

Aristóteles e a metafísica do dinheiro

Aristotle and the metaphysics of money

Jadir Antunes*

Recebido em:07/2015

Aprovado em:10/2015

Resumo: Nosso artigo pretende analisar as razões da crítica aristotélica ao emprego do dinheiro como capital. Nosso artigo partirá da clássica análise do dinheiro contida na *Ética a Nicômaco* (Livro V), onde Aristóteles demonstra a origem do dinheiro a partir das necessidades humanas e da divisão social do trabalho e onde o dinheiro é definido como meio e instrumento de troca. Em seguida, analisaremos a *Política* (Livro I), onde Aristóteles analisa, e condena, o emprego do dinheiro como capital e finalidade das trocas. Após isso, veremos como a análise e a crítica do dinheiro realizadas na *Ética* e na *Política* se articulam com alguns aspectos da *Metafísica* e da *Física* aristotélicas.

Palavras-chave: Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, filosofia da economia, filosofia política.

Abstract: Our article intends analyze the reasons of Aristotelian criticism toward the employment of money as capital. Our article will start from the classical analysis contained money on *Nicomachean Ethics* (Book V), where Aristotle demonstrates the origin of money from human needs and social division of labor and where money is defined as a means and instrument of exchange. Then, we'll analysis the *Politics* (Book I), where Aristotle discusses and condemns the use of money as capital and purpose of trade. After that, we'll see how the analysis and criticism of the money held in *Ethics* and *Politics* articulate with some aspects of Aristotelian *Metaphysics* and *Physics*.

* Dr em filosofia pela Unicamp, professor do Programa de Mestrado em Filosofia da Unioeste/PR, email: jdiant@yahoo.com.br

Problemata: R. Intern. Fil. v.6, n. 3(2015), p 85-110 ISSN 2236-8612
doi:[HTTP://dx.doi.org/10.7443/problemata.v6i3.24802](http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v6i3.24802)

Keywords: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, philosophy of economy, political philosophy.

O dinheiro como meio de troca

Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles procurava responder a importante questão de como seria possível haver justiça nas trocas¹. Segundo Aristóteles, as trocas têm origem na circunstância de que o homem, individualmente, é incapaz de satisfazer todas as suas necessidades sem o auxílio do ofício de outros homens. Dessa maneira, esta carência natural obriga todos os homens a viver em comunidade e a fabricar em vista das necessidades dessa mesma comunidade. O sapateiro, assim, fabrica seus sapatos em vista da utilidade social, em vista da utilidade de seu trabalho para a comunidade. A *chreia* (necessidade, carência ou utilidade) seria, por isso, a causa original das trocas e da vida humana em comunidade. Caso os homens não carecessem naturalmente uns dos outros só poderiam ser deuses autossuficientes ou bárbaros miseráveis.

A *chreia*, porém, explica corretamente a origem ou causa das trocas, a sua *arché*, mas não explica a causa da sua comensurabilidade, não explica por que sapateiro e construtor trocam seus produtos numa proporção de 5:1, por exemplo, e não numa outra proporção qualquer. Ainda que a *chreia* seja concebida por Aristóteles como a causa originária das trocas e da vida humana em comunidade, como a sua *arché*, ela não é uma causa imutável e invariável, pois a utilidade dos diferentes ofícios entre si e o mérito atribuído pela comunidade a esses ofícios se alteram com o passar do tempo e com as mudanças de lugar.

Aristóteles, antes ainda dos economistas, acreditava que a vida humana numa comunidade política seria impossível sem o mercado e o dinheiro. Segundo ele, um sistema econômico fundado na *chreia* e na permuta direta de mercadoria contra mercadoria (M–M – Mercadoria–Mercadoria)² seria impossível de existir, pois as necessidades humanas regulam-se pelos princípios da particularidade e da contingência. Um sistema fundado sobre tais princípios daria lugar à desigualdade e à injustiça, pois seria impossível haver troca de equivalentes entre os diferentes produtores baseada em suas diferentes necessidades de consumo. Um sistema econômico justo e

igualitário só seria possível com a adoção de um padrão de equivalência comum.

