

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Pedro Portelli Magalhães de Araujo

**O pensamento econômico da *Ética a Nicômaco*: um diálogo crítico com os  
fundamentos da sociedade capitalista**

Niterói

2024

Pedro Portelli Magalhães de Araujo

**O pensamento econômico da *Ética a Nicômaco*: um diálogo crítico com os fundamentos da sociedade capitalista**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof. Dra. Alice Bitencourt Haddad

**À minha mãe Vera Lúcia e à minha  
esposa Simone Tadros**

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, especialmente, aos meus professores Alice Bitencourt Haddad, Francisco Moraes e Mario Máximo, sem cujos ensinamentos e colaboração não teria sido possível a realização deste trabalho. Além dos estudos e orientação realizados ao longo dos últimos anos, cada qual colaborou com conceitos centrais para o trabalho. Devo à professora Alice a compreensão do papel de concepções econômicas na construção das filosofias éticas de Aristóteles e de Platão, como o recurso à análise das artes técnicas, à classificação dos bens e ao ἔργον próprio do ser humano. Sem esse método de apresentação da filosofia ética desses pensadores, por meio de concepções econômicas, não seria possível compreender o sentido das virtudes éticas na sociedade antiga em oposição à sociedade de mercado moderna voltada para a acumulação de capital. Devo ao professor Francisco a distinção entre os conceitos de “agir em vista do belo”, que caracteriza as virtudes éticas, e o conceito de maximização de utilidade, que caracteriza a ação econômica. Devo, por fim, ao professor Mário Máximo uma apresentação das diferentes interpretações do problema das trocas econômicas em Aristóteles, tanto pela perspectiva da justiça quanto pela perspectiva da amizade.

*O aparente absurdo de confundir a multiplicidade de relacionamentos das pessoas numa única relação de utilidade, nessa abstração aparentemente metafísica, surge do fato de que na sociedade burguesa todos os relacionamentos se acham subordinados, na prática, apenas à relação abstrata comercial e monetária (...) as relações reais discursivas e amorosas, que manifestam qualidades individuais determinadas, não possuem, supostamente, qualquer significado senão de expressão de uma terceira relação que lhe são atribuídas, referente à relação de utilidade.*

*(Karl Marx)*

## RESUMO

A presente dissertação de mestrado tem a intenção de examinar criticamente os fundamentos da economia política moderna a partir da obra *Ética a Nicômaco*. O primeiro capítulo procura mostrar como Aristóteles constrói sua doutrina ética valendo-se de argumentos, de atividades e de conceitos que no mundo moderno passam a pertencer ao campo da ciência econômica. Esse capítulo procura então analisar os conceitos em comum e as concepções divergentes que estruturam a ação humana do ponto de vista da economia política e da filosofia ética de Aristóteles. O segundo capítulo procura discutir a teoria da justiça nas trocas, desenvolvida no Livro V.5 da *Ética a Nicômaco*, sobre o qual se concentra a discussão moderna acerca dos escritos econômicos de Aristóteles. O terceiro capítulo procura apresentar uma crítica da teoria do consumo marginalista a partir da teoria do prazer desenvolvida na *Ética a Nicômaco*. O quarto capítulo discute o tratado da amizade contido nos Livros VIII e IX. Ele procura mostrar como a comunidade aristotélica se funda na amizade e na benevolência, mas não no autointeresse e na competição mercantil. Essa diferença de fundamento implica uma compreensão de bem-estar social bem diferente daquela teorizada pela economia política.

## ABSTRACT

This master's thesis intends to critically examine the foundations of modern political economy based on the work *Nicomachean Ethics*. The first chapter seeks to show how Aristotle builds his ethical doctrine using arguments, activities and concepts that in the modern world come to belong to the field of economic science. This chapter then seeks to analyze the common concepts and divergent conceptions that structure human action from the point of view of political economy and Aristotle's ethical philosophy. The second chapter seeks to discuss the theory of justice in exchanges, developed in Book V.5 of the *Nicomachean Ethics*, on which the modern discussion regarding Aristotle's economic writings focuses. The third chapter seeks to present a critique of the theory of marