

Economia política aristotélica: cuidando da casa, cuidando do comum.

Prof. Armando de Melo Lisboa
UFSC
amelolisboa@gmail.com

Resumo

A sociedade não se iniciou com a civilização grega, porém fundamentou a civilização ocidental. Pretende-se fazer uma reflexão sobre as questões econômicas do mundo antigo, quando Aristóteles anteviu crescente inserção mercantilista na sociedade e tratará a polis com uma grande autonomia humana. A sociedade grega clássica está centrada na cidade-estado, a polis, a qual era, para os gregos, o estágio final e completo da vida social, a única forma possível de existência civilizada. O conceito aristotélico de economia como ação/política do “cuidar”, como a ciência que busca o melhor uso das riquezas destinadas a manutenção e aperfeiçoamento da vida social, auxilia o mundo moderno à construção de um pensamento econômico.

Palavras-chave: Aristóteles. Grécia. Pensamento econômico.

ARISTOTELIAN POLITICAL ECONOMY: TAKING CARE OF THE HOUSE, TAKING CARE OF THE COMMONS

Abstract

The society did not begin with a Greek civilization, but founded the Western civilization. It is intended to reflect on the political issues of the ancient world, when Aristotle foresaw a growing mercantilist insertion in society and that will treat the polis with a great human autonomy. A classical Greek society is centered on the city-state, a polis, an era which, for the Greeks, is the final and complete stage of social life, a single possible form of civilized existence. The Aristotelian concept of economics as action / politics of "caring," as a science that seeks the best use of riches for a maintenance and improvement of social life, helps the modern world to construct an economic thought.

Keywords: Aristotle. Greece. Economic thinking.

“É pela redistribuição proporcional que a cidade se mantém unida”
(Aristóteles, “Ética a Nicômaco”, 1132 b 30).

“Quando os fusos trabalharem sozinhos, os senhores não precisarão de escravos”
(Aristóteles, “Política”, 1254a).

1. Notas preliminares.

“Quando o econômico ainda não se separou das outras esferas da vida social,



elegê-lo como categoria fundamental de análise é partir de uma premissa equivocada”
(Gabriel da Silva Melo, 2011).

Como é sabido, especialmente a partir dos estudos de Polanyi e Finley, no mundo antigo não encontramos as relações econômicas configurando um campo autônomo, apartado e desincrustado da sociedade, ou seja, trabalho e vida não estão cindidos. Ao contrário, nele elas se manifestam integradas e subordinadas a outras lógicas, como as religiosas e políticas. Do mesmo modo, reflexões sobre as questões econômicas de então são ralas e episódicas, em geral de importância secundária dentro do conjunto da obra em que foram produzidas.

A literatura registra a existência de inúmeras e quase intransponíveis questões lexicográficas. A rigor, não se pode sequer transliterar “oikonomos” como “economia”, face a imensa divergência entre os significados em pauta, nem simplesmente aplicar categorias da linguagem econômica moderna, como “valor”, “trabalho”, “dinheiro” ou “capital”, para compreender a economia antiga, o que poderá induzir em erros e falsas perspectivas, pois muitas vezes elas se reportam a ideias estranhas e inusuais àquela época histórica.

37

São gigantescas as dificuldades hermenêuticas presentes nas obras de Aristóteles (384-322 a.C.). Segundo Kury, tradutor de “Política” (edição da UnB), a “obscuridade em certos trechos (...) tornados ininteligíveis com o passar dos séculos” deriva tanto de seu estilo “difuso e confuso”, quanto dos inúmeros percalços sofridos até ela chegar aos nossos dias, o que a torna um verdadeiro “pesadelo do tradutor”. De “Política”, em particular, os manuscritos mais antigos “datam do século XV” (Kury, 1997: 8-11). Ou seja: as versões árabes reencontradas pelos europeus (gregos, inclusive) no século XII também já foram perdidas, bem como suas primeiras traduções para o latim. Sabe-se, por sua vez, que a transliteração para o árabe não foi feita diretamente do original grego, mas teve como base manuscritos em persa, por sua vez traduzidos do siríaco¹... *Traduttore, traditore*.

Ora, se há erros até nas primeiras edições impressas, os inúmeros “erros” presentes em sua transmissão manuscrita ao longo dos séculos (decorrentes de “equivocos dos escribas, muitas vezes desconhecedores dos assuntos tratados nos textos que transcreviam, e em certos casos separados por mais de um milênio do grego do tempo de Aristóteles”) são até hoje objeto dos

¹ Conf. Rubenstein (2005: 75).

eruditos que multiplicam sugestões de correção, as quais os editores e tradutores procuram escolher a que lhe “pareça mais condizente com o espírito do autor” (ibid.). Em alguns casos, a situação é ainda pior, pois o próprio Estagirita perde-se em minúcias, sendo inconcluso, ambíguo, confuso ou contraditório, abrindo ele próprio interpretações diferentes para o fenômeno que está discutindo.

Há também que tomar cuidado com generalizações do mundo grego, o qual, além de mudar ao longo dos séculos, teve pouca homogeneidade – basta lembrar os amplos contrastes, inclusive ideológicos, entre suas duas grandes cidades, Atenas e Esparta – e possuiu em seu auge cerca de mil *póleis* espalhadas e independentes, da maioria das quais pouco se sabe.

Ao adentrarmos na antiga Grécia cabe estar alerta para não cairmos na armadilha eurocêntrica: a sociedade não iniciou com a civilização grega. Esta é uma mentira que, de tão repetida, parece ser uma verdade inquestionável. Nem a filosofia, nem a astronomia ou outras artes/ciências nascem exclusivamente na Grécia. Relativizar o mundo clássico helênico não significa negar seu legado e ignorar que alguns dos fundamentos da civilização ocidental originam-se da genialidade grega: geometria euclidiana; lógica aristotélica; astronomia e ótica de Ptolomeu; engenharia e arquitetura (Arquimedes) – vide Parthenon; medicina de Hipócrates e Galeno; a história (Heródoto); a poesia (Homero); as olimpíadas; e a invenção da democracia.

38

Ressalve-se que o Ocidente, nas vésperas da modernidade, redescobriu a herança grega pelas mãos árabes que as tinham preservado, aplicado e aprimorado. A partir do séc. XII, clérigos cristãos descobriram na Península Ibérica, então muçulmana, o grosso dos escritos de Aristóteles perdidos para o Ocidente por mil anos. Traduzidos avidamente para o latim por equipes multiculturais de sábios, estes textos provocaram uma fermentação cultural sem precedentes, uma revolução na Europa que alterou para sempre o modo de pensarmos a natureza, a sociedade, Deus, constituindo então os alicerces da renascença e do humanismo.

A filosofia de Aristóteles revirou a fundo o agostinismo dominante na Europa até então. Agostinho (354-430), em “A cidade de Deus”, representa a sociedade como uma ordem determinada por Deus e imposta aos homens, decaídos, como remédio para seus pecados. A cidade terrestre era apenas uma transição para a vida eterna, a ser vivida na cidade divina. De forma menos maniqueísta, no mundo clássico havia muitas interfaces, imbricações,

profanações, transições e compartilhamentos entre o divino e o humano, o que é expresso fortemente na origem do fenômeno monetário (Borisonik, 2013). Face ao lugar ocupado pelo sagrado naquela sociedade, muito mais contingente e encarnado, como revela o Oráculo de Delfos, Aristóteles tratará a *polis* com uma grande autonomia humana. Pois, mesmo possuindo complexos vínculos com a divindade, ela não se aprisiona a fins estritamente metafísicos, os quais serviam como fonte de sentido e apoio a uma moralidade humana e às decisões políticas.

2. Vida grega: breve contextualização.

2.1. O cidadão camponês.

“A polis grega quebrou o padrão geral das sociedades estratificadas de divisão entre governantes e produtores, especialmente a oposição entre Estados apropriadores e comunidades camponesas subjugadas” (Ellen Wood, 2003: 163).

39

A sociedade grega clássica está centrada na cidade-estado, a *polis*,² a qual era, para os gregos, o estágio final e completo da vida social, a única forma possível de existência civilizada. Celebrenemente, define Aristóteles que

“O homem é por natureza um animal social, e um homem que não fizesse parte de cidade alguma, seria desprezível ou estaria acima da humanidade. (...) O homem que é incapaz de ser membro de uma comunidade, ou que não sente nenhuma necessidade disso porque se basta a si mesmo, não forma parte de modo algum da cidade [sociedade] e conseqüentemente é ou um deus ou um bruto” (“Política”, 1253a).

Em Atenas, particularmente, ainda que o número total de funcionários públicos não fosse desprezível (em torno de setecentos, informa Aristóteles em “Constituição de Atenas”), pelo fato da alocação dos cargos administrativos ser feita por sorteio, “não havia praticamente nenhuma burocracia permanente” (Anderson, 2016: 46). “A maioria dos serviços públicos era anual e não renovável”, acrescenta Finley (1980: 235). Sua democracia fundada no princípio

² Convencionalmente a expressão “polis” se traduz tanto como “cidade” quanto como “cidade-estado”, pois no mundo helênico ela comporta estes dois significados. Quando surgiram “formações estatais de maior extensão territorial, trata-se sempre de confederações de cidades-estados mais ou menos independentes”, esclarece Jaeger (2003: 106).

da participação direta, e não da representação, bloqueava a formação de uma divisão entre Estado e sociedade, fazendo surgir uma sociedade com instituições na escala humana, onde Leviatãs inexistiram, pois impossíveis.

A cidade antiga é a cidade-estado, abrangendo além do núcleo urbano uma relativa extensão rural. Mas esta dicotomia era então inexistente – pois cidade e campo não se separavam, especialmente do ponto de vista econômico: não havia uma “economia urbana” propriamente dita. Registra Jaeger (2003: 88) que “as cidades dos tempos antigos, principalmente na metrópole grega, são acima de tudo cidades rurais”. Apesar da vitalidade cívica e intelectual provinda do núcleo urbano, as cidades greco-romanas, observa Anderson (2016: 22) “foram, desde a origem e por princípio, aglomerados urbanos de donos de terras”.

O conceito moderno de cidade, como “centro de poder”, a dicotomiza do *hinterland* rural. “Do ponto de vista econômico, dentro e fora do Ocidente, a cidade é, em primeiro lugar, a sede do comércio e da indústria”, define Weber (1968: 282). Ora, não é esta a situação que encontramos na Grécia antiga, uma vez que a dicotomia campo-cidade não se aplica ao mundo antigo. Como nele não existia uma “civilização urbana” propriamente dita, tampouco pode-se falar na presença da categoria “camponês” claramente apartada do “cidadino”, como hodiernamente temos.

Camponês, etimologicamente, é o “homem do campo”. A “conotação negativa” que esta palavra sempre teve (Shanin, 1996: 54) deriva do próprio surgimento da mesma, pois ela se define quando, e somente quando, a cidade, como sede do Estado, se impõe como centro do poder sobre as terras ao seu redor, se autonomiza e subjuga as mesmas. E, de modo geral, esclarece Le Goff (1998), isto somente ocorre a partir da formação da cidade feudal e especialmente da cidade industrial, ocasião em que a cidade se desruraliza mais completamente.

A inferiorização do camponês reflete a perspectiva urbana na qual a cidade é o veículo da civilização, sendo sua história a história das cidades. É a cultura moderna ocidental que, considerando apartadas cultura e natureza, vê o mundo rural como antítese da vida urbana, sendo o principal atributo desta a liberdade (“o ar das cidades liberta”, diz um ditado alemão medieval e reproduzido em Braudel). É lugar comum explicar que o capitalismo nasceu a partir da autonomia de suas cidades.

O preconceito moderno de considerar o camponês como alguém “subalterno” não está presente, em geral, no auge do mundo clássico grego, ao contrário. Apesar do poder dos nobres terratenentes, “os camponeses não deixam de ter uma independência espiritual e jurídica considerável” (Jaeger, 2003:87). Hesíodo, em “Os trabalhos e os dias”, revela o valor do trabalho, mormente o do camponês com a terra, como uma das mais importantes fontes da cultura grega (cf. Jaeger, 2003: 85-105). O mais célebre elogio da “condição camponesa” encontramos no tratado prático “Econômico”, de Xenofonte³ (430-395 a.C.). Aristóteles afirmará que “o melhor povo é o constituído de agricultores” (“Política”, 1318b), mas deixa claro que seu desejo é que esta deveria ser uma profissão servil (1330a).

A presença do camponês como cidadão, ou seja, “membro pleno da comunidade política” é sem precedentes e excepcional em todo mundo antigo e moderno, como destacou pioneiramente Finley (1980: 130; 46), levando Wood a sentenciar que “**os gregos inventaram o trabalho livre**” (2003: 157). O “cidadão camponês” representa “uma forma social única” (ibid.: 160), sendo a cidadania camponesa, que expressa a união de trabalho e cidadania, a “verdadeira característica da *polis*” (ibid.: 162).

41

Advinda de novas descobertas e releituras sobre o mundo antigo, esta exaltação do papel do cidadão que trabalhava para viver contraria o consenso até a pouco estabelecido que percebia o trabalho na antiguidade como centrado na escravidão. Avalia Wood (2003: 159) que

“A extensão do trabalho escravo é questão controversa, mas não restam muitas dúvidas de que os pequenos proprietários que trabalhavam a própria terra eram o núcleo da produção agrícola”.

A cidadania camponesa surge no momento fundacional da civilização grega clássica, quando os camponeses impõem à aristocracia uma derrota, que se traduzirá institucionalmente nas Leis de Sólon (em 594 a.C.) e regerá toda a vida da mesma até seu eclipse alguns séculos após. Mediando as lutas entre ricos e pobres irrompidas na Ática na virada do século VI a.C., Sólon (638-558 a.C.) não apenas privou a nobreza do monopólio sobre os cargos públicos,

³ “Concluimos que, para o homem belo e bom, o melhor trabalho e o melhor fazer é a agricultura, da qual os homens obtêm aquilo que precisam. Esse trabalho, penso eu, é o mais fácil de aprender, o mais agradável de ser realizado, torna mais belos e robustos os corpos e ocupa as almas durante tempo mínimo, deixando-as com lazer ara cuidarem dos amigos e da cidade” (Xenofante, 1999: 31).

como também aboliu a servidão pessoal como garantia de pagamento das dívidas sobre a terra, permitindo a fundação das bases da cidadania helênica: a modesta propriedade agrária (Anderson, 2016: 39)⁴. Este arranjo social que dará origem ao diferencial da cidade-estado grega, juntamente com a concomitante cunhagem de moedas e o conseqüente advento progressivo de uma economia monetária impulsionando os negócios⁵, especialmente os externos (com outras cidades ou regiões), possibilitaram e inauguraram um modelo social forte e inovador que sobreviveu por mais de meio milênio e que marcará indelevelmente toda a cultura ocidental.

Marcantes transformações ocorrerão na Grécia Antiga entre os séculos V e IV, abrangendo a Guerra do Peloponeso (431-404 a.C.) e o império de Alexandre (336-323 a.C.). Ainda que já houvessem produção mercantil e mercados, elas até então não se davam em bases monetárias. É naquele período que a economia grega deixa de ser rude e truncada, disseminando-se formas monetárias, mas sem chegar a alcançar relações plenamente mercantis como as capitalistas. Diante do rápido crescimento da população e das transações comerciais, Aristóteles refletirá sobre as mudanças em curso e os transtornos causados pela partilha das riquezas e honrarias no âmbito da sociedade.

42

2.2. Entre a escravidão e a liberdade: mobilizando a força de trabalho.

“Depois destas coisas, surgiu uma luta entre os notáveis e a multidão, durante muito tempo. Sua constituição, com efeito, era oligárquica em todas as outras coisas, e ao mesmo tempo os pobres, com suas mulheres e filhos, estavam escravizados aos ricos. E recebiam o nome de clientes e de hectemores, pois por este arrendamento (correspondente à sexta parte) lavravam os campos dos ricos. Toda a terra estava nas mãos de uns poucos; e se eles não pagassem seus arrendamentos, podiam ser reduzidos à escravidão, eles e também seus filhos. Todos os empréstimos de dinheiro a juros eram feitos tomando os próprios corpos ou as pessoas como garantia, até Sólon. Este, porém, foi o primeiro a pôr-se à frente do povo. O mal mais difícil e mais amargo entre todos os que havia na constituição era, para a maioria do povo, a escravidão” (Aristóteles, “Constituição de Atenas”).

⁴ Montesquieu, apoiando-se em Aristóteles, já tinha observado em 1748 que esta transformação do agricultor em cidadão “só ocorreu com a corrupção dos antigos governos que se tornaram democráticos”. Do mesmo modo, é a “corrupção de algumas democracias” que fará que os artesãos cheguem a ser cidadãos (1979: 57, 56).

⁵ Logo após o surgimento das primeiras moedas metálicas da humanidade no reino da Lídia (hoje Turquia) no século VII a.C., moedas cunhadas foram tão rapidamente adotadas pelos gregos que “em 480 a.C. já existiam pelo menos cem casas de cunhagem funcionando em diferentes cidades gregas”, informa Graeber (2016: 290).

Principia Aristóteles afirmando que

“a cidade é uma forma de comunidade, e, antes de mais nada, ela deve ser o lugar de todos; (...) uma cidade pertence aos cidadãos em comum” (“Política”, 1261a).

Em que pese esta “unidade comunitária” louvada por Aristóteles, toda a cidade exige e possibilita inúmeras funções e uma ampla divisão do trabalho, gerando inúmeras diferenciações e desigualdades em seu interior. Ainda que a desigualdade mais chocante na sociedade helênica, anuncia Finley (1980: 207), era entre ricos e pobres, na Hélade não se caracterizou uma estrutura de classes binária que antepusesse senhores e escravos, por exemplo, havendo uma complexa gradação entre escravos, hilotas⁶, libertos (escravos alforriados sem direitos políticos), servos por dívida, metecos (estrangeiros residentes sem direito à cidadania, como o próprio Aristóteles) e o cidadão livre – e nomino aqui apenas algumas categorias – formando uma estratificação tal que se pode falar em classes sociais (no seu sentido mais vulgar, como grupos sociais, e não com base na relação das pessoas com os meios de produção) conflitantes. Em verdade, Aristóteles também descreve, exaustivamente, este caráter agonista dos diferentes “segmentos opostos” (“Política”, 1309a), especialmente as “facções e lutas entre o povo e os ricos” (1296b), acentuando, preocupadamente, que “a democracia é o governo no interesse dos pobres” e não “para o bem de toda a comunidade” (1279b).

43

Desconhecendo o princípio da igualdade de direitos de todos os seres humanos, pois enfatizava suas diferenças em virtudes e talentos, ideológica e axiomáticamente Aristóteles justificou as desigualdades do seu tempo – especialmente a escravidão – como provindas da natureza:

“se existe uma pessoa superior a nós em qualidades morais e capacidade para praticar boas ações, é honroso segui-la e justo obedecer-lhe, desde que ela possua necessariamente não apenas qualidades morais, mas também a capacidade de pô-las em ação” (1325b).

⁶ Na definição grega, hilotas, fortemente presentes em Esparta, são aqueles situados “entre o homem livre e os escravos” (apud Finley, 1980: 84). Ainda que não fossem homens livres, tampouco eram propriedades de espartanos individuais, não podendo ser comercializados nem liberados (exceto pelo Estado).

Face uma qualidade inata, uns homens eram predestinados à servidão, outros ao mando: “alguns seres, desde a hora do seu nascimento, são marcados para ser mandados ou para mandar” (1254a).

A salvaguarda de uma “cegueira histórica” não pode socorrer-lo, pois Aristóteles explicita haver “outros que afirmam que a autoridade do senhor sobre os escravos é contrária à natureza”, sendo “baseada na força” e, portanto, “injusta” (1253b). Terá aqui o grande filósofo tropeçado então num eclipse moral? A resposta requer ter presente as formas concretas tanto do trabalho quanto da escravidão grega, bem como a sua longa discussão sobre as “necessidades da vida prática” (1253b) e as diferentes “formas de mando” ((1255b) postas no capítulo onde se insere aquela controversa sentença.

Uma vez que o assalariamento não era usual, as reformas de Sólon, por tornarem indisponíveis a mão-de-obra interna (na medida em que os camponeses asseguraram seu lote de terra e sua cidadania, ficando protegidos contra o trabalho involuntário), levaram a um “aumento brusco na população escrava” (Anderson, 2016: 44). Ou seja, ao lado do homem livre, e em decorrência do advento deste, concomitantemente outra radical e também notável novidade se ergueu no mundo antigo: uma sociedade escravista (Finley, 1991: 92)⁷. Mesmo sendo a escravidão uma prática já familiar aos gregos e outros povos, pois existia desde tempos imemoriais, ela nunca tinha sido utilizada nas proporções que então irromperam, ainda mais regida por um mercado de trocas.

O trabalho escravo é a espécie mais degradante do trabalho involuntário e subordinado (pois, em sua forma extrema, está desprovido de qualquer direito, inclusive sobre sua prole), o qual também tem muitas outras variantes, como a servidão, o colonato e, em seu outro limite, o assalariamento. Aliás, os antigos tinham muito claro que o trabalho assalariado é uma forma de trabalho prisional, como explicita Cícero em “*De officiis*”:

⁷ Ainda que as evidências documentais sejam inconclusas, aceita-se hoje que a proporção entre o trabalho livre e a escravidão eram aproximadamente equivalentes. Mas esta não é só uma questão de quantificação, mas de seu lugar social. Sabe-se que grande parte das ocupações eram compartilhadas por livres e escravos, “muitas vezes trabalhando lado a lado nas mesmas tarefas” (Finley, 1991: 83). Assim, continuar a etiquetar o mundo grego como “modo de produção escravagista”, é, portanto, no mínimo tão controverso e inapropriado quanto aplicar esta denominação para a economia da América colonial, apesar da generalização da escravidão na América a ponto dela também ter sido uma das raras “sociedades escravistas” de toda história. Ao todo foram cinco, sendo o Brasil uma delas.

