviolável, com proibição do comércio de terras⁹⁴; c) legislação agrária para impedir invasão de terreno alheio, normatizar a utilização comum das águas, regulamentar a distribuição de colheitas⁹⁵ entre as classes de cidadão, escravo, artesão ou estrangeiro⁹⁶; d) jardinaria e necessário controle das águas; e) transporte de gêneros.⁹⁷

2.2. *Artesanato*: a) trabalho de artesão é vedado ao cidadão para não desviá-lo do exercício da política; b) Um homem não pode dedicar-se a mais de um ofício artesanal para fazê-lo bem feito já que a vocação é que fixa a habilidade; c) deve haver um patrão para cada ofício; d) haverá tribunal para resolver disputas trabalhistas – salário, contratos e/ou reclamatória trabalhista.

2.3. *Comércio*. O comércio, para Platão, mais ainda que as outras atividades econômicas, é um *mal necessário*. Todo controle deve ser feito para que seja apenas meio de troca, não de acumulação.

O livro XI admite, de um lado, que o comércio possa ser exercido corretamente.⁹⁸ Por outro lado, faz-lhe crítica avassaladora porque estimula a luxúria no próprio comerciante, aguça seu apetite de lucro, gera enriquecimento e, com isso, torna-se fonte corruptora do *estado*:

*“As vantagens pecuniárias desses ofícios, a possibilidade que oferecem de ganhos ilícitos e exploração do próximo constituem, sobretudo quando se trata do comércio, um perigo moral permanente para as pessoas envolvidas e, indiretamente, um perigo de corrupção para o Estado.”*⁹⁹

⁹⁴ Ibid., 843b.

⁹⁵ Ibid., 844d -845d.

⁹⁶ Ibid., 848c.

⁹⁷ Ibid., 846c.

⁹⁸ Ibid., 918c-d.

⁹⁹ O original é “*Les avantages pécuniaires qui sont attachés à ces métiers, la possibilité qu’ils offrent de réaliser des bénéfices illicites et d’exploiter le prochain constituent, surtout quand il s’agit du commerce, un danger morale permanent pour ceux qui s’y livrent, – et, indirectement, un danger de corruption pour l’État.*” LACHIEZE-REY.op. cit., p. 138, referindo-se a *Leis*,XI,920a-b.

As leis prevêm: a) o comércio exterior será o mais restrito possível para não criar dependência de bens que não podem ser controlados diretamente pela *polis*; b) os mercados serão regulamentados e haverá fiscalização do comércio entre os escravos, estrangeiros ou outros “*dependentes*” dos cidadãos; c) fiscalização para que não altere o patrimônio do comerciante tanto no sentido do enriquecimento como do empobrecimento.¹⁰⁰

2.4 – *Crédito*: as operações de crédito são proibidas.

2.6. Divisão do trabalho

A obra de Platão já contém uma conceptualização embrionária de divisão do trabalho, categoria central da economia política clássica.

No *Político*, a divisão do trabalho aparece relacionada à organização do governo metaforizada na tecelagem. A arte política é comparada à arte de tecer. As profissões imediatamente ligadas à produção do tecido denominam-se artes produtoras, e as que indiretamente concorrem para isto são as artes auxiliares.

Na produção do tecido, as artes produtoras compreendem os ofícios do tecelão, fiador e cardador. As artes auxiliares produzem fusos e lançadeiras: “*instrumentos que concorrem à produção do tecido*”¹⁰¹. Da mesma forma, na política, as artes produtoras dirigem a *polis* e são auxiliadas pelas artes que complementam esta função dirigente através de atividades operacionais de organização do estado, como as da burocracia.

O *rei* e o conjunto de servidores públicos a ele ligados diretamente respondem pelas principais iniciativas do *estado*. Formam a denominada *magistratura* de nível mais elevado, que são as artes produtoras da política. Ocupariam, na arte de tecer, o papel do tecelão, juntamente com o fiador e o cardador.

No *Político*, a *divisão do trabalho* é antes determinada pela função política do que pela condição social, a saber:

¹⁰⁰ Cf. *Leis* 744d.

¹⁰¹ *Pol.*, 281e.

a) Os *adivinhos* e os sacerdotes exercem papel muito importante para o desempenho da arte de governar¹⁰². Os primeiros são “*intérpretes dos deuses junto aos homens*”¹⁰³ e os sacerdotes “*oferecem aos deuses em nosso nome os sacrifícios que eles desejam, dirigindo-lhes as preces necessárias para que nos outorguem seus favores.*”¹⁰⁴

b) Dos “*hábeis letrados*”¹⁰⁵ do serviço público” *surgiriam os mais declarados pretendentes à política,*”¹⁰⁶ sobretudo os de mais elevado nível intelectual “*cuja universal competência leva a múltiplos trabalhos junto às magistraturas.*”¹⁰⁷

c) Os comerciantes e intermediários em geral têm participação política irrelevante.¹⁰⁸

d) Os assalariados em geral são desqualificados para a política embora possam desempenhar tarefas secundárias ligadas à burocracia de governo: “*os que vemos oferecer seus serviços a qualquer que se apresente, não oferecem nenhuma ameaça caso venha a trabalhar numa parte da função régia.*”¹⁰⁹

e) Os escravos e estrangeiros “*não têm a mínima participação na arte real*”¹¹⁰

Platão faz, na verdade, *divisão política do trabalho*, exceto para os escravos e estrangeiros, cuja posição social determina a exclusão da vida política, independente das aptidões e potencialidades individuais. Pode-se dizer que o *social* em Platão, paradoxalmente, só existe como categoria para definir o lugar dos *excluídos sociais*. As funções profissionais referidas são ocupações definidas na organização do *estado* ideal a partir da vocação da alma dos indivíduos. Um governante pode nascer de qualquer meio ou classe social porque sua natureza individual assim o determinara.

¹⁰² Ibid., 290d.

¹⁰³ Ibid., 290c.

¹⁰⁴ Ibid., 290c-d.

¹⁰⁵ Ibid., 290b-c.

¹⁰⁶ Pol., 290b-c.

¹⁰⁷ Pol., 290b-c.

¹⁰⁸ Ibid., 290a.

¹⁰⁹ Ibid., 290a.

¹¹⁰ Pol., 289e. Arte real é o mesmo que arte de governar.

Na *República*, a divisão do trabalho adquire sentido antropológico de *natureza humana*.

2.6.1. Divisão técnica do trabalho

A expressão divisão do trabalho foi utilizada pela primeira vez como categoria econômica por Adam Smith,¹¹¹ que assim a caracterizou:

*“A divisão do trabalho ocasiona em todas as artes, na medida em que é possível introduzi-la, um acréscimo proporcional dos poderes produtivos do trabalho. A distinção entre os diversos ofícios e profissões parece ter-se realizado em consequência desta vantagem. Também se verifica que esta distinção é, em geral, levada mais longe nos países que gozam de um mais elevado grau de actividade e progresso; o que constitui trabalho de um homem num estado primitivo da sociedade, equivale normalmente ao de vários numa sociedade mais avançada.”*¹¹²

A divisão do trabalho é entendida como recurso técnico visando à maior produtividade. Pode-se denominar *divisão técnica do trabalho*, cujo critério é o da eficiência: cada trabalhador deve realizar o maior número possível de operações. A qualidade do trabalho é compensada pela quantidade produzida. As tarefas são simplificadas a fim de que possam ser repetidas crescentemente. Habilidade, aptidão e conhecimento profissional transferem-se para os instrumentos de trabalho, cada vez mais complexos, para que o trabalhador não necessite talento, sim esforço e concentração. Substitui-se a natureza do indivíduo, com seus dons particulares pela sua *força de trabalho*, atributo comum do ser humano, criando um *trabalhador-geral* em lugar do *trabalhador-especializado* das oficinas artesanais do tempo de Platão.

A divisão *técnica* do trabalho segue curso inverso ao pensamento platônico. A aptidão técnica ou a vocação determinava a posição do indivíduo no mundo do trabalho. Com o deslocamento da técnica para o instrumento do trabalho, a vocação perdeu o sentido. Desse modo, a *técnica* de Smith não é o

¹¹¹ “Esta expressão não era corrente, se é que alguma vez tinha sido usada antes”, cf. CARDOSO, Teodora, AGUIAR, Luís Cristóvão de. (trad.) In: SMITH, Adam. *Riqueza das nações*, v. 1, p. 77, nota 1.

¹¹² SMITH. op. cit., p. 80-81. Smith deu tamanha importância à categoria divisão do trabalho que, na sua alentada obra conhecida como *Riqueza das Nações*, o primeiro capítulo é intitulado *Da Divisão do Trabalho*.

parâmetro da divisão de trabalho de Platão. A divisão técnica do trabalho de Smith só foi possível na condição histórica moderna, com o predomínio do *trabalhador-geral* decorrente dos avanços tecnológicos dos instrumentos de trabalho.

Outrossim, seria incoerente ao pensamento de Platão atribuir determinação técnica à divisão do trabalho, como Smith, porque se tornaria possível a dissociação inconcebível entre *função do trabalho e natureza humana*. Na cidade platônica, as técnicas e atividades não são autônomas em relação ao trabalhador como determina o critério de eficiência e produtividade na concepção moderna da divisão do trabalho ainda que a Grécia daquele tempo já contivesse processos complexos de produção, como se exemplifica na arte de tecer. Os processos produtivos se subordinavam a uma racionalidade finalista que faz corresponder o ideal de felicidade do cidadão ao destino feliz da cidade. Neste sentido, não há eficiência produtiva que justifique manter o ser humano dissociado da sua vocação porque tal desequilíbrio afetaria o destino ideal da *polis* que é a realização da justiça, a suprema virtude pública, expresso na *República*. A virtude no *estado* consiste em “*que cada um deve desempenhar na cidade o que a natureza lhe deu como vocação.*”¹¹³

Em *Leis*, a descrição e regulamentação das profissões ocupa o mais amplo tratamento na obra platônica, sem comprometer o critério de escolha da profissão segundo a natureza humana.

Entretanto, Platão não deixa também de abordar o que poderia ser caracterizado hoje como *eficiência e produtividade* na divisão do trabalho: “*Já está estabelecida em Platão a correspondência entre a divisão social do trabalho e a eficiência técnica.*”¹¹⁴ Esta questão é tratada na *República* de três maneiras, dentro da perspectiva platônica de racionalidade finalista:

¹¹³ *Rep.* 433a.

¹¹⁴ O original é: “*The argument that efficiency requires the social division of labor to correspond to the technical is already found in Plato's.*” MURPHY, James Bernard. *The moral economy of labor: Aristotelian themes in economics theory*, p. 25. Refere-se explicitamente à passagem da *República*, 370c.

1. A divisão do trabalho como sinônimo de eficiência. O indivíduo deve desempenhar a função própria à sua vocação, entendida no processo produtivo como especialidade, para o melhor resultado:

*“Essas técnicas deverão ser exercidas por um mesmo indivíduo ou vários? Platão apresenta duas razões em favor da segunda possibilidade: primeiro, a diversidade das aptidões individuais determina uma melhor execução quando cada um desempenha o trabalho para o qual a natureza lhe deu disposições particulares e, em segundo lugar, oportunidade.”*¹¹⁵

2. A divisão do trabalho como produtividade. A produção aumentará se cada indivíduo se concentrar na função de sua especialidade dentro do processo produtivo:

*“Assim conclui Sócrates, em todos os campos, a produção cresce em quantidade, qualidade, e facilidade desde que cada um faça no momento oportuno um só trabalho, correspondente a suas aptidões.”*¹¹⁶

3. A divisão do trabalho como exigência da função. Platão identifica sobretudo a atividade do comerciante como de exclusiva especialidade.¹¹⁷

O sentido da divisão do trabalho, ao ser inaugurado em Platão, já guardava, então, o significado ambíguo como divisão técnica, social e política do trabalho que posteriormente iria assumir em Smith. Como categoria econômica e também apropriada à *sociologia*, permanece na ambiguidade até nossos dias.¹¹⁸

2.7 – Economia: saber residual

Para Platão, a atividade econômica, embora considerada indispensável à vida da *polis*, não constitui fonte de saber:

¹¹⁵ O original é: “Mais ces techniques devront-elles être exercées par un même individu ou par plusieurs? Platon donne deux raisons qui militent en faveur de la seconde solution: d’abord la diversité des aptitudes individuelles, diversité qui entraîne une meilleure exécution quand chacun ne fait que le travail pour lequel la nature lui a donné des dispositions particulières, – et, en second lieu, l’opportunité.” LACHÏÈZE-REY.op. cit., p. 135, referindo-se a *República*, II, 369c-370c.

¹¹⁶ O original é: “Ainsi, conclut Socrates, dans tous les domaines, la production croît en quantité, en qualité et en facilité lorsque chacun fait un seul travail, celui qui répond à ses aptitudes naturelles, et quand il le fait au moment opportun, en laissant de côté tout le reste.” LACHÏÈZE-REY.op. cit., p. 135.

¹¹⁷ *Rep.*, II,371c-d.

¹¹⁸ Ver MURPHY, J. B., op. cit., capítulo 1 – The social and technical divisions of labor.

1. A economia está no domínio do sensível que lida especialmente com a produção de bens materiais. Neste domínio de representação do sensível prevalece a opinião(*doxa*). Não há verdade propriamente porque não há ser, sim, verossimilhança, representação própria à contingência. O domínio da razão é o supra-sensível. Esta descoberta de Sócrates, plenamente desenvolvida na metafísica platônico-aristotélica, constitui ruptura com a tradição *fisicista* em que a natureza sensível era a fonte de saber.

2. Exceto a legislação econômica em *Leis*, cuja matéria é entregue à elite governante, o interesse pela economia delimita-se à classe dos trabalhadores ou daqueles cuja profissão se encerra ao mundo sensível onde não prevalece o verdadeiro saber.

3. A divisão do trabalho sobretudo na *República* tem sentido antropológico, e não, sociológico porque se baseia na correspondência *tri-unívoca* entre natureza humana, virtude e ideal de vida. Assim, os *trabalhadores*, na acepção dos que produzem bens, cuja natureza humana marcada pelo signo da contingência volta-se para o fazer, têm como ideal de vida o *prazer*. Devem cultivar a virtude pública da temperança a fim de equilibrar os excessos que o prazer fatalmente provoca. Os *governantes*, cuja natureza humana é a contemplação do ser, têm como ideal de vida a verdade e a virtude que lhe corresponde é a sabedoria. A divisão do trabalho é, pois, inata à natureza humana. Pensada como categoria na *República*, pertence antes à *antropologia* que propriamente à *economia*.

4. A preocupação de Platão, sobretudo na *República*, não é a atividade econômica em si, mas qual virtude é indispensável ao trabalhador para construir seu tipo ideal de vida numa *polis* justa. A economia, vista na perspectiva de construção da cidade ideal, é absorvida pela ética, cujo papel é identificar a virtude correspondente aos que estão na atividade econômica. O saber ético neste caso é o da virtude da temperança para equilibrar o ideal de vida fundado no prazer.

5. A educação do cidadão, por isso, torna-se preocupação básica na construção da *polis* perfeita ou o mais próximo da perfeição. A educação

racional e finalista há de basear-se na *alma* que é a estrutura portadora de *logos*: o *logos* divino ou cósmico como alma da natureza ou *physis*, a razão, centro da alma do indivíduo, a política, *logos* do indivíduo representado na *polis*. A *polis* conjuga a harmonia da alma do indivíduo e do *estado* que o representa; o social ainda não existe como categoria do saber.

6. Em *Leis*, no entanto, diferentemente da *República*, a *legislação econômica* é reconhecida como conteúdo do saber verdadeiro. A ela se dedicam os magistrados e governantes para edificar a *polis* mais próxima do ideal de justiça. O conteúdo da atividade econômica neste caso torna-se *mediação* para a construção de um saber jurídico, exigindo, assim, das classes superiores dedicação àquela matéria, cuja natureza é própria do mundo sensível e deveria, portanto, ser do interesse da classe inferior dos trabalhadores. Entretanto, como prevalece a divisão política do trabalho – em função da melhor *polis* –, uma classe pode assumir o trabalho de outra sem que se alterem as condições sociais.

