

O CONCEITO DE *CHREMATISTIKÊ* EM ARISTÓTELES

THE *CHREMATISTIKÊ* CONCEPT IN ARISTOTLE

Jadir Antunes

Professor Associado do Curso de Filosofia da Unioeste

ORCID: [0000-0002-6985-7139](https://orcid.org/0000-0002-6985-7139)

E-mail: jadir.antunes@yahoo.com.br.

RESUMO:

Nosso artigo pretende mostrar o conceito de *chrematistikê* em Aristóteles exposto no Livro I de sua *Política*. O artigo procura acompanhar a argumentação de Aristóteles em suas minúcias e ressaltar os diferentes e opostos aspectos que definem tanto a *oikonomikê* quanto a *chrematistikê*. Como veremos, ambas as artes se definem por sua oposição e contrariedade, onde uma, a *oikonomikê*, é vista como natural, boa e teleológica, e a outra, a *chrematistikê*, é vista como convencional, má e sem finalidade, devendo ser rejeitada tanto pelo chefe da família quanto pelo da cidade. Ao longo do artigo ressaltaremos o caráter ambíguo da troca, da coisa trocada, do dinheiro e do viver humano regido pela *chrematistikê*.

PALAVRAS-CHAVE: Aristóteles. *Oikonomikê*. *Chrematistikê*.

ABSTRACT:

Our article intends to show the *chrematistikê*' concept in Aristotle exposed in Book I of his *Politics*. The article seeks to follow Aristotle's arguments in detail and emphasize the different and opposite aspects that define both *oikonomikê* and *chrematistikê*. As we will see, both arts are defined by their opposition and contrariety, where one, *oikonomikê*, is seen as natural, good and teleological, and the other, *chrematistikê*, is seen as conventional, bad and without purpose, and should be rejected both by the head of the family and by the head of the city. Throughout this article, we will highlight the ambiguous nature of exchange, the thing exchanged, money, and human life governed by *chrematistikê*.

KEY-WORDS: Aristotle. *Oikonomikê*. *Chrematistikê*.

INTRODUÇÃO

Nosso artigo pretende mostrar o conceito de *chrematistikê* (*chrematística*) em Aristóteles exposto no Livro I de sua *Política*. O conceito de *chrematistikê* foi um dos conceitos mais originais no campo da *Economia Política*, se não, o conceito que funda a *Ciência Econômica*. Com ele, Aristóteles demonstra a radical diferença entre dois domínios da realidade econômica: o da *oikonomikê*, o domínio da economia natural responsável pela conquista dos bens em vista de uma satisfação das necessidades e o da *chrematistikê*, o domínio da convenção, onde a finalidade da conquista dos bens é o enriquecimento e a acumulação da riqueza como uma finalidade em si mesma.

O artigo procura acompanhar a argumentação de Aristóteles em suas minúcias e ressaltar os diferentes e opostos aspectos que definem tanto a *oikonomikê* quanto a *chrematistikê*. Como veremos, ambas as artes se definem por sua oposição e contrariedade, onde uma, a *oikonomikê*, é vista como natural, boa e teleológica, e a outra, a *chrematistikê*, é vista como convencional, má e sem finalidade, devendo ser rejeitada tanto pelo chefe da família quanto pelo da cidade.

Muito já se escreveu sobre a originalidade do pensamento de Aristóteles no campo da *Economia Política*, sobre sua vasta e profunda influência sobre pensadores como Albert Le Grand, Tomás de Aquino, Galiani, Grotius, Pufendorf, Hutcheson, Turgot, Hegel, Marx, Max Weber, Karl Polany e mais recentemente sobre os comunitaristas Charles Taylor, Michael Walzer e Alasdair MacIntyre.

Muito já se escreveu, ainda, sobre a questão de Aristóteles ter sido ou não o pai da moderna ciência econômica, de sua influência sobre a teoria do valor-trabalho de Karl Marx e de seus antípodas, os chamados utilitaristas, com a teoria do valor-utilidade, como a teoria desenvolvida pelos austríacos Karl Menger e Ludwig Von Mises especialmente.

Malgrado a abundância de material sobre Aristóteles e sua produção no campo da *Economia Política*, pretendemos aqui analisar o conceito de *chrematistikê* exposto em sua *Política* e os argumentos apresentados por Aristóteles para condená-la como uma prática econômica imoral e antinatural.

Aristóteles foi, sem dúvida, o filósofo antigo que mais profundamente analisou o conceito científico de *chrematistikê*, mostrando sua gênese, suas determinações fundamentais, sua diferença com a *oikonomikê*, sua finalidade e as consequências morais de sua adoção pela cidade.

A palavra *chrematistikê*, a arte do ganho, ou a arte da aquisição, ou ainda, a arte de fazer dinheiro, parece mesmo ter sua origem nos textos de Aristóteles. Antes dele, porém, muitos poetas, filósofos e historiadores empregavam o termo *chremata*, para significar riqueza, e *chrematistikón*, para significar o agente da arte da aquisição. *Chrematistikê* como arte, a arte do ganho, como atividade, parece ser uma originalidade criativa exclusiva de Aristóteles.

Para fazer justiça aos que o precederam, portanto, analisaremos o uso do termo *chrematistikón* empregado por Platão em algumas de suas obras para em seguida analisarmos diretamente a originalidade do termo *chrematistikê* e o estudo filosófico e conceitual de Aristóteles.

A CHREMATISTIKÊ EM PLATÃO

Ainda que o termo *chrematistikê* seja largamente associado à crítica aristotélica ao comércio por dinheiro, é importante lembrar que termo similar já havia sido empregado por Platão em suas obras, ainda que não tenha desenvolvido seu conceito como desenvolvera Aristóteles.

No *Sofista*, por exemplo, através do personagem Estrangeiro, Platão associa várias vezes a sofística à *ktetikê* (κτητικῇ), a arte da aquisição, e o sofista às artes da polêmica, da contestação, da contradição, da controvérsia, da luta e da discórdia verbais, acusando-o de ser um *chrematistikón* (χρηματιστικόν): um fazedor de dinheiro (Platão, 1967, 225d; 226a).

Outro exemplo podemos encontrar na *República*, logo na abertura, quando Sócrates dialoga com Céfalo, um ancião rico da cidade. Como diz ali Céfalo falando de si mesmo, como homem de negócios (*χρηματιστής* - *moneymaker*. Platão, 2006, 1.330b) “conquistei uma fortuna de tamanho médio entre meu avô e meu pai”. Sócrates, em seguida, fala que os homens de negócio (*χρηματιστάμενοι* - *men who have made money*), por se apegarem à fortuna (*χρήματα*), são de trato difícil e não admitem elogiar nada que não seja a riqueza (*πλοῦτον* - Platão, 2006, 1.330c).

Ainda no Livro I, Platão associa a arte do *chrematistên* (*χρηματιστήν*) com a arte do mercenário (*μισθωτική*) e esta com a arte médica (*ιατρικήν*), na medida em que o médico é médico não em vista do bem do paciente, mas, em vista de seu próprio bem e do salário (*μισθόν*) recebido (Platão, 2006, 1.346b). O médico, na medida em que é médico verdadeiramente, não ordena nem visa seu próprio interesse, o médico no sentido preciso e verdadeiro governa os corpos e não é um homem de negócios, um *chrematistês* (*χρηματιστής* - Platão, 2006, 1.342d).

A *misthotiké*, literalmente, a arte de fazer salário (*misthon*), do ponto de vista da finalidade, se identifica inteiramente com a *chrematistikê*, na medida em que ambas têm em vista o dinheiro: uma com a venda de bens e a outra com a de serviços pessoais, como no caso da arte médica mercenária. Como diz Sócrates, criticando a conversão dos ofícios da cidade em artes de ganhar dinheiro: os artesãos (*δημιουργοὺς*) ganham salário (*μισθόν*) porque juntam à respectiva arte (*τέχνη*) a arte do mercenário (*μισθωτική* - Platão, 2006, 1.346c), pois a arte do mercenário produz o salário (*μισθαρνητική μισθόν* - Platão, 2006, 1.346d).

Já no Livro IV, onde Platão classifica a cidade em estamentos, a classe dos *chrematistikón* (*χρηματιστικόν* - *the moneymakers*), a dos homens de negócio, aparece como a terceira, abaixo dos guardiões e dos governantes, como aquela responsável pela produção de bens destinados ao sustento da cidade (Platão, 2006, 4.441a).

Nesta passagem, podemos ver que Platão usa o termo *chrematistikón* de maneira não crítica e negativa, como verá Aristóteles. Segundo sua própria terminologia, a produção de bens para a cidade não aparentaria se opor à arte praticada pelo *chrematistikón*, pelo *moneymaker*, ainda que esta terceira classe correspondesse à terceira parte da alma, a parte desiderativa (*ἐπιθυμητικόν*), a parte mais baixa e inferior em relação à alma dos guardiões e dos governantes, aquela que guarda o apetite por coisas baixas.

Já nos Livros VIII e IX será onde Platão desferirá as maiores pejorações aos fazedores de dinheiro, acusando-os de seres avarentos que adoram às ocultas o ouro e a prata (Platão, 2006, 8.548a), de fazerem dinheiro de tudo e só pensarem em entesourar, de não pensarem sequer em instruir-se na ciência e na razão, de serem como zangões, indivíduos dotados de ferrões e bem armados.