Tal padrão, segundo Aristóteles, teria sido possível com a introdução do dinheiro (*nomisma*) como medida de comensurabilidade e equidade entre as mercadorias. Como diz Aristóteles (EN 1133a.30), o dinheiro é chamado corretamente de *nomisma*, porque é uma coisa que existe por convenção e decisão humana (*kata nomos*) e não por natureza (*kata physis*).

Compreendendo que muitas vezes 5 camas são trocadas por 5 peças monetárias, da mesma maneira que uma casa é trocada por 5 peças idênticas, Aristóteles descobre, então, que o dinheiro, ao contrário da necessidade, funcionando como um terceiro elemento nesta relação (M–D–M – Mercadoria–Dinheiro– Mercadoria), poderia ser empregado como medida de equivalência entre os diferentes agentes e produtos trocados.

Através da sabedoria prática, engendrada pelos hábitos ou costumes locais, os diferentes agentes saberiam encontrar qual a justa proporção a ser seguida nas trocas, sem dar nem receber em troca nada diferente em qualidade e em quantidade do que aquilo que lhes seria devido por natureza. Assim, a sabedoria prática adquirida no comércio, na ágora e nas feiras, saberia que cinco camas são trocadas por cinco peças monetárias, assim como cinco peças monetárias são trocadas por uma casa e que a justiça se estabeleceria todas as vezes que cama e casa fossem equiparadas ao dinheiro.

Teria sido, então, com a finalidade de mensurar as mercadorias que o dinheiro fora introduzido nas trocas, diz Aristóteles (EN 1133a.20), tornando-se, assim, uma espécie de meio termo entre mais e menos, pois ele mede todas as coisas e, por consequência, mede também o excesso e a falta, como, por exemplo, quantas porções de sapatos devem ser oferecidas em troca de uma porção de casa ou de alimentos. Como diz ele, foi com esta finalidade que a moeda foi introduzida, tornando-se uma espécie de meio termo, pois ela mede todas as coisas e, por consequência, o excesso e a carência, por exemplo, quantos calçados equivalem a uma casa ou tal quantidade de alimentos (EN 1133a.20). Sem esse padrão comum de comparação as trocas seriam impossíveis de serem realizadas.

O dinheiro, atuando como meio termo entre os extremos da troca, atua, então, como equalizador das diferenças e árbitro imparcial nos negócios. O dinheiro atua, desta forma, como um *commom standard* entre as mercadorias (M–D–M). Por seu

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

Um modelo econômico fundado na *chreia* seria condenável por ser um modelo organizado por homens inteiramente injustos. Homens justos, segundo Aristóteles, são homens que não visam nenhuma vantagem pessoal nas trocas, mas apenas o bem da comunidade, pois como diz ele, a virtude da justiça é um bem em vista dos outros, e não um bem em vista de quem a pratica (EN 1130a.4-6). E para Aristóteles, este bem comum só poderia ser realizado num modelo econômico fundado sobre a moeda e as trocas. O modelo da *chreia* é injusto exatamente porque não está fundado na lei, porque não está fundado em *nomos*, mas na desmedida das paixões humanas. Neste modelo fundado nas paixões, os homens são injustos porque seguem a *chreia*, porque não seguem a lei, inexistente neste modelo, porque, segundo a visão de Aristóteles, neste modelo cada um segue apenas seus próprios interesses particulares. A diferença entre o modelo da *chreia* e o do *nomos* reside na circunstância de que no primeiro a ação humana estaria completamente submetida à desmedida das necessidades, já que o homem carece de muitas coisas, enquanto que no segundo ela estaria submetida aos padrões da lei e da racionalidade. No primeiro modelo, o homem, dobrando-se à desmedida das paixões, seria naturalmente injusto, e no segundo, dobrando-se à medida da lei humana, do *nomos*, seria racionalmente justo.