CAPÍTULO 3

CATEGORIAS ECONÔMICAS EM ARISTÓTELES

Poucas páginas totalizam os escritos econômicos de Aristóteles embora definitivos na construção e posterior desenvolvimento da *ciência econômica* a partir do século XVII. Em alguns aspectos, ultrapassam o século XIX e chegam até nossos dias, conforme Scott Meikle em recente publicação sobre o pensamento econômico de Aristóteles¹. Cita as respectivas passagens da *Ética a Nicômaco* 5. 5 e *Política* 1. 3-5² que juntas totalizam “*pouco mais que meia dúzia de páginas.*”³ A obra de Meikle torna-se referência básica porque atualiza o debate sobre a natureza da dimensão econômica na obra de Aristóteles, ao longo da história do pensamento econômico, tendo como eixo fundamental a ligação entre ética e metafísica.

Meikle assim destaca a importância dessas passagens para a história do pensamento econômico:

*“Foi a espinha dorsal do pensamento medieval sobre comportamento e questões que se poderiam chamar ‘econômicas’. É considerada a primeira contribuição analítica para a economia, e a história do pensamento econômico começa com ela. A teoria do dinheiro de Aristóteles influenciou substancialmente o tratamento dado ao assunto no século XX, e a maioria das escolas do pensamento econômico moderno se atribuem filiação aristotélica, incluindo a teoria jevoniana da utilidade, economia matemática, economia neoclássica e marxismo.”*⁴

¹ MEIKLE, Scott. *Aristotle's economic thought*. Este livro atualiza a interpretação dos textos econômicos de Aristóteles à luz das principais correntes e pensadores, o que o tornou indispensável para a presente dissertação.

² *Ética a Nicômaco* será, de ora em diante, usado como fonte através das iniciais E.N.

³ O original é: “fewer than half a dozen pages.” MEIKLE. op.cit., p. 1.

⁴ O original é: “It was the backbone of medieval about commercial behaviours and matters that we would call economic. It is usually held to be the first analytical contribution to economics and histories of economic thought usually begin with it. Aristotle's theory of money substantially informed treatments of the subject into the twentieth century, and most schools of modern economic thought have had claims of Aristotelian paternity, including Jevonian utility theory, mathematical economics, neo-classical economics and Marxism.” MEIKLE. op. cit., p. 1

Até a segunda metade do século XIX, não houve investigação sistemática dos textos econômicos de Aristóteles, com exceção da análise da *Ética a Nicômaco* 5.5, de S. Tomás de Aquino, “o mais superior trabalho moderno.”⁵

A interpretação desses escritos tem estado desde então em situação caótica, devido à permanente querela de várias correntes em busca da paternidade aristotélica já que “são, de longe, os mais analíticos e investigativos das antigas origens econômicas (...) e não há mais nada como eles na literatura grega.”⁶ Entretanto, os equívocos sobre eles revelam mais confusões e preconceitos do que o ensinamento verdadeiro que representam.⁷

O início dos estudos mais aprofundados visando a se entender a natureza da sociedade antiga data do último quartel do século XIX.⁸ Aparecem as duas correntes básicas de pensamento econômico: *modernistas e primitivistas*.⁹ Os primeiros consideram a economia antiga como embrião da economia moderna, guardando, pois, os elementos essenciais de hoje e permitindo, pois, o mesmo uso do aparato conceitual. Os segundos, no outro extremo, consideram a variação da economia moderna em gênero e espécie; como isso, a economia antiga é totalmente diversa e o “uso dos conceitos teóricos modernos é fatal para a tentativa de se entendê-la.”¹⁰

3.1 – Escritos aristotélicos

Os escritos aristotélicos formam unidade coerente “em que o princípio fundamental é a análise do valor-de-uso e valor-de-troca e o abismo metafísico que se abre entre eles.”¹¹

⁵ O original é: “(...) analysis of NE 5.5 is superior to most modern work.” Ibid. p.2.

⁶ O original é: “(...) are by far the most analytical and searching of the ancient economic sources; indeed there is nothing else like them in the Greek literature.” Ibid. p. 3.

⁷ Ibid. p. 68.

⁸ Mais precisamente, de 120 anos para cá. Ibid. p.1.

⁹ Ibid. p. 2.

¹⁰ O original é: “(...) the use of modern economic concepts is fatal to our attempts to understand it.” MEIKLE. op. cit., p.2.

¹¹ O original é: “(...) whose fundamental principle is the analysis of use value and exchange value, and the metaphysical gulf he opens between them.” Ibid. p. 68.

As categorias econômicas troca, comércio, dinheiro, juros, riqueza emergem da ontologia do valor econômico¹², uma descoberta de Aristóteles na investigação de Marx:

*“O gênio de Aristóteles resplandece justamente na sua descoberta da relação de igualdade, existente na expressão do valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade em que viveu impediram-no de descobrir em que consiste, verdadeiramente, essa relação de igualdade.”*¹³

A análise do dinheiro era a mais completa teoria monetária no dizer de J. Schumpeter ao reconhecer tal mérito a Aristóteles.¹⁴

A maioria dos estudos dá importância excessiva à *troca justa* na E.N.5.5 e se esquece de abordar a questão do *valor econômico*. Para Meikle, a justificativa se deve ao tratamento das trocas com o tema eminentemente ético *justiça*. Ele ressalva que, embora não conduza a resultados satisfatórios, tal perspectiva não pode, a princípio, ser considerada incorreta.¹⁵ No entanto, ele acaba por criticar a perspectiva unilateral de autores que dissociam ética e metafísica, ao definir que o essencial na compreensão dos textos assinalados é fazer a leitura ética de Aristóteles à luz da sua metafísica. A perspectiva ontológica, a seu ver, permite compreender o significado do valor econômico porque desvenda o ser ou a substância do valor-de-troca com a noção de *comensurabilidade* intrínseca aos produtos.

O Econômico foi listado no conjunto da obra de Aristóteles embora seja apenas reconhecido como produto da escola *peripatética* da qual Aristóteles foi o fundador e de onde saíram os quatro tratados sobre ética: *nicomaquéia*, *eudemiana*, Grande Ética e Das Virtudes e Vícios.¹⁶ A obra pretende sistematizar o que era à época *economia*. Embora o assunto sejam de outra natureza em relação aos temas dos *escritos econômicos* de Aristóteles, sua verve antecipa em dois mil anos o verdadeiro eixo epistêmico do que seria

¹² MEIKLE, op. cit., p.68.

¹³ MARX, Karl. *O Capital*, livro 1, v 1, cap.1, p. 68.

¹⁴ Apesar de julgá-lo de forma preconceituosa, de acordo com Meikle.

¹⁵ Ibid. p. 129.

¹⁶ ARISTÓTELES. Introdução aos tratados de ética, p. 1093. In: *Obras completas*.

posteriormente denominado *economia política clássica*,¹⁷ ainda que em *pouco mais de meia dúzia de páginas*.

3.1.1 – Justiça distributiva e corretiva

O livro 5 da E.N., dedicado à justiça, caracterizada como principal virtude da *polis*,¹⁸ descreve suas duas formas particulares: a *distributiva* e a *corretiva*.

A justiça distributiva, essencialmente qualitativa e pessoal, é usada na distribuição de honras e outros bens públicos de acordo com os méritos desiguais dos cidadãos. A ela importa distribuir igualmente entre iguais e desigualmente entre desiguais: “*Se não são iguais, não recebem coisas iguais... Isso, aliás, é evidente pelo fato de que as distribuições devem ser feitas ‘de acordo com o mérito’.*”¹⁹

A justiça corretiva, ao contrário, diz respeito às relações e bens privados:

*“Seu alvo é retificar (o significado literal de diorthotikos é corrigir) e um desequilíbrio injusto de bens ou vantagens que tenha sido erguida nos casos particulares, removendo ganhos injustos e restaurando as perdas injustas. O valor da pessoa não conta aqui e Aristóteles diz que as partes são tratadas como iguais.”*²⁰

É por excelência impessoal e quantitativa: não importa a desigualdade dos agentes da troca enquanto pessoas com habilidades distintas e sim, o que há de igual nos seus produtos desiguais a fim de reparar perdas e danos. As pessoas não estão diretamente em *jogo*.²¹

Aristóteles depois introduz a noção de reciprocidade como a forma característica das relações de troca de produtos. Ele não quer delimitá-la

¹⁷ MARX, K. op.cit., p.67-8.

¹⁸ 1129b 25-30; 1130a.

¹⁹ E.N., 1131a 20-25.

²⁰ O original é: “Its point is to rectify (the literal meaning of diorthotikos is straightening out) an unfair imbalance of good or advantage that has arisen in private affairs, by removing gains and restoring the unfair loss. The worth of persons does not count here, and Aristotle says that the parties are treated as equals.” MEIKLE.op. cit., p.130.

²¹ Ibid. p. 137.

exatamente ao campo da justiça, como aponta a maior parte dos estudos, embora na reciprocidade estejam implicadas a correção e a distribuição.²²

Na *E.N.* 5.5, a relação de troca é exclusivamente entre produtos e não se levam mais em conta as pessoas que fazem a troca caso se tratasse de caracterizar a justiça.

*“Seu argumento tem quatro passos: 1) troca justa é uma forma de reciprocidade; 2) reciprocidade não é igualdade mas proporção; 3) isto é alcançado por proporções equalizantes de produtos para serem trocados; 4) se proporções de produtos podem ser iguais, produtos devem ser comensuráveis, e necessidades explicadas. A investigação intervém apenas com a razão na qual produtos são trocados; pessoas são irrelevantes.”*²³

3.1.2 – Reciprocidade

Na *E.N.*, economia faz parte do capítulo da justiça, por expressar relação de convivência, ainda que signifique *troca*.

A reciprocidade prevalece nas relações de troca. O intercâmbio se realiza por analogia porque não há estrita igualdade na troca de bens de qualidades distintas. Ao contrário, a plena igualdade é a condição ontológica da justiça. Aristóteles pretende caracterizar, na *E.N.* 5.5, que o procedimento de uma boa troca entre sapatos e casa normalmente não é parte do campo da justiça como seria caso houvesse fraude ou má troca.²⁴

Aristóteles descobre a *comensurabilidade* como fundamento do valor, embora a redução mútua das categorias qualidade e quantidade seja inconciliável com sua metafísica.²⁵ Tal *aporia* é apenas contornada por ele buscando uma proporcionalidade que deriva, de maneira analógica, da necessidade comum das pessoas de trocar os bens entre si, complementando o

²² Ibid. p. 130 e 141, nota 19.

²³ O original é: “His argument has four steps: (1) fair exchange is a form of reciprocity (113 b 31-2); 2) reciprocity not of equality but proportion (1132 b 33); 3) this is achieved by equalizing proportions of products to be exchanged; 4) if proportions of products can be equal, products must be commensurable, and this needs explaining. The inquiry deals only with the ratio in which products are exchanged; persons are irrelevant.” Ibid. p. 137.

²⁴ Ibid. p.141.

²⁵ REALE, G. Metafísica aristotélica. In: *História da filosofia antiga*, II.

que lhes faltam, tendo em vista que nenhum ser humano é igual ao outro. Ele reconhece, contudo, que o imperativo da necessidade não resolve a determinação da comensurabilidade, embora tenha fornecido munição para as interpretações equivocadas até o presente e não é possível rigorosamente a comensurabilidade quando se trata de bens diferentes. No entanto, ela pode ser atingida proporcionalmente de maneira analógica porque as pessoas são diferentes, têm necessidades diferentes, produzem bens diferentes e procuram, através da troca, atender e complementar o que lhes faltam.

A comensurabilidade, embora o significado definitivo para a teoria do valor, é, para Aristóteles, *operador fraco*, do ponto de vista da sua ontologia, à medida que é virtualidade, potência sem ato.

O dinheiro não é, pois, a expressão real da comensurabilidade, mas o representante legal, instituído “(*nomisma*), já que existe não por natureza, mas por lei, e está em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor(*nomos*)”:²⁶

3.1.3 – Troca na *política*

Na *Política*, Aristóteles desenvolve o tema *trocas* de um ponto de vista mais fenomenológico do que na *E.N.*, sem perder, contudo, a perspectiva ontológica, agora voltada sobretudo para a finalidade (*telos*).

Na *E.N.*, Aristóteles fracassa parcialmente em descobrir a natureza da *comensurabilidade* como fundamento metafísico do valor-de-troca²⁷ visto que a categoria *quantidade* para identificar valor-de-troca é irreduzível ao valor-de-uso, determinado pela categoria *qualidade*.

Por outro lado, na *Política*:

“O objeto de Aristóteles é mostrar a natureza do valor-de-troca como trajetória do seu desenvolvimento através da evolução das suas diferentes formas, a mudança da função do dinheiro nesta evolução e os efeitos que estas mudanças podem ter sobre o ethikê e politikê na polis e a habilidade

²⁶ E.N.1133a30 (In: Col. Pensadores, p. 128).

²⁷ Ibid. p. 47.

*dos cidadãos para ver claramente o que o próprio fim da vida da polis seria.”*²⁸

A troca é examinada desde sua configuração mais simples no interior da família, estrutura à época que envolvia a relação senhor x escravo, até formas mais complexas da economia tipicamente urbana e diversificada, sem perder a unidade teórica das diversas formas. A mais simples é *oikonomike* ou “a arte da administração doméstica.”²⁹ Nesta, a riqueza significa *ter o suficiente*, o verdadeiro sentido de *autarkes*, e não, autonomia em relação aos outros.³⁰

Aristóteles considera *ter o suficiente* homólogo a *ter o necessário* (*oikonomikes* como *autarkes*) um dos sentidos naturais de riqueza da *polis*.³¹ Outro sentido é o da *arte da aquisição ou troca* (*chrematistike*).³² Neste, o comércio prevalece, e a troca é intermediada por dinheiro e não, a barganha entre produtos, como na economia familiar.³³ Considera *oikonomike* e *chrematistike* nos limites da *boa* riqueza que se contrapõem à riqueza como forma de acumulação (*ktetike*), identificada por ele em má espécie de *chrematistike*. O caráter da troca e o *uso* qualificam a natureza da riqueza. A boa riqueza é: “*estoque de coisas disponíveis para o uso*”,³⁴ e “*usar coisas, ao invés de possuí-las; é pois o uso de uma propriedade que constitui riqueza.*”³⁵

As duas formas de troca (*chrematistike*), boa ou má, desde Tomás de Aquino, são interpretadas como artes distintas; a primeira ligada às coisas necessárias, a segunda, ao dinheiro. No entanto, as interpretações modernas sobretudo da teoria econômica *neoclássica* querem associá-las. Para Aristóteles, a boa troca tem limite ao contrário da busca compulsiva pelo dinheiro.³⁶

²⁸ O original é: “Aristotle’s object is to show the nature of exchange value, the course of its development as it involves through successive forms, the changing role of money in that evolution, and the effects these changes can have on *ethikê* and *politikê* in the polis, and on the ability of its citizens to see clearly what the proper end of polis life should be. MEIKLE. op. cit., p. 44.

²⁹ O original é: “(...) the art of household management.” MEIKLE. op. cit., p.44.

³⁰ Ibid. p. 44-45, referindo-se a *Política* 1256b4.

³¹ Pol. 1256b 27-30.

³² O original é: “(...) art of acquisition or *chrematistikê*”. MEIKLE. op.cit., p.46.

³³ Pol. 1256a 10-13.

³⁴ Pol. 1256b30f.

³⁵ Retórica, 1361a23 f.

³⁶ Ver MEIKLE. op. cit., p. 46-51.