Os usurários (*χρηματισται*), aqueles que vivem do juro e do empréstimo de dinheiro, diz Sócrates, são a causa da pobreza e da mendicância na cidade (Platão, 2006, 8.555e). A vida do *chrematistikós* (*χρηματιστικούς*) não conhece ordem nem necessidade, alimentando uma paixão insaciável pela riqueza (Platão, 2006, 8.561d). No Livro IX, o *chrematistikón* é equiparado ao *philochrématon* (*φιλοχρήματον* - o amigo ou amante da riqueza) e ao *philokerdés* (*φιλοκερδὲς* - o amigo ou amante do ganho - Platão, 2006, 9.580e; 9.581a; 9.581c; 9.583a).

Em Platão o termo aparece ainda no *Euthidemo* 289a (*χρηματιστικῆς*) e em 307a (*χρηματιστική*), em ambas as passagens com o sentido de fazer dinheiro (*money-making* – Lamb). Em Xenophon (1922, *Anabasis*, 6.1), o termo *χρηματιστικὸν* aparece com o sentido de pessoa ordinária (*ordinary person* – 1922).

A CHREMATISTIKÊ EM ARISTÓTELES

Já na *Ética a Eudemo*, Aristóteles emprega algumas vezes o termo *chrematistikê* com o sentido de arte de ganhar dinheiro. Como diz ele:

Existem diferentes modos de vida, alguns deles não buscam o bem viver, mas somente as coisas necessárias, por exemplo, a vida devotada às artes vulgares (*τέχνας τὰς φορτικὰς*), como as que se dedicam às artes mecânicas (*βαναύσους*) e às artes de conquistar a riqueza (*χρηματισμὸν*). Por arte vulgar, eu compreendo aquelas perseguidas somente pela reputação, como os artesãos, os sedentários, os que trabalham por salário (*μισθαρνικάς* - *wage-earning*) e os conquistadores da riqueza (*χρηματιστικάς*), que se relacionam com a troca na praça da cidade (*ἀγορὰς*) e com a troca por dinheiro (*καπηλικὰς* - *market purchase and retail selling* - Aristóteles, 1884, 1.1215a).

Em 1.1217a, Aristóteles emprega a palavra *chrematistikê* ao referir-se à prática de exercícios. Como diz ele: “Assim como a prática de exercícios físicos visa conquistar a saúde, a prática do comércio lucrativo (*lucrative business* - *χρηματιστικά*) visa conquistar a riqueza (*πλοῦτον*)” (Aristóteles, 1884, 1.1217a).

É em 3.1231b/3.1232a que a palavra *chrematistikê* é empregada com o sentido duplice de arte própria e arte imprópria de conquistar a riqueza. Uma é usada segundo seu modo próprio (*καθ’ αὐτὸ χρῆσις τοῦ κτήματος ἐστίν*), e outra segundo seu uso accidental (*κατὰ συμβεβηκὸς*).

Na *Ética a Nicômaco* o termo *chrematistikê* aparece em 1112b, quando Aristóteles discute sobre a deliberação nas artes, como na medicina, na pilotagem de navios e nos negócios (*χρηματιστικήν* - 2017, 1112b). É somente na *Política*, porém, que o conceito de *chrematistikê* em Aristóteles aparece largamente desenvolvido e analisado cientificamente – especialmente no Capítulo III do Livro I.

A antítese entre *oikonomikê* e *chrematistikê*, como veremos, é só uma forma diferente de se expressar a antítese mais elementar de todo o sistema ético, jurídico e político de Aristóteles, e talvez de todos os demais sistemas filosóficos gregos, a antítese entre *physis* e *nomos*, entre aquilo que é da natureza e aquilo que a nega e a contradiz. Antítese que, como veremos, conduz a uma separação e autonomização trágica do *nomos* em relação à *physis*, está na base de todos os problemas econômicos e morais do mundo de Aristóteles, como está, ainda, e, sobretudo, na base de todos os problemas, sejam individuais ou coletivos, do mundo moderno.

A CHREMATISTIKÊ NA POLÍTICA

Aristóteles começa sua *Política* dizendo que toda cidade é uma espécie de comunidade e que toda comunidade se forma com vista a algum fim (*τέλος*) ou bem (*ἀγαθόν*) (1997, 1.1252a). Dentre todos os bens buscados pela cidade o maior e mais fundamental de todos é o bem-viver (*ἀγαθὴν ζωὴν*). O *τέλος* da cidade, portanto, é o bem-viver. A cidade, segundo Aristóteles, é o resultado do desenvolvimento natural de sua menor parte, o *oikos*, a casa ou a família. É no *oikos* que a cidade e a vida feliz têm seu começo. É por ele, portanto, que se deve começar o estudo da cidade e de sua meta final – a felicidade e o bem viver.

O *oikos*, diz Aristóteles, assim como a cidade, é composto de diversas partes: o senhor e o escravo, o marido e a mulher e o pai e os filhos. Além destas, há, ainda, o chefe de família (*οἰκονομίας* - *management of a household* - Aristóteles, 1997, 1.1253b), cuja principal função ou finalidade é a de adquirir os bens desfrutados pela família através do exercício da chamada arte da aquisição, pois, como diz Aristóteles, os bens são um dos elementos constituintes da família e a arte de adquiri-los é parte da função do chefe de família, já que sem bens não é possível viver e, muito menos, viver bem.

Bens são coisas e realidades separadas de seu dono, são coisas fora do senhor, são objetos dos quais ele é o dono e o senhor, são coisas que lhe pertencem seja para assegurar a vida e o viver seja para assegurar o bem viver. Sendo, assim, realidades e coisas separáveis de seu dono, os bens podem ser alienados, acumulados e empilhados.

Já que compete ao chefe de família assegurar a conquista dos bens para a família, torna-se fundamental, então, para Aristóteles, definir o que é esta arte da aquisição.

O CARÁTER AMBÍGUO DA CHREMATISTIKÊ

É no Capítulo III de sua *Política* que Aristóteles inicia sua investigação e a definição da propriedade em geral e da arte de enriquecer. Aristóteles indaga inicialmente se a arte de enriquecer (*χρηματιστική* - *chrematistikê*) é a mesma (*αὐτή*) que a arte de administrar o *oikos* (*οἰκονομική* -

oikonomikê) ou se é somente uma parte (*μέρος*) ou uma arte serviçal (*ύπηρετική*) subordinada a ela (1997, 1.1256a).

Em relação ao problema de serem ambas as artes a mesma ou não, o próprio Aristóteles responde dizendo ser evidente que a arte de enriquecer (*chrematistikê*) não é a mesma (*οὐχ ἡ αὐτή*) que a arte de administrar a casa (*oikonomikê*), já que a função da arte de enriquecer é a de fornecer (*πορίσασθαι*) e a de administrar é a de fazer uso (*πορίσασθαι*) dos bens.

Ou seja, segundo a finalidade, segundo o *télos* próprio de ambas as artes, a *chrematistikê* se diferencia da *oikonomikê* tanto quanto conquistar se diferencia de desfrutar a riqueza. Aristóteles mostra, aqui, haver dois domínios econômicos distintos e importantes, o da obtenção e o do desfrute, sendo fundamental o domínio do desfrute, pois é em vista dele que os demais domínios se constituem.

A mesma evidência, porém, observa Aristóteles, não ocorre com a questão de se saber se a arte de enriquecer é parte (*μέρος*) ou não da arte de administrar a casa ou se é outro gênero próprio (*ἕτερον εἶδος*). Aqui impera, antes, a controvérsia.

Aqui talvez esteja a principal questão a ser compreendida na definição de *chrematistikê* para Aristóteles. O problema se explica logicamente. Para Aristóteles, o importante é saber definir a coisa em sua relação com as demais coisas, se a coisa em questão é uma espécie e, por isso, parte interna e menor de uma segunda coisa maior, o gênero, ou se a coisa é um gênero, uma coisa maior que congrega dentro dela outras coisas e partes menores, as espécies, submetidas à coisa maior, que lhe é anterior ontologicamente e superior em ser, racionalidade e verdade.

Ou seja, a questão fundamental, científica, é saber se a coisa a ser definida é uma espécie ou parte de um gênero (*μέρος/μέρη*), se a coisa é algo particular e especial que não possui verdade e determinação em si mesma e, por isso, está submetida às verdades e determinações do gênero maior, ou se a coisa é um gênero próprio (*εἶδος/γένος*), se é aquela coisa maior que contém a espécie, se é aquela coisa autônoma que se determina e se define a si mesma, a coisa que põe ela mesma suas verdades e determinações.

O problema da interpretação nesta passagem, na maioria das vezes, se deve à precariedade das traduções e à não acurada observação dos tradutores destas intrincadas relações entre as coisas analisadas. Aristóteles foi um dos grandes lógicos da antiguidade, porém, além dos problemas de tradução, podemos encontrar problemas com o próprio emprego da terminologia de Aristóteles e o sentido desta terminologia em algumas passagens, o que nos leva facilmente à confusão e ao desentendimento.