Como diz Aristóteles, consideramos geralmente injusto aquele que viola a lei e, ao mesmo tempo, toma mais do que lhe é devido. Injusto, ainda, é aquele que falta com a igualdade. De modo contrário, o homem justo será aquele que observa a lei e que, ao mesmo tempo, a respeita. Para não deixar dúvidas sobre sua definição de justo e injusto, Aristóteles a repete várias vezes em sua *Ética a Nicômaco*: o justo, portanto, é o que é conforme a lei e o que respeita a igualdade, e o injusto é o que é contrário à lei e o que falta com a igualdade (EN 1129a.32-1129b.01). Aristóteles repete este argumento algumas linhas adiante: o homem injusto parece ser um homem que toma mais do que lhe é devido. Ele falta também com a igualdade, pois a igualdade é uma noção que envolve duas coisas ao mesmo tempo e lhes é comum (EN 1129b.09-11).

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

No estado dominado pela *chreia*, as trocas são diretas (M-M), não havendo um termo médio de igualdade entre elas (M-D-M). Sendo diretas e sem um termo médio entre as coisas trocadas, o estado dominado pela *chreia* é um estado sem ordem, sem medida, sem justiça e sem *nomos*. É preciso, por isso, introduzir uma medida comum através da convenção e, assim, fundar um sistema econômico justo e igualitário.

A igualdade não poderia existir neste estado pré-político dominado pela *chreia* porque, como afirma Aristóteles, a igualdade é uma terceira coisa, externa aos objetos trocados, porque a igualdade é uma mediania entre dois termos extremos. Como diz ele (EN 1131a.18-20), sendo a igualdade um meio termo, e sendo o justo a igualdade, o justo será também um meio termo. A igualdade nas trocas, por isso, só poderia existir depois de fundada a comunidade política e adotado o dinheiro como medida legal das mercadorias. Por isso, as trocas só podem ocorrer verdadeiramente num estado economicamente fundado sobre a moeda.

Uma cidade formada por homens plenamente livres seria organizada, segundo a análise de Aristóteles, tendo, então, como princípios, a igualdade e a equidade entre os bens e agentes do mercado. Uma cidade assim seria uma cidade perfeitamente justa, na medida em que adotasse o dinheiro como padrão de medida das trocas. Para esta cidade, o modelo econômico perfeito seria o modelo da circulação simples de produtos, da circulação que tem o dinheiro como meio e instrumento de troca (M-D-M).

Uma cidade sem dinheiro, pelo contrário, uma cidade apoiada sobre a *chreia*, uma cidade sem um padrão comum de comensurabilidade da riqueza, onde as mercadorias seriam trocadas diretamente entre si (M-M), seria uma cidade fundada sobre a desigualdade, a iniquidade e a injustiça.

O dinheiro como finalidade das trocas

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

A *chrêmatistikê* se divide, segundo Aristóteles, em boa e má *chrêmatistikê*.³ A boa visa adquirir riqueza em vista do uso e, por esse motivo, é uma arte subordinada à *oikonomikê*. A má, ao contrário, visa somente o acúmulo ilimitado da riqueza, da riqueza enquanto tal e sem finalidade útil e, por esse motivo, está separada da *oikonomikê*, opondo-se diretamente a ela.

As palavras coisa, bem ou riqueza em grego são geralmente grafadas com os termos *ktési*, *chrêma*, *pragma* e *ploutos*. *Ktési*, *chrêma* e *ploutos* significam aquilo que é utilizável e está à mão, podendo ser traduzidas por *property*, *wealth*, *goods* ou *riches*, como faz Rackham. *Pragma* refere-se geralmente ao sentido incorpóreo de bem, como bem público, como o bem que se alcança através da práxis. *Pragma* tem origem na palavra *prassô*, da qual é derivada a palavra *práxis*, que significa alcançar alguma coisa ou bem através da ação. Aristóteles, por este motivo, geralmente emprega as palavras *ktési*, *chrêma* e *ploutos*, e seus derivados, para referir-se à riqueza vista como coisa útil.