A primitiva forma de troca se faz através de produto por produto, sem intervenção monetária. Ela correspondeu ao período histórico das pequenas comunidades e primeiras associações em vilas quando se iniciava a diversificação da produção.³⁷ Dela emergiu a troca mais complexa, tendo início a intermediação do dinheiro, mas a finalidade da troca ainda não era o enriquecimento, embora faça parte de uma época histórica mais evoluída socialmente com especialização da atividade comercial.³⁸ Finalmente, na última forma, o enriquecimento surge como finalidade da troca.³⁹

A evolução histórica das formas de troca é assim esquematizadas:⁴⁰ a primeira – produto/produto (P-P') –, troca direta ou barganha; a segunda – produto/dinheiro/produto (P-D-P') –, ainda está no campo da *troca natural*, considerada por Aristóteles atividade comercial legítima porque o dinheiro é só meio-de- troca entre produtos, cuja finalidade é consumo; na terceira – dinheiro/produto ou mercadoria/dinheiro (D-M-D') –, a finalidade é o enriquecimento ou acumulação. O produto é sempre mercadoria, isto é, compra-se para vender:” *todos os que estão engajados na aquisição de moeda incrementam seus fundos de dinheiro sem nenhum limite ou pausa*” (Pol.,1257b28f) ⁴¹. Como acumulação pressupõe lucro, de um lado, e perda de outro, D-M-D', ela rompe a função *natural* da troca de resguardar justiça e reciprocidade, indispensáveis à polis. Por isso, é uma troca ilegítima.

Em decorrência da finalidade, Aristóteles caracteriza a quarta e mais execrada forma de troca: a usurária (*obolostatike*), “*a geração de dinheiro dentro do dinheiro.*” ⁴² O dinheiro perverte o sentido de valor-de-troca porque não se trata mais de circulação de produto ou mercadoria com vistas a suprir necessidade, mas a *ilimitada* transação do dinheiro dentro de si próprio (D-D'). Deixa de ser meio de troca, fim natural, e torna-se criador de si mesmo através

³⁷ Pol. 1257a17-30; 1257a32-41.

³⁸ Pol. 1257a32-41.

³⁹ Apud MEIKLE. op. cit., p. 51-52.

⁴⁰ Meikle se serve do esquema de Marx, em *O Capital*, por aplicar-se perfeitamente, segundo ele, às formas de troca de Aristóteles. MEIKLE. op.cit., p. 52, nota 7.

⁴¹ O original é: “(...) all who are engaged in acquisition increase their fund of money without any limit or pause.” Ibid., p. 59.

⁴² Pol., 1258b5.

do juro.⁴³ O julgamento sobre a atividade financeira é implacável em decorrência da finalidade espúria do dinheiro gerar dinheiro: “*a vida de gerar-dinheiro é um empreender-se sob compulsão.*”⁴⁴

Na relação de troca aristotélica, o uso deve ser vinculado à finalidade ou *bem realizável*.⁴⁵

3.1.4 – Unidade dos escritos econômicos

A unidade metafísica entre *E.N.5.5* e *Pol 1, 3-5* institui o mesmo fundamento categórico ao valor econômico intrínseco expresso no valor-de-uso e valor-de-troca dos produtos: a *comensurabilidade*. Sem valor econômico, não haveria critério objetivo para a transação factível e regular de produtos devido à variedade de qualidade. Na *E. N.*, a metafísica é mais ontológica; volta-se, pois, para a teoria do valor. Na *Política*, em que o valor econômico é o fim, a metafísica é mais teleológica:

*“A análise de Aristóteles em EN 5.5 e Pol. 1, 3-5 constitui um todo, com profundidade conceitual e clara intenção metafísica. Seu pensamento sobre troca, riqueza, dinheiro e juro é um todo coerente e deriva da distinção categórica estabelecida entre valor-de-uso e valor-de-troca, a base das questões que ele iria chamar ‘econômicas’. A diferença metafísica, estabelecida em E.N., leva, contudo, a uma diferença de fim, entre a busca do valor-de-uso e a busca do valor-de-troca,, estabelecida em Política.”*⁴⁶

Falham Finley e as análises que atribuem duas abordagens distintas para os escritos econômicos da *E.N.* e *Política*. A opinião de Finley é que não há análise econômica na *E.N.* Seguidor de Schumpeter, reduz, no entanto, a

⁴³ Pol., 1258b 1-8.

⁴⁴ E.N. 1,1096a5. O pensamento de Aristóteles poderia ter aberto exceção, ainda que remotamente, caso no seu tempo, houvesse empréstimo com finalidade produtiva.

⁴⁵ E.N. 2, 1104b32.

⁴⁶ O original é: “The analyses Aristotle offers in NE 5,5 and Pol. 1.8-10 form an integral whole, and one with obvious metaphysical depth and conceptual penetration. Aristotle’s ideas about exchange, wealth, money, and interest cohere as a theoretical whole because they all derive systematically from the categorical distinction he establishes between use value and exchange value which he makes the foundation of his thought about matters which we would call economic.” MEIKLE. op. cit., p. 85.

investigação da economia a análise econômica, restringida a compreender tão somente a manifestação econômica no mercado.⁴⁷

3.2 – O pensamento econômico e as categorias aristotélicas

Os escritos econômicos de Aristóteles – *E.N. 5.5 e Pol 1,3-5* – não foram diretamente investigados pela economia política clássica. Smith em *Riqueza das nações* faz apenas três referências a Aristóteles, nenhuma a respeito dos escritos mencionados, e Ricardo em *Princípios de economia política e tributação* sequer toca em Aristóteles. Marx, crítico da economia política clássica, é o primeiro que se refere diretamente aos escritos econômicos de Aristóteles.⁴⁸ No entanto, não é considerado economista para Meikle, que avalia ser *O capital* “*não um trabalho de economia, mas de metafísica e ética*”.⁴⁹ Não há, portanto, o que extrair da economia política clássica sobre os escritos econômicos de Aristóteles, na opinião daquele autor.

Meikle se referirá à apropriação dos escritos econômicos aristotélicos pela teoria neoclássica a qual pretende conferir a Aristóteles uma teoria do valor econômico que antecipa em dois mil anos a teoria do valor utilidade.⁵⁰ Segundo ele, Joseph Schumpeter, “*um dos mais inteligentes comentadores de Aristóteles, e de alguma maneira o mais criticamente hostil*”,⁵¹ critica a interpretação neoclássica de Aristóteles porque valor-de-troca e valor-de-uso dependem de propriedades intrínsecas dos produtos. Ainda não é a compreensão de Aristóteles porque Schumpeter, além de pouco entendimento de metafísica, reflete crenças e preconceitos sobre Aristóteles, próprios do *positivismo* da primeira metade do século XX, os quais não lhe permitem identificar com clareza o significado de valor em Aristóteles e Marx.⁵² Trata-se apenas de intuir a diferença inconciliável entre valor-de-uso e de troca já que, em Aristóteles,

⁴⁷ SCHUMPETER. *História da análise econômica*, p. 1 e 60; citado por FINLEY em *Aristóteles e análise econômica*, p. 26 e 44. Ibid. p. 83.

⁴⁸ Ibid. p.110

⁴⁹ Ibid. p. 110, nota 2.

⁵⁰ Ibid. op. cit., p. 111, nota 3.

⁵¹ O original é: “Schumpeter was among Aristotle’s shrewdest economic commentators and in some ways the most critically hostile.” MEIKLE. op. cit., p.87

⁵² Ibid. p. 113, nota 6.

valor econômico não se deve às propriedades intrínsecas dos produtos, mas ao campo distinto e irreduzível de categorias: *quantidade* determina valor-de-troca e *qualidade*, valor-de-uso.

Da mesma forma, Schumpeter considera que Aristóteles estabeleceu compreensão básica do campo financeiro, ao descobrir três das quatro funções do dinheiro indicadas nos textos de economia do século XIX:

“Schumpeter acrescenta que ‘este pensamento de Aristóteles prevaleceu substancialmente até o fim do século 19 e até depois disto’. Lembra que três das quatro funções do dinheiro tradicionalmente listadas nos livros de texto de economia do século XIX podem ser ligadas a Aristóteles: dinheiro como meio de troca, medidor de valor e reserva de valor. A ausência da quarta função – dinheiro como medida de pagamentos a longo prazo – pode duramente ser mantida contra Aristóteles desde que não havia pagamentos a longo prazo no mundo antigo, embora Schumpeter não apresente esta desculpa.”⁵³

3.2.1 – Comércio

A interpretação dos escritos aristotélicos – sobretudo em *Política* cuja perspectiva é mais analítica – julga que o comércio é abordado de maneira geral com preconceitos e equívocos. Partem do princípio de que Aristóteles rejeita liminarmente o comércio porque a cosmovisão da época e a literatura clássica são recorrentes na condenação da atividade comercial como essencialmente exploradora:

“Reclamações a respeito do fazer -dinheiro são familiares na literatura antiga. Sócrates de Xenofonte fala de traficantes no mercado que não pensam em nada mais do que comprar barato e vender caro. Sócrates de Platão se lamenta e reclama do funileiro careca que tem feito dinheiro. Platão critica a confusão de propósitos que o dinheiro introduz na prática das artes (República,342) ainda que não claramente como Aristóteles faz

⁵³ O original é: “Schumpeter adds that ‘it prevailed substantially until the end of the nineteenth century and even beyond’, and that three of the four functions of money traditionally listed in nineteenth-century textbooks of economics can be traced back to Aristotle, namely, money as medium of exchange, as measure of value, and as store of value. The absence of the fourth, money as a standard of deferred payments, can hardly be held against Aristotle, since there were no deferred payments in the ancient world, though Schumpeter does not offer this excuse.” Ibid. p.87, nota 1.

*na Política, e bane cidadãos que tomam parte do fazer-dinheiro ou comércio (Leis, 846 d-847 b, 915 d-920 d). ”*⁵⁴

Platão destaca sobretudo o aspecto moral e psicológico da atividade comercial. Aristóteles ultrapassa o plano moral do sentimento de desgosto contra os comerciantes, especialmente desenvolvido em Platão⁵⁵ e realça o aspecto institucional dos valores e das virtudes que até ganha autonomia ao determinar o comportamento do indivíduo de viver para o dinheiro, como no caso da atividade financeira. Entretanto, não se trata da determinação social sobre o indivíduo porque, para a cultura grega, o social ainda não existia rigorosamente como categoria do comportamento humano.

A crítica de Aristóteles ao comércio restringe-se às atividade em que prevalecem *“homens tomando coisas de outros”* (Política, 1,1258 b)⁵⁶ e se fundamenta, segundo Meikle, na metafísica.⁵⁷ A troca, sobretudo a obsessão do dinheiro, invade a vida ética e política (EN 1,1096^a 5). Neste caso, diferentemente de Platão, Meikle sugere em Aristóteles espécie de arranjo social do dinheiro que rouba a autonomia psicológica e moral, impedindo a liberdade de escolha:

*“A atividade de visar ao dinheiro tem a capacidade de atar-se a outras atividades, infiltrar seus propósitos em outros propósitos e subordinar seus fins para ela própria.”*⁵⁸

Na *República*, um dos fundamentos do equilíbrio da *polis* é a divisão natural do trabalho, ou a que se dá de acordo com a vocação das pessoas⁵⁹. Aristóteles acrescenta novo ingrediente à concepção de Platão que lhe altera o

⁵⁴ O original é: “Complaints about money-making are familiar in ancient literature. Xenophon’s Socrates speaks contemptuously of ‘the traffickers in the market-place who think of nothing but buying cheap and selling dear’, and Plato’s Socrates charmingly complains of the ‘little bald-headed tinker who has made money’. Plato criticizes the confusion of aims that money introduces into the practice of the arts (*Republic*, 342), though not as lucidly as Aristotle does here, and he bans citizens from taking part in money-making or trade (*Laws*, 846d – 847b, 915d – 920-d) “Ibid., p.71.

⁵⁵ MEIKLE. op. cit. p.71.

⁵⁶ O original é: “(...) men’s taking things from another.” Ibid. p.69.

⁵⁷ MEIKLE. op. cit., p. 69

⁵⁸ O original é: “The activity of pursuing money has a capacity to attach itself to other activities, to infiltrate its aim into theirs, and to subordinate their ends to its own.” Ibid. p.74.

⁵⁹ Ver capítulo 2.

caráter. Para ele, não basta a vocação ao médico ou a outro profissional se eles se deixarem conduzir na busca do dinheiro. Este subverte o fim intrínseco da profissão que se transforma em meio a serviço do lucro. Dependendo, pois, de outras determinações, a divisão natural do trabalho não tem eficácia para o equilíbrio da *polis*.

Aristóteles destaca a *fetichização* do dinheiro enquanto riqueza má que não pode ser atribuída à fraqueza humana ou propensão viciosa mas sim, à natureza do valor-de-troca como equivalente universal da riqueza e, por isso, a torna ilimitada.⁶⁰ Para Platão, a finalidade como limite é própria da virtude e da vocação profissional e é determinada pela racionalidade teórica da *polis* através da divisão natural do trabalho. Por exemplo, a virtude da bravura para o guerreiro delimita seu fim.

Na avaliação de Aristóteles, o dinheiro como riqueza má introduz o *fim sem limite*. Assim, todas as profissões podem ter dois fins, sendo um *ilimitado*. Isto é uma aporia na metafísica platônica porque o não-limite de um fim impede o seu conhecimento teórico ou especulativo, única fonte de saber em Platão. Mas não compromete a metafísica aristotélica que considera as três racionalidades – *theoria*, *praxis* e *techne*. O saber aristotélico não se reduz ao conhecimento especulativo como em Platão, e o domínio da *praxis* necessita da experiência como fundamento de verdade. A metafísica de Aristóteles, ao contrário de Platão, permite investigar o dinheiro como riqueza má no campo ético, mesmo com sua condenação moral porque, na ontologia aristotélica da *praxis*, sempre a contingência é reserva de saber. É uma das possíveis explicações da prodigiosa teoria do dinheiro de Aristóteles, sem concessão epistemológica à repulsa provocada pelo dinheiro, em seu tempo.

3.2.2 – Economia política clássica *versus* neoclássica

A homologia entre desenvolvimento capitalista, fomento de mercado e autonomia crescente do valor-de-troca tem levado a ciência econômica a se

⁶⁰ MEIKLE. op. cit., p. 76

confundir com a análise de mercado. O controle *ex-post* sobre o qual opera o mercado compromete, contudo, a ciência que o interpreta, tornando-a sem finalidade *a priori* e, desse modo, divorciada da ética.⁶¹

Smith ainda considera o valor-de-troca subordinado ao valor-de-uso no conjunto da economia.⁶² Marx e Keynes, ao contrário, tomam o valor-de-troca como fim da economia de mercado e o dissociam completamente do valor-de-uso,⁶³ apesar da divergência entre ambos. Keynes formula uma teoria ética fora do campo da economia.⁶⁴

Por outro lado, a economia política clássica percebeu que o valor-de-troca não se esgota em si mesmo. Representa condição inerente ao produto ou mercadoria que o antecede e que o faz tornar-se medida. Smith e Ricardo atribuíram a fonte desta comensurabilidade ao trabalho. Sem o saber, ou pelo menos sem explicitar, eles buscavam uma ontologia do valor porque ainda não tinham reduzido o fundamento econômico ao mercado – como fez a teoria econômica neoclássica –, mas à produção de valor ou riqueza.

Marx, apesar de crítico da economia política clássica, é tributário da mesma preocupação ontológica de explicar a economia a partir do valor.⁶⁵ Foi além e desenvolveu a teoria do valor-trabalho, usando a categoria aristotélica da comensurabilidade. Marx descobre o *trabalho geral abstrato socialmente determinado* como a fonte de medida do valor-de-troca que faltara a Aristóteles. Como filósofo, Marx critica Aristóteles que, embora descobridor da metafísica do valor econômico – a comensurabilidade, não pôde traduzi-la econômica e socialmente como trabalho, devido as limitações históricas da sociedade escravista e ao juízo da época.