Vejamos por exemplo a passagem: “há muitas espécies (*μέρη*) de bens e riquezas” (Aristóteles, 1997, 1.1256ab). Se bens e riquezas são espécies, seriam espécies de qual gênero? “Há muitas espécies de gêneros (*μὴν εἶδη γε πολλὰ*) alimentícios” como diz Kury (1997, 1.1256a). O que seriam espécies de gêneros? Ou seria melhor traduzirmos por “há muitas espécies do gênero alimentício”?

Uma das partes mais claras da relação entre todo e parte e gênero e espécie do texto de Aristóteles parece ser esta: “seria a agricultura (*γεωργική*) uma parte/espécie (*μέρος*) da economia doméstica (*οἰκονομική*) ou seria um gênero diferente (*ἕτερόν τι γένος*)”? (Aristóteles, 1997, 1.1256a).

O sentido das palavras de Aristóteles aqui é claro: seria a agricultura uma arte independente da economia doméstica, seria ela uma arte separada e autônoma em relação à economia natural, seria ela um gênero autônomo e independente, com suas verdades, determinações e finalidades próprias, ou seria ela uma arte subordinada, uma serva da arte maior, uma parte menor determinada pela parte maior, uma espécie determinada pelas determinações, verdades e finalidades do gênero *oikonomikê*?

Transportada para o nosso problema de analisar a relação entre a *oikonomikê* e a *chrematistikê*, a frase anterior poderia ser reescrita da seguinte maneira: seria a *chrematistikê* uma parte da *oikonomikê*, submetida às suas determinações e finalidades, ou seria ela um gênero diferente, um gênero independente e autônomo regido por suas próprias finalidades?

Como veremos, a solução de Aristóteles ao problema da ambiguidade da *chrematistikê* será encontrada dividindo a *chrematistikê* em duas partes: uma boa *chrematistikê* que é parte e espécie subordinada da *oikonomikê* e outra parte que é má e um gênero próprio, autônomo e independente. Como podemos observar, lógica e moral se fundem e se submetem uma à outra nesta relação entre *oikonomikê* e *chrematistikê*.

Se a arte de enriquecer for uma parte da arte de administrar o *oikos*, ou seja, se a arte de enriquecer for uma parte da arte de desfrutar a riqueza, a agricultura seria, então, por exemplo, ao mesmo tempo, uma *oikonomikê* e uma coisa diferente da *oikonomikê*, pois seria desenvolvida tanto para o consumo da casa quanto para o seu enriquecimento. Sob esta contradição, então, a *oikonomikê*, que visa o bem viver e a felicidade da família, teria dentro dela uma arte que visaria somente o viver, uma arte particular que negaria a arte geral, uma espécie que negaria o gênero no interior do qual ela se abriga.

Falando logicamente, admitir que a *chrematistikê* seria uma parte subordinada da *oikonomikê*, seria o mesmo que admitir que no interior de determinado gênero possa existir uma espécie particular que seja a negação deste mesmo gênero, ou, então, que no interior do ser e do positivo possa existir o não-ser e o negativo, como parte do ser e subordinado a ele.

Para evitar esta contradição, Aristóteles será obrigado, então, a conceber estas duas artes não apenas como diferentes, independentes e separadas uma da outra, mas, sobretudo, como gêneros opostos e autônomos. Ou melhor: Aristóteles compreenderá que não apenas a *chrematistikê* se opõe à *oikonomikê* como a própria *chrematistikê* se opõe a si mesma, já que uma é mero meio para o desfrute enquanto outra é uma finalidade em si mesma, levando então, a dividi-la em duas partes: uma arte do enriquecimento boa, a que é meio para o desfrute, e outra má, a que é um fim para si mesma.

Como diz ele, há, portanto, uma espécie de arte da aquisição que é por natureza (*κτητική κατὰ φύσιν*) uma parte da economia doméstica (*οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν*) e que visa acumular coisas necessárias à vida e úteis à comunidade. Estas coisas, diz Aristóteles, constituem a verdadeira riqueza (*ἀληθινὸς πλοῦτος*), cujas propriedades consistem em serem úteis por si mesmas, necessárias a uma vida humana agradável e existirem em quantidade finita (1997, 1.1256b).

Ao contrário de Sólon, citado por Aristóteles, para quem a riqueza não possui limites (*πλούτου δ' οὐθὲν ἔρμα*), para Aristóteles a riqueza no seu sentido natural e verdadeiro é finita e tem seus limites. Assim como em todas as artes os instrumentos de produção, para cumprir sua finalidade natural, devem existir em número determinado e finito, também os instrumentos de ação, ou os bens humanos consumíveis, devem, para cumprir sua finalidade natural, existir em número determinado e finito, tanto quanto são finitas as necessidades e carências humanas satisfeitas por estes bens.

O argumento fundamental de Aristóteles é o de diferenciar instrumentos (*ὄργανον* - *organon*) e meios ou partes (*μέρος*) de finalidades e fins (*τέλος*). Instrumentos não são coisas infinitas (*οὐδὲν γὰρ ὄργανον ἄπειρον*), mas meios finitos para se alcançar determinados fins. A riqueza, diz Aristóteles, por não ser a finalidade da *oikonomikê* e da vida humana, pois, como já afirmara Aristóteles, a finalidade do homem não é enriquecer, mas viver bem, é um instrumento (*πλοῦτος ὀργάνων*) para o chefe da família e o chefe da cidade realizarem suas finalidades. A riqueza deve servir como meio e não ser o fim da *oikonomikê* (1997, 1.1256b).

Por isso, sentencia Aristóteles, é evidente que há uma arte da aquisição segundo a natureza (*κτητική κατὰ φύσιν*) que é uma espécie e parte subordinada à *oikonomikê* e que existe em vista do bem viver, pertencente ao chefe de família (*οἰκονόμοις*) e ao estadista (*πολιτικοῖ* - Aristóteles, 1997, 1.1256b). Esta arte da aquisição existe, assim, como uma espécie que habita certo gênero, como parte de um gênero, como meio para uma finalidade, que a ele se subordina e se determina inteiramente.

Há, porém, como já dissemos, uma segunda arte da aquisição que existe como gênero, como entidade própria, separada, independente, autônoma, ao lado e oposta ao gênero *oikonomikê*, arte à qual Aristóteles chama propriamente de *chrematistikê* – a arte de enriquecer¹.

É desta segunda arte que surgiu, diz Aristóteles, a opinião de que não há limites (*πέρας*) para a riqueza (*πλούτου*) e a conquista de bens (*κτήσεως* - 1997, 1.1256b). A primeira arte, ainda, a *oikonomikê*, existe por natureza (*φύσει*), tem sua origem na natureza e, portanto, fora do homem, a segunda, a *chrematistikê*, porém, não existe por natureza (*οὐ φύσει*), pois tem sua origem no homem, na sua vontade e disposição, na experiência e na prática humanas, não tendo, assim, nenhuma relação

¹ Aristóteles fala, ainda, de uma terceira forma de *chrematistikê*, um misto entre a que trata da permuta e a arte de enriquecer propriamente dita, que se relaciona com os frutos da terra, como a mineração e o corte de árvores (Aristóteles, 1997, 1.1258b.).

com a natureza, nem mesmo com a natureza humana, como entenderiam mais tarde os liberais ingleses.

Por natureza de um objeto, Aristóteles chama o produto final do processo de aperfeiçoamento deste objeto, qualquer que seja ele, natural ou fabricado pelo homem. A natureza de um objeto, por isso, tem seus limites (*πέρας*) e se identifica com sua finalidade (*τέλος*). Como diz Aristóteles, a natureza é um fim, uma finalidade (*φύσις τέλος ἐστίν*), e tal finalidade é sempre boa e útil aos homens, pois visa o bem viver (*εὖ ζῆν*), sendo a *autarkéia*, a autossuficiência econômica, uma destas finalidades (Aristóteles, 1997, 1252b.30-33).

Ser *segundo a natureza* (*κατὰ φύσιν*), é ser coisa de maior valor ontológico em relação ao que vem do homem; é ser coisa que possui *logos* e sentido racional; é ser coisa cuja existência cumpre uma finalidade e um propósito racional que transcende a vontade e a compreensão humana.

Ser *segundo o nomos* (*κατὰ νόμος*), por sua vez, segundo o emprego de Aristóteles, tem o significado de ser artificial, de ser coisa feita pela arte humana, pela *teknê* ou *poietikê*, de ser a coisa sem substância e de menor valor ontológico em relação ao que vem da natureza; é ser o que não tem regra, limite, finalidade e lugar na ordem bela e perfeita da natureza, mas somente no arbítrio da vontade humana. Ser *segundo o nomos* (*κατὰ νόμος*) significa ser o mesmo que *ser sem natureza* (*οὐ φύσει*) e *ser contrário à natureza* (*παρὰ φύσιν*), e o que não tem natureza, como dissemos, não tem justeza, regra, limite, propósito nem finalidade (*τέλος*), não tem *logos* nem sentido racional, não tem uma existência necessária e permanente, mas somente arbitrária, acidental, injusta e passageira. O que não tem natureza não tem ser verdadeiro, mas somente um ser falso, corrompido, desmedido, disforme e irracional.

Aristóteles argumenta, ainda, que o erro de se confundir ambas as artes e de vê-las como essencialmente iguais surge do fato de que ambas não estão, de fato, tão distantes uma da outra. Esta proximidade se explica pelo caráter cambiável e permutável das coisas que são externas ao homem – como será o conhecido caso da sandália que veremos adiante. A *chrematistikê* tem origem, portanto, em parte da própria ambiguidade da *ktetikê* e em parte dos erros de entendimento e dos vícios voluntários da alma humana.

O que assustava certamente Aristóteles era a possibilidade de uma vida humana fundada na separação e na autonomização do *nomos* em relação à *physis*, de uma vida humana que é um mero viver, fundada sobre o que é incerto e não possui finalidade, sobre aquilo que tem sua existência fundada na mera convenção, no arbitrário, no acidental e naquilo que não é, naquilo que por não ter natureza não é verdadeiro nem é sempre, em lugar de uma vida humana segura, regrada, harmoniosa e virtuosa fundada sobre as coisas que são sempre, que possuem um *τέλος*, uma direção e um destino seguros para o indivíduo, uma vida virtuosa fundada sobre a divindade da *physis* – da natureza que é uma finalidade, que é vida, vigor e energia. O que assustava certamente Aristóteles era a

possibilidade, já para a sua época, de surgir uma vida humana fundada sobre a *tékhnê*, a *poiésis*, a *hedonê*, a *hybris*, o *apeiron*, a *adikê*, uma vida de *estranhamento* e guerra com a *physis*, em detrimento de uma vida fundada na *práxis*, na *aretê*, no *télos*, no *peras*, na *dikê*, no *termo*, na *autarkéia* e no *agathé zoên*, uma vida de harmonia e paz com a *physis*.

O CARÁTER AMBÍGUO DA COISA TROCADA

Partindo do caso da sandália, Aristóteles observa na *Política* que há duas maneiras de usar cada bem e que ambos os usos se relacionam com o próprio bem, ainda que não da mesma maneira, já que um uso é próprio à natureza da coisa e o outro não.

A sandália, por isso, pode ser usada como sandália e como coisa trocável (*μεταβλητική - exchange*), sendo ambas as maneiras igualmente formas de se fazer uso da sandália, seja ela trocada por dinheiro (*ἀντὶ νομίσματος*) ou outro bem qualquer.

Quem a possuir a usará como vestimenta e proteção para os pés, embora servir como coisa para a permuta (*ἀλλαγῆς - barter*) não seja o uso específico da sandália, pois, segundo Aristóteles, não fora feita com o propósito de ser trocada (*μεταβλητική - 1997, 1.1257a*).

Na *Ética a Eudemo*, esta mesma passagem aparece mais aperfeiçoada e melhor desenvolvida, quando Aristóteles diferencia aquilo que é próprio da coisa e que corresponde à sua natureza originária e aquilo que é derivado, constituindo-se como uma espécie de natureza secundária e accidental. Como diz ele:

Mas, nós usamos as palavras “riqueza” (*χρήματα*) e “arte da riqueza” (*χρηματιστικήν*) em dois sentidos, um uso é o seu modo próprio (*καθ’ αὐτὸ χρήσις τοῦ κτήματος ἐστίν*), por exemplo, a sandália e o manto, cujo uso é próprio à coisa em si mesma, outro uso é accidental (*κατὰ συμβεβηκὸς*), não no sentido de se usar a sandália como peso e não como calçado, mas, por exemplo, vendendo-a (*πώλησις*) ou alugando-a por dinheiro (*μίσθωσις*), em ambos os casos a sandália é empregada segundo seu uso próprio (Aristóteles, 1884, 3.1231b; 3.1232a).

Em ambos os usos, contudo, e somente nesta esfera da troca simples, a coisa servirá segundo seu propósito natural, o de servir como coisa útil, seja para o fabricante seja para o comprador. Uma vez, porém, que aparece o amante do ganho e conquistador da riqueza comprando e vendendo a sandália com a finalidade de fazer dinheiro, a coisa torna-se totalmente accidental e antinatural.

Como diz Aristóteles: “O amante da prata (*φιλάργυρος*²) é a parte cujo interesse está centrado no dinheiro (*νόμισμά*), e o dinheiro (*νόμισμα*) é uma coisa de propriedade contrária (*κτήσεως ἀντί*) e de uso accidental (*κατὰ συμβεβηκὸν χρήσεως*)” (Aristóteles, 1884, 3.1232a).

Como podemos ver Aristóteles não é categórico em esclarecer a natureza do caráter ambíguo da sandália, se o valor de troca da sandália é intrínseco ou extrínseco – se está ligado ao valor de uso de maneira intrínseca e natural, ou se é uma propriedade inteiramente antinatural e accidental da coisa trocada.

Aristóteles parece aceitar o caráter ambíguo e o fato de que desde que seja para satisfazer uma necessidade de consumo o valor de troca parece ser algo intrínseco – já que a sandália é uma coisa externa e pode por isso ser cambiada de mãos, pois ser objeto de troca parece uma qualidade indiferente para que a sandália venha a servir como sandália.

Vir-a-ser objeto para a troca dentro da cidade, parece, portanto, o destino natural da sandália, um destino que não contraria sua natureza de servir como coisa útil para o homem. A arte da troca neste estágio de desenvolvimento das forças produtivas e da divisão social do trabalho e a conversão da sandália em coisa para outro através da troca, a conversão da coisa em mercadoria em sua forma simples, parece não contrariar os princípios da natureza e do valor-de-uso da sandália. A natureza seria contrariada somente na medida em que a arte da troca em vista do uso e da satisfação de consumo se convertesse em arte do enriquecimento e em vista da troca por dinheiro.

Aristóteles lamenta, assim, somente a inversão da finalidade natural da sandália, quando ela agora, não mais em mãos do mero intermediador da troca, dos chefes de família que a trocam em vista do consumo, mas em mãos do mercador, daquele que não a empregará como valor de uso, é convertida em mero meio de conquistar o dinheiro.

Ao aceitar o emprego do dinheiro como meio de troca, ainda que convencional, Aristóteles parece aceitar, ainda, e até certo ponto, como natural e bom o processo de alienação e coisificação entre os homens no mundo da riqueza e da circulação simples da mercadoria.

O CARÁTER AMBÍGUO DA TROCA

Ainda que nem sempre o emprego dos termos siga uma regra rigorosa, Aristóteles procura diferenciar e precisar conceitualmente quatro momentos importantes do processo de troca e do comércio de bens: partilha de bens (*μεταδόσεις*), permuta ou troca direta de bens (*ἀλλαγὴν/καταλλάττονται* - *barter*), troca de bens (*μεταβλητική* - *exchange*) e comércio de bens (*καπηλική* - *trade*).

² *Φιλάργυρος* – *philárgyros*: donde *philo* é amigo ou amante e *árgyros* é prata, donde surgirá a palavra o amante ou amigo da prata que já cunhada funciona como dinheiro.

A partilha (*μεταδόσεις*) ocorre dentro das próprias comunidades originárias, as famílias, onde os bens se distribuem segundo o princípio da necessidade, por isso, sem troca. Troca significa intercâmbio e contrapartida de um bem por outro. Na partilha não há troca, portanto, porque não há contrapartida. A permuta (*ἀλλογήν*) ou permuta direta de bens (*καταλλάττονται*) funda o processo de troca, onde os bens são trocados diretamente entre si sem a mediação do dinheiro. Na terminologia empregada por Marx em *O Capital* (1988), este modelo de troca corresponderia à troca simples e direta e sua fórmula seria M-M (Mercadoria-Mercadoria)³. A troca tem aqui a finalidade de corrigir os desvios de mais e menos riqueza entre as tribos e sua finalidade é a satisfação de uma carência (*χρεία*)⁴.

A troca de bens (*μεταβλητική*) surge com a mediação do dinheiro no processo de troca. Os bens agora não são trocados diretamente entre si, mas por dinheiro, que servirá como meio para a aquisição de um novo bem. Na fórmula de Marx este modelo corresponderia à troca simples e sua fórmula seria M-D-M (Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria). Apesar da mediação do dinheiro a troca continuaria cumprindo a finalidade da troca direta.

O comércio de bens (*καπηλική – trade*), último estágio da troca de bens, onde surge a *chrematistikê* que é um gênero, inverte todo o universo da troca, convertendo o dinheiro em princípio elementar (*στοιχείον*) e limite último (*πέρας*) de todo o processo (Aristóteles, 1997, 1.1257b). Além deste estágio, surgirá, ainda, o juro, que já não é uma troca de bens, mas uma troca de dinheiro por dinheiro (D-D na fórmula de Marx), onde a *chrematistikê* atinge o auge de seu absurdo.

A permuta originária dos bens, diz Aristóteles, tem sua origem segundo a natureza da coisa (*κατὰ φύσιν*), porque certas coisas os homens têm de mais e outras de menos. A permuta originária de bens surge, assim, com a finalidade de corrigir estas diferenças e suprir as carências não satisfeitas por estas diferenças de mais e de menos bens (Aristóteles, 1997, 1.1257a).

Esta circunstância prova, diz Aristóteles, que a arte da aquisição (*χρηματιστικής*) não é por natureza (*οὐκ ἔστι φύσει*) uma parte da arte de comerciar (*καπηλική - trade is not by nature a part of the art of wealth-getting*), pois, em sua origem, a troca de bens (*ἀλλογήν*) era feita somente para satisfazer as carências não satisfeitas do *oikos* (Aristóteles, 1997, 1.1257a).