“também não liberais e inferiores são as profissões de todos os que trabalham por salário, a quem pagamos o trabalho e não a arte, porque no seu caso o próprio salário é um atestado da sua escravidão” (apud Finley, 1980: 52).

Até o presente, a história demonstrou que superação da escravidão não faz desaparecer a subordinação no processo de trabalho. Na insuficiência da cooperação familiar/comunal, ou da amizade, e praticamente inexistindo então a opção do trabalho assalariado, para amparar atividades maiores e complexas os gregos (e romanos) mobilizavam a mão de obra necessária através de formas compulsivas (armas, leis, costumes). E o faziam de modo tão normal que aquele mundo antigo foi incapaz de imaginar uma sociedade civilizada sem “escravos”, arremata Finley (1989: 111).

Os gregos aplicavam inúmeros termos para conotar estes trabalhadores compulsórios, dos quais o escravo-mercadoria era uma subespécie, com uma grande variedade de palavras designando os escravos (Cardoso, 1984: 45), profusão que refletia uma realidade histórica (Finley, 1989: 144). De fato, “escravo” é um tipo ideal, mas dificilmente ele é encontrado na forma de pura propriedade, não existindo, esclarece Finley, sociedade alguma “em que a população escrava no seu todo fosse considerada desta maneira” (1980: 88). O pseudo-aristotélico “Econômicos” registra “dois tipos de escravos: o administrador e o trabalhador” (Aristóteles, 2011: 11). Em verdade há muitas outras espécies de escravos, entre os quais os com e sem *peculium*⁸, os escravos por dívida e os hilotas, a ponto de Aristóteles reclamar que “os termos ‘escravidão’ e ‘escravo’ são ambíguos” (1255a). Infelizmente, a linguagem moderna, ao depositar tudo no mesmo conceito de “escravo”, não contempla, em geral, estas distinções, carecendo ainda de palavras convenientes para as demais subcategorias (Finley, 1991: 72).

Com raras exceções, naquela época tanto livres quanto escravos exerciam a maior parte das atividades lado-a-lado e complementarmente – em simbiose, dirá Finley (1991: 80) – alguns inclusive em profissões liberais, como a medicina. Mais presentes no âmbito doméstico e nas minas, escravos citas (que eram também notáveis arqueiros) compunham a força policial e

⁸ *Peculium* era uma propriedade que alguns amos concediam e que o escravo gerenciava como quisesse, inclusive transmitir aos herdeiros e comprar sua liberdade com os lucros gerados. Dessa forma, conduzindo seus próprios negócios comerciais e manufatureiros, “trabalhavam independentemente, não só para os seus donos mas também para eles mesmos”, podendo incluir outros escravos (Finley, 1980: 84; 1991: 79). Um escravo, dono de escravos ... Em que sentido eles eram membros da mesma classe? Que conceito utilizar para caracterizar esta complexa situação?

guardavam as prisões em Antenas. Aristóteles indica haver uma espécie de “escola” para os escravos ao se reportar que “algum conhecimento científico” lhes “era ensinado” em Siracusa (1255b)⁹. Como não havia uma conotação racial na condição de escravo (havia escravos gregos na Grécia, ainda que minoritários), não existia entre eles o desprezo neurótico aos escravos (Finley, 1989: 115), nem o estigma da pele que perseguirá os alforriados no Novo Mundo gerações após a “libertação”. Ao revés, o fundador do Liceu inclusive constata que “há uma certa comunidade de interesses e amizade entre o escravo e o senhor” (1255b): “o escravo vive em comum com seu senhor, (...) que ensina ao escravo suas tarefas” (1260b). Uma observação de Xenofonte reflete e elucida a comum situação de senhores e seus escravos como “companheiros de trabalho”: “aqueles que podem, compram escravos para ter companheiros de trabalho” (apud Finley, 1991: 83)¹⁰.

Nosso filósofo, ao vislumbrar que a evolução da técnica fará os trabalhos serem feitos automaticamente e levará a superação da escravidão no futuro (vide epígrafe deste texto), não demonstrou um compromisso normativo com a mesma. Além disto, apesar daquela enfática afirmação sobre a desigualdade natural, ele não apenas recomendou “que é vantajoso acenar a todos eles com a concessão de liberdade como recompensa” (“Política”, 1330a) – o que é inconsistente com aquela nascença – como também, avalia Höffe (2008: 225), não fez “nenhum elogio à escravidão”, nem nunca viu “nada edificante” na mesma, ao contrário:

“é verdade que nada há de excepcionalmente meritório em usar um escravo enquanto escravo, já que dar ordens acerca de deveres triviais nada tem de nobilitante” (1325b).

Estranha, ou sintomaticamente, Aristóteles é o único pensador da antiguidade a discutir e sistematizar, aberta e sem rodeios, a escravidão. E o fez porque seu *modus de pensar* se caracteriza por um certo “realismo”, ou seja, sempre parte e retorna aos fatos do real, nunca ficando prisioneiro de abstrações: não houve, literalmente, nada daquele mundo que não tenha lhe interessado. A ausência do tema na literatura pode refletir que o mesmo, de tão óbvio e

⁹ Os “Econômicos” (1344a 25) informam ser “necessário que, ao adquirir escravos, se zele pela formação daqueles aos quais se irão confiar funções dignas de homens livres”.

¹⁰ Além do Haiti, ocorreram em toda história apenas outras três grandes revoltas de escravos, todas elas na Sicília e Itália entre 140-70 a.C. (como a de Espártaco 73-71 a.C.). O fato de nenhuma se registrar na Grécia não é argumento para se afirmar que isto decorre de “um tratamento suave” que os mesmos teriam no mundo helênico, aposta Finley (1991: 120). De qualquer modo, face a magnitude da presença da escravidão entre os helenos, a ausência ao longo de todos os séculos de uma eclosão social de grandes proporções em torno da mesma indica uma grande estabilidade e aceitação desta instituição, e que tensões, se houveram, foram secundárias e inexpressivas, o que é corroborado também pela inexistência de um movimento abolicionista e pela gradual e quase imperceptível erosão que levou a sua diluição e desaparecimento.

inquestionável, conforma um arquétipo ou inconsciente coletivo daquela época. Erramos ao afirmar que somente um grande filósofo ousaria adentrar e problematizar algo que até então – e nem após – sequer tinha sido examinado? Nesta mesma linha, face a indiferença de todos os demais sobre um fenômeno que afetava a toda sociedade, poderiam eles serem chamados legitimamente de “filósofos”?

2.3. A busca da felicidade pública.

“Felicidade é ação” (Aristóteles, “Política”, 1325b).

O âmago do mundo grego está na *ágora*, ou seja, na praça, na qual transcorrem tanto a assembleia dos cidadãos, quanto a feira/mercado (ainda que nos seus primórdios este aspecto ocorresse de forma acessória e menos relevante). Assim, especialmente a economia e a política estão organicamente imbricadas, levando a que estas dimensões sejam, no plano epistemológico e ontológico, visceralmente fundidas e inseparáveis. Mas, face a crescente complexificação e expansão das atividades comerciais, Aristóteles, compreendendo a importância cada vez maior da economia, propôs que se siga o modelo já existente em Tessália, a qual criou uma “ágora livre (...) desembaraçada de qualquer mercadoria”, separada da “ágora para negócios” (“Política”, 1331b).

47

É a partir da *polis* que o filósofo grego examina o universo. O cidadão é uma pessoa que busca seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade: ele “não pertence a si mesmo, mas todos pertencem à cidade, pois cada um é parte da cidade” (1337a). É somente nos séculos XVII e XVIII que se consolida a ideia de que a luta do indivíduo por seus interesses materiais particulares é uma forma de conduta humana plenamente legítima e que pode ser preferível, do ponto de vista da sociedade, a uma vida de intenso envolvimento em questões públicas.

As ideias de “comunidade” (*koinonia*) e de “bem viver” (*eu zen*) são categorias aristotélicas centrais para a compreensão da sociedade, e elas apresentam-se entrelaçadas: é através da comunidade que se gera e assegura a vida boa. O objetivo da cidade “é a melhor vida possível” (1328b), plenitude que se denomina “felicidade” (*eudaimonia*), e ela se alcança agindo “segundo as qualidades morais” (1328b; 1332a); através de meios materiais (a “cidade feliz é a mais próspera” - 1323b); e “não por obra da sorte, e sim da ciência e da

premeditação” (1332a). Supondo o Estagirita que “a melhor administração de uma cidade é a que lhe proporciona maior felicidade” (1332a), entende assim que a felicidade, bem humano supremo, tem por característica central ser gozada por todos, não sendo uma distinção de uma parte em particular:

“ela só pode existir no todo, e não em qualquer de suas partes (...) uma cidade não deve ser qualificada de feliz com referência apenas a uma de suas classes, e sim a todos os cidadãos” (1264b; 1329a)

Portanto, a felicidade ou é pública, ou não é.

A sociedade (*polis*) se define comunalmente, sendo composta pela união das famílias: “toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem” (1252a). Mas, Aristóteles não estende à toda cidade a unidade da família. Ou seja, não se trata da comunidade centralizadora e negadora das individualidades. Para ele, a condição de “animal social”, impelido por natureza a viver na *polis*, não nega o interesse individual, pois, “mesmo que não necessitem de apoio mútuo”, é a vida social que retira as pessoas da brutalidade animal e permite a “**cada um** participar de uma vida melhor” (1278b, grifo nosso).

48

Necessitado do outro para ser feliz, esta incompletude do ser humano o levará a exaltar a amizade como pressuposto do político, afirmando que na *polis* “tudo é obra da amizade, pois a amizade é a motivação do convívio” (1281a). Ora, se a felicidade tem uma natureza pública e não solitária, o vínculo primordial da amizade revela haver um elemento de pessoalidade, subjetividade e engajamento na realização humana, a qual não é um resultado mecânico, frio e impessoal da ação da fortuna ou do Estado, mas exige escolha e desejo, vontade e motivação, ou seja, empenho pessoal e comprometimento na construção de relações de convivência, de um ambiente comum.