No entanto, permanece em Marx, a nosso ver, a aporia do estatuto ontológico da comensurabilidade. O trabalho geral abstrato, quantificado em

⁶¹ Ibid. p.105-106.

⁶² Ibid. p 102-103

⁶³ MEIKLE, op. cit., p. 102-103

⁶⁴ KEYNES, J.M. *Ensaio em persuasão*, p. 360 e 369, apud MEIKLE. op. cit.,p.103.

⁶⁵ A referência elogiosa de Marx a Smith e Ricardo em inúmeras passagens d'*O Capital* prende-se notadamente a esse fundamento da economia a partir da teoria do valor que está naquele dois maiores pensadores da Economia Política Clássica.

trabalho médio socialmente necessário, expresso em horas de trabalho é indicador bem próximo da concretude, mas não o é inteiramente, porque não pode ser reduzido ao critério objetivo quantitativo. Continua assim insolúvel o enigma aristotélico da comensurabilidade como fundamento da teoria do valor.

A teoria neoclássica institui outro eixo de investigação: a *oferta* do pensamento clássico é substituída pela *demand*a. O mercado, como referência básica, transforma relações sociais objetivas em relações individuais entre consumidores e mercadorias cujos preços se adequam à expectativa de satisfação, variável a cada momento.⁶⁶ Abandonam-se todo esforço ontológico anterior sobre a teoria do valor, fundamentos e finalidades da atividade econômica daí decorrentes.

O desafio ético é excluído das preocupações científicas e direcionado para o exclusivo domínio moral e psicológico, como em Keynes, ou se torna mero artifício psicológico-moral a serviço da economia, como faz a doutrina utilitarista de Bentham, a saber:

*“Há somente um fim, prazeroso ou utilitário, e todas ações são meios para atingi-lo. Esses meios são julgados precisamente por sua eficácia na promoção daquele fim; somente têm significado, então, as conseqüências das ações e não, as ações propriamente ditas. O utilitarismo provê a ciência econômica com simulacro de éticas nas quais não é difícil arranjar uma associação próxima entre a maximização da utilidade e a maximização do valor-de-troca.”*⁶⁷

A teoria neoclássica julga privilegiar o valor-de-uso em relação ao valor-de-troca, resgatando novamente a moral, portanto. É exatamente o contrário: o *simulacro de éticas* está no domínio da contingência, não da finalidade enquanto objetivo a ser alcançado: o valor-de-uso não faz parte da produção econômica ou mais precisamente dos bens produzidos como pensaram Aristóteles e os

⁶⁶ SANDRONI, Paulo. (org.) *Novo dicionário de economia*. São Paulo: Best-seller, 1994. 3. ed. (verbete: *pensamento econômico*), p. 257.

⁶⁷ O original é: “There is only one end, pleasure or utility, and all actions are means to it. They are therefore to be judged only on their efficacy in promoting that end, so that only the consequences of actions are significant, not the actions themselves. Utilitarianism provides economics with a simulacrum of ethics in which it is not difficult to arrange a close association between utility maximization and the maximization of exchange value.” MEIKLE. op.cit., p. 107.

economistas clássicos, mas torna-se condição psicológica utilitária conferida topicamente pelo mercado através do nível variável de satisfação individual. Acaba-se na verdade por eliminar do valor-de-uso a objetividade ao reduzi-lo a uma condição abstrata *a priori*: o usável. Apenas expresso subjetivamente.

Perde-se a tradição clássica de investigar o universo econômico na sua complexidade de meios e fins, esforço metafísico e ético, e parte-se para uma racionalidade virtualmente reduzida pela naturalização do mercado que tudo provê e estabelece, como *deus ex-machina*. Torna-se impossível uma ontologia da economia que, submetida ao arbítrio das regras subjetivas do mercado, beira a longo prazo a irracionalidade. A economia como ciência do mercado é, portanto, paradoxo.

3.2.3 – Metafísica da troca

Não há incoerência para Aristóteles em que uma má forma suceda cronologicamente uma forma boa, na concepção de tempo circular própria do pensamento antigo.⁶⁸ Aristóteles toma evolução como aperfeiçoamento no presente; e não, progresso. Longe de historicista, considera eterno o *ser* porque nele não há ação corruptora do tempo e se expressa, pois, na forma acabada do ato puro:

*“O ato (...)tem absoluta ‘prioridade’ e superioridade sobre a potência: de fato, não podemos conhecer a potência como tal, senão reportando-a ao ato da qual é potência. Ademais, o ato (que é forma) é condição, regra e fim da potencialidade.”*⁶⁹

Na metafísica do ato, da potência e substância a questão lógica e gnosiológica prescinde da cronologia. *Ato* é ao mesmo tempo *forma*, *finalidade* e *princípio*:

“Mas o ato é anterior também para a substância(...)porque tudo o que advém procede em vista de um princípio, ou seja, de um escopo(ou fim):

⁶⁸ Diferentemente da concepção de tempo linear fundada com a Modernidade, cf. capítulo 2.

⁶⁹ REALE, G. *História da filosofia antiga*, v. II, p. 363.

*com efeito, o escopo constitui um princípio e o devir tem lugar em função do fim. E o fim é ato, e graças a ele adquire-se também a potência.”*⁷⁰

O ato da troca *produto A – produto B* (P-P') já configura *finalidade e princípio* que orientam a compreensão das demais formas de troca. Para Aristóteles, finalidade traz aumento de prosperidade para ambas as partes que realizam a troca tendo em vista atender as respectivas necessidades. A troca P-P' é, pois, a *substância* da boa troca.⁷¹ Nela, já está encarnado o princípio que fundamenta a caracterização da boa forma *produto – dinheiro – produto* (P-D-P') e da má forma *dinheiro – mercadoria – dinheiro* (D-M-D').

Meikle faz referência à *capacidade e ao exercício da capacidade* para explicar a relação entre comensurabilidade e valor-de-troca como analogia à metafísica *ato e potência* de Aristóteles. A capacidade, no campo virtual, representa a comensurabilidade; e o valor-de-troca, no campo real, representa a quantidade intrínseca ao produto “*o que uma coisa é pode ser parcialmente uma matéria do que ela pode ser.*”⁷²

Da mesma forma que a metafísica sustenta a teoria do valor-de-troca de Aristóteles, Meikle identifica predomínio da metafísica *humeana* em toda teoria econômica moderna. Oposta à aristotélica, a metafísica de Hume não admite a vinculação *ato e potência* porque a experiência e a percepção antecedem qualquer virtualidade, rompendo a relação causa-efeito. Isto transforma o significado do valor-de-troca que é, para Aristóteles, expressão atualizada da comensurabilidade do produto, intrínseca ao bem. Os neoclássicos, sem o saber, traem a ontologia de Aristóteles, quando atribuem ao valor-de-troca condição extrínseca ao produto ou relação de demanda entre os agentes. Esta base extrínseca do valor utilidade conspira contra a paternidade que os neoclássicos querem atribuir à teoria do valor de Aristóteles.⁷³

Aristóteles define o tipo bom de troca (*chrematistike*) por seu objetivo final, o de prover estoque de coisas úteis, contrastando com o tipo mau: “*há*

⁷⁰ Metafísica, Q8, 1050 a4, apud REALE. op. cit., p. 363, nota 51.

⁷¹ Para usar a categoria central da ontologia aristotélica. Ibid. p. 358.

⁷² O original é: “What a thing is can be partly a matter of what it can do.” MEIKLE. op. cit., p. 114.

⁷³ Ibid, p. 114-115

outra variedade de arte de aquisição a qual é comumente e certamente chamada de arte de fazer dinheiro”⁷⁴: a *chrematistike* má. Seu propósito mau é visar ao dinheiro, e isto é que “*tem de fato definido que a noção de riqueza e propriedade não tem limite.*”⁷⁵

A base metafísica da ética aristotélica leva ao exame da virtude fora da estrita dimensão moral convergindo, assim, para a perspectiva gnosiológica da virtude ciência de Platão. Isto pode ser observado na economia quando se relaciona o dinheiro à noção de ilimitado, representado por Aristóteles tanto na má troca como na riqueza má porque ambas visam ao dinheiro e não, ao suprimento das necessidades.

Limite é noção importante na metafísica de Aristóteles, comenta Meikle.⁷⁶ Não há limite quando o objetivo da riqueza é “*a mera aquisição de dinheiro.*”⁷⁷ A noção metafísica de ilimitado é também usada por Platão para condenar o comércio.⁷⁸

Aristóteles é explícito na associação do mal ao ilimitado: “*o mal pertence à classe do ilimitado [apeiron], como os pitagóricos conjecturaram, e o bem ao que é limitado.*”⁷⁹ Para Aristóteles, o fim tem sempre limite: é objetivo alcançável mesmo quando se trata de buscar a vida boa, a felicidade ou eudaimonia: “*Aristóteles mantém, como um princípio geral, que um fim impõe limite aos meios. Toda arte tem um propósito, e os meios para este fim não são ilimitados, mas limitados àqueles meios necessários para se atingir o fim. Riqueza verdadeira não é um fim mas uma série de meios para fins alcançáveis.*”⁸⁰

Em duas passagem a seguir, fica mais evidente a demonstração insofismável de *limite* como fundamento ontológico:

⁷⁴ Pol. 1, 1256b 40ff. Ibid, p. 76.

⁷⁵ Pol. 1, 1256b 40ff, apud MEIKLE, op. cit., p.76

⁷⁶ MEIKLE. op. cit., p. 76

⁷⁷ Pol. 1, 1257b 33ff, apud MEIKLE. op.cit., p. 76

⁷⁸ Leis, 736e, 741e, 847d, 918d.

⁷⁹ E.N.2, 1106b 29ff, apud MEIKLE. op.cit., p. 76.

⁸⁰ O original é: “Aristotle holds a general principle that an end imposes a limit on means. Every art has an end, and the means to that are not unlimited, but limited to those means that are needed to attain it. True wealth is not an end but a set of means for attaining ends.” Ibid. p.77 (Ver Pol. 1, 1256b 31 – 8).

a) “*todo bem externo tem limite, como qualquer instrumento tem (e qualquer coisa útil é útil para alguma coisa).*”⁸¹

b) “*Riqueza no sentido de natureza (ho ploutos ho kata physin), valor-de-uso, ‘riqueza verdadeira’ (ho alêthinos ploutos), consiste em ‘aqueles bens capazes de acumulação que são necessários para a vida e úteis para a comunidade da cidade ou da família’, e não são, por conseguinte, ilimitados em número e tamanho, mas se limitam aos bens necessários para se atingirem os fins dessas comunidades.*”⁸²

Para indicar aporia entre riqueza como bem ilimitado e o limite que determina todo bem externo ou riqueza, Meikle cita uma passagem da *Política* em que riqueza, dinheiro e valor-de-troca se equivalem: “*A idéia de que riqueza é ilimitada, diz Aristóteles, provém do fato de que riqueza veio para tomar a forma de valor-de-troca ou dinheiro.*”⁸³ Com o desenvolvimento da sociedade, continua Meikle,⁸⁴ a riqueza deixa de ser valor-de-uso para ser valor-de-troca. No primeiro sentido, a riqueza é meio para a realização da felicidade. Como valor-de-troca, inverte-se a relação: tudo é meio para a riqueza. A riqueza se tornou dinheiro e, sendo dinheiro, é apenas valor-de-troca ou riqueza má para Aristóteles.

No entanto, faltou a Meikle observar que a forma dinheiro como equivalente geral é também prevista por Aristóteles na perspectiva de valor-de-uso ou provisão para utilização futura. Assim, a riqueza recuperaria a boa face quando correspondesse ao dinheiro na sua forma de valor-de-uso. Neste caso, é valor-de-uso *virtual* porque equivale a todos os bens ao mesmo tempo, sobretudo aqueles destinados a suprir necessidades futuras. A metafísica aristotélica *ato-potência* responde, portanto, a dupla natureza da riqueza – limitada e ilimitada –, mesmo quando representada pelo dinheiro.

⁸¹ Pol. 7, 1223 b 7 – 8) apud MEIKLE, op. cit., p. 77.

⁸² O original é: “Wealth in the order of nature (ho ploutos ho kata physin, that is, use value, true value, ho alêthinos ploutos) consists in ‘those goods capable of accumulation which are necessary for life and useful for the community of the city or household’, and are therefore not unlimited in number and size, but limited to those needed to attain the ends of those communities.” MEIKLE, op.cit., p.77

⁸³ Pol. 1, 1256b 40ff, apud MEIKLE, op. cit., p. 77

⁸⁴ MEIKLE, op. cit., p 77, referindo-se a Pol. 1, 1256b 40ff.

3.2.3.1 – Valor-de-troca e valor-de-uso

Aristóteles esboça a primeira teoria de formação de preços⁸⁵ que será problematizada ao longo de toda ciência econômica moderna:

*“Ele divide o que nós chamaríamos de ‘valor econômico’ em duas partes, valor- de- uso e valor- de- troca. O valor-de-troca torna-se o tema ímpar da E.N. 5.5 e da Pol. 1.3-5. A distinção entre ambos os valores representa a fundação do pensamento econômico e Aristóteles foi o primeiro a delineá-lo.”*⁸⁶

A validade atual do pensamento de Aristóteles sobre teoria do valor é assim comentada por Erich Roll: *“ele colocou o princípio da distinção entre valor-de-uso e valor-de-troca, que tem permanecido como parte do pensamento econômico dos dias presentes.”*⁸⁷

Os escritos econômicos aristotélicos, por tratarem sobretudo da *troca*, descartam a análise do valor-de-uso porque é preciso buscar a base de uma reciprocidade que estabeleça entre os diversos bens mecanismos comparativos para a troca. Isto é traduzido em valor-de-troca que cria a unidade quantitativa de medida na qual o dinheiro é o mais completo representante e *“as diferenças de qualidade entre produtos nunca são discutidas e não há sinais disto.”*⁸⁸

A perspectiva ontológica de Aristóteles, como pensador metafísico, identifica valor-de-troca como unidade econômica de medida, derivada da *comensurabilidade* intrínseca ao bem ou produto que, por sua vez, pertence à categoria *quantidade*.

Na verdade, Aristóteles teve

⁸⁵ A referência à teoria dos preços ou teoria da formação dos preços é tomada no sentido genérico de teoria do valor (econômico) porque não se trata aqui de demarcar as profundas diferenças entre a concepção de valor e de preço suscitada pela literatura econômica, sobretudo a partir de Marx.

⁸⁶ O original é: ‘Aristotle divides what we would call ‘economic value’ into two parts, use value and exchange value becomes the uniting theme of NE 5.5 and Pol. 1. 8-10. The distinction is the foundation of economic thought, and Aristotle was the first to draw it.’ MEIKLE. op. cit., p. 8.

⁸⁷ ROLL, E. *A history of economic thought*, apud MEIKLE. op. cit., p. 8.

⁸⁸ O original é: “Differences of quality between products are never discussed, and no hint of them arises.” MEIKLE. op. cit., p.11.

*“razões para pensar que uma derradeira reconciliação(valor-de-uso e valor-de-troca) estava além da capacidade de quem quer que fosse porque, seguindo sua análise, isto é logicamente impossível”*⁸⁹

e não se pode medir *perfeitamente* o incomensurável do ponto de vista ontológico.

As três tentativas de Aristóteles para explicar a comensurabilidade dos bens são a rigor incoerentes com seu próprio pensamento e podem ser assim resumidas:⁹⁰ a) comensurabilidade como dinheiro; b) comensurabilidade como *chreia*; c) comensurabilidade ao mesmo tempo como dinheiro e *chreia*.

A primeira noção de comensurabilidade, como elemento de medida ou dinheiro, aparece em algumas passagens da *E.N.*⁹¹, mas trai o pensamento de Aristóteles porque dinheiro como medida não pode determinar a comensurabilidade visto que, em sua metafísica, “a possibilidade de uma medida pressupõe comensurabilidade.”⁹² Isto o levaria à seguinte indagação ontológica: o que mede a medida se a medida não pode ser medida de si mesma?