Ou seja, a *chrematistikê* não tem sua origem na natureza, seja daquela que está no homem seja daquela que está fora dele, mas sim, nas práticas humanas, nos costumes, nas convenções, no *nomos*, no comércio. A *chrematistikê* não existe por natureza (*κατὰ φύσιν*), mas, sim, por convenção (*κατὰ*

³ Vide especialmente a Primeira Seção, onde Marx demonstra, passo a passo, como Aristóteles, o desenvolvimento lógico e conceitual da troca e a gênese do dinheiro a partir deste desenvolvimento.

⁴ Sobre este ponto, e para uma análise detalhada da concepção aristotélica do dinheiro, vide Scott Meikle: *Aristotles's Economic Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

νόμος), por acidente (*κατὰ συμβεβηκός*), contra a natureza (*παρὰ φύσιν*) e por determinação da vontade e da disposição humanas.

Aristóteles explica, ainda, que na comunidade primitiva (*πρώτη κοινωνία*), na *oikia* (*the household*), não havia lugar para o comércio (*there is no function for trade* - *καπηλική*), que este só aparece mais tarde quando as comunidades primitivas se tornam mais numerosas, pois na origem as comunidades partilhavam o excedente sem troca (*the members of the primitive household used to share commodities that were all their own* - Aristóteles, 1997, 1.1257a).

Na comunidade original, na *oikia*, diz Aristóteles, todos os bens eram partilhados em comum (*ἐκοινώνουν πάντων*), sem troca ou comércio, portanto, e segundo as necessidades (*κατὰ τὰς δεήσεις ἀναγκαῖον*) que as forçavam a partilhar (*μεταδόσεις*), a partilhar através da permuta, segundo a carência e a necessidade, a partilhar segundo o excesso e a falta e em vista de satisfazer as necessidades da *oikia* e jamais em vista do enriquecimento da *oikia* e de seus chefes (Aristóteles 1997, 1.1257a).

Aristóteles cita como exemplo desta *oikia* original o caso de certas tribos bárbaras que, segundo ele, ainda permaneciam neste estágio da permuta direta (*κατὰ τὴν ἀλλαγὴν*) de um produto por outro, entregando, por exemplo, vinho em troca de grãos, assim como entre vários produtos semelhantes.

Na comunidade familiar original, na *oikia*, a permuta direta (*καταλλάττονται* - *exchange one thing for another*) não era, portanto, uma *metablikê*, uma arte da troca, contrária à natureza (*μεταβλητική οὔτε παρὰ φύσιν*), nem era uma forma da arte de enriquecer (*χρηματιστικῆς ἐστὶν εἶδος οὐδέν*), diz Aristóteles, pois era uma troca feita em vista do outro (*κατὰ τὴν ἀλλαγὴν*), era uma *allagê*, uma troca que existia apenas para preencher carências com vista à autossuficiência natural da comunidade alheia, e jamais para o enriquecimento da comunidade que trocava (*exchange on these lines therefore is not contrary to nature, nor is it any branch of the art of wealth-getting, for it existed for the replenishment of natural self-sufficiency* - Aristóteles, 1997, 1.1257a).

Como a autossuficiência, a *autarkéia* (*αὐταρκεία*), é uma coisa que existe por natureza (*κατὰ φύσιν*), é um bem e uma finalidade da natureza, produzir e partilhar os bens segundo a autossuficiência é o mesmo que produzir e partilhar segundo o bem e a finalidade da natureza. Por isso, a permuta e a partilha são coisas que existem segundo a natureza, são coisas que existem segundo um propósito e uma finalidade instituída pela natureza e, por isso, são coisas boas e desejadas por si mesmas.

O contrário ocorre com a troca e o comércio de bens em vista de uma vantagem para quem troca, que por não existirem em vista da *autarkéia* e da satisfação de uma carência do outro, mas em vista de uma vantagem pessoal, são essencialmente más e indesejadas pela natureza, sendo desejadas somente pela ambição e pela paixão ilimitada de riqueza que está no homem e somente no homem, e aquilo que está somente no homem não está nem existe na natureza, nem mesmo na natureza humana,

por isso não cumpre nenhum propósito bom, racional e teleológico. Como diz Vollet (2007, p. 45-60): a arte boa é “a que se mantém dentro dos limites da *polis* e de sua função”, e má é “a que sobrepassa os limites do bom funcionamento da *polis* e se concentra no enriquecimento ilimitado”.

Desta mesma permuta natural que existe em vista de uma vantagem para o outro surgiu, porém, contraditoriamente, diz Aristóteles, a arte de comerciar, a arte da troca por dinheiro, a arte da troca que existe em vista de uma vantagem para quem troca. De uma arte em vista do outro surge, assim, paradoxalmente, uma arte em vista de si mesmo.

É importante notar que Aristóteles não se pergunta pela origem do lucro, do *plus* proveniente da troca, nem faz questão de comentar que a troca em vista do dinheiro pressupõe que ao final da troca surja um dinheiro maior que aquele que começa a transação nem se pergunta pelo caráter equivalente ou não das coisas trocadas por dinheiro. Isso se deve, certamente, ao fato de que o agente da troca aqui é um mero entesourador, um *Schatzbilder*, o capitalista demente, nas palavras de Marx (1988, p. 110), é aquele agente que vai ao mercado para vender e retorna para casa com o dinheiro para guardá-lo, entesourá-lo, sem retornar ao mercado para gastá-lo em uma nova compra – onde o dinheiro troca novamente de mãos e desaparece na circulação.

É fundamental observar, primeiro, que as trocas gregas já são feitas por indivíduos e não pelo Estado, que a riqueza e seu excedente já pertencem ao indivíduo e não ao Estado, que as trocas das quais fala Aristóteles são, já, um produto da divisão social do trabalho, do desenvolvimento das forças produtivas, da formação do indivíduo, da propriedade privada e da decomposição das formas de vida originárias organizadas exclusivamente em torno das comunidades familiares.

Segundo: a Grécia antiga já é um grande empório comercial no Mediterrâneo e segundo muitos estudiosos da origem do dinheiro nas transações, teria sido a primeira civilização antiga a adotar a cunhagem da moeda e a prata como dinheiro propriamente dito. Dinheiro propriamente dito, o dinheiro segundo seu conceito e largamente empregado pelas cidades gregas do século VI a.C seria um objeto físico (*physical object*) de uso e aceitação geral (*generally*) e exclusiva (*exclusively*)⁵.

Como diz, a este respeito, Richard Seaford (2004, p. 3-4): “o primeiro povo na história a usar extensivamente algo que se aproxima modernamente do dinheiro foi, eu acredito, quase certamente, os gregos, para quem o dinheiro consistia de metal – cunhado ou não”. Segundo Seaford (2012, p. 1-25), ainda, a Jônia do século VI a.C, a Jônia fundadora da Filosofia, teria sido “a primeira sociedade na história a ser profundamente monetarizada, através da invenção e da rápida difusão da cunhagem”.

Aristóteles, por isso, como podemos ver, toma, enganosamente, como sendo “por natureza” aquilo que ele mesmo afirma ser um produto da história e da decomposição da estrutura familiar

⁵Sobre esta questão fundamental, vide Mark S. Peacock: *The origins of Money in Ancient Greece: the political economy of coinage and Exchange*. Cambridge Journal of Economics, 2006, p. 637-650; David M. Schaps, *The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

original: o nascimento das cidades, a propriedade privada da riqueza e a alienação desta riqueza através do sistema de trocas.

Se a natureza de uma coisa fosse verdadeiramente definida por aquilo que a constitui originariamente, Aristóteles deveria encontrar a verdadeira natureza das coisas, do homem, da troca, do dinheiro, da riqueza, etc., não nas *póleis* gregas de sua época, mas nas formas de comunidade que precedem as comunidades fundadas na troca, nas chamadas comunidades primitivas (*πρώτη κοινωνία*) anteriores ao *devir* e a qualquer modificação provocada pelo tempo. Mas Aristóteles já é um grego moderno que aceita a propriedade privada como fonte da liberdade e da racionalidade e, até certo ponto, o processo de monetarização, de alienação da riqueza através da troca e de coisificação das relações humanas no interior da cidade.

O CARÁTER AMBÍGUO DO DINHEIRO

Com a complexidade das trocas, que se expandiam para fora das comunidades familiares, e com a finalidade de facilitá-las, surge, então, através de um pacto (*συνέθεντο* - *a mutual compact* - Rackham) entre os agentes da troca, o hábito de se trocar os bens (*ἀλλαγὰς*) por dinheiro (*νομίσματος*), de se trocar os bens por certas coisas úteis e fáceis de manusear e transportar, como o ferro e a prata (*ἄργυρος*), por coisas definidas inicialmente apenas por seu tamanho e peso e, mais tarde, marcadas com um caractere (*χαρακτῆρα* - *stamp/símbolo*) que dispensava os comerciantes da necessidade de medi-las e pesá-las, pois o caractere (*χαρακτήρ*) indicava o seu signo (*σημεῖον* - *for the stamp was put on as a token of the amount/símbolo da quantidade* - Rackham / o símbolo indicava o seu valor - Kury - Aristóteles, 1997, 1.1257a), diz Aristóteles. Aristóteles confirma, aqui, a prática grega das trocas feitas com a moeda cunhada pelo tesouro da cidade, que a marcava com o caractere oficial da cidade e com um símbolo do peso, garantindo estatalmente a fidelidade do metal e do peso que a moeda possuía.