Todavia, esta crucial dimensão de envolvimento pessoal não é suficiente nem adequada para enfrentar os dilemas da vida social. Lembra que os governantes que apenas “recorrem a amigos seus para serem seus colaboradores”, governam pensando apenas em “homens iguais a ele e identificados com ele” (1288a). Mas, isto é uma violação da justiça, uma vez que “a cidade é constituída de pessoas dissimilares” (1277a), havendo, ademais de gente com os mais

diversos caracteres, inúmeras classes e grupos sociais portadores de interesses desiguais dentro da sociedade (1291a). Castoriadis (1997: 386), reverenciando (e repetindo Marx) o “gênio de Aristóteles”, observa sagazmente que para esta sociedade “implica necessária e essencialmente” a diferença, a alteridade. Alerta o sábio do Liceu que imperando a “amizade” na distribuição das funções de governo, seus ocupantes poderão agir em busca de “favorecimento” (1287b). Desse modo, não arrola a “amizade” entre os inúmeros critérios para escolher aqueles que exercerão as funções públicas (1299a-1300b).

Sempre ponderando todos os aspectos possíveis de uma questão, destaca que “buscar o justo” é buscar “ao mesmo tempo o imparcial” (1287b). Se alguém governar acima da lei, governará despótica e tiranicamente (1292a), e seguirá apenas suas paixões, as quais

“são como feras e transtornam os governantes, mesmo quando eles são os melhores homens. (...) aquilo que não está sujeito à influência das paixões é melhor que aquilo em que elas existem congenitamente” (1287b; 1286b).

Ora, como “as leis não estão sujeitas a tal influência, mas toda a alma humana necessariamente está” – “a faculdade de julgar de um indivíduo está sujeita a corromper-se quando ele é dominado por qualquer emoção” (1286b) – defende que a administração da *polis* não siga “razões de amizade”, mas se faça sob o império da lei, a qual “é a inteligência sem paixões” (1287b). Denunciando que exercer uma função “de forma discricionária, e não sob a égide de normas escritas, é realmente perigoso” (1272b), propôs enfaticamente que

“melhor que tudo será fazer o possível para impedir, com base nas leis, que qualquer cidadão se torne excessivamente influente por seu poder graças aos amigos ou à riqueza” (1309a).

Tendo, portanto, uma dupla conotação (pessoal e política), a felicidade é, na essência, uma conduta, uma ação, sendo algo dinâmico e não um estado decorrente do mero desfrute de bens materiais. Presumindo que há três grupos de bens (exteriores, os do corpo e os bens da alma), afirma ser inegável “que os homens felizes devem tê-los todos”. Todavia, “como os bens exteriores têm limites”, e como eles advêm das qualidades morais, Aristóteles preocupou-se com o fato de que alguns os “buscam ao infinito, querendo até o excesso [*hybris*]” (1323a), advertindo para o erro dos homens em considerar “que os bens exteriores são a causa da

felicidade” (1332b). Pois, como ensina “a própria divindade”, ela “é feliz e bem-aventurada (...) não por causa de bens exteriores” (1323b).

Ao avesso do mundo moderno, que fez da *hybris* sua virtude máxima, é sabido que no mundo antigo ecoava a noção de haver uma justa medida, nem receber menos, nem tomar mais. Abusar e ultrapassá-la é lesivo: não apenas leva a destruição da honra, mas põe em risco também a vida. “Nada em excesso”, era o lema do templo de Apolo. Também é expressão disto a lenda de Midas e “sua insaciável ambição”, a qual leva à morte, como argumenta o Estagirita (1257b).

Sem se aprisionar numa posição “comunitarista”, advoga que um dos princípios da liberdade “é o homem viver como quer (...), a pretensão de não ser governado, de preferencia por homem algum” (1317b), uma vez que “a cidade deve ser uma comunidade de homens livres” (1279a). Todavia, por alertar que isto não significa que cada um deva viver “ao sabor dos seus caprichos”, pois “isto é mau” e uma concepção “errônea” da liberdade (1310a), ele se aproxima de um “liberalismo social”. Em suas próprias palavras, defende que, “quanto às qualidades desejáveis ao uso da riqueza”, o melhor é

“viver sóbria e liberalmente. Se os dois modos de vida se separam, um modo liberal pode descambar para o fausto, e uma vida sóbria para a dificuldade” (1265b).

Divergindo frontalmente de Sócrates, mas sutil e principalmente de seu professor Platão – para o qual “quanto maior a unidade do Estado, melhor” – Aristóteles afirma que “certamente deve haver alguma unidade tanto na família quanto na cidade, mas não de maneira absoluta”. Entende ainda que

“se a imposição da unificação for além de certo ponto, já não haverá uma cidade, pois a cidade é por natureza uma pluralidade (...). A cidade é composta de seres humanos especificamente diferentes, não é constituída de pessoas homogêneas” (1261b).

Face a isto, fará uma abrangente e insistente ênfase na educação pública (e não privada), a *paidéia* (a formação dos cidadãos), de modo a permitir que as pessoas sejam melhores, pois concebe que a vida social advém do mérito e da qualidade destas, da excelência dos seus cidadãos, dedicando todo o livro VIII de “Política” para a análise da mesma. Recomendando

que nas atividades de instrução os filhos dos ricos sejam “tratados da mesma forma que os dos pobres” (1294b), conclui que “a cidade deve existir como uma unidade, graças à educação dos cidadãos” (1264a). De nada valem as “melhores leis, ratificadas pela aprovação unânime dos cidadãos, se estes não forem preparados e educados dentro do espírito da constituição” (1310a).

Assim, é vital assegurar que as pessoas sejam dotadas da maior qualidade moral possível, e isto se faz educando, estimulando e incentivando-as. A máxima exposta por Péricles (c. 495/492-429 a.C.), em seu “Discurso Fúnebre”, ilustra bem os ideais e as práticas gregas de formação do homem (*paidéia*): “quanto maiores às recompensas do mérito, melhores serão os cidadãos”. O estímulo individual, portanto, é indispensável, pois naquele mundo o indivíduo não se anula e dissolve dentro da comunidade, pelo contrário. O forte pertencimento comunal fomenta pessoas diferenciadas e cientes dos seus interesses e lugar, mas com uma forte união espiritual com toda a sociedade.

Por isto Aristóteles proclamará que

“a característica específica do homem em comparação com outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade”.

(...) “O homem, quando completo, é o melhor dos animais, mas se ele estiver isolado da lei e da justiça ele é o pior de todos. Sua injustiça é tanto mais grave quando se trata de injustiça armada. É por isso que, se ele for sem virtude, ele é um ser depravado e selvagem no mais alto grau, e pior que todos os demais na gratificação de taras e fomes insaciáveis” (1253a).

Entre os elementos centrais da vida grega cabe ainda destacar a democracia, principal invenção da cidade ática, a qual se assenta no princípio de que qualquer cidadão podia exercer o poder. Por isso, a definição do ocupante dos cargos político-administrativos se fazia “mediante sorteio” (1318a) entre os cidadãos, havendo o “exercício alternado das funções governamentais” (1279a), pois “nenhuma função pública deve ser vitalícia” (1318a). Eles também realizavam eleição para escolher o melhor (*aristo*) candidato (um princípio aristocrático), mas apenas para as funções que exigiam conhecimento técnico e experiência,

como o comando militar¹¹ (1309b): seus “ocupantes devem ser escolhidos com fundamento em sua capacidade” (1319a).

3. O abastecimento material do *oikos*.

“Os homens não adquirem e preservam as qualidades morais graças aos bens exteriores, mas adquirem e preservam os bens exteriores graças às qualidades morais” (Aristóteles, “Política”, 1323 a-b).

3.1. “Cálculo econômico” *a la grega*.

“Se fazem negócios para chegar-se ao lazer” (Aristóteles, “Política”, 1333a).

“Louvo o filósofo por ter recusado a identificar comportamento racional com a busca da riqueza” (Schumpeter, 1964:102).

Aristóteles realça que “qualquer cidade digna” não é

“uma simples aliança, (...) uma reunião de pessoas num mesmo lugar, com o propósito de evitar ofensas recíprocas e de intercambiar produtos (...), mas uma união de famílias e clãs para viverem melhor, com vistas a uma vida perfeita e independente” (1281a).

Como “a vida conforme às qualidades morais” é a “provida de meios suficientes para a prática de ações moralmente boas”, isto leva o mestre do Liceu definir a “cidade feliz” como “**a mais próspera**” (1323b); e a “**cidade próspera**” como aquela que é “**eficiente**” em “proporcionar todas as espécies de produtos, pois ter autossuficiência é possuir tudo e não carecer de coisa alguma”. A *polis* deve buscar, portanto, “**abundância e grandeza** (...) para dar aos habitantes condições de viver livre e moderadamente, fruindo ao mesmo tempo de lazer” (1327a, grifos nossos).

¹¹ Os fundamentos desta lógica política foram sintética e lapidarmente expostos por Castoriadis (2002: 221): “não há *épipistémé*, saber certo e seguro em política, nem *techné*, política pertencente a especialistas. Em política há somente a *doxa*, a opinião, e esta *doxa* é igual e equitativamente partilhada entre todos”.

Contemporaneamente, diante dos impasses do instituto da democracia, a concepção democrática grega desconhecida da representação ressurgiu, como sugerem Roberto Andrés (<http://piseagrama.org/democracia-sem-partido/>) e G. Vattimo: “A democracia já não funciona. Transformou-se num sistema que idiotiza as pessoas para criar consensos favoráveis às classes governantes. Caminhamos para um sistema regido pelas pesquisas eleitorais e pelas verbas publicitárias. No atual estado das coisas, duvido que escolher nossos governantes por um simples sorteio desse piores resultados”.

Ainda que o diferencial da *polis* não seja apenas quantitativo e material (pois trata-se de uma transformação qualitativa, e não da mera agregação das famílias e povoados), há um significado econômico advindo da mesma, pois ela propicia o advento de profissões, serviços e especializações exigidas para a “vida agradável” e (relativamente) “autárquica”. A cidade é a comunidade que possibilita “uma vida melhor” (1253a). Se esta expressão não se reduz a um sentido econômico, ela comporta também o melhoramento material, uma vez que os âmbitos da cidade e do povoado permitem “a satisfação de algo mais que as simples necessidades da vida” supridas no âmbito da casa (1252b). De forma cristalina, portanto, Aristóteles percebe a insuficiência doméstica (inclusive do ponto de vista material) para o ser humano alçar a plenitude.

Mas, as carências econômicas não estão presentes apenas na primeira etapa da *polis* (ou seja, no nível doméstico), uma vez que mesmo no nível da cidade restam algumas incapacidades que impedem satisfazer todas as necessidades de seus membros. Aristóteles não duvida que em cada cidade “a autossuficiência [*autárkeia*] é uma finalidade e o que há de melhor” (1253a). Mas, é explícito quanto a autarquia plena ser inalcançável: “a importação de mercadorias inexistentes em seu território e a exportação de produtos excedentes são atividades indispensáveis à cidade” (1327b).