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

que por natureza pertence à administração da família e da cidade (Política 1256b.38-40).

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

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

Por troca, Aristóteles entende, ora a troca direta de mercadoria por mercadoria (M-M), ora a troca de mercadoria por dinheiro (M-D) e ora a troca de dinheiro por mercadoria (D-M), todas em vista de completar a autossuficiência do *oikos*. As palavras gregas geralmente empregadas por Aristóteles para referir-se à troca são *allagê* e *metablêtikê*, traduzidas para a língua inglesa como *barter* ou *exchange*. Quando se referir à troca de dinheiro por mercadoria e desta por dinheiro (D-M-D), troca em vista do acúmulo de dinheiro, Aristóteles empregará a palavra grega *kapêlikê*, traduzida para a língua inglesa como *trade* e para a portuguesa como comércio. Enquanto *allagê* e *metablêtikê* são formas naturais e apropriadas de aquisição da riqueza, são ambas uma *ktetikê*, a forma baseada na *kapêlikê* é a forma antinatural e imprópria desta aquisição, é uma *chrêmatistikê*.

Em relação aos produtos, Aristóteles explica que cada artigo pode ter um duplo uso; primeiro como objeto de uso e segundo como objeto de troca. Nos dois casos, o produto funciona como riqueza em seu sentido natural e original. Aristóteles cita o exemplo da sandália, que pode servir como calçado tanto para o fabricante quanto para o comprador. O

primeiro uso é o uso próprio criado pela natureza, o segundo, ainda que não esteja em contradição com o primeiro, é um uso peculiar surgido com o hábito das trocas.

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

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

A troca entre famílias, na verdade, é uma permuta direta entre bens, sem a intermediação, portanto, do dinheiro. A troca entre famílias pode, por este motivo, ser expressa pela fórmula M–M (Mercadoria–Mercadoria): mercadoria que é trocada diretamente por mercadoria em vista do consumo. Este tipo de intercâmbio, explica Aristóteles, não é contrário à natureza nem é um modo de enriquecer. Seu propósito segue o propósito original da riqueza, o de restabelecer o equilíbrio e a autossuficiência da natureza – a *autarkéia*.

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

Contudo, é a partir deste mesmo modelo que surgem as trocas apoiadas no dinheiro e, ao mesmo tempo, a prática do enriquecimento monetário. Esta nova modalidade de troca surgida a partir do desenvolvimento da primeira pode ser expressa pela fórmula M–D–M (Mercadoria–Dinheiro–Mercadoria): mercadoria que é trocada por dinheiro que é

trocado por mercadoria em vista de uma necessidade de consumo. O dinheiro, nesta fórmula, tem sua gênese a partir da mercadoria, sendo empregado para facilitar o intercâmbio de produtos e em vista do consumo humano. Neste modelo, como dissera Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*, reinam a igualdade, a equidade e a justiça, pois nele as trocas são reguladas por uma medida padrão de comparação das mercadorias entre si.

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

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

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

Neste modelo fundado no comércio, apesar de haver um padrão de medida comum de comparação das mercadorias,

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

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

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

Com o comércio e a introdução do dinheiro, a arte da acumulação de riquezas torna-se, então, uma finalidade em si

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

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

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

O ápice desta irracionalidade seria alcançado com o comércio de dinheiro por dinheiro em vista de um ganho chamado juro (D-D). Desta maneira, ao lado e a partir da terceira forma de troca (D-M-D), surge uma quarta modalidade chamada de usura, a *obolastikê*, a troca de dinheiro por dinheiro