É importante observar que Aristóteles não diz o que mede ou representa este símbolo estampado no dinheiro. Seria um anacronismo, como faz Kury, atribuir esta medida ao valor das coisas trocadas. O mesmo anacronismo comete Guinsburg em sua tradução da *República* de Platão ao traduzir *νόμισμα σύμβολον τῆς ἀλλαγῆς* (2006, 2.371b - o dinheiro é o sinal da troca), como “o dinheiro é o símbolo do valor na troca”.

O termo *σύμβολον* (*símbolon*) significa mais bem o dinheiro dado como sinal na troca, como nas compras a prazo em que damos uma entrada em dinheiro como sinal. Ou seja, o dinheiro é o sinal dado na troca como modo de confirmá-la, como quando damos um presente como sinal de amizade ou afeição. No texto original de Platão, não aparece, ainda, nenhuma palavra que possa ser associada ao termo “valor”. Os gregos não possuíam a ideia econômica de valor. Para eles, o dinheiro era

somente uma peça intermediária da troca que media convencionalmente o preço, isto é, media o preço sem uma teoria do valor. Os gregos, e mesmo Aristóteles, quando falam de valor e comparam a superioridade de um trabalho com outro referem-se à superioridade de um trabalho concreto em relação a outro trabalho também concreto. Ou seja, o valor de uma coisa ou trabalho é medido e comparado com outro sempre em termos de utilidade ou qualidade e nunca de quantidade.

Com a invenção do dinheiro (*νομισματος*) em decorrência da troca (*ἀλλαγῆς*) surgiu, assim, diz Aristóteles, uma nova *chrematistikê*, o comerciante (*τὸ καπηλικόν*), que a princípio surge de maneira simples e igual (*ἀπλῶς ἴσως*), como meio de facilitação da troca, para em seguida se tornar em uma coisa desigual e meio de produzir o ganho (*ποιήσῃ κέρδος* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

No Livro V de sua *Ética a Nicômaco*, onde Aristóteles desenvolve sua original teoria do dinheiro, o dinheiro aparece duplamente no processo de troca, inicialmente como meio de troca, cumprindo uma função boa e racional, ao somente intermediar o processo em vista de uma satisfação das necessidades de consumo, e em seguida, como termo final e propósito absoluto da troca, tendo em vista o enriquecimento monetário. Aristóteles condena esta conversão do dinheiro em propósito final da troca por seu caráter ganancioso, pleonástico, desmedido, insano e irracional, como aqui, na *Política*, condena a *chrematistikê*. Como diz Marco Zingano (2017, p. 49), *pleonexia* (*πλεονεξία*) é um nome abstrato originado de *πλέον ἔχειν* que significa ter mais ou adquirir mais, podendo ser equiparado ao termo latino ganância.

Deste desenvolvimento da troca, e da conversão do dinheiro em sua causa final, surge, então, diz Aristóteles, a ideia de que a arte de enriquecer (*χρηματιστική*) está especialmente vinculada ao dinheiro (*νόμισμα*) e que a função desta arte é descobrir novos bens que possam ser transformados em dinheiro, com o pressuposto de que esta arte cria riquezas e posses e que a riqueza consiste numa grande quantidade de dinheiro, já que é com o dinheiro que se movimentam as trocas e o comércio.

Com esta nova arte de enriquecer e com o dinheiro como causa final da troca surge, ainda, uma nova arte de fabricar, uma nova *poietikê* (*ποιητική*), cuja finalidade é produzir riqueza (*πλούτου*) e posses (*χρημάτων*), pois se acredita agora que a riqueza (*πλοῦτον*) é o mesmo que uma grande quantidade de dinheiro (*νομισματος πλῆθος* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

Se o emprego do dinheiro como meio de troca e sua conversão em finalidade última da transação têm origem, assim, num contrato ou convenção, a paixão insaciável e ilimitada por dinheiro, porém, tem origem na falta humana de disposição para a virtude, pois a virtude é uma disposição do caráter, podendo, assim, ser negada ou afirmada pela vontade humana. Ambas têm em comum, contudo, o fato de não serem por natureza.

Em tempos passados, diz Aristóteles com certo tom de lamentação, era tudo o contrário, no tempo das pequenas comunidades familiares onde a virtude, a honestidade e a vida vivida de modo simples eram a regra, onde o homem vivia uma vida de profunda comunhão com os deuses e a terra,

onde o homem vivia uma mágica e mítica vida de ingenuidade e simplicidade, o dinheiro era visto como uma coisa tola, uma simples convenção humana (*νόμισμα καὶ νόμος*), uma coisa sem qualquer fundamento natural (*φύσει δ' οὐθέν*), não tendo, assim, em si mesmo, nenhum valor (*οὐθενὸς ἄξιον*), nenhuma necessidade (*οὐδὲν τῶν ἀναγκαίων*) e nenhuma utilidade para a vida (*οὐδὲ χρήσιμος* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

Agora, com certa razão, diz Aristóteles, procura-se uma nova e diferente definição para a riqueza (*πλοῦτον*) e para a arte de enriquecer (*χρηματιστικήν*), pois a arte de enriquecer segundo a natureza (*χρηματιστική κατὰ φύσιν*) e a riqueza segundo a natureza (*πλοῦτος κατὰ φύσιν*) são diferentes: a arte natural de enriquecer pertence à *oikonomikê* (*οἰκονομική*), enquanto a nova arte pertence à *kapelikê* (*καπηλική*), podendo ser vista agora não mais como gênero próprio, mas como parte e espécie de um gênero maior chamado *kapelikê* (Aristóteles, 1997, 1.1257b).

A *kapelikê* não é uma verdadeira *poietikê*, uma arte produtora de bens para a satisfação das carências humanas, mas uma *poietikê plouton* (*ποιητική πλούτου*), uma arte produtora de riqueza que se realiza através da troca dos bens (*χρημάτων μεταβολῆς* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

Ao pertencer ao comércio, a nova arte de enriquecer pertence, então, ao homem, aos costumes, ao que não é necessário, ao que é acidente, ao arbítrio, aos vícios e corrupções da alma humana e, assim, ao *nomos* (*νόμος*), onde a riqueza não é gerada pela natureza mas pelo sistema de trocas por dinheiro.

Como já comentamos, Aristóteles aceita o caráter monetarizado da comunidade que surge a partir da decomposição da comunidade originária, a comunidade fundada na partilha dos bens sem troca, Aristóteles aceita as trocas como uma necessidade e como coisa segunda e derivada da decomposição da *oikia* originária. Contraditoriamente, porém, é desta *oikia* derivada e segunda, desta *oikia* já mergulhada na troca, que Aristóteles retira seu conceito de natureza. Se a natureza é a coisa originária e princípio de tudo o que vem a ser, a natureza propriamente dita não pode ser aquilo que veio a ser, a natureza propriamente dita deve ser, sim, a natureza daquela *oikia* originária cujos bens se distribuem através da partilha sem troca – a *próte koinonia* (*πρώτη κοινωνία*).

Aristóteles nunca reconhece o caráter em si mesmo contraditório do dinheiro, nunca ataca nem condena diretamente o dinheiro em si mesmo como causa da corrupção da *oikonomikê* em *chrematistikê*, a causa nunca parece ser a coisa em si mesma, a própria *dynamis* contraditória do dinheiro e sua dupla característica de ser, ao mesmo tempo, meio e fim da troca. Aristóteles ataca sempre, sim, o agente da troca, o *chrematistê*, o chefe de família que não sabe controlar seus desejos insanos, que submete sua alma a estes desejos e que confunde o mero viver com o bem-viver.

Como diz Stefan Eich (2018, p. 8): “Aristóteles nunca culpa diretamente o *nomisma* pela corrupção associada aos desejos imoderados. Ao contrário, o que importa é o propósito pelo qual o *currency* é posto”. Ou seja, a ênfase da crítica de Aristóteles recai sempre ao problema do propósito

do dinheiro, bom e natural em sua origem e corrompido e desvirtuado posteriormente, e ao propósito do agente da ação, o agente da troca, que não sabe diferenciar o verdadeiro propósito do homem, o bem-viver e o dinheiro como meio de troca, com o falso propósito, o mero viver e o dinheiro como finalidade em si mesma. A causa do problema recai sempre sobre a falsa consciência do agente da ação. Consciência esta que pode ser reformada por uma rigorosa reeducação moral. Por esse motivo, Aristóteles nunca defendeu o banimento do dinheiro para fora da *polis*, mas, ao contrário, sempre o defendeu, na medida em que fosse usado de maneira adequada e natural, ou seja, na medida em que fosse usado como mero meio para a troca, como meio de se alcançar a igualdade e a justiça na cidade.