53

Assim, na busca pela autarquia a manipulação de dinheiro passa a ter uma grande relevância. Aristóteles realça isto ao mostrar que cada cidade para existir requer muitas “funções indispensáveis”, sendo que

“a primeira entre as funções necessárias é a superintendência do mercado (...) com a atribuição de fiscalizar os contratos (...), porquanto é praticamente compulsório em todas as cidades que as pessoas vendam algumas coisas e comprem outras, (...) este é o meio mais expedito de assegurar a autossuficiência da cidade” (1321b).

O Estagirita então alerta que “a felicidade e a bem-aventurança de viver não está ao alcance dos homens ocupados, e sim dos que usufruem o lazer” (1338a), pois o ócio “é indispensável ao desenvolvimento das qualidades morais e à prática das atividades políticas” (1329a). Ora, sendo “o lazer necessário à frequência à assembleia” (1293a), isto requer “dispor de meios”,

os quais advêm dos negócios¹². Neste sentido, defende os “homens de negócios”, os quais, mesmo fazendo do “lazer o objetivo dos negócios” (1334a), não deveriam se desviar de serem capazes de se ocupar “eficientemente de negócios” (1337b), pois “ambos são necessários” (1338a): “riqueza e liberdade são indispensáveis à própria existência da cidade” (1283a).

Sua postura favorável aos negócios é muito clara, conquanto a vida (que “como um todo também é dividida em negócios e lazer” - 1333a) não se resume aos mesmos, o que seria uma “vida ignóbil e incompatível com as qualidades morais” (1329a). Tanto não interdita os negócios – ele os considera relacionados com virtudes: “coragem e tenacidade são necessárias aos negócios” (1334a) – que propôs serem incentivados entre os pobres como forma de corrigir desigualdades sociais, “fornecendo” a esta classe “dinheiro para iniciar-se nos negócios” (1320b).

Nosso filósofo identificou a existência na “arte de enriquecer” de “um conhecimento especializado daquilo que se possui, do que é mais vantajoso” (1258b). Reconhecendo que os “métodos que proporcionam sucesso nos negócios” devem ser estudados (1259a), ele legitimou-os quando postos como meio “para atingir outros fins”, condição em que “as formas de conhecimento relacionadas com os negócios são cultivadas como necessárias” (1338a).

54

Ao citar dois casos de práticas monopolistas, ele repudiará estas “modalidades de lucro nocivas” pois nelas alguns homens procuram “assegurar um monopólio **para si mesmos**” (1259a, grifo nosso). Pela riqueza de detalhes, vale transcrever o caso de Tales de Mileto que,

“alvo de escárnio, graças a seus conhecimentos de astronomia, previu, ainda em pleno inverno, que haveria abundante colheita de azeitonas. Ele obteve então algum dinheiro e adquiriu os direitos de uso de todos os lagares em Mileto e em Quios, pagando pouco porque ninguém competia com ele. Quando chegou a época da extração do azeite, houve uma súbita procura de numerosos lagares ao mesmo tempo, e sublocando-os nas condições que quis ele ganhou muito dinheiro” (1259a)

Todavia, sua atitude aqui vai muito além da mera reprovação, pois entende ser

¹² Tanto em grego (*askholia*: “a”, negação; “skholé”, ócio) quanto no latim *negotium*, a palavra “negócio” – “negar o ócio” – denota que “os assuntos comerciais não tinham um nome que os definisse positiva ou especificamente”, sendo que em grego significa também “preocupação”, “estar ocupado”, esclarece Borisonik (2013: 44).

“o expediente de aproveitar uma oportunidade para assegurar um monopólio generalizado no mundo dos negócios. Tanto é assim que até algumas cidades recorreram a tal prática como um meio de obter recursos quando estes escasseiam, instituindo um monopólio na venda de certos produtos.” (ibid.).

Assim, dada a necessidade de comércio e de finanças, mesmo quando descreveu essa “especulação bem-sucedida na arte de ganhar dinheiro”, ele não foi de todo condenatório a este tipo conhecimento das técnicas e práticas dos negócios, especialmente quando em situações de escassez, conquanto ele não fique restrito à esfera do *idios* (do âmbito privado) e seja instrumentalizado pelos estadistas no interesse da *polis*. Avalia, portanto, que esta técnica

“é útil aos estadistas, pois muitas vezes estes necessitam de recursos financeiros e de meios de obtê-los, da mesma forma que as famílias, mas em escala maior. Por esta razão, alguns estadistas dedicam sua atividade exclusivamente às finanças, em vez de à política” (ibid.).

Face a grande escala então já exigida pelos negócios, relata Aristóteles um amplo sistema comercial no qual é usual a prática entre

“todos os povos que vivem de comerciar uns com os outros (...) [de] acordos sobre importações e convênios relativos à abstenção de práticas comerciais desonestas, além de tratados de aliança para a defesa mútua” (1280b).

Isto é, as necessidades do comércio geram o desenvolvimento de relações internacionais, difundindo civilidade e bons costumes, como afirmará célebre e posteriormente Montesquieu. Em seu amplo balanço sobre a “economia antiga”, anotou Finley que, por inexistir naquele período disputas por acessos aos mercados, “não houve guerras comerciais ou inspiradas pelo comércio (...) em qualquer período da antiguidade” (1980: 215).

Aristóteles registrou ainda “haver sempre um grande número de negociantes indo e vindo”, e de que é conveniente que a cidade seja dotada de “portos marítimos e docas” (1327b) para que ela possa usufruir das vantagens provindas do aproveitamento do seu território, tanto em termos econômicos quanto militares. Todavia, em que pese isto, ele renunciou a transformar a cidade em um “empório” e torná-la “um mercado aberto ao mundo” apenas para alguns “obter

lucro” (ibid.). A cidade é formada “para um fim mais elevado”, e não “apenas para a satisfação das necessidades materiais da vida” (1291b): “ela não existe por causa do comércio e relações de negócios” (1280b).

Daqui não se pode, entretanto, deduzir que ele repudie o acúmulo de riquezas e o poder decorrentes da prosperidade, o que seria incoerente com sua condição de ter sido preceptor de Alexandre, o Grande, a qual o Estagirita nunca renegou, e com a dominante posição ocupada pelos gregos na *oikoumene* de então. Ele não descartou que a cidade possa “aspirar à hegemonia e adotar uma política externa ativa”, para a qual “terá de possuir força marítima e outras forças compatíveis” (ibid.), chegando a visualizar que se os helênicos se federassem “seriam capazes de dominar o mundo inteiro” (1328a).

Entende que na organização da polis se “deveria levar em conta as regiões vizinhas” e “adotar uma política atuante do ponto de vista externo”. Pois, caso se procure uma postura “isolacionista”, os ônus da guerra serão ainda maiores uma vez que terá de providenciar “não somente as armas eficientes dentro de seu próprio território, mas também as eficientes fora dele”. Realisticamente, sentenciou que “é necessário que a cidade seja temível em face de seus inimigos” (1265b).

O filósofo não descurou, portanto, que, se uma cidade quer “sobreviver aos seus inimigos e evitar desastres e humilhações” (1331a), ela deve considerar os aspectos da segurança e valorizar a função militar, pois “os povos incapazes de enfrentar corajosamente o perigo são escravos de seus atacantes”. Sempre enfatizando a moderação, prudentemente expõe que

“as riquezas dos habitantes da cidade nem devem ser grandes demais, para não provocarem a cobiça de seus vizinhos e de cidades mais fortes, (...) nem pequenas demais, a ponto de não permitir que a cidade possa enfrentar uma guerra” (1267b).

Esclarece ainda que:

“o objetivo da preparação militar não é dar meios aos homens para escravizar quem não merece tal tratamento, e sim, em primeiro lugar, evitar que eles mesmos sejam escravizados por outros; depois permitir a hegemonia em benefício dos súditos, mas nunca para impor um império despótico a todos” (1333b).

Em diversas ocasiões nosso sábio revelou preocupação com o acúmulo excessivo de bens por parte de um setor particular da sociedade, advertindo que cabe “não permitir a prosperidade desproporcional de qualquer homem” (1309a), pois isto engendra tensões e rupturas na ordem social: revoluções podem ocorrer “quando alguns cidadãos são muito pobres e outros muito ricos” (1307a). Propõe, cautelosamente, que sejam “tomadas precauções contra a prosperidade isolada de algum segmento da cidade” (1309a).

Aqui ele é muito criterioso quanto a adotar “medidas para igualizar as riquezas” (1270b), discordando das experiências de “igualização da propriedade”, as quais violariam o princípio do “mérito” e gerariam “ressentimentos” entre “os membros das classes superiores”:

“a igualização das propriedades entre os cidadãos é sem dúvida um dos fatores susceptíveis de contribuir para evitar revoluções; não é, porém, um dos mais importantes” (1267b).

Avalia que “mesmo que fosse imposta uma limitação moderada às propriedades de todos, tal medida não solucionaria o problema”. Consta então que o ponto fulcral aqui é ser

57

“mais necessário igualizar os desejos dos homens que suas propriedades, e só se pode chegar a este resultado mediante um **sistema adequado de educação imposto por lei**” (1267a, grifo nosso).

Mesmo buscando fazer com que os homens “não queiram enriquecer” (1267b), ainda assim não confia apenas na moral ou na amizade, o que lhe leva a não abrir mão de sugerir alguns mecanismos políticos. Destacam-se especialmente os que visam manter os cidadãos, cidadãos, impedindo que os mais pobres percam a terra e o gozo dos direitos de cidadania. Já que “a pobreza gera a revolta e o crime” (1265b), sugere “medidas capazes de trazer prosperidade duradoura às massas”, entre as quais a de

“acumular todos os excedentes das rendas públicas em um fundo e distribuí-lo entre os pobres, principalmente, se for possível, em quantias suficientes para a aquisição de uma pequena propriedade ou, se assim não for, para servir de capital inicial em negócios ou na agricultura; se nem isto for possível, deve-se então distribuir o dinheiro de qualquer maneira ...” (1320b).

Quando se passa “a dispor de recursos abundantes, (...) até os pobres, recebendo dinheiro da cidade, passam a poder dedicar-se ao lazer” (1293a). Na mesma direção de evitar a ampliação das desigualdades, indica ainda que se deva impedir que a mesma pessoa herde “mais de uma propriedade” (1309b); que se disponibilize “repastos coletivos” financiados por “fundos públicos”, para que os pobres não tenham de pagar pelos mesmos (1271b). Sugere também “atribuir funções mais modestas por longo tempo, ou então mais importantes por pouco tempo” (1309a); transparência na “transferência de fundos” públicos: “deve efetuar-se na presença de todos os cidadãos (...) para impedir o peculato” (1309b); e muitas outras propostas.