A segunda, comensurabilidade como *chreia* – necessidade *que mantém tudo junto* na *polis* – não pode servir de medida porque não possui unidade de referência.⁹³

A terceira reúne as anteriores – comensurabilidade como dinheiro e *chreia* –, porque admite o dinheiro como representação de *chreia*. Entretanto, como *chreia*, para Aristóteles, é sempre necessidade que mantém as pessoas juntas em sociedade, a determinação objetiva dessa necessidade não pode se dar através do dinheiro que já é decorrência de algo que lhe atribuiu valor. Logo, *chreia* como dinheiro também não é homóloga a *comensurabilidade*⁹⁴, embora Aristóteles considere que a condição de manter as pessoas juntas, *chreia*, é que as leva a estabelecer a troca.⁹⁵

⁸⁹ O original é: “(...) he had reasons for thinking an ultimate reconciliation to be beyond anybody's capacities, because it followed from his analysis that was logically impossible. “Ibid. p. 20

⁹⁰ A partir da 1133a19 da *E.N.* Ibid.

⁹¹ 1133b 19-22; 1133b14-15; 1133b 16. Ibid. p. 21.

⁹² Ibid. p.22.

⁹³ MEIKLE. op. cit.,p. 22.

⁹⁴ Ibid. p.24-25

⁹⁵ *E.N.* 1133b 6-10. Ibid. apud MEIKLE. op.cit., p. 24.

A ausência de resposta definitiva a esse enigma da ontologia econômica tem sido causa de interpretações equivocadas, como a da corrente *neoclássica* que considera *utilidade* o critério aristotélico da comensurabilidade. Nesta visão, prevaleceria o valor-de-uso sobre o valor-de-troca, invertendo pensamento econômico aristotélico:

*“O abismo metafísico que Aristóteles estabelece entre valor-de-uso e valor-de-troca torna completamente impossível a redução de um a outro como o fez a teoria neoclássica de Jevons, Gossen, Walras e Menger.”*⁹⁶

Tentativas de fusão de valor-de-uso com valor-de-troca como *Bailey e Mill*⁹⁷, antes mesmo que o pensamento econômico neoclássico se instalasse, decorrem do declínio da economia política clássica, ainda na primeira metade do século XIX. A posterior *noção de utilidade*⁹⁸ dos neoclássicos como sucedâneo da teoria do valor de Aristóteles é fruto da incompreensão da base metafísica indissociável do seu pensamento que, ao refletir sobre a economia, interessa-se sobretudo em desvendar a natureza dos fenômenos econômicos como produtos culturais da organização da *polis*.

3.2.3.2 – Teoria utilitarista do valor

Para a teoria *neoclássica*, cujo principal fundamento do agir econômico é o “*querer satisfação*”⁹⁹, o valor-de-uso torna-se o principal parâmetro porque institui na economia o grau de *utilidade* dos bens, determinando com isso os respectivos valores. Atribui este fundamento equivocado a Aristóteles. Soudek chega ao anacronismo de dizer que Aristóteles “*antecipou por mais de dois mil anos a teoria da troca de Jevons.*”¹⁰⁰

⁹⁶ O original é: “The meta physical gulf Aristotle establishes between use value and exchange value makes it quite impossible, consistently with his metaphysics, to achieve the object of the neo-classical theory of Jevons, Gossen, Walras, and Menger.” Ibid. p. 18.

⁹⁷ Ibid. p.20.

⁹⁸ MEIKLE. op. cit., p. 20.

⁹⁹ O original é: (...) “want satisfaction”. Ibid. p. 29.

¹⁰⁰ O original é: Soudek concludes that Aristotles ‘anticipated by more than two thousand years Jevons’ theory of exchange’. Ibid. p. 28.

A origem do equívoco pode ser atribuída em grande parte, na caracterização de Meikle, à tradução mal feita da noção aristotélica de *chreia* como “demanda”.¹⁰¹ Ele arrola autores, desde o final do século passado, que, por desinformação ou má interpretação, vêm fixando em Aristóteles, sobretudo na *E. N.* 1133b 6-10, a noção de mercado determinando o valor-de-troca dos bens a partir do cruzamento dos conceitos de *chreia* e *troca*:

“*Que chreia mantém tudo junto numa unidade singular é mostrado pelo fato de que, quando os homens não precisam uns dos outros (...) eles não trocam (...) Esta equação [chreia=troca] deve ser, portanto, estabelecida.*”¹⁰²

Chreia não é necessidade tomada no sentido de *demanda*, nem fundamento de *medida* de troca de bens. Aristóteles nesta passagem diz duas coisas distintas, expressas em grego pelos respectivos conceitos: a primeira, *chreia* é o que “*mantém as coisas juntas – sunechei –*”¹⁰³; a segunda, as coisas trocadas não são por si mesmas comensuráveis – “*summetra*”¹⁰⁴.

A rigor, Aristóteles não faz *chreia* corresponder à função de comensurabilidade. No máximo, pode-se admitir que ela represente o papel de uma comensurabilidade factível (*hikanôs*), jamais efetiva.¹⁰⁵ A pseudo-saída pragmática, *com propósito prático*, como sugere Rackham¹⁰⁶, reforça, na opinião de Meikle, a metafísica da substância de Aristóteles segundo a qual não há comensurabilidade “*em realidade e em verdade*”¹⁰⁷, entre coisas e atividades diversas.

Ao formular a noção de *chreia* na *E.N.* 5.5, Aristóteles suscitaria segundo Meikle, quatro problemas assim resumidos: 1) equalização ou “*o fazer igual das proporções em que as coisas são trocadas a fim de que as condições de justiça*

¹⁰¹ Ibid. p. 29.

¹⁰² O original é: “That *chreia* holds everything together in a single unit is show by the fact that men do not need one another... they do not exchange... This equation must be therefore established. apud MEIKLE. op. cit., p. 24.

¹⁰³ MEIKLE. op. cit., p. 24.

¹⁰⁴ MEIKLE. op. cit., p. 24.

¹⁰⁵ Ibid. p. 31

¹⁰⁶ RACKHAM, H. *The Nicomachean ethics*. apud MEIKLE. op. cit., p.31

¹⁰⁷ O original é:“(...) really and in truth”. (*E.N.* 1133b 19-20) Apud MEIKLE. op. cit., p. 31

prevaleçam”¹⁰⁸; 2) comensurabilidade, a condição prévia desta igualdade de proporções; 3) medida ou unidade para quantificar o que é comensurável; 4) união (*sunechei*) na *polis* da diversidade de trabalhos que se relacionam através da troca.

A análise *per si* dos quatro problemas recomporiam, então, o sentido de *chreia*: 1) não é dinheiro porque está antes da representação, ou melhor, dinheiro é representação formal cujo lastro é a condição de se deixar medir ou se deixar equalizar segundo proporções; 2) *chreia* não é comensurabilidade, mas mantém as pessoas juntas numa relação de troca como se o fosse; 3) como não é comensurabilidade, *chreia* não justifica a existência de uma unidade de medida, embora; 4) o conceito mais preciso de *chreia* é manter as pessoas juntas, sendo a troca fator indispensável de agregação.

Entretanto, estes componentes de *chreia* mais problematizam que respondem afirmativamente. Isto possibilitou aos *neoclássicos* considerá-la na perspectiva *utilitarista*, sem atentarem para inversão básica de sentido dos textos econômicos aristotélicos. Valor-de-uso, para Aristóteles, não é interpretado para fins de análise econômica porque ele não porta a categoria econômica “*satisfação do consumidor*” como os neoclássicos querem atribuir a *chreia*, tomada no sentido de “*demanda, utilidade ou desejo de satisfação*”¹⁰⁹. Ao contrário, valor-de-uso para ele é a substância incomensurável dos bens que não é passível de interpretação econômica porque não pode ser reduzido à unidade de medida como “*estado de satisfação do sujeito consumidor*”¹¹⁰:

A trajetória do valor-de-uso não se conecta com a do valor-de-troca, porque um é essencialmente qualitativo, heterogêneo, incomensurável, enquanto o outro é quantitativo, homogêneo: “*são características de tipos logicamente diferentes*”¹¹¹

¹⁰⁸ O original é: (...) “making equal of the proportions in which things are exchanged so that the condition of fairness is met.” Apud MEIKLE. p. 32.

¹⁰⁹ O original é: “(...) demand, utility or want-satisfaction.” Ibid. p.39

¹¹⁰ O original é: “(...) the state of satisfaction of the consuming subject”. MEIKLE, op.cit., p. 39.

¹¹¹ O original é “(...) they are features of logically different kindse.” Ibid. p. 59

A teoria econômica dos neoclássicos não só os unifica, valor-de-troca operando como único meio do valor-de-uso, como também os institui em mesma finalidade:

*“Na visão aristotélica, isto é confusão intelectual com consequências práticas, pois leva a confusão de fins que, em princípio, deveriam permitir a livre escolha. No entanto, de acordo com a teoria econômica moderna, não há esta escolha porque a economia de mercado como um todo é representada como inevitável, ou o mais eficiente meio aos fins naturais de viver.”*¹¹²

3.2.3.3 – Dinheiro

A economia de mercado não existia na Grécia Antiga embora houvesse produtores voltados exclusivamente para mercado, com a finalidade precípua de lucro. Prevalencia a lógica da troca natural cuja finalidade era melhor atender às necessidades, mas residualmente a lógica da mercadoria induzia ao consumo e ao predomínio do valor-de-troca sobre o valor-de-uso.¹¹³ Meikle cita o exemplo em Aristóteles da faca de Delphian que, por ser utensílio de múltiplo uso, nada desempenha corretamente. Sem incorrer em anacronismos, é possível comparar a natureza similar da mercadoria de hoje cuja finalidade é ser vendida em detrimento da qualidade e necessidade, com a lógica residual da mercadoria naquele período grego.

Ao usar o exemplo da faca de Delphian, Meikle identifica em Aristóteles uma crítica ao crescimento da atividade comercial¹¹⁴ exemplificada no mundo contemporâneo como adulteração permanente dos produtos: alimentos falsificados ou prejudiciais à saúde; obsolescência pré-frabricada para maior consumo; exaustão dos recursos naturais e desequilíbrio ecológico; tratamentos e operações cirúrgicas desnecessários, educação precária e alienadora, entre

¹¹² O original é: “On an Aristotelian view, this is an intellectual confusion with practical consequences because it involves a confusion of ends.(...) but in principle, and sometimes in practice, there is a choice de acordo according to Aristotle. According to economics there is not. The effect of the economic view is that market economy as a whole is represented as the unavoidable, or the most efficient, means to the natural ends of living.” Ibid. p.60.

¹¹³ Ibid. p.89.

¹¹⁴ Ibid. p.90

outros.¹¹⁵ A faca de Delphian representa risco inerente de o valor-de-troca tornar-se hegemônico, mesmo na economia com predomínio da troca natural.

Aristóteles caracteriza o dinheiro como meio de troca: “*dinheiro foi inventado para ser usado na troca.*”¹¹⁶ No entanto, também atribui a ele a função de equivalente geral dos bens porque “*tudo pode ser expresso através do dinheiro*”¹¹⁷, representante universal da riqueza e, como tal, possuindo uma finalidade de atender as necessidades humanas.

Fica, portanto, implícito em Aristóteles esta dupla natureza do dinheiro – *meio e fim*: valor-de-troca ou meio, valor-de-uso ou fim.

É fácil identificar no dinheiro como medida a correspondência entre *meio* e *valor-de-troca*. No entanto, é problemática a correspondência *fim* e *valor-de-uso* porque o dinheiro não tem qualidade em si mas apenas enquanto valor convencionado. O valor-de-uso do dinheiro, então, está fora de si porque não se relaciona imediatamente com a sua natureza física como ocorre com o valor-de-uso dos demais produtos. A singularidade do valor-de-uso do dinheiro está na possibilidade de ser o dinheiro a futura natureza física dos demais produtos.

O argumento aristotélico segundo o qual o valor-de-uso não pode ser destacável do corpo físico do objeto refere-se aos produtos em geral porque neles a qualidade é expressa na sua natureza física. O dinheiro, no entanto, como equivalente dos demais produtos pode ser investigado como valor-de-uso porque nele está virtualmente o corpo físico dos demais produtos. Esta exceção é coerente com a boa troca P-D-P’ em que o dinheiro é o representante imediato do produto P’ e pode ser respaldada na metafísica ato-potência de Aristóteles que permite tomá-lo como valor-de-uso *potência* dando-lhe *fim* e, portanto, abrindo a possibilidade para o uso ético do dinheiro. Ao contrário da conclusão que pretende atribuir a Aristóteles uma caracterização do dinheiro exclusivamente com valor-de-troca. Neste caso, o dinheiro seria sempre *meio*.

¹¹⁵ Ibid. p. 89

¹¹⁶ Pol., 1258b 4-5.

¹¹⁷ EN 5, 1133b 14-15.

além de não permitir a boa troca acima referida, nunca possibilitaria seu uso ético.¹¹⁸

A condenação a priori do dinheiro dissocia ética e economia, tendo em vista que o dinheiro é reconhecido por Aristóteles como categoria própria às relações de troca. A permanecer apenas este único caráter do dinheiro – meio ou valor-de-troca – no mundo econômico, a ética seria eliminada o que contraria frontalmente o pensamento aristotélico.

Meikle admite a inevitável separação de ética e economia em Aristóteles, mesmo se tomada do ponto de vista metafísico, baseado¹¹⁹ na indeterminação ontológica da comensurabilidade que inviabilizaria a justo valor dos bens: sem troca justa, nunca seria possível uma economia ética.

No entanto, é possível identificar na própria teoria da justiça – categoria essencial da ética – que Aristóteles separa o domínio geral da justiça, eminentemente qualitativo, do domínio particular referente à justiça distributiva e à corretiva. No domínio particular, estabelece-se analogicamente uma comensurabilidade expressa sobretudo no justo meio, que é relação ou proporção, logo, domínio quantitativo. Assim, até mesmo a ética não poderia ser a rigor interpretada metafisicamente.

A metafísica, como racionalidade especulativa, é para Aristóteles o modelo gnosiológico por excelência. Por isso, a denomina filosofia primeira, embora não substitua a racionalidade prática – *praxis* – que se exerce sobretudo nos campos ético e político. Ambas são necessárias para interpretação dos assuntos econômicos.

Os argumentos para a dissociação de ética e economia são: a) os escritos econômicos *E. N. 5.5* e *Pol 1, 3-5* não tratam das relações pessoais e sim, de

¹¹⁸ MEIKLE. op. cit., p. 97, considera Aristóteles coerente com sua metafísica ao atribuir duas naturezas à riqueza e troca, ora como valor-de-uso, ora valor-de-troca. No entanto, será que ele não estaria precipitando a conclusão sobre Aristóteles com o argumento de que o valor-de-uso não pode ser destacável do corpo físico do objeto e, portanto, o dinheiro não poderia ser investigado como valor-de-uso porque representa outro corpo físico?

E se o dinheiro for equivalente universal ou reserva de valor ou representar riqueza universal não é, então, valor-de-uso potencial ou pelo menos não sugere tal função?

¹¹⁹ MEIKLE. op. cit., p. 104.

produtos; b) a *reciprocidade* substitui a categoria justiça no capítulo da *troca justa* (E. N. 5.5) ; c) a divisão do trabalho é sugerida, implicitamente, para contrariar o sentido de finalidade ou vocação profissional que Platão ressalta. Daí, sem relação pessoal ou investigação da ontologia do agir humano, a Economia abdica do seu terreno praxeológico e se presta às mais equivocadas interpretações técnicas que o próprio Meikle denuncia sobretudo na teoria econômica neoclássica.