Como diz novamente Stefan Eich (2018, p. 16): apesar de reconhecer as possibilidades trágicas da cunhagem do dinheiro pela cidade, “a troca monetária, assim, nunca é banida da *polis* de Aristóteles nem é apresentada como necessariamente contrária ao uso natural”. Como dissemos, para Aristóteles, a origem do mau uso do dinheiro não reside nele mesmo, em sua essência dúbia, trágica e contraditória, mas, sim, fora dele, no mau uso feito por aquele que o possui.

A consequência trágica da ação fundada no dinheiro como finalidade em si mesma consiste no fato de que o agente da ação procura encontrar naquilo que busca a coisa que pretendia evitar e, assim, ao invés da felicidade encontrar o destino trágico da infelicidade, como relata classicamente Sófocles no *Édipo Rei*: ao procurar evitar o destino infeliz Édipo buscava na verdade somente sua própria desgraça e infelicidade pessoal. O mesmo destino trágico encontra o homem do dinheiro quando em sua busca pela felicidade encontra, irônica e paradoxalmente, a infelicidade, a tragédia, a destruição da família, o parricídio, o incesto, a morte, o sofrimento, a solidão e o banimento para fora da cidade. O mesmo destino trágico é descrito por Sófocles em sua *Antígona*. Tentando evitar uma coisa, que Antígona enterrasse Polinice, Creonte encontra a coisa que não esperava: a morte e o enterro da esposa, do filho e da própria Antígona.

O CARÁTER AMBÍGUO DO VIVER HUMANO

Esta nova *chrematistikês* (*χρηματιστικῆς*) surge associada ao dinheiro porque o dinheiro é o primeiro elemento e o limite da troca (*νόμισμα στοιχεῖον καὶ πέρας τῆς ἀλλαγῆς ἐστίν*), porque é o ponto de partida e de encerramento do intercâmbio dos bens (D-M-D).

A riqueza (*πλοῦτος*) surgida com esta nova arte de enriquecer não tem limites (*ἄπειρος*), pois esta *chrematistikê* não tem limites quanto ao seu fim (*χρηματιστικῆς οὐκ ἔστι τοῦ τέλους πέρας*), já que seu fim (*τέλος*) é a aquisição de bens e de riqueza (*πλοῦτος καὶ χρημάτων κτήσις* - Aristóteles, 1997, 1.1257b). A arte de enriquecer correspondente à *oikonomikê*, por seu lado, porém, tem um limite (*πέρας*), já que ganhar dinheiro não é a finalidade (*τέλος*) da *oikonomikê*.

Assim, do ponto de vista da arte de enriquecer que é parte subordinada da economia natural, da *oikonomikê* (*οἰκονομικῆς χρηματιστικῆς*), é evidente que há um limite (*πέρας*) para a riqueza, já que as necessidades dos membros da família são limitadas, nem é obra do chefe de família se engajar nesta luta por riqueza, mas, do ponto de vista da *chrematistikê* que é um gênero separado da *oikonomikê*, a economia artificial, tudo acontece de maneira contrária, pois nela todas as pessoas engajadas em enriquecer procuram aumentar o dinheiro ao infinito (*ἄπειρον αὐξουσιν οἱ χρηματιζόμενοι τὸ νόμισμα* - Aristóteles, 1997, 1.1257b).

A razão disso, diz Aristóteles, é a estreita proximidade (*σύνεγγυς*) existente entre os dois ramos da arte de enriquecer, já que em ambos os instrumentos empregados (*κτήσεως χρήσι*) são os mesmos (*κατὰ ταύτόν*) sendo, contudo, paradoxalmente, diferentes suas finalidades (*ἕτερον τέλος* - Aristóteles, 1997, 1.1257b). O problema de se confundir a *oikonomikê* com a *chrematistikê* se deve ao paradoxo da relação entre meios iguais empregados com propósitos e finalidades diferentes e opostas. Se pelo aspecto dos meios ambas se equiparam, pelo aspecto dos fins, porém, ambas se separam e se opõem absolutamente.

Por esta semelhança dos meios e dos instrumentos, algumas pessoas, diz Aristóteles, pensam que a finalidade da *oikonomikê* é aumentar as posses, acreditando que o dever do chefe de família seja o de preservar a riqueza em dinheiro ou aumentar sua propriedade infinitamente (*νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον*).

A causa desta crença é o fato de as pessoas acreditarem que a finalidade da vida humana seja apenas o viver simplesmente (*ζῆν*) e não o bem-viver (*εὖ ζῆν* - Aristóteles, 1997, 1.1257b). Tais pessoas, movidas pelo desejo de viver ilimitadamente (*ἄπειρον ἐπιθυμίας*) pretendem, então, que os meios necessários à satisfação destes desejos sejam também produzidos ilimitadamente (*ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν* - Aristóteles, 1997, 1.1258a).

O dinheiro aqui neste caso, ainda que não seja visto como uma finalidade em si mesma, serve como meio infinito para a infinitude e a ilimitação dos desejos de consumo dos indivíduos, já que desejo ilimitado de consumo exige, em contrapartida, a produção de meios ilimitados de compra.

Do desejo que determinados chefes de família possuem em ter uma vida agradável, de uma vida que eles confundem com a vida dos prazeres do corpo, medindo o prazer da vida pelos prazeres trazidos pelo corpo, surge, então, diz Aristóteles, este outro gênero (*ἕτερον εἶδος*) de *chrematistikês* (*χρηματιστικῆς*) (Aristóteles, 1997, 1.1258a).

Como a satisfação destes prazeres só se consuma com a conquista de bens e quanto maiores os bens maiores os prazeres, estes chefes de família concentram então, todas as suas energias na atividade de enriquecer. Sendo seus prazeres corporais excessivos, estes chefes de família procuram, então, descobrir uma arte capaz de lhes proporcionar prazeres excessivos, usando cada uma de suas

dynamis, de suas potências e faculdades humanas, de maneira contrária à natureza (*δυνάμεων οὐ κατὰ φύσιν*).

Tais chefes de família, deste modo, invertem o uso e a finalidade de suas faculdades humanas, de suas artes e de suas virtudes, transformando-as em meio de ganhar dinheiro. Aristóteles cita como exemplo desta inversão, ou perversão e corrupção moral, a faculdade da coragem e as artes militar e médica. Como diz ele, a finalidade natural da coragem não é ganhar dinheiro e enriquecer, mas inspirar a ousadia e um benefício bom para a cidade; do mesmo modo ocorre com a arte militar, cuja finalidade natural é a vitória, e com a arte médica, cuja finalidade é a restauração da saúde do outro. Tais indivíduos, porém, diz Aristóteles, motivados pela confusão entre viver e viver bem, transformam todas estas *dynamis* em meios de proporcionar riqueza, na certeza de que a riqueza é o fim a atingir e que tudo mais deve contribuir para a consecução deste fim.

A arte da aquisição do supérfluo (*μὴ ἀναγκαίᾳς χρηματιστικῆς*), destinada ao hedonismo sem limites e à superfluidade da vida, destinada a satisfazer os indivíduos para os quais a finalidade da vida é simplesmente viver e viver é consumir e ter prazeres corporais infinitos, se constitui, por esse motivo, num ramo da arte de enriquecer, ainda que não seja a do enriquecimento por ele mesmo, mas do enriquecimento em vista do prazer excessivo e ilimitado.

Tal ramo, ainda que não pertença ao domínio do *nomos* mas da *hedoné*, do luxo, da superfluidade e dos prazeres corporais desmedidos e infinitos, não pertence propriamente ao domínio da natureza, já que o domínio desta é o do necessário (*ἀναγκαίᾳς*), do limite, do finito e da medida, é o domínio da *chreia* (*χρεία* - carência ou necessidade humana) dedicado a assegurar a subsistência da família e da cidade.

Deste modo, na *oikonomikê* a liberdade individual do chefe de família tem sua medida e seu limite, pois a liberdade ali é somente um meio para a felicidade natural da família e de toda a cidade. Como todo meio, a liberdade é, por isso, limitada, medida e determinada pelos fins perseguidos. Com o surgimento da *chrematistikê*, contudo, a liberdade individual do chefe de família torna-se o fim a ser perseguido e, por isso, como o dinheiro e a riqueza, transborda para fora da natureza, tornando-se ilimitada, desmedida, sem fim e irracional.

O mesmo transbordamento ocorre com a propriedade. Se na *oikonomikê* a extensão da propriedade, agora privada, e especialmente de bens trocáveis e escravos, está determinada pela extensão dos fins naturais, da satisfação da *chreia* e da *anankê* (carências e necessidades), na *chrematistikê* a extensão da propriedade privada não tem mais fim, medida, limite e finalidade.

Assim como ocorre com a liberdade e a propriedade, ocorre também com o prazer. De prazeres saciáveis e comedidos determinados pela ordem da *physis* e da *oikonomikê*, transborda-se para a desordem dos prazeres insaciáveis, desmedidos, desregrados, ilimitados, infinitos e insanos da ordem do *nomos* e da *chrematistikê*. A *chrematistikê* instaura, deste modo, uma revolução no mundo

daqueles costumes de natureza rural e familiar. Com a *chrematistikê*, tudo transborda, assim, para fora da natureza e se volta tragicamente contra ela.