É lugar comum entre os principais estudiosos nos escritos econômicos antigos (ou seja, os de Aristóteles, especialmente) argumentar que nestes não se encontra um raciocínio econômico mais sofisticado, que suas “considerações sobre eficiência, produtividade e rentabilidade tiveram pouca ou nenhuma importância” (Finley, 1991: 95)¹³. E não o fizeram porque, pela “falta de quantitatividade” (Polanyi, 2012: 239) não o podiam fazer, haja visto não disporem de escritura contábil nem de séries estatísticas a respeito de aspectos econômicos.

58

Todavia, isto não é de toda verdade. Além do que já trouxemos acima, vejamos quatro novas situações:

a) Aristóteles relata que o governador Autofradates, “prestes a sitiá Atarneus”, após lhe fazerem “ver que a captura da cidade seria demorada”, “calculou quanto lhe custaria sitiá-la por um período tão longo”, e se convenceu a não guerrear em troca de “pagamento de uma importância menor que o custo do cerco” (1267b).

b) Em outro momento, apresenta um detalhado cálculo financeiro ao argumentar que

“não seria justo que uma pessoa que contribuísse com uma mina [unidade monetária] tivesse direito a uma participação no principal ou nos juros igual à participação de outra pessoa que houvesse contribuído com as noventa e nove minas restantes” (1280b).

¹³ Como é sabido, Schumpeter – que distingue entre “pensamento econômico” (meras “opiniões sobre matéria econômica que prevalecem em determinada época em uma certa sociedade”) de “análise econômica” (“raciocínio científico em economia”) – reconhece que a análise econômica “começa somente com os gregos”, precisamente em Aristóteles. Perfaz, então, um resgate relativamente minucioso das ideias econômicas do Estagirita. Mas ressalta que, apesar da “intenção analítica” deste, elas não são bem sucedidas, pois não vão além de uma sistematização “embrionária”, configurando “um senso comum conveniente, prosaico, ligeiramente medíocre e mais do que um tantinho pomposo” (1964: 79-94).

c) Outro exemplo é apresentado quando discute a hipótese da “qualificação pelas posses” para definir o exercício das funções públicas. Neste caso havendo

“maior abundância de dinheiro, é útil comparar o valor total anual dos bens da comunidade com o valor total nos anos passados, anualmente nas cidades em que a avaliação é feita a cada ano, e nas cidades maiores a cada três ou cinco anos” (1308b).

Isto permitirá calibrar meticulosamente “os níveis de qualificação”, reajustando-os “para baixo ou para cima” conforme a “mesma proporção em que o novo valor total excede o anterior” (ibid.). Ora, se isto não é uma fina aritmética política, é o que então?

d) Aristóteles científica, ainda, que o critério que demarca ser uma “cidade próspera” é o da “sua eficiência” em obter a “autossuficiência”. Não é simplesmente a “grandeza por números” o critério, pois, se assim o fosse, “qualquer espécie de multidão” distinguiria uma grande cidade (1326a), o que ele reprova, pois “é difícil, ou mesmo impossível, governar bem uma cidade muito populosa. (...) Há um limite para o tamanho de uma cidade” (1326b). Da mesma forma, há um “número mínimo capaz de assegurar-lhe a autossuficiência”, ou seja, “um número muito pequeno de habitantes não será autossuficiente”.

59

Nosso filósofo, portanto, não foge nem desconhece a preocupação com os números, ao contrário, trata-os sem fetichismo, afirmando que quando algo “for muito pequeno ou excessivamente grande (...) terá perdido inteiramente sua própria natureza (...) e terá degenerado” (ibid.). Considerando questões “de qualidade e quantidade” (1296b), ele desenvolve uma concepção de eficiência associada a um padrão de “beleza”, pois esta também comporta “número e grandeza”. No seu esforço de cálculo para encontrar o tamanho (número) adequado a uma cidade próspera, revela ser “mais perfeita e mais bela a cidade na qual a magnitude é combinada com a boa ordem” (1326b).

Todas suas inúmeras considerações em matéria de economia não são pontuais anotações economicistas, nem meras observações moralistas e condenatórias às práticas de juros e às trocas lucrativas. Ele demonstra estar preocupado em calcular e avaliar qual a melhor opção para alcançar a almejada felicidade, mas, até por não viver numa sociedade centrada no

mercado, perfaz um raciocínio conduzido por uma racionalidade substantiva e não restrita e deformadamente instrumental-utilitária.

Quanto a alegada inexistência de números que perfaçam séries estatísticas, isto não prova, necessariamente, a ausência de um raciocínio econômico, a não ser incidamos numa paródia anacrônica e que nos aprisionemos da míope e arrogante concepção de que “ciência é medida” (Schumpeter, 1964: 28). Como, pelo visto no caso “c” acima, algum tipo de planilha estatística poderia ter existido, a ausência atual das mesmas apenas comprova lacunas talvez irresolvíveis das pesquisas arqueológicas e documentais. É bom lembrar que os gregos desenvolveram matemáticas bastante sofisticadas, como a geometria analítica de Apolônio de Perga, por exemplo. É óbvio que, já existindo práticas mercantis relevantes, ainda que não nas proporções atuais, algum elaborado juízo prático é esperado e natural, pois neste universo, conforme revela Braudel (1995: 436),

“o indivíduo pode não saber ler e escrever: só a alta cultura está sob o signo da escrita. Mas não saber contar seria ficar condenado a não sobreviver. A vida cotidiana é a escola obrigatória do número”.

60

Então, onde estão os números? Talvez, por conformarem sociedades relativamente pequenas (pelo menos para os padrões atuais), a existência de relações de confiança era tal que se dispensava em geral registros escritos nas transações econômicas, sendo elas em geral verbais e sem recibo, bastando a presença de testemunhas, como atesta Finley (1989: 78) com base no que Demóstenes disse ao tribunal: “alguns de vocês viram [Teógenes] contar esse dinheiro na ágora”.

Todavia, registros contábeis existiam e eram comuns. Informa o criador do Liceu que “auditores” ou “contadores” fazem parte do rol das funções de governo, aos quais cabe, quando as outras funções “movimentam grandes somas de dinheiro, (...) receber as prestações de contas dos ocupantes das demais e submetê-las a auditagem” (1332b). Menciona ainda as funções dos “arquivistas” – “cujo titular compete **registrar** os contratos privados e os vereditos dos tribunais” – e a dos executores das sentenças, que fazem “a cobrança de multas aplicadas aos devedores inscritos nos **registros** da cidade” (1322a, grifos nossos).

Aquela parte dos acordos comerciais que eram registradas, em geral eram inscritas em tabuletas de argila, sendo quebradas ou dissolvidas quando do pagamento. Graeber (2016:

108) relata a destruição cerimonial “de todo o sistema de contabilidade”, indicando que no mundo antigo poucos registros eram conservados, uma vez atingido seu objetivo imediato. Ao reverso da maldição arqueológica da indestrutibilidade das vasilhas, aqui somos vítimas da ausência dos registros da escritura contábil.

De qualquer modo, em nossa opinião o maior problema não está na ausência de “quantitatividade”. Ao invés, é do excesso da mesma que advém todo o problema da violência da racionalidade econômica, na medida em que a ênfase numérica é um elemento decisivo e pré-condição básica para a autonomização da razão econômica moderna e sua deformação economicista, apartada de considerações morais e políticas.

Assim, e considerando apenas o que Aristóteles expõe em sua obra “Política”¹⁴, há um desconjuntado, mas amplo e rico painel que, se se generalizar a partir daquelas inúmeras situações, desvela um padrão que contradiz o que os especialistas tem afirmado sobre sua reflexão econômica. Estabelecerá este quadro um conjunto de provas inequívocas da existência do “cálculo econômico” *a la grega* no mundo helênico? Isto exigirá outras e mais amplas investigações que ultrapassam os limites do presente trabalho.

61

3.2. **Oikonomos e crematística: antinomia e complementaridade.**

“Ao denunciar o princípio da produção visando o lucro “como não natural ao homem”, por ser infinito e ilimitado, Aristóteles estava apontando, na verdade, para o seu ponto crucial, a saber, a separação de uma motivação econômica isolada das relações sociais nas quais as limitações eram inerentes” (Polanyi, 1980: 69).

Como vimos, para o sábio de Estagira os bens naturalmente fluem do âmbito doméstico para o público, uma vez que eles não devem apenas auxiliar na sobrevivência material, mas estão a serviço da política. Quando ele empenhadamente reitera (1257a; 1258a-b) que a riqueza é objeto “**tanto do chefe da família quanto do estadista**”, está a indicar que a fortuna doméstica se irradia, conforma e serve ao poder do Estado (a *polis*), ou seja, ainda que

¹⁴ Este livro é tão pleno de informações e sutilezas em economia política que é impossível esgotá-las no âmbito de um artigo, nos obrigando a deixar de lado muitos outros aspectos extremamente relevantes, como sua minuciosa discussão sobre as finanças públicas. Há ainda no conjunto de sua obra outros elementos de economia política que não nos foi possível neste momento aprofundamos com o rigor necessário, entre os quais sua teoria da formação dos preços, das trocas e da moeda, e sua compreensão sobre o trabalho.

advenha no nível doméstico, é orientada para a comunidade, e apenas se completa e faz sentido se estiver em benefício do todo, se auxiliar ao governo da *polis*.

O helênico é cristalino quando define a riqueza como tendo um caráter comunitário-político, pois são “coisas passíveis de acumulação necessárias à vida e úteis à comunidade composta pela família ou pela cidade” (“Política”, 1256b). Portanto, e totalmente distante do mundo smithiano, não são os interesses dos indivíduos mas os da *polis* que comandam a vida material, o que não significa que eles não os tenham, nem que o Estado se imponha de forma absoluta, ou seja, se aposse, centralize e asfixie as famílias. Comprometida com a *polis*, a riqueza já nasce cumprindo seu destino comunal. As fortunas são particulares, mas obedecem e são regidas pelos interesses da “nação” (no linguajar atual).

A economia se configura, portanto, como economia política. Não por acaso, esta discussão conceitual surge na obra “Política”. Em verdade, entende o filósofo que a economia é uma ciência que se subordina à Política, a qual, por sua vez, busca a justiça, o interesse comum, uma vida boa e melhor, sendo orientada pela virtude (*aretê*). A política é a única ciência com autonomia absoluta:

62

“Em todas as ciências e artes o fim é um bem, e o maior dos bens, e bem no mais alto grau, se acha principalmente na ciência todo-poderosa: esta ciência é a política, e o bem em política é a justiça, ou seja, o interesse comum” (1283b).

Não há lugar na perspectiva aristotélica seja para o estatismo, seja para o individualismo possessivo. De forma coerente, o Estagirita explicitamente é contrário à “propriedade comum” e à “comunidade de bens” – na qual os bens seriam “pertencentes a todos (...) coletivamente” (1262a) – defendendo a propriedade privada, mas com um uso compartilhado:

“é obviamente melhor que a propriedade seja privada mas que o uso seja comum (...). Fazer favores e ajudar amigos ou hóspedes ou companheiros é um grande prazer, e isto só é possível quando se dispõe de bens próprios” (1263b).