A discordância de Meikle, no entanto, é que não explorou todas as consequências de outro sólido argumento que ele mesmo apresentara como o mais definitivo na obra aristotélica: a metafísica é que orienta Aristóteles na construção das categorias econômicas. Neste caso, natureza, substância e finalidade são indissociáveis para a metafísica aristotélica. Mesmo preterida a investigação das relações pessoais, a ontologia do agir econômico orienta tanto a construção da *comensurabilidade* como da *chreia*, categorias essenciais na identificação do primeiro princípio aristotélico da economia: a ciência que trata do valor econômico com a finalidade de construir uma *polis* justa e a mais feliz possível. Não é aleatório que um dos escritos econômicos seja capítulo da *E.N.* e outro da *Política*, os eminentes campos da *praxis*.

CAPÍTULO 4

O AGIR ECONÔMICO EM ARISTÓTELES

Outro comentador de Aristóteles, James Bernard Murphy, retoma a discussão sobre o lugar da justiça na economia, considerando-a mais importante no processo de produção do que na troca:

*“Existem teorias de justiça na distribuição de bens (distributive justice) e teorias de justiça no comércio de bens mas muito pouco no caminho de um teoria da justiça na produção de bens.”*¹

A ausência da justiça na produção é identificada em todo o desenvolvimento capitalista e nas experiências do socialismo real e se configura de forma plena no *taylorismo*:

*“Movimento doutrinário que (...) apresenta a falha fundamental de considerar os problemas da indústria e, em última instância, os problemas da própria civilização, como determinados única e exclusivamente pela ação dos fatores técnicos.”*²

O método de Taylor visa à maximização da produtividade, de um lado, através do papel exclusivo de gerenciamento na concepção e controle da produção, de outro, a simplificação das atividades dos trabalhadores para incrementar a rotina e reduzir suas habilidades intelectuais.³

As modernas teorias de justiça continuam privilegiando o *ter* em detrimento do *fazer* como meta de realização da felicidade humana. A afirmação de Murphy é que tal concepção do *ter* determina o lugar da justiça na

¹ MURPHY, James Bernard. *The moral economy of labor*; aristotelian themes in economic theory. p. 3. É a principal obra de referência do presente item pela atualidade e riqueza da sua análise.

² SILVA, Benedito (coord. geral). *Dicionário de ciências sociais*. (verbete: tecnocracia) p 1201/2).

³ Surge junto com o fordismo no final do século XIX nos EUA e é amplamente difundido no XX. Para Murphy, no entanto, “foi mais abusivo na ex- União Soviética do que nos EUA.” op. cit., p. 3.

distribuição e na troca, desqualificando o potencial ético que a justiça poderia desenvolver na produção, cujo domínio é do *fazer*.

Pesquisas atuais da sócio-psicologia e da saúde ocupacional caracterizam que o *fazer* é mais importante que o *ter* para a realização da felicidade e do prazer, apesar das limitações dos métodos quantitativos para aferir qualidade de vida.⁴

Smith e Marx consideram inexorável a divisão industrial do trabalho para o enriquecimento das nações. No entanto, baseados em princípios aristotélicos,⁵ criticam a separação entre concepção e execução do trabalho responsável pelo embrutecimento dos indivíduos: indissociabilidade entre *noíesis* e *poíesis*.⁶ O jovem Marx afirma que tal separação dissolve a integridade latente do trabalho.

Entretanto, a polissemia do texto aristotélico permite a Murphy⁷ recorrer ao próprio Aristóteles para criticar o equívoco de Smith e Marx. Ao interpretar Aristóteles, eles associam duas lógicas diversas no pensamento aristotélico: a necessidade da divisão do trabalho, em que prevalece a ordem da natureza; e, decorrente daí, a separação do trabalho entre concepção e execução desintegrando a finalidade da atividade humana, em que prevalece a ordem dos fins. Na *physis*, a racionalidade é apodítica; na *praxis*, está a lógica da política e da ética, em que predomina a liberdade, e a justiça é tema central.

A ontologia aristotélica é indissociada da ética e sempre faz retornar a economia para os fundamentos do agir humano governados sobretudo pela *razão prática* e não, pela estrita racionalidade técnica.

A unidade metafísica e ética determina a *praxis* como racionalidade predominante na reflexão econômica de Aristóteles. Murphy recorre inicialmente aos silogismos prático e teórico contrapostos em Aristóteles na *logica docens* e na *logica utens* para distinguir razão prática e razão teórica.⁸ O

⁴ Ibid. p. 4

⁵ Ibid. p.11

⁶ Metafísica 1032 b15.

⁷ MURPHY. op. cit., p. 11

⁸ Caracterizadas no primeiro capítulo.

silogismo teórico é amplamente conhecido e aplicado sobretudo às demonstrações matemáticas ou *apriorísticas* por se tratar de modelo fechado em que, dados a premissa e o termo médio, a conclusão é única. Seu exemplo mais antológico na literatura filosófica é: todo homem é mortal (premissa inicial), Sócrates é homem (termo médio), logo é mortal (conclusão).

O silogismo prático, próprio do agir humano, pressupõe a liberdade como condição. Está, portanto, fora da racionalidade teórica ou apriorística que leva necessariamente à única conclusão de modelo fechado do silogismo teórico. A estrutura do silogismo prático é: a premissa (A) é um princípio geral de vida; o termo médio (B) corresponde aos meios ou recursos a fim de que a premissa oriente a decisão do agir; a decisão final (C) é sempre processo de escolha.⁹

A partir daí, é possível desvendar em Aristóteles uma concepção teleológica de divisão do trabalho dentro do silogismo prático que permite a ampla escolha e não a determinação a priori da lógica da necessidade. Esta atualização de Aristóteles rompe com a tradição tecnicista e naturalista que marca todo o pensamento econômico sem exceção, em que só se admite para determinada época um único padrão eficaz de divisão do trabalho. Por ironia, volta-se às origens para a construção de uma *utopia* (no sentido de Mannheim) tendo em vista o completo fracasso de todos no entendimento do papel da justiça na organização do agir econômico.

4.1 – Divisão do trabalho

Vários autores criticam o predomínio crescente da razão técnica sobre o agir humano no campo social e político, no pensamento moderno e contemporâneo. Em especial Arendt, Gadamer e Habermas “*invocam a*

⁹O esquema é o seguinte:

A – B = princípios gerais de vida (meta, fim) e meios;

B – C = meios levando à ação;

A – C = decisão de agir como processo de escolha: dimensão *axiológica* e *teleológica* que não

se orienta segundo proposição lógico-demonstrável do silogismo teórico. Apud. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Curso de ética, I-II*. (broc. digit.)

*distinção entre a razão moral e técnica de Aristóteles para desafiar a crescente colonização da ação social através da técnica produtiva”*¹⁰.

No entanto, a racionalização burocrática e tecnológica do mundo cultural a que se referem os autores citados, trata estritamente do domínio moral e político. Julgam-se intérpretes do pensamento de Aristóteles, ao considerarem que o “*trabalho produtivo é dirigido apenas pela racionalidade instrumental.*”¹¹ Dissociado do domínio praxeológico que marca a ética e a política, o mundo do trabalho constituiria campo exclusivo da *poiesis* porque está apenas no “*domínio das necessidades naturais e técnicas.*”¹²

O pensamento de Aristóteles *a rigor* não pode admitir a indissociabilidade de concepção e execução do trabalho como padrão mais eficiente de divisão do trabalho. A motivação e empenho do trabalhador é proporcional à realização da sua liberdade, e, conforme Aristóteles: “*É a marca do homem livre não viver do pensamento do outro*”.¹³ Isto ocorre apenas na relação de trabalho em que prevalece a unidade indissociável entre concepção e execução, fazer (*poiesis*) e conhecer (*noiesis*).

Em Aristóteles, há uma espécie geral de divisão do trabalho inerente ao desenvolvimento da *polis*.

Para Murphy, reconhecer tal divisão não é, contudo, reduzi-la à condição técnica como fazem a ciência econômica desde a economia política clássica e sobretudo a universalização taylorista de organização do trabalho que “*revela uma pobreza da imaginação moral no campo da divisão do trabalho.*”¹⁴ e deixa de lado o essencial do mundo do trabalho: “*a questão não é se, mas como o trabalho deve ser dividido.*”¹⁵

A crítica se estende a Smith e Marx para quem a divisão do trabalho também é reduzida à eficiência técnica, sem espaço para a liberdade moral e

¹⁰ O original é: “(...) all invoked Aristotle’s distinction between moral and technical reason to challenge the growing colonization of social action by productive technique.” MURPHY. op. cit., p. 13.

¹¹ O original é: “That productive labor is governed solely by instrumental rationality.” Ibid. p. 14

¹² Ibid. p. 13.

¹³ Ret. 1367a32, apud MURPHY. op. cit., p. 13.

¹⁴ O original é: “(...) reveals a poverty of moral imagination about the division of labor.” Ibid. p. 17

¹⁵ O original é: “(...) the question is not whether but how labor ought to be divided.” MURPHY. op. cit., p. 17

social.¹⁶ Marx fez a distinção entre a divisão técnica na fábrica e a divisão social na sociedade sem perceber a irreduzível dimensão moral no mundo da produção independente da condição técnica:

*“A divisão do trabalho na empresa e na sociedade pressupõe a distinção entre a divisão técnica e a divisão social de pessoas, mas não é pressuposta por ela.”*¹⁷

O retorno de Murphy a Aristóteles consiste na demarcação do campo da *praxis* em que o *agir* humano tem como reserva ontológica insubstituível o exercício da liberdade, expressa na auto-realização.¹⁸ A dimensão praxeológica do mundo ético e político pode ser estendida à esfera econômica, a partir do próprio Aristóteles, ao considerar o trabalho contendo finalidade em si mesmo na unidade entre concepção e execução¹⁹ ou na auto-realização pela condição livre do homem.²⁰ Para Murphy, a condição da liberdade humana orienta o pensamento de Aristóteles nos três conjuntos de relação: *energeia e kinesis; ato e potência; natureza, costume (hábito) e convenção (regra/logos)*. São signos que constroem a base conceitual da *praxis* – ou condição prudencial – na economia.

Aristóteles assim distingue *kinesis*, “processo que é direcionado à meta mas é incompleto até alcançá-la”,²¹ de *energeia*, “atividade que é sua própria meta e é completa”.²² O primeiro, é, por exemplo, o processo de emagrecer, caminhar, construir, aprender. O segundo, é a atividade do ver, do pensar²³:

“É, pois, compreensível porque a diferença entre kinesis e energeia é quase sempre usada para expor a diferença entre poiesis e praxis(...)

¹⁶ MURPHY. op. cit., p.17

¹⁷ O original é: “(...) the distinction between the division of labor in society and in the firm presupposes but is not presupposed by the distinction between the technical division of the tasks and the social division of persons.” MURPHY. op.cit., p.23

¹⁸ Ibid. p. 225

¹⁹ Metafísica 1032b15

²⁰ Retórica 1367a32

²¹ O original é: “(...) a process (*kinesis*) that is directed to a goal but is incomplete (*ateles*) until it reaches its goal.” MURPHY. op.cit., p. 94.

²² O original é: “that is its own goal and is complete (*teleios* or *entelecheia*).” MURPHY. op.cit., p.94.

²³ Metafísica, 1048b18.

Aristóteles mesmo usa o termo praxis para ilustrar energeia; e usa o termo poiesis para ilustrar kinesis."²⁴

Comentadores de Aristóteles tomam *energeia* por *praxis*²⁵ embora *energeia* se refira "*primeiramente a certas operações psicológicas*"²⁶ dado que Aristóteles ilustra *energeia* exclusivamente com exemplos psicológicos: ver, pensar, ser feliz.²⁷

Energeia e kinesis têm pouca

*"responsabilidade sobre a diferença entre ação e produção (...) mas têm sobre a diferença entre phronesis (sabedoria prática) e techne".*²⁸

Na razão moral, fins e meios são inseparáveis e, na razão técnica, fins e meios são *provisoriamente* separáveis. Como *energeia* e *phronesis* têm fim imanente e *kinesis* e *techne*, fim transitivo:

*"Energeia é o termo geral para atividade, do qual kinesis é caso particular, logo phronesis é a sabedoria geral da atividade humana de governo, da qual techne é caso particular."*²⁹

O conceito de ato, *actus* em latim, tem os dois sentidos de *realização* e *potência*:

"Embora Aristóteles use energeia principalmente para se referir a um ato da mente e praxis sobretudo para se referir à conduta moral, ele não distingue tão claramente como Tomás de Aquino energeia de praxis nos

²⁴ O original é: "It is understandable why the distinction between *kinesis* and *energeia* is almost always used to explain the distinction between *poiesis* and *praxis* (...) Aristotle even uses the term *praxis* to illustrate *energeia*; and he uses the term *poiesis* to illustrate *kinesis*." MURPHY. op.cit., p. 94-95.

²⁵ No conjunto da obra de Aristóteles, as distinções conceituais não são rigorosas. Toma conceitos uns pelos outros ou até mesmo lhes atribui significado contraditório. No entanto, é possível extrair o sentido mais recorrente, sobretudo dentro de uma coerência metafísica. (Ver notas às páginas 94 e 95 em MURPHY. op.cit.)

²⁶ MURPHY. op.cit., p.96.

²⁷ E.N. 1174a14, b8, apud MURPHY. op. cit., p. 96.

²⁸ O original é: "(...) has little bearing on the distinction between action and production; yet it does have some bearing on the distinction between *phronesis* and *techne*." MURPHY. op.cit., p.97

²⁹ O original é: "Just as *energeia* is the general term for activity, of which *kinesis* is a special case, so *phronesis* is the general wisdom governing human activity, of which *technê* is a special case." MURPHY. op.cit., p.97.

*dois sentidos de ato. Por exemplo, às vezes, Aristóteles usa o termo praxis para se referir a um ato da mente.”*³⁰

Na E.N. 1177b1, *ato mental* é ação que tem seu fim em si mesma como o ato de amar, e *ato moral* é ação direcionada para o fim.

Segundo Tomás de Aquino, o pensamento de Aristóteles identifica dois tipos de teleologia, *imanente* e *transitiva*, para diferenciar o domínio da ação e da produção:

*“Produzir (fazer) é uma ação passando dentro da matéria externa, como o construído, o visto e o gostado; enquanto agir é uma atividade permanente no agente como o ver, o querer, o gostar.”*³¹

Comentadores de Aristóteles também caracterizam o agir como imanente ao agente e o produzir (fazer), transitivo.³² No entanto, essa diferença simplifica a complexa relação social na ação e na produção que se baseia num sistema cultural de signos socialmente construído no qual toda ação tem significância interpessoal.³³ Na produção, o fim (*telos*) não é, pois, apenas produto tomado como algo inteiramente estranho ao agente, sujeito à relação tipicamente técnica. É *“necessidade humana(relação social).”*³⁴

John Poinot,³⁵ baseado em Aristóteles, já havia identificado os limites dessa diferença entre ação e produção, explicitada em Tomás de Aquino a partir da imanência ou transitividade para o agente. Do ponto de vista da ontologia aristotélica, toda ação é transitiva porque objetiva a perfeição do agente. Aristóteles identifica o critério de vontade para distinguir imanência e transitividade na ação e produção.³⁶ A vontade é posteriormente o critério do qual se apropriará John Poinot para distinguir a atividade imanente da

³⁰ O original é: “Although Aristotle uses *energeia* chiefly to refer to an act of mind and *praxis* chiefly to refer to moral conduct, he does not distinguish *energeia* from *praxis* as clearly as Aquinas distinguishes the two senses of act. For example, Aristotle sometimes uses the term *praxis* to refer to an act of mind.” Ibid. p.95.

³¹ *Summa Theologiae*, 1-2, Q.57, art.4, apud MURPHY. op.cit., p.98.

³² Ver Gauthier e Jolif; Jules Tricot; Joseph Owens apud MURPHY. op. cit., p. 98, nota 32.

³³ MURPHY. op.cit., p. 100.

³⁴ O original é: “(...) a human need (a social relation).” MURPHY.op.cit., p.100.

³⁵ Apud MURPHY. op.cit., p. 100, nota 41.