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

A passagem da circulação natural (M-D-M) à circulação antinatural de mercadorias (D-M-D) seria, segundo Aristóteles, a passagem de uma ordem econômica fundada sobre os princípios da igualdade, da reciprocidade, da justiça, da razão e do bem viver, para uma ordem fundada na desigualdade, no ganho, na injustiça, nos desejos e no viver simplesmente, pois a circulação natural tem como princípio o bem viver e a equidade dos bens trocados, sejam estes bens trocados diretamente entre si ou mediados pela figura do dinheiro, enquanto a circulação antinatural tem em vista somente o viver e o ganho pessoal para uma das partes. Enquanto a esfera natural das trocas, a *metablêtikê*, tem em vista a correção de um defeito da natureza e a satisfação de uma necessidade de consumo, a esfera antinatural, o comércio, a *kapêlikê*, tem em vista o ganho e a acumulação ilimitada de riqueza e dinheiro.

Como temos visto, para Aristóteles, ainda que seja uma propriedade imanente ao dinheiro servir tanto como meio de troca quanto como capital, e circular tanto na esfera natural quanto na antinatural, não estaria nesta propriedade a causa da

circulação capitalista do dinheiro, mas, sim, nos vícios e desejos da alma humana. Mais então do que uma causa natural, o dinheiro como finalidade em si mesma, o dinheiro empregado como capital, para Aristóteles, teria uma causa psicológica de existência.

A relação do dinheiro com a Metafísica

Vejamos agora como a filosofia política e econômica de Aristóteles articula-se com sua filosofia primeira. Vejamos agora como determinadas concepções metafísicas de Aristóteles articulam-se intimamente com sua defesa incondicional do dinheiro como meio ou instrumento de troca e a consequente condenação do dinheiro como capital e finalidade em si mesma.

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

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

No movimento regido pela sucessão, o não-saber se encerra com o saber assim como a infância se encerra com a vida adulta. Nenhum dos elementos próprios ao não-ser permanecem no ser após completado o movimento. Tanto a ignorância quanto a infância são negadas e desaparecem com a emergência da sabedoria e da vida adulta. Nesta ordem de

movimento não há reversão, pois o ponto de chegada, o saber e a vida adulta, não retrocede na direção do ponto de partida, a ignorância e a infância (Metafísica 994a.30).

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

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

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

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

visto como baixo em relação a Platão na juventude, ou como alto na vida adulta, mas jamais ao mesmo tempo e na mesma situação.

A filosofia e a ciência, por este motivo, são saberes axiomáticos, segundo Aristóteles, porque são saberes que, antes mesmo de se debruçarem sobre a realidade das coisas devem debruçar-se sobre o estudo destes axiomas. Assim, afirmar que o dinheiro pode funcionar tanto como meio de troca quanto como finalidade dela, ao mesmo tempo e na mesma relação, segundo Aristóteles, seria uma proposição destituída de *logos* e de sentido, já que atribuiríamos a uma mesma substância dois predicados opostos e mutuamente excludentes. Se afirmarmos do dinheiro que ele é um meio e instrumento de troca, não podemos afirmar inversamente que ele seja uma finalidade. Se a primeira afirmação for verdadeira, segundo o axioma da absoluta identidade entre sujeito e predicado, então a segunda será falsa e deverá ser recusada pelo discurso científico e filosófico. Se a essência, ou natureza, do dinheiro consiste em servir como meio e instrumento de troca, então o dinheiro empregado como capital é o dinheiro privado de sua essência, é o dinheiro privado de sua natureza, é o dinheiro, como a mão esculpida na pedra, empregado em seu sentido equívoco e antinatural.