Ao propor que os bens “sejam comuns quanto ao uso” antecipou em milênios a atual onda da “economia compartilhada”. Argumenta aqui que tanto “os homens cuidam mais de seus bens exclusivos, e menos dos que eles possuem em comum” (1262a), quanto, “por causa da

perversidade”, há “muito mais discórdia entre aqueles que possuem ou usam os bens em comum do que entre aqueles que têm bens próprios” (1264a). Como

“haverá inevitavelmente querelas entre aqueles que aproveitam ou recebem muito mas trabalham pouco e entre aqueles que recebem menos e trabalham mais ... a vida em tais circunstâncias parece absolutamente impossível” (1263a; 1264a).

Uma vez que *polis* e *oikos* aqui se encontram, portanto, plena e perfeitamente imbricados, não existe nem a divisão de águas moderna que “antagoniza” de um lado os que acreditam no mecanismo de Mercado, doutro os crentes de que sem o Estado não haverá salvação; nem a maniqueísta concepção que separa a Sociedade Civil, considerada virtuosa, do Estado, vislumbrado como corrupto; muito menos uma antinomia entre vida privada e vida pública, ou entre *bíos* e *zoé*, conforme afirmarão Arendt (1989) e Agamben (2002). Estas faces da realidade interagem num firme *continuum*, estando solidamente integradas e comungando de uma atmosfera comum.

63

A arte de governar a casa (*oikos*) transcende à escala da pequena casa. O abastecimento material dos bens desta submete-se ao primado da vida comunitária e da felicidade pública de todos, do todo, e desdobra-se sem traumas no governo da *polis*, a grande casa. O *oikonomos*, portanto, também busca suprir o Estado do que é necessário à vida comum. Insisto: para Aristóteles, economia é política, economia política, nunca mera “economia doméstica” como errada e reiteradamente é afirmado. Esta certeza vale também “para o homem comum”, arremata Borisonik (2013: 127), pois “a pedra fundamental da economia grega do período clássico” reside em que “política e *oikonomia* eram apenas dois aspectos diferenciados de uma mesma coisa”.

Cabe precisar ainda mais e adentrar na crucial e controversa distinção entre economia e crematística. No célebre capítulo¹⁵ em que investiga sobre “a propriedade em geral e a arte de enriquecer [crematística]”, ele lança a pergunta que guiará então sua investigação: será “a crematística o mesmo que a economia”? Em sua resposta, Aristóteles distinguirá esta – que tem como próprio a “utilização” (e consumo) – da primeira, cuja função gravita em torno da “aquisição” (e produção):

¹⁵ Capítulo 3, do Livro I de “Política”.

“É claro que a arte de enriquecer não é a mesma coisa que administrar a casa [*oikonomos*], porquanto a função da primeira é proporcionar e a da última é usar” (1256a).

Argumenta que a crematística, pura técnica aquisitiva (por isto também é corretamente traduzida como “arte do abastecimento), “é por natureza uma parte da economia”, pois o *oikonomos* pressupõe “ter disponíveis (...) as coisas passíveis de acumulação” (1256b). Ou seja, a *oikonomia* inclui uma parte crematística. Mais exatamente, o filósofo demonstra haver dois tipos diferentes de crematística, duas formas de obter riqueza: um ramo natural (aquisição voltada para a autossuficiência), outro artificial (voltado para o enriquecimento). A forma natural de adquirir é uma arte auxiliar da economia. Já o ramo não natural, por comportar a busca ilimitada por dinheiro como finalidade, não se subordina nem pertence, conseqüentemente, ao âmbito do econômico, mas torna-se puro “comércio”.

Ressalva que o ramo natural, além da caça, pesca, agricultura, mineração e guerra, comporta alguma prática mercantil, pois “em sua origem a permuta é natural” (e, portanto, “não era contrária à natureza”): “porque certas coisas os homens têm mais, e outras de menos”, a permuta surge “apenas para preencher lacunas com vistas à autossuficiência”. É “em decorrência do indispensável intercâmbio de produtos” que ocorrerá “a invenção da moeda” (1257a-b), pacto que tornará possível as necessárias trocas, pois as intermediárias servindo de unidade de medida e comparação¹⁶. Ao contrário de Platão¹⁷, Aristóteles não trata o dinheiro como um mal necessário. O uso da imprescindível moeda e dos mercados levará a uma “estreita afinidade entre os dois ramos da arte de enriquecer” (1258a), pois um “não está muito distante” do outro (1257a).

Ora, como “é com dinheiro que se fazem os negócios e o comércio”, podendo ser usado para comprar quase tudo, daqui advém a ideia ilusória de que “a riqueza consiste em grande quantidade de dinheiro” (1257b), que passa a ser um objeto altamente desejável. Sendo através desta modalidade crematística que se obtém mais dinheiro, nasce também a presunção

¹⁶ Sabedor da importância vital do mercado para a existência da sociedade (“nem haveria associação se não houvesse troca”), e da dificuldade quase intransponível para realização das trocas (face à incomensurabilidade das coisas: “é impossível que coisas tão diferentes entre si se tornem comensuráveis”), Aristóteles, em “Ética a Nicômaco” (1133b), analisa extensamente aquelas qualidades do dinheiro: “o dinheiro como uma medida torna os bens comensuráveis e os equipara entre si”.

¹⁷ Cf. Höffe, 2008: 203.

de que “esta arte cria riqueza e posses”, esquecendo-se que o dinheiro foi pactuado e é “uma simples convenção”, não tendo

“qualquer utilidade na satisfação das necessidades básicas da vida, de tal maneira que um homem dispondo de dinheiro pode muitas vezes carecer do mínimo necessário à subsistência” (ibid.).

Ele censura fortemente a “forma de ganhar dinheiro através do próprio dinheiro” como sendo, de todas as formas de lucro, “a mais contrária à natureza”. Primeiramente, pela preeminência dos interesses particulares de “alguns homens” que obtém um ganho provindo “à custa de outros” (1258b), rompendo e prejudicando os vínculos sociais que mantinham coesa a sociedade, desincrustando a economia de suas finalidades maiores.

Este gênero de enriquecimento degrada, ainda, não apenas o dinheiro – que perde seu caráter mediador, tornando-se a própria razão das trocas – e a própria crematística (ele desvirtua o circuito econômico, uma vez que os bens não são mais buscados para serem consumados, servindo apenas de meio para obter mais dinheiro), mas inclusive as outras artes, como a da medicina e a militar, transformando

“todas estas faculdades em meios de proporcionar riqueza, na convicção de que a riqueza é o fim a atingir e que tudo mais deve contribuir para a consecução deste fim” (1258a).

Tudo se deforma quando da dominância da crematística ilimitada:

“as próprias pessoas que aspiram a viver bem o perseguem medindo-o pelos prazeres corporais, de tal forma que, como estes parecem depender da posse de bens, todas suas energias se concentram na atividade de enriquecer” (ibid.).

Ou seja, obcecadas pela ânsia financista, as pessoas dedicam-se mais aos negócios em prejuízo da política, que progressivamente será minada e abandonada: “os ricos têm de dedicar-se a seus negócios, e muitas vezes não podem comparecer à assembleia” (1293a). Lapidariamente afirma que

“A vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão, mas a riqueza não é, evidentemente, o bem que buscamos, pois a riqueza é meramente útil para a consecução de outra coisa” (“Ética a Nicômaco”, 1096 a 5).

Sem duvidar que “o desejo de ganho e honrarias impele os homens uns contra os outros” (“Política”, 1302b), Aristóteles qualifica e distingue as ambições conforme as classes sociais, salientando que “a ambição dos ricos é mais ruínosa para as cidades que a do povo” (1297a)¹⁸.

Uma vez que “as pessoas engajadas em enriquecer tentam aumentar o seu dinheiro ao infinito”, esta atividade “não tem limites quanto ao seu fim, e seu fim é a riqueza” (1257b-1258a), e não mais a vida comum, perdendo o vínculo, portanto, com o político. Como “a cupidez humana é insaciável” (1267b), “os maiores crimes têm origem no desejo de superfluidades” (1267a). “A ambição de honrarias e o amor ao dinheiro são as causas da maior parte das injustiças voluntárias entre os homens” (1271a).

A cobiça desregrada ameaça, assim, o “viver bem”, corrói aquilo que é comum e que sustenta e mantém unida a *polis*, prescindindo e subvertendo sua atividade mais característica, a política. Aristóteles condena o tipo de desejo atizado pela crematística mercantilista, tanto por estar apenas submetido à individualidades divorciadas da comunidade política, corrompendo-a, quanto porque “os meios de satisfazê-lo ... não são ilimitados” (1257b-1258a) mas finitos. Este ramo crematístico é, por conseguinte, um caminho gerador de um enriquecimento inimigo da *polis*, “contrário à natureza” – uma falsa riqueza, portanto – e destruidor da vida: “a natureza das coisas úteis [*khréma*] é tal que seu excesso é fatalmente nocivo” (1323b).

Apenas a modalidade da crematística natural é compatível com o *oikonomos* e permite “a verdadeira riqueza”, qual seja: “as coisas passíveis de acumulação necessárias à vida e úteis à comunidade composta pela família ou pela cidade” (1256b). Aristóteles elogia este tipo de enriquecimento, por ser da ordem da finitude, adequado à almejada virtude e moderação e

¹⁸ Todavia, do mesmo modo indicou que na *polis* também ocorrem deformações no outro extremo, naqueles que, por “não terem muitas posses, estão sempre ocupados e não podem, por isto, reunir-se frequentemente em assembleia, pois para satisfazerem às suas necessidades básicas eles consomem todo o tempo no trabalho” (1318b).

Reconhecendo que “a maioria dos homens é mais ávida de ganhos que de honrarias” (ibid.), o filósofo sugere vários mecanismos para “evitar que as massas sejam excessivamente pobres, pois esta é a causa da fragilidade das democracias” (1320b). Como já vimos anteriormente alguns destes, agora cabe apenas pontuar a remuneração pela participação nas funções públicas, especialmente nas assembleias, estimulando assim a participação na política e a ocupação dos cargos (1318a).

inibe “desejos e prazeres excessivos”, uma vez que o “bem viver” exige limites. Esta vertente crematística é a que propicia a felicidade. Os homens dotados de “boas qualidades e inteligência” também enriquecem, ou seja, “adquirem e preservam os bens exteriores graças às qualidades morais” (1323b), mas sem perder noção do lugar que ocupam dentro da *polis*, cientes de que seu enriquecimento é condição de reprodução e fortalecimento da mesma. Tendo presente todas as devidas precauções, ele não hesita em propor que não se deve ser “injustos em relação aos ambiciosos (...) ou em relação à maioria em matéria de dinheiro”, o que propiciará estabilidade aos regimes políticos (1308a).