³⁶ E.N. 1176b1, apud MURPHY. op.cit., p.100

transitiva: é imanente toda atividade cuja vontade do objetivo permanece em si mesma e transitiva, quando a vontade é dirigida para um objetivo fora da atividade.³⁷ Atualmente, Alasdair MacIntyre, em consonância com Poincaré, “*não pretende distinguir ação e produção: qualquer atividade pode visar fins imanes ou transitivos.*”³⁸

A determinação da teleologia *imane* e *transitiva* é o modelo ato-potência da metafísica de Aristóteles. Para uma teoria sociológica contemporânea, existem duas limitações essenciais deste modelo aplicado ao campo da ação e da produção. A primeira é anacrônica: a cultura grega clássica tem a concepção de *tempo circular* em que a natureza, sendo eterna, não há história, mas ciclo evolutivo.³⁹

A segunda limitação do modelo ato-potência, por não pressupor a condição racional humana, razão e liberdade –, não implica a auto-realização.⁴⁰

Murphy recorre a outro modelo aristotélico de maior amplitude epistêmica: a relação tricotômica *physis-ethos-nomos*. Antes de abordá-lo, chama atenção para diferenças essenciais entre *phronesis* e *techne* aplicadas à *ação e produção* que, na verdade, possibilitam reparos indispensáveis ao modelo, considerado por ele plenamente capaz de reatualizar a teoria da *praxis* no mundo da economia.

4.2 – Phronesis e techne

Aristóteles também identifica relação *inseparável* entre meios e fins no mundo da técnica.

Na cultura grega da Ática, a separação

“entre meios e fins na techne é somente provisória porque em ultima instância todas questões instrumentais tornam-se morais. Logo, phronesis

³⁷ MURPHY. op. cit., p. 101.

³⁸ MACINTYRE, A. *After virtue*, p. 191. Ibid., p. 102.

³⁹ Sobre natureza eternamente imutável, ver Aristóteles, *Meteorologica* 352b17 e 353a14 e *De Caelo* 270b14; sobre eterna imutabilidade(*fixity*) das espécies, ver *De Generatione Animalium* 731b31ff; *De generatione et Corruptione* 338b11 e *De Anima* 415a25ff.) apud MURPHY. op. cit., p. 132, nota 51.

⁴⁰ MURPHY. op. cit., p. 225.

*também pode ser interpretada como uma técnica legítima (adaptada ao fim) na conduta moral.”*⁴¹

A *techne* é na verdade caso particular de *phronesis*.⁴²

Ao não considerar neutra a técnica em relação aos fins e às circunstâncias, Aristóteles continua a tradição platônica de unidade entre *phronesis* e *techne* baseada no saber universal e especulativo. Por outro, dissocia-se de Platão ao admitir a sabedoria prática e a própria técnica relacionadas à experiência e, pois, ao particular:

*“Techne como especial caso de phronesis resolve o paradoxo notado por Nussbaum: Aristóteles pode atacar o ponto de vista platônico – phronesis é uma techne – e todavia ao mesmo tempo incorporar techne à razão prática.”*⁴³

Um dos reparos à *E.N.* e *Pol* é o uso do silogismo teórico no lugar do prático, descrevendo a deliberação moral no modelo de deliberação técnica,⁴⁴ o que favorece às interpretações tecnicista de neutralidade científica, hegemônicas no pensamento contemporâneo e em toda teoria econômica. Entretanto, fora de exemplos e descrições em que prevalece a análise, a ontologia aristotélica não separa meio e fim: *“Não é possível ser bom no sentido exato sem sabedoria prática, nem experiente sem excelência moral.”*⁴⁵

Aristóteles se refere a outro conceito, *deinotes*, equivalente a *inteligência* – aptidão para o aprendizado –, como termo médio da relação *phronesis* – *techne*. *Deinotes* corresponderia à *“razão instrumental no domínio da ação, bem como techne se refere a razão instrumental no domínio da produção.”*⁴⁶ O caráter de *instrumentalidade* de *deinotes* não é claramente identificado, nem por

⁴¹ O original é: “(...) ends and means in a techne is only provisional, that ultimately all instrumental questions become moral questions.” Ibid. p. 109.

⁴² É o que destaca Murphy em várias passagens da *Ética a Nicômaco* (1141a20-b22; 1142a11-30, 1143b14; 1153a25, p.106).

⁴³ O original é: “By seing techne as a special case of phronesis, we can solve the paradox noted by Nussbaum: Aristotle can attack the Platonic view that phronesis is a technê and yet at the same time incorporate technê into practical reason.” MURPHY. op. cit., p. 106.

⁴⁴ Ibid. p. 107

⁴⁵ *E.N.* 1144b30 apud MURPHY. op.cit., 108

⁴⁶ O original é: “(...) to refer to instrumental reason in the realm of action, just as techne refers to instrumental reason in the realm of production.” MURPHY. op.cit., p. 108-109.

Aristóteles, nem pelos comentadores que fazem distinção radical entre os domínios da ação e da produção. Às vezes, Aristóteles toma destreza (*dynamis*) no lugar de *deinotes*. Neste caso, o termo é indiferente à qualidade moral do fim.⁴⁷ Por outro lado, *deinotes* é também usado como condição(faculdade) da *phronesis*, virtude que antecede à virtude da *phronesis*, uma espécie de virtude da virtude ou metavirtude. Oscila, pois, entre um extremo de instrumentalidade — meios totalmente adaptados aos fins —,⁴⁸ e sua ausência.⁴⁹

4.3 – Ação e produção

Aristóteles e Adam Smith erram ao pretender atribuir um critério *a priori* para distinguir ação de produção segundo a relação dissociável entre fim e meio. A explicação aristotélica de meio e fim para diferenciar ação e produção é precária:

*“A insistência de Aristóteles que produção diz respeito somente ao produto, não ao produtor, cega-o para a dimensão moral da atividade produtiva.”*⁵⁰

Para o primeiro, o fim da ação é o agente; na produção, o fim é o produto. Smith determina que o fim do trabalho produtivo é o bem material e o do trabalho improdutivo se extingue na sua própria realização.⁵¹

Ação e produção podem ser o próprio fim; ambas têm dimensão moral e aperfeiçoam os respectivos agentes. O que as distingue é a relação social particular de uma ou de outra:

⁴⁷ MURPHY. op. cit., p. 109)

⁴⁸ MURPHY. op. cit., p. 109, nota 65. Ver E.N. 1152a10 *deinotes* como bem e mal.

⁵⁰ MURPHY. op. cit., p. 109. Ver E.N. 1144a27, *deinotes* como bem.

⁵¹. O original é: “Aristotle’s insistence that production concerns only the product, not producer, blinds him to the moral dimension of productive activity.” Ibid. p. 110.

⁵². Ibid. p.111.

"(...) qualquer atividade pode ser ação ou produção. Quando dou aulas para meus estudantes, estou produzindo um serviço; quando o faço para a minha família, não estou produzindo, mas agindo." ⁵²

A produção é uma relação social e histórica voltada para o mercado. Sem visar ao mercado, a produção é ação. Da mesma forma, a recíproca é verdadeira.

4.4 – Transcendendo a dicotomia natureza-cultura

A relação dicotômica entre *nomos* e *physis* prevalece no pensamento grego até Platão e Aristóteles e demarca dois campos semânticos: palavra, aparência, opinião, violência arbitrária, contrapondo-se a fato, realidade, verdade, necessidade. ⁵³

Convenção ou norma, (*nomos*) está no campo semântico de palavra, aparência, opinião, violência arbitrária, cujo sentido mais amplo é cultura.

Physis está no campo semântico de fato, realidade e necessidade.

Os sofistas extremaram essa dicotomia em seu uso retórico embora a maior parte deles considerasse algum parâmetro objetivo para aferir o processo cultural. Um exemplo é Protágoras ao propor que a educação respeite a natureza ou vocação da pessoa, uma determinação *a priori*. Com isso, *convenção* ou *cultura* não segue curso inteiramente arbitrário em antítese ao determinismo da *natureza – physis*. Entre os extremos do modelo dicotômico fica implícito um terceiro termo de referência – *ethos* – que não é a necessidade da natureza, nem a contingência da cultura. ⁵⁴

Para superar a dicotomia, Platão e Aristóteles consideram *nomos* e *physis* sob a mesma perspectiva da teleologia natural em que o *bem* é o fim último. ⁵⁵ Logo, a cultura *imita* a natureza porque visa ao *bem*. Este parâmetro objetivo seria, em suma, a resposta científica mais demolidora que o pensamento

⁵² O original é: "(...) any activity can be either an action or a production. When I lecture my students, I am producing a service; when I lecture my family, I am not producing, but acting." MURPHY. op. cit., p.111.

⁵³ Ibid. p.113.

⁵⁴ Ibid. p.114.

⁵⁵ Ibid. p.116.

platônico-aristotélico dá ao relativismo cultural e ao ceticismo ético, que prevalecia entre os sofistas.⁵⁶

Platão é o primeiro quem explicita o modelo tricotômico *physis*, *ethos* e *logos*,⁵⁷ mas é Aristóteles quem trabalha essa estrutura tripartite.⁵⁸

Essa relação tricotômica de Aristóteles jamais foi superada para explicar o comportamento humano. É o fundamento de uma ontologia do agir humano aplicada aos diferentes domínios da *praxis*, incluindo aí a economia. Defeitos e incompreensões desta relação derivam mais da aplicação inconsistente pelo próprio Aristóteles.⁵⁹

4.5 – A Lógica triádica *physis-ethos-nomos*⁶⁰

O termo médio *ethos* na relação tricotômica ora se comporta à maneira da *physis* que movimenta por si, como o costume que se herda, ora é *logos* porque é convencionalizado.

Para Aristóteles, *ethos* e *nomos*,

*“rigorosamente falando, não são termos ambíguos; eles são genuinamente vagos. Esta pouca precisão leva Aristóteles a assimilar o aspecto habitual do costume(ethos) à natureza como ‘segunda Natureza’ e a assimilar o aspecto normativo do costume(nomos) a convenção como ‘lei não escrita’”.*⁶¹

⁵⁶ A teleologia natural do bem como relação analógica entre natureza e cultura é expressa na determinação dos meios mais eficazes para se atingir o fim ou bem. A teleologia natural é certamente o único caminho platônico-aristotélico de reconciliar *physis* e *nomos*.

⁵⁷ Sugerido em Protágoras (D.K., frag.3) ao tratar da filosofia da educação no *Fedro* 269d. MURPHY. op. cit., p.114.

⁵⁸ E.N.1179b20. Apud MURPHY. op. cit., p. 115

⁵⁹ MURPHY. op. cit., p. 115.

⁶⁰ A tradução é natureza, costume/hábito e lei/cultura simbólica. Neste item emprega-se *ethos* para designar indistintamente costume e hábito, para não sobrecarregar o texto com caracterização específica toda vez que aparecesse o termo *ethos*. Da mesma forma, *nomos* é denominado convenção, lei, cultura simbólica, embora sejam conceitos precisos.

⁶¹ O original é: “*Ethos* and *nomos* are not, strictly speaking, ambiguous terms; they are genuinely vague. Their essential vagueness lead Aristotle to assimilate the habitual aspect of custom (*ethos*) to nature as second nature and to assimilate the normative aspect of custom (*nomos*) to stipulation as ‘unwritten law.’” MURPHY. op. cit., p. 130.

“O indivíduo empírico age (*praxis*) segundo o costume (*ethos*), cria o indivíduo ético (*hexis*) pelo hábito, age novamente como indivíduo ético (*praxis*), agora de acordo com a virtude, e alimenta finalmente o *ethos* (costume). LIMA Vaz, H. C. de. *Escritos de filosofia II*; ética e cultura, p. 30.

Aristóteles trata a relação *physis-ethos-nomos* como progressiva hierarquia no mundo da natureza.⁶² A maior parte dos animais seguem uma vida de acordo com a determinação da *physis*, embora em alguns casos particulares sejam orientados por costumes (*ethos*), mas apenas o homem tem *nomos* (cultura).

Esta hierarquia está também no desenvolvimento individual, político e moral embora a maior parte dos comentadores de Aristóteles a interpretem só do ponto de vista da educação individual.⁶³

A hierarquia obedece à seguinte lógica: a) transição da natureza para costume; dons naturais se efetivando em bons ou maus seres humanos; b) transição de costume para convenção: as ações políticas estão sujeitas a reflexão política;⁶⁴ a sabedoria prática não está dissociada de bons hábitos morais; mesmo a reflexão filosófica precisa do exercício freqüente do pensar.⁶⁵

4.6 – Intencionalidade da natureza

O modelo *physis-ethos-nomos* pode ser interpretado segundo a perspectiva da intenção (*kata physin*) que o próprio Aristóteles desenvolvera.⁶⁶

Natureza para Aristóteles pode ser caracterizada do ponto de vista estático como realidade essencial (*physis*) que antecede ao que é gerado.⁶⁷ Nesse sentido, a *polis* é comparada a *physis* porque o *instinto social* do povo é uma realidade auto-suficiente.⁶⁸

⁶² De acordo com MURPHY, op. cit., p. 120, nota 19, Tomás de Aquino foi o primeiro a levantar essa hierarquia.

⁶³ Ibid. p.121.

⁶⁴ E.N. 1095a1.

⁶⁵ E.N. 1098b26.

⁶⁶ MURPHY op. cit., p. 115 destaca outra conceptualização de Aristóteles sobre natureza como intenção(*kata physin*) num propósito de rever seu pensamento à luz da ciência natural e social contemporânea.

⁶⁷ A realidade essencial, forma e essência, cosmos ou ser têm o princípio do movimento em si próprio como si próprio (Metafísica 1015a13) apud MURPHY.op. cit.,p.123.

⁶⁸ A *polis* é auto-suficiente como a natureza. Ver Pol. 1252b28; 1261b10, apud MURPHY.op.cit., p. 124.

Sob o ponto de vista dinâmico, outro sentido de natureza identificado em Aristóteles é nexos causal (*physei*);⁶⁹ a natureza no topo de uma hierarquia de fins (*kata physin*) ou plano da natureza.⁷⁰

Na relação dinâmica *physis-ethos-nomos*, prevalece, então, o sentido da *intencionalidade* da natureza. O realmente natural para Aristóteles é *kata physin* e não, a natureza tomada de forma *neutra*, sem intenção (*para physin*).

A intencionalidade da natureza – *physei* – aniquila, para Murphy, a última reserva de determinismo que separa meios de fins na tríade *physis-ethos-nomos*: nem mesmo as ciências da natureza, que *provisoriamente* podem dissociar meios e fins na investigação dos experimentos, têm modelo necessitarista em Aristóteles.⁷¹ O que dizer, então, do ceticismo ético em relação à ciências humanas, – à economia em especial, cujos experimentos são vivenciais, indissociáveis da liberdade – que sempre evoca a paternidade aristotélica?!

Por outro lado, a intencionalidade, não a necessidade, como principal vetor na hierarquia *physis-ethos-nomos* coloca uma aporia na conclusão de Murphy. Os fundamentos dessa conclusão não serão aqui desenvolvidos uma vez que escapam aos limites desta dissertação, mas apenas sugeridos na forma das questões seguintes:

1) O parâmetro da intencionalidade não inverteria a hierarquia triádica, passando a tornar coerente a ordem *nomos-ethos-physis*? Onde, afinal, predomina mais intencionalidade, em *nomos* ou em *physis*?

2) Por que Murphy não fez tal inversão a partir do seu próprio exemplo da tese de Darwin de que é impossível justificar uma teleologia do bem na natureza quando se tem uma lei de seleção natural das espécies? A natureza finita e seletiva de Darwin não impediria a teleologia do bem no cosmos, que é eterno e perfeito para a metafísica aristotélica?

⁶⁹ MURPHY. op. cit., p.127 nota 36.

⁷⁰ E.N.1135a5, apud MURPHY. op. cit., p. 129.

⁷¹ MURPHY. op.cit., p. 116.