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

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

Por ato (*entelécheia*), Aristóteles entende a coisa existindo em sua forma final. No ato está plenamente realizada a

potência da coisa. No ato, por isso, não há movimento. Movimento é a passagem da potência ao ato. Assim, o bronze da estátua é o princípio material e de movimento da coisa, é sua *dýnamis*, enquanto a estátua é seu princípio formal ou ideal, é sua *entelécheia*. O bronze, porém, não é estátua, mas, sim, potência para sê-la. A estátua de bronze, como forma final do bronze, é o bronze como ser existente, pois o bronze enquanto matéria não existe em si mesmo na natureza, o bronze como matéria só pode existir sob determinada forma, seja a da estátua ou de qualquer outro ente. Como potência, as coisas podem abrigar tanto o ser quanto o não-ser. Como potência, o bronze pode abrigar tanto a ideia ou forma de estátua quanto qualquer outra ideia ou forma. A estátua em si mesma, a estátua como forma pura, porém, não é potência, a estátua é ato sem matéria, por isso, não pode abrigar em seu interior as determinações contraditórias da matéria (Metafísica IV-5).

A relação entre mercadoria e dinheiro pode ser entendida metafisicamente segundo as relações existentes entre ato e potência. A mercadoria, em relação ao dinheiro, ao dinheiro como meio e instrumento de troca, é sua potência, é sua *dýnamis*, é sua *arché* material, já que o dinheiro sai da mercadoria e pode representá-la. O dinheiro, como meio e instrumento de troca, é o ato perfeito da mercadoria, é a plena realização de seus poderes, é sua meta e finalidade naturais. Na metafísica econômica aristotélica, o dinheiro, enquanto meio e instrumento de troca, é parido a partir da mercadoria. Uma vez criado o dinheiro o movimento natural entre ambos é, por esse motivo, encerrado.

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

O dinheiro como meio e instrumento de troca pode ser facilmente explicado pela teoria aristotélica das causas. Sua causa material é o ouro, a prata ou o bronze, sua causa formal é ser símbolo abstrato ou geral da riqueza, sua causa eficiente é o

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

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

O paradoxo do dinheiro se explica pelo fato de que todo existente possui seus limites, porém ele, como medida de todas as coisas e finalidade das trocas, aparece na *pólis* como um existente destituído de todo e qualquer limite. Segundo Aristóteles, porém, nada pode existir ilimitadamente, todo existente deve ter seus limites, para ele, até mesmo os deuses e o

cosmos têm seus limites e, por isso, podem ser definidos e conhecidos pelo intelecto humano. O dinheiro, por ser um ente ilimitado, cai, por isso, completamente fora do âmbito do pensamento, da *episteme*, da cidade e da vida humana em comunidade.

A relação do dinheiro com a Física

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

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

A natureza de uma coisa pode ser inicialmente entendida como a matéria (*hyle*) da qual é constituída, como a madeira para a cama. Porém, diz Aristóteles (Física 193a.10-193b.20), segundo a definição, a natureza verdadeira de uma coisa é sua forma (*eidos*) e finalidade (*télos*). A forma é mais natureza que a matéria, diz Aristóteles, porque dizemos que uma coisa é o que é quando existe atualmente mais do que quando existe em potência. Porque a potência, para Aristóteles, representa o caráter indefinido, indeterminado e ilimitado dos entes, enquanto a forma e a finalidade representam seu caráter definido, determinado e limitado. Seria um absurdo, por isso, segundo ele, querer definir um ente formalmente indefinido,

indeterminado e ilimitado, como o dinheiro empregado como finalidade em si mesma.