Esse transbordamento seria evitado, como dissemos, através de uma rigorosa educação moral dos chefes de família, de uma educação fundada na virtude e na justiça, pois, como afirma Aristóteles: “o homem quando perfeito é o melhor dos animais, mas é também o pior de todos quando afastado da lei e da justiça... quando destituído de qualidades morais o homem é o mais impiedoso e selvagem dos animais” (Aristóteles, 1997, 1.1253a).

Aristóteles conclui sua investigação sobre a riqueza e seu tratado econômico-filosófico afirmando categoricamente que não compete ao chefe de família dedicar-se à arte do ganho e do enriquecimento, à *chrematistikê* que é um gênero (*εἶδος*), mas à *chrematistikê* que é uma espécie, que é uma parte subordinada da *oikonomikê*, pois a família, a *oikia*, e a propriedade, o *oikos*, são uma instituição natural cuja finalidade é mais que a subsistência e o viver, pois o *oikos*, enquanto parte da cidade, tem sua vida e seu sentido na cidade e na finalidade superior que ela comporta: a do bem viver, a de viver não apenas como homem-animal, mas, sobretudo, como homem-animal-racional.

CONCLUSÃO DO PROCESSO E O SURGIMENTO DO JURO

O ápice da *chrematistikê* seria alcançado, segundo Aristóteles, com o surgimento do comércio de dinheiro por dinheiro em vista de um ganho chamado *tokos* (*τόκος* – juro). O juro seria, de todos os modos de ganhar dinheiro, o mais contrário à natureza (*παρὰ φύσιν*), pois nele, o ganho de dinheiro é gerado pelo próprio dinheiro (*τόκος γίνεται νόμισμα ἐκ νομίματος*) e não daquela finalidade boa que levou à sua invenção, que era, enquanto meio, a de facilitar a troca de bens.

Desta maneira, ao lado e a partir da *kapelikê*, surge uma última modalidade da *chrematistikê* que é um gênero chamado de usura, a *obolastikê* (*ὀβολοστατική* - Aristóteles, 1997, 1.1258b), a troca de dinheiro por dinheiro na qual o lucro é chamado de juro. Ao lado da *kapelikê* e do *kapêlos* surgem, assim, a *obolastikê*, a arte da usura, e o *obolostates* ou *tokistai*, o negociante de dinheiro em vista de um juro.

O 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.

Concluindo a investigação teórica sobre a questão de se devem o governante da família (*οἰκονομικοῦ*) e o governante da cidade (*πολιτικοῦ*) se dedicar às artes da produção e da aquisição de riqueza, Aristóteles conclui, radicalmente, ainda que o desenvolvimento desta conclusão só se realize

ao longo de suas obras e nós aqui só a indicamos, dizendo que o melhor para o homem livre é viver da natureza, como natureza, segundo a natureza e em vista da natureza – e não da produção e da aquisição da riqueza através de sua própria atividade e de seu próprio esforço.

Este esforço e esta atividade devem surgir da própria natureza, da *physis*, que é vida, movimento, vigor e energia, pois, como diz Aristóteles, compete à natureza proporcionar antecipadamente ao homem alimentos por meio da terra ou do mar, enquanto ao chefe da família compete apenas fazer uso destes bens segundo a maneira adequada da natureza.

O modo de vida adequado ao homem seria, assim, segundo Aristóteles, o modo de vida do homem rural, do camponês que vive dos frutos da terra, de um camponês no sentido lato da palavra, como o plantador de vinhas, o plantador de cereais, o plantador de frutas, o criador de gado, o criador de ovelha, o criador de aves, o pescador, o caçador e demais formas de vida do campo, pois, como diz ele: da natureza espera-se que dê alimentos, seja da terra, do mar ou de outro modo.

Aristóteles estaria afirmando, aqui, que o melhor para o homem não seria viver nem do comércio nem da arte, mas, sim, daquelas atividades rurais ligadas diretamente ao mundo da natureza, daquelas atividades rurais que ainda não se desprenderam da natureza e se estabeleceram como ofícios específicos da cidade, como ofícios especializados e manuais de homens urbanos, como os ofícios das diversas artes manufatureiras que tomam a natureza para si e a reelaboram segundo os propósitos e os fins da vontade humana – como os ofícios da marcenaria, da sapataria, da construção e dos demais ofícios urbanos.

A natureza, com suas forças e energias, com seu vigor e com sua vida em abundância, com sua *dynamis* própria, deveria, teria como função, como função moral e natural, fornecer gratuitamente ao homem os meios necessários de subsistência. Ao homem, ao homem livre ao menos, competiria somente fazer uso e desfrutar destes bens – sem se entregar às atividades penosas, fatigantes, embrutecedoras, e menores, da *teknê*, da *poietikê*, da *kapelikê*, da *metablestikê*, da *obolastikê* e da *chrematistikê*. Ao homem livre, ao chefe de família, caberia somente a *oikonomikê*: a arte de administrar racionalmente a casa e os bens fornecidos pela natureza segundo os fins imanescentes à própria natureza.

Cada arte tem uma finalidade própria e particular, a *chrematistikê*, porém, produz uma finalidade comum para todas as artes, surgindo, por isso, como a negação e a abstração da particularidade no interior de um mundo dominado pela particularidade e pelo concreto. Na natureza e na arte dominam a pluralidade, a variedade e a diversidade de modos de se conquistar os bens. Com a *chrematistikê*, porém, dominaria a unidade e a pobreza de uma única e mesma arte conquistando a riqueza.

O domínio da *chrematistikê* seria o domínio de uma atividade humana e abstrata sobre o universo das atividades naturais e concretas, na medida em que a arte de fazer dinheiro desconsidera

e abstrai de cada arte particular aquilo que ela possui de concreto e específico. A *chrematistikê* tem o poder descomunal de transformar todas as *teknaí* particulares e concretas em uma única e mesma *teknê*.

A condenação de Aristóteles à *chrematistikê*, à arte dos negócios, do dinheiro e do ganho, não se explica somente pelo fato de ela ser uma arte cuja finalidade é um absurdo, um absurdo contrário à razão e à natureza, mas, sobretudo, por ser ela simplesmente uma espécie particular do gênero arte, não por ser ela uma espécie de *teknê* particular e absurda, não por ser ela a pior de todas as *teknaí* humanas, mas, simplesmente, por ser ela uma *teknê* – um ofício humano que não se obtém da natureza mas que se aprende através da prática e da experiência humana, pois nenhuma arte ou artesão existe na natureza e por natureza, mas por uma disposição da vontade e do esforço humano. E tudo o que é humano é imperfeito, artificial, corrompido, feio, inferior e de menor valor ontológico em relação à perfeição, à beleza e à superioridade ontológica da natureza.

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Jadir. **Aristóteles e a metafísica do dinheiro**. *Problemata*. V.6, n. 3, 2015.
- _____. **Aristóteles e o problema do dinheiro e da justiça nas trocas**. *Problemata*. V.6, n.2, 2015.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Tradução de António de Castro Caeiro. São Paulo: Editora Forense, 2017.
- _____. **Política**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da Unb, 1997.
- ARISTOTLE. **Aristotle in 23 Volumes**. Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1934.
- _____. **Aristotle in 23 Volumes**. Vol. 20, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1981.
- _____. **Aristotle in 23 Volumes**. Vol. 21, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1944.
- _____. **Aristotle in 23 Volumes**. Vol. 22, translated by J. H. Freese. Aristotle. Cambridge and London. Harvard University Press; William Heinemann Ltd., 1926.
- _____. **Aristotle's Eudemian Ethics**. Ed. F. Susemihl. Leipzig: Teubner, 1884.
- BYWATER, J. **Aristotle's Ethica Nicomachea**. Oxford: Clarendon Press, 1894.
- EICH, Stefan. Between justice and accumulation: Aristotle on currency and reciprocity. *Political Theory*, 2018.
- MARX, Karl. **O Capital**. Volume I. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1988.
- MARX-ENGELS. **Werke**. Band 23. Berlin: Dietz Verlag/DDR, 1962.
- MEIKLE, Scott. **Aristotles's Economic Thought**. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- PEACOAK, Mark S. **The origins of Money in Ancient Greece: the political economy of coinage and Exchange**. *Cambridge Journal of Economics*, 2006.
- PLATÃO. **A República**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- PLATO. **Plato in Twelve Volumes**. Vol. 3 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1967.
- ROSS, W. D. **Aristotle's Politica**. Oxford, Clarendon Press, 1957.
- _____. **Ars Rhetorica**. Aristotle. Oxford. Clarendon Press, 1959.
- SCHAPS, David M. **The Invention of Coinage and the Monetization of Ancient Greece**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004.

SEAFORD, Richard. **Monetisation and the Genesis of the Western Subject.** *Historical Materialism* 20.1, 2012.

_____. **Money and the Early Greek Minds.** Cambridge University Press, 2004.

VOLLET, Matias. **Aristóteles y la economía entre los límites de la razón práctica.** Bogotá: *Ideas e Valores*, no 13., Agosto de 2007.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: Ethica Nichomachea V I-15 Tratado da Justiça.** São Paulo: Odysseus, 2017.

XENOPHON. **Xenophon in Seven Volumes**, 3. Carleton L. Brownson. Harvard University Press, Cambridge, MA; William Heinemann, Ltd., London, 1922.

_____. **Xenophontis opera omnia**, vol. 3. Oxford: Clarendon Press, 1904 (repr. 1961).