3) Murphy, ao não concluir a inversão da tríade aristotélica, embora tenha construído toda trajetória para realizá-la: a) como pretende reafirmar hoje a prevalência da natureza sobre a cultura se é na cultura onde mais se observa o nexo causal entre meio e fim? b) não deixaria de extrair fundamentos para sua tese central, que é retirar a economia do predomínio da razão instrumental (*para physin*) e instituí-la no domínio da cultura (*kata physin*): a *praxis* prevalecendo sobre a *techne*, retornando a Aristóteles?

4) Murphy não estaria invertendo a relação, priorizando *nomos*, para não traír o critério objetivo de verdade do modelo platônico-aristotélico e voltar ao relativismo subjetivista dos sofistas? Não seria possível, no entanto, uma intencionalidade fundada objetivamente, como propõe a filosofia da linguagem?

5) O modelo aristotélico não fica preservado na metafísica da linguagem que também pressupõe indissociabilidade entre ética e ontologia, por ser a sociedade, ou a *polis*, condição inata ao ser humano?

RETORNO AO AGIR ECONÔMICO

As primeiras investigações sistemáticas da economia no mundo grego clássico se deram no domínio praxeológico da ética e da política em que o saber econômico se identifica com a ontologia do agir humano.

Os assuntos econômicos em Platão postulam o primado ético sobretudo na *República*, *Político* e *Leis* onde a *divisão do trabalho* é tomada na acepção da melhor organização da *polis* segundo profissões que respeitem a natureza vocacional dos indivíduos.

No alicerce conceptual da ética, Aristóteles constrói as primeiras categorias econômicas: o domínio da *praxis* orienta o *fazer* da atividade econômica caracterizado segundo a *poiesis*.

A coerência metafísica e ética dos escritos econômicos de Aristóteles institui a indissociabilidade de *substância* e *finalidade* entre as diversas categorias da economia. Assim, com a descoberta da teoria do valor provêm as categorias dinheiro e riqueza, relacionadas ao mesmo tempo com a comensurabilidade – fundamento ontológico da teoria do valor – e a finalidade precípua da atividade econômica que é atender as necessidades humanas para a maior felicidade.

Na opinião de Meikle, a compreensão desse ordenamento aristotélico teria evitado os equívocos de toda a ciência econômica sem exceção – a economia política clássica, o pensamento de Marx e sobretudo a teoria neoclássica –, que evoca paternidade aristotélica, mas dissocia economia da ética e sobretudo da metafísica, a saber:

1) o pressuposto ontológico para as relações econômicas como relações de troca é a *comensurabilidade*, a referência que antecede qualquer medida expressa no valor-de-troca ou no dinheiro.

No entanto, a comensurabilidade é uma *aporia* para a metafísica aristotélica porque visa a um critério objetivo de medida entre bens naturalmente

diversos e, pois, rigorosamente incomensuráveis entre si. O próprio Aristóteles, tendo consciência desse enigma, postula solução analógica baseada na diversidade que há entre os homens e o desejo de trocar os bens para cobrir as variadas necessidades. Já que não se pode comparar qualidade e quantidade, a necessidade induz a um critério objetivo a fim de que os bens diversos atendam as expectativas também diversas.

A *aporia* identificada por Aristóteles e a sua parcial decifração trazem duas conclusões:

a) se a categoria central da economia – valor-de-troca – não pode ter uma solução *técnica* em si mesma porque a comensurabilidade não tem estatuto ontológico rigoroso (não é substância porque não é qualidade; por ser intrínseca, não é atributo agregável nem pode ser considerada categoria de relação) a economia como objeto científico está sempre fragilizada.

Toda ciência econômica posterior que tentou resolver este enigma – *qual a medida do valor?* – esteve enredada na problematização insolúvel. Marx chegou mais próximo; mas há abismo intransponível entre *trabalho geral abstrato*, fundamento do valor-de-troca, correspondente à comensurabilidade aristotélica, e sua medida rigorosa que é o *tempo de trabalho socialmente necessário*. Não é aleatório que a teoria do valor de Marx não se efetiva apesar do rigor de sua formulação, e é preciso postular uma teoria dos preços para explicar a real medida de troca entre os produtos.

b) a resolução econômica por analogia evoca sempre a condição humana para a solução dos problemas como o da comensurabilidade cuja natureza só se transforma em medida analogicamente, isto é, induzida pelas diversas necessidades da natureza humana. Isto reforça a filiação praxeológica como saída dos impasses que não encontrariam resolução se permanecessem com fundamento estritamente técnico.

2) a comensurabilidade é o conteúdo da medida e a forma é o valor-de-troca. O dinheiro é apenas a unidade convencional de medida, o correspondente provisório da efetiva comensurabilidade.

3) o dinheiro já é caracterizado em Aristóteles como *equivalente universal* e *reserva de valor*. Pode ser admitido, então, como valor-de-uso *virtual* porque seu papel é substituir provisoriamente os bens.

A condição provisória do dinheiro como medida o torna correspondente ao valor-de-troca sem pertencer, a rigor, ao domínio metafísico da quantidade. Por sua vez, como equivalente universal e reserva de valor, o dinheiro representa o valor-de-uso que há na possibilidade de tornar-se bem; sem, contudo, participar da categoria qualidade porque representa abstratamente todos os bens.

A ambigüidade do dinheiro como medida/valor-de-troca/quantidade, ou equivalente geral/valor-de-uso/qualidade lhe dá condição virtual permanente que pode ser destinada à boa ou má solução.

A natureza do dinheiro é ainda ambígua na acepção da metafísica aristotélica de natureza indissociada de fim. Se sua finalidade for gerar dinheiro, ele deixa de ser rigorosamente meio de troca porque só há troca entre bens diferentes. Sem ser valor-de-troca, o dinheiro se desvirtuaria de sua função principal de intermediador de trocas e seria uma espécie de valor-de-uso: o contrário da lógica dos produtos que se tornam ilegítimos à medida que se afastam do valor-de-uso que lhes é próprio.

Não se observam todas essas variáveis analíticas em Aristóteles. No entanto, sua teoria do dinheiro foi a mais completa até este século e apresenta as três características essenciais como meio de troca, equivalente geral e reserva de valor.

A investigação ontológica da natureza do dinheiro suscitou impasses que até hoje não estão resolvidos. Por exemplo, a desconfiança de Aristóteles em relação ao dinheiro, antes de ser moral, é metafísica: dinheiro como riqueza abstrata é informe. Para ele, tudo que é informe é ilimitado e, por isso, não corresponde à lógica do ser que é limite, a forma por excelência. O predomínio

do campo financeiro seria, então, um mal ontológico devido a seu caráter ilimitado?

A dupla filiação do saber, praxeológico e poiético, tem levado a interpretações equivocadas do pensamento de Aristóteles como se nele houvesse modelo dicotômico aplicado à economia. Entretanto, a unidade dialética *praxis-poiesis* é suprassumida na *finalidade do bem* que há tanto na *praxis* como na *poiesis* e faz prevalecer na economia a diretriz ético-finalista de construir o *ideal* possível de humanidade.

O sentido platônico-aristotélico de *finalidade* na própria natureza, retira, por outro lado, qualquer fundamento de neutralidade científica da *poiesis*. Murphy demarca as duas interpretações aristotélicas da tríade *physis-ethos-nomos* como hierarquia necessária e intencional da ordem natural. Entretanto, pela hierarquia progressiva da intencionalidade, a tríade deveria ser invertida – *nomos-ethos-physis* – porque a finalidade está mais demarcada na cultura.

Na obra de Aristóteles, a economia tem categorias próprias de investigação, mas não desprovidas de conteúdo ético. A interpretação posterior é que as tornou autônomas, cometendo o *anacronismo* de instituir no passado uma racionalidade que não é ético-finalista, mas instrumental. A partir daí, tem sido isolado em Aristóteles o caráter *poiético* da economia para se chegar à presunção de *neutralidade* do mercado em que a ausência de intencionalidade faria prevalecer maior objetividade científica.

Na economia, a tríade aristotélica segundo a ordem da intencionalidade corresponderia à *produção-distribuição-troca*: a produção, onde mais prevalece a intenção, é homóloga a *nomos* – racionalidade, cultura; no outro extremo, o mercado representa a *physis*, menos intenção ou desregulação *a priori*: a *mão invisível* de Smith. Só que, na cultura grega ético-finalista, a *mão invisível* do mercado pertenceria a um *espírito superior* (razão e liberdade em plenitude) e na cultura moderna, não teleológica, a *mão invisível* é matéria sem espírito, sem intencionalidade, próxima da irracionalidade. Logo, o mercado é a fonte menos

autorizada para fundamentar a ciência econômica, que, na sua quase totalidade, continua considerando-o modelo teórico.

Foi Marx quem mais se aproximou da ontologia do agir econômico ao definir a tríade hierárquica produção-distribuição-troca (consumo). No entanto, como crítico do idealismo, não podia admitir um princípio de intencionalidade e criou a ontologia do *modo de produção* determinado pela mais-valia, outra denominação para o princípio de intencionalidade da produção capitalista.

A economia instrumentalizada em técnicas de mercado é tímida resposta ao que seria a ontologia do agir econômico em relação aos desafios da humanidade. A praxis potencializaria a força criadora da técnica, mobilizando a liberdade moral e social como fundamento do *fazer* humano. Sendo a liberdade auto-determinação por excelência, o agir passa a ser visto como o que é a auto-determinador, capacidade de sempre começar algo de si. Este caráter específico diferencia a ação de qualquer campo poietico e a torna, segundo Hegel, própria do espírito, faculdade humana capaz de perceber o real como todo e onde a liberdade está no domínio conexo da responsabilidade.

Aristóteles descobre a comensurabilidade como fonte de valor mas falha na ontologia do agir econômico porque não consegue caracterizá-la. É a conclusão de Meikle. Aí reside a seguinte questão que, de acordo com o próprio Meikle, jamais foi respondida satisfatoriamente pelo pensamento econômico: como medir a qualidade dos bens na economia por um critério objetivo de comensurabilidade?

Não seria anacronismo de Meikle às avessas querer ver respondida em Aristóteles uma questão que dois mil e quinhentos anos de história posterior não responderam? Ou, fazendo ironia: se Aristóteles a tivesse respondido, não seria

hoje anacronismo a preocupação da humanidade em responder a um desafio que o passado já resolvera?

O pensamento e os anátemas de Aristóteles saem fortalecidos na construção ontológica da economia como ciência do agir.

BIBLIOGRAFIA

I - BÁSICA

- ARISTOTE. *L'éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction, commentaire par R.A.GAUTHIER et J.Y.JOLIF. Louvain-Paris: Publ. Universitaires-B.Nauvel, 1970, 3 t.
- ARISTOTELES. Economía doméstica. In: *Obras completas*. Madri: Aguilar, s/d.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (col. Os pensadores)
- PLATÃO. *A república*. Trad. J. Guinsburg; introdução e notas de Robert Baccou. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1965, 2 v.
- PLATÃO. *República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.
- PLATON Anaconda, 1946, tomo II.
- PLATON *Oeuvres complètes*. Traduction nouvelle et notes par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau. Paris: Gallimard, 1950.
- PLATON. *Las leyes*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernandez-Galiano. Madri: Instituto de Estudios Políticos, 1960, 2 t.
- PLATON. Le politique. Texte établi et traduit par Auguste Diès avec notice. In: *Oeuvres complètes*. Paris: Les belles lettres, 1950, 2e. ed.
- PLATON. *Obras completas*. Traducción del griego, preámbulos y notas por Maria Araujo et all. Madrid: Aguilar, 2 v.

II - GERAL

- ABBAGNANO, Nicola. *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Economica, 1992.
- ARANGUREN, José Luís. *Ética e política*. São Paulo: Duas Cidades, 1967.
- BOBBIO, N. et all. *Dicionário de política*. Rio de Janeiro: FGV, Brasília: UnB, 1980.
- CROMBIE, I.M. *Análisis de las doctrinas de Platón; el hombre y la sociedad*. Versión española de Ana Torán y Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1979, v. I.
- FINANCE, Joseph de. *Essai sur l'agir humain*. Rome, PUG, 1967.
- FINANCE, Joseph de. *Éthique générale*. Rome: PUG, 1967.
- FRANKENA, William. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- JAEGER, Werner. *Paidéia; a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes/Universidade de Brasília, 1989, 2ª ed.
- LACHIEZE-REY, Pierre. *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*. Paris: J. Vrin, 1951.
- LALANDE, André. *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LÉONARD, André. *Les fondements de la morale: essai d'éthique philosophique*. Paris: Cerf, 1991.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991. 2 v.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Escritos de filosofia II ; ética e cultura*. São Paulo: Loyola, 1988.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Curso de ética, I-II*. Belo Horizonte, Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus; Faculdade de Filosofia, maio de 1994. (broc. digit.)
- LOTTIN, Odon. *Principes de Morale*. Louvain: Abbaye du Mont César, 1946, 3v.
- MACINTYRE, Alasdair. *História de la ética*. Trad. Roberto J. Walton. Buenos Aires: Paidós, 1970.
- MARC, André. *Dialectique de l'agir*. Lyon : Vitte, 1949.

- MARITAIN, Jacques. *La philosophie morale*. Paris: Gallimard, 1960.
- MARX, Karl. *O capital*. Trad. Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975, 6 v.
- MEIKLE, Scott. *Aristotle's economic thought*. Claredon Press Oxford: New York, 1995
- MURPHY, James Bernard. *The moral economy of labor; aristotelian themes in economic theory*. Yale University Press, New Haven and London, 1993.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e economia*. São Paulo: Ática, 1995.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e economia*. São Paulo: Ática, 1995. Resenhado por DRUMMOND, Arnaldo Fortes. *Síntese*, nova fase. Belo Horizonte, v. 23, n. 72, p.113-118, jan.-mar. 96.
- PABON, Jose Manuel, FERNANDEZ-GALEANO, Manuel. Estudio preliminar. In: PLATON. *Las leyes*. Madrid: Instituto de Estudios Politicos, 1960,
- PAULA, João Antônio de, PIMENTEL, F. D. A crise do nosso tempo. *Ensaio de Economia Política*. B. Horizonte: UFMG/ Cedeplar, 1989.
- PAVIANI, Jayme. Escrita e linguagem em Platão. Porto Alegre: Edipucrs, 1993. (Col. Filosofia, 5).
- POLANYI, K. *A grande transformação*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*, I e II . Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993 - 94, 5 v.
- RICARDO, D. *Princípios de economia política e de tributação*. Lisboa: Fundação. Calouste Gulbenkian, 1978.
- ROBIN, Léon. *A moral antiga*. Trad. João Morais-Barbosa. Porto: Despertar, 1970.
- ROSDOLSKY, R. *Génesis y estructura de El Capital de Marx*. México: Siglo Veintiuno 1978.
- RUBIN, I. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SANCHEZ-VASQUEZ, Adolfo. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- SANDRONI, Paulo. (org.) *Novo dicionário de economia*. São Paulo: Best-seller, 1994.

- SARAMANCH, Francisco de. Preámbulo a El político o de la realeza. In: PLATON. *Obras completas*. Traducción del griego, preámbulo y notas por Maria Araujo et all. Madrid: Aguilar, 2v.
- SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de linguística geral. São Paulo: Cultrix, 1970.
- SCHUMPETER, J.A. *História da análise econômica*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura Econômica, 1964. 3 v.
- SILVA, Benedito (coord. geral). *Dicionário de ciências sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas/ MEC-FAE, 1987.
- SIMON, R. *Moral*. Barcelona: Herder, s/d.
- SMITH, A. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza da nações*. São Paulo: Abril Cultura, 1979. (Col. Os Pensadores)
- SMITH, Adam. *Riqueza das Nações*. Trad. Teodora Cardoso e Luís Cristóvão de Aguiar. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, 3a. ed.
- VARCACEL, A. *Hegel y la ética; sobre la superación de la Mera Moral*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- WEIL, Éric. *Philophie morale*. Paris: Vrin, 1969.