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

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

O dinheiro, por este motivo, se assemelha a outros entes que não existem por natureza nem possuem natureza, como os fenômenos climáticos, tais como a chuva e o vento. A Física de Aristóteles é considerada por seus estudiosos como uma espécie de biologia⁴, como um estudo filosófico dos seres vivos, de sua gênese, atualização, corrupção e morte, por isso, todos os eventos mecânicos e necessários da natureza, como os eventos meteorológicos, ficam fora de sua ciência.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Se o infinito fosse um corpo, ocuparia todos os lugares sem se deter jamais em qualquer ponto determinado do espaço. Como é impossível que um corpo ocupe qualquer lugar indeterminado, o infinito como corpo é impossível. Como não existe um lugar indeterminado e um espaço infinito, é impossível existir, ao mesmo tempo, um corpo infinito e

indeterminado. A partir destas definições de corpo e de espaço, podemos concluir que o dinheiro empregado como capital por ser um corpo indeterminado, por ser um corpo metálico na forma de moeda, infinito e ilimitado em sua capacidade de expansão, sua existência torna-se, assim, impossível por natureza. Torna-se evidente, então para Aristóteles, que não existe um corpo que seja atualmente infinito.

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

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

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

Considerações finais

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

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

Marx, um admirador inconfesso das descobertas econômicas de Aristóteles, acreditava em *O Capital* que Aristóteles não decifrara completamente os mistérios da vida econômica fundada sobre o capital, porque não estava, historicamente, ao seu alcance. Limitado pelo domínio do trabalho escravo, o gênio humano só poderia compreender corretamente o capital, dizia Marx, a partir de seu pleno desenvolvimento com o surgimento da era moderna. Porém, ainda que Marx tenha suas razões para elogiar Aristóteles, ainda que Aristóteles tenha sido o primeiro a demonstrar a gênese do dinheiro a partir da mercadoria e das trocas, acreditamos que, mais do que nos evidentes limites da realidade e da história antiga, os limites para o pleno desenvolvimento das descobertas de Aristóteles estavam em sua própria concepção filosófica e política, em sua nostalgia pelo passado pré-clássico, pela pequena propriedade familiar, pela escravidão doméstica, pela

amizade familiar entre senhor e escravo, pela autossuficiência da cidade e pelo relativo isolamento do povo grego em relação aos povos do Mediterrâneo.⁵ Se a cidade ideal de Sócrates era vista na *República* como aquela livre dos poetas e dos sofistas, a cidade ideal de Aristóteles era aquela cidade rural do período pré-clássico, era aquela cidade ainda livre da influência dos estrangeiros e comerciantes do Mediterrâneo.

Toda a crítica de Aristóteles ao dinheiro era, ainda, uma crítica ao regime democrático ateniense, um regime, segundo Aristóteles, dominado por demagogos e adutores do povo. Aristóteles acusava, infundadamente, a democracia ateniense de ser uma tirania das massas, uma tirania fundada em decretos populares e, por isso, um regime de governo contrário às leis constitucionais da cidade. O ideal de cidade, por isso, na visão de Aristóteles, seria aquela cidade pequena do período pré-clássico, aquela cidade relativamente isolada do Mediterrâneo e ainda em formação, na qual predominavam o modo de vida agrário, a unidade entre trabalho rural e artesanal e relações humanas fundadas na amizade e no companheirismo; aquela cidade fundada sobre um regime de governo aristocrático, um governo dos chefes de família, dos chamados melhores homens. Por isso, o governo aristocrático-democrático de Sólon, no nascimento da cidade clássica, aparecia aos olhos de Aristóteles como o mais adequado regime de governo para o bem viver do homem.⁶

Na visão conservadora de Aristóteles, a história da decadência econômica e moral de Atenas começara a partir da expansão comercial e imperialista através do Mediterrâneo e da abertura da cidade para a imigração estrangeira. A expansão da cidade para além de seus limites originais e a adoção de novos habitantes em seu interior apareciam, para a visão biológica de Aristóteles, como a expansão de um organismo para além de seus limites naturais, como uma deformação, como uma doença, como uma hipertrofia que precisava ser interrompida. Por isso, sua defesa de uma cidade fundada sobre o modo de vida pré-clássico. Como diz John Morral⁷, do ponto de vista político de Aristóteles, a decadência começara a partir das reformas de Clístenes em 508 a.C. Ao contrário de Sólon (594 a.C) que conservara os cargos públicos mais importantes para a elite rural, Clístenes abriu estes cargos a todos os cidadãos e iniciou o período de plena democracia na cidade. Por isso, segundo

Morral, a defesa de Aristóteles de uma cidade fundada sobre um regime de governo aristocrático⁸.

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

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

Referências

- ARISTOTLE. **Metaphysics**. H. Rackham. Edição bilíngue grego-inglês. Grã Bretanha: Loeb Classical Library, 1998.
- _____. **Metaphysics**. Edição online da Perseus Digital Library.
- _____. **Metafísica**. Tradução de Francisco Larroyo. México: Editorial Porrúa, 1992.
- _____. **Nicomachean Ethics**. H. Rackham. Edição bilíngue grego-inglês. Grã Bretanha: Loeb Classical Library, 1998.

_____. **Nicomachean Ethics**. Edição online da Perseus Digital Library.

_____. **Politics**. H. Rackham. Edição bilíngue grego-inglês. Grã Bretanha: Loeb Classical Library, 1998.

_____. **Politics**. Edição online da Perseus Digital Library.

_____. **Physics**. Books I-IV. Tradução de P. H. Wicksteed & F. M. Cornford. Edição bilíngue grego-inglês. Grã Bretanha: Loeb Classical Library, 1996.

_____. **Física**. Introducción, traducción y notas de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Editorial Gredos, S.A, 1995.

¹ Sobre essa questão vide artigo de minha autoria publicado na Revista *Problemata* (vol. 6 n. 2/20015, p. 260-282): *Aristóteles e o problema do dinheiro e da justiça nas trocas*.

² As expressões M-M, M-D-M, D-M-D e D-D empregadas no artigo são expressões criadas por Marx em *O Capital* para dar inteligibilidade ao processo de troca em sua totalidade.

³ Esta concepção de uma dupla *chrêmatistikê* pode ser encontrada em Scott Meikle: *Aristotle Economic Thought*. New York: Oxford, 1995. Em nosso entendimento, porém, Aristóteles não parece predicar a *chrêmatistikê* em boa ou má. Parece-nos que por boa *chrêmatistikê* Aristóteles emprega o termo *ketikê* – a arte da aquisição enquanto tal. A *chrêmatistikê* como *the art of getting wealth* parece ser uma forma da *ketikê*.

⁴ As atividades de Aristóteles como estudioso dos organismos vivos, especialmente os marinhos, realizaram-se durante sua estadia no noroeste da Ásia Menor e na corte de Hermias de Atarneu. Esta orientação biológica de Aristóteles determinou sua visão de ciência em todos os campos que estudou. Teria sido a partir desta atividade de investigador da vida marinha que Aristóteles concluiu que a natureza nada faz em vão, como frequentemente afirma em sua *Política*, e que nela tudo está proposital e perfeitamente ordenado. Sobre o papel destas pesquisas, Marjorie Greene e David Depew (*The philosophy of biology: an episodic history, chapter 1: Aristotle and After*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 02) lembram que cerca de um quarto do *corpus aristotelicum* conhecido é formado por escritos sobre física – ou biologia, para usar um termo moderno. Segundo eles, os estudos de Aristóteles sobre a estrutura dos organismos vivos estão na base de toda a sua reflexão filosófica, determinando e sendo determinados pela lógica, pela metodologia e pela sua doutrina metafísica. Vide ainda John B. Morrall: *Aristóteles*. Brasília: EdUnB, 2000, p. 37, que reforça o ponto de vista de Marjorie Greene e David Depew, para quem a natureza viva é o ponto focal da reflexão filosófica em Aristóteles.

⁵ Vide John B. Morrall, *op. cit.*, p. 57.

⁶ John B. Morrall, *op. cit.*, p. 70.

⁷ John B. Morrall, *op. cit.*, p. 70.

⁸ John B. Morrall, *op. cit.*, p. 70.