Estas afamadas distinções entre *oikonomos* e as crematística boa e má (esta última assemelha-se à racionalidade do moderno e hegemônico modo capitalístico de produção) engendram muitas sutilezas e ambiguidades. No linguajar hodierno, simplificando e corrompendo as refinadas e precisas ponderações aristotélicas, diríamos que Aristóteles vislumbra dois tipos distintos de economia. A confusão etimológica e conceitual foi amplificada pelo fato de que uma grande parte dos intérpretes apenas antepõe a compreensão aristotélica de economia ao modo crematístico, simplesmente. Em parte isto se deveu a Marx, o qual em “O capital” sedimentou e consagrou a dicotômica compreensão de que “Aristóteles contrapõe à Crematística a economia” (1983: 129).

67

Considerações finais.

“Aristóteles enunciou em toda a sua amplitude a questão do lugar ocupado pela economia na sociedade” (Polanyi, 2012: 230).

Como vimos, na sociedade helênica despontavam forças mercantis (proto-capitalísticas, diríamos hoje) perturbadoras e transformadoras daquela ordem, agudizando dúvidas e problemas. Aristóteles vai procurar compreendê-las e enfrentá-las, nos legando *insights* até hoje fecundos e luminosos, pois anteviu o significado da crescente inserção mercantil da sociedade.

O filósofo, ao preservar o significado de *oikonomos*, distinguindo-o do ramo crematístico voltado para o máximo de ganância individual, mas integrando-o com a crematística natural, compreendeu a riqueza, o mercado e as finanças servindo aos interesses maiores da sociedade,

e não dominando-a. Ao não depreciar a importância dos negócios e da motivação material, base do poder da *polis*, não resvalou para uma nostalgia sentimental visando restabelecer o primigênio circuito da reciprocidade e dádiva; nem para uma postura idílica e etérea fixada metafisicamente; muito menos incidiu num fácil e radical maniqueísmo, condenatório dos intercâmbios monetizados. Apresentou, sim, uma visão global e complexa do fenômeno econômico que em parte era hegemônica e se encarnava no rico e poderoso mundo grego de então, respondendo aos seus dilemas e tensões.

Na medida em que regeu o campo econômico por princípios de moderação, proporcionalidade, equilíbrio, autarquia e suficiência, rompendo com a lógica da exploração máxima da natureza e dos recursos, a grande contribuição de Aristóteles ao mesmo deriva do fato de ter construído seu conceito de economia como ação/política do “cuidar”, como a ciência que busca o melhor uso das riquezas destinadas a manutenção e aperfeiçoamento da vida social. Traduzi-lo como “cuidado da casa” (e da vida) permite apreendê-lo mais corretamente, pois capta que não estava circunscrito simplesmente aos objetos, mas sim envolvido com conotações de responsabilidade, vínculo e trato do que é comum, além de sobredeterminado pela política. Ou seja, uma visão que não reduz o econômico ao econômico, pois o encara regulado por aspectos extra-econômicos, dotando-o de um sentido substantivo.

68

Esta percepção transcende em muito a conhecida concepção do *oikonomos*/economia como mera “gestão”, até porque abrange também considerações éticas e estéticas que este filósofo sempre manteve como pano de fundo. A noção aristotélica do *oikonomos* modernamente se perdeu, e sobrevive apenas na categoria “ecônomo” existente em algumas instituições (em geral religiosas).

Ao contrário de uma estoica postura de indiferença para com o dinheiro, ou de simplesmente antagonizar e anatematizar as “sórdidas trocas comerciais”, o fundador do Liceu indica que o homem moral, virtuoso, tem uma postura ativa e responsável com seus negócios, pois está ciente da importância dos mesmos para a felicidade da *polis*. Em “Política” as questões econômicas perpassam de tal modo as instituições e práticas políticas, sendo inclusive definidoras das mesmas, que não é possível aceitar um papel menor para estes aspectos até então mal vistos e considerados vulgares.

Ou seja, tanto o *oikonomos* quanto, especialmente, a crematística, eram atividades na época vistas com desdém e preconceituosamente, consideradas indignas por não expressarem as ações consideradas mais nobres e de cultivo da excelência realizadas no âmbito do ócio. Aristóteles empenha-se em alçar e elevar estas dimensões, vinculando-as como pressupostos da mais digna atividade política.

Por isto ele discute as mesmas ao interior de uma obra voltada para o âmbito da política. E ele o faz logo ao iniciar “Política”. Como se trata de um livro eminentemente empírico, aquela formulação sobre as categorias *oikonomos* e crematística, apresentadas de modo conceitual e abstrato (cuja forma é única neste livro, e anormal na fase empirista e última de sua vida), é um tratamento que salienta a absoluta importância das mesmas para o entendimento da ação política.

O esforço de Aristóteles para retirar o termo “oikonomia” – agora ampliado com a incorporação da sua dimensão crematística – da esfera semântica do “paradigma gerencial”, estendendo-o para o âmbito do político, perfaz uma inflexão que o tornará inseparável da mesma. Todavia, sua demonstração de que a “economia é política” tem naquela obra um significado ainda mais profundo que o de lhe colocar como precursor da moderna “economia política”.

69

Por que tantas considerações econômicas numa obra sobre a política? O que isto indica? Não é trivial que ele insista que o critério de diferenciação dos tipos de regime político, como a democracia e a oligarquia, seja “a pobreza e a riqueza” (1280a; 1290b):

“O fato dos ricos serem geralmente poucos e os pobres serem muitos faz com que estas duas partes pareçam segmentos opostos (...), e faz igualmente com que a predominância das pretensões de uma ou de outra determine as formas de governo” (1291b).

As inúmeras “variedades de cidades e diversas formas de governo” decorrem de que as cidades buscam a felicidade cada qual “à sua maneira e por meios diferentes” (1328b), ou seja, configuram-se conforme os diferentes modos de aquisição dos bens e de inserção no processo de trabalho. Repetidamente se expõem que as dinâmicas de enriquecimento e empobrecimento conformam as configurações e o poder de cada classe, afetam diretamente as funções públicas (determinando quais devem existir, como serem ocupadas e a própria

qualidade das mesmas), definem as formas de governar, a estabilidade (ou a revolução) e a própria sobrevivência da polis.

A nosso ver, a economia não é apresentada como sendo uma dimensão pré-política, um mero substrato físico configurando pré-condições materiais para o exercício da política. A relevância da mesma em “Política” é tal que a própria estruturação política da sociedade, isto é, a natureza do fenômeno político, expressa também elementos advindos dos jogos pelos quais a riqueza se produz e distribui entre os diferentes grupos sociais, jogos sobre os quais interferirá e fará parte. A política torna-se incompreensível se aqueles elementos não estiverem presentes.

Meticulosamente, ao apresentar a íntima imbricação entre as dimensões econômica e política, a ponto de indiferenciá-las, ele está a revelar que a política não se constitui em atividade autônoma. O “homem político”, não sendo um animal, nem Deus, está preso às contingências, apresenta-se num espaço regido por forças econômicas e políticas. Ou seja, demonstra-se assim que as instituições políticas também possuem uma natureza econômica, que a “ciência” política é também econômica, pois não se pode prescindir das dimensões econômicas para compreender o grande fenômeno da eclosão democrática no mundo grego, para a explicação das suas instituições políticas e para a definição da melhor forma de governar.

70

São infundáveis as querelas de toda ordem, mormente as lexicográficas e filosóficas, em torno das imprecisões dos termos exatos que Aristóteles teria usado, e do sentido dos mesmos. Apesar disto tudo, advindo de um profundo mergulho no que constitui a sociedade de sua época, não havendo nada de que ficou alheio, sua imensa influência no mundo contemporâneo segue inabalada a impulsionar o avanço do pensamento humano e a inspirar inesgotavelmente preciosas possibilidades para o nosso futuro.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo sacer**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

ANDERSON, P. **Passagens da Antiguidade ao feudalismo**. SP: Unesp, 2016.

ARENDT, H. **A condição humana**. RJ: Forense Universitária, 1989.

ARISTÓTELES. **Política**. Brasília: UnB, 1997.

- _____. **Ética a Nicômaco**. SP: Abril Cultural, 1979. (col. “Os pensadores”).
- _____. **Econômicos**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BORISONIK, H. **Dinero sagrado. Política, economia y sacralidad em Aristóteles**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2013.
- BRAUDEL, F. **Civilização material, economia e capitalismo séculos XV-XVIII. As estruturas do cotidiano**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- CARDOSO, C. **Trabalho compulsório na antiguidade**. RJ: Graal, 1984.
- CASTORIADIS, C. “Valor, igualdade, justiça, política. De Marx a Aristóteles e de Aristóteles até nós”. In: **As encruzilhadas do labirinto**. RJ: Paz e Terra, vol. I (2ª ed.). 1997.
- _____. “A democracia ateniense: questões falsas e verdadeiras”. In: **As encruzilhadas do labirinto**. RJ: Paz e Terra, vol. IV, 2002.
- Finley, M. **A economia antiga**. Porto: Afrontamento, 1980.
- _____. **Economia e sociedade na Grécia antiga**. SP: Martins Fontes, 1989.
- _____. **Escravidão antiga e ideologia moderna**. RJ: Graal, 1991.
- GRAEBER, D. **Dívida**. São Paulo: Três Estrelas, 2016.
- HÖFFE, O. **Aristóteles**. Porto Alegre; Artmed, 2008.
- JAEGER, W. **Paidéia. A formação do homem grego**. SP: Martins Fontes, 2003.
- KURY, M. “Apresentação”. In: Aristóteles. **Política**. Brasília: UnB, 1997.
- LE GOFF, J. **Por amor às cidades**. SP: UNESP, 1998.
- LIMA, A. **Economia política em Aristóteles e a perspectiva de Marx**. Florianópolis: UFSC (tese doutorado em Filosofia), 2011.
- MARX, K. **O capital**. São Paulo: Abril Cultural (vol. I), 1983.
- MELO, G. “Campeinato e mercado na Atenas clássica”. In: **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho, 2011.
- MONTESQUIEU, C. **Do espírito das leis**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- POLANYI, K. **A grande transformação**. RJ: Campus, 1980.
- _____. “Aristóteles descobre a economia”. In: **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. RJ: Contraponto, 2012.

RUBENSTEIN, R. **Herdeiros de Aristóteles**. RJ: Rocco, 2005.

SCHUMPETER, J. **História da análise econômica**. RJ: FCE, 1964.

SHANIN, T. “Campesinato”. In: Outhwaite, W.; Bottomore, T. (ed.). **Dicionário do pensamento social**. RJ: Jorge Zahar, 1996.

XENOFONTE. **Econômico**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

WEBER, M. **História geral da economia**. SP: Mestre Jou, 1968.

WOOD, E. “O trabalho e a democracia antiga e moderna”. In: Wood. **Democracia contra capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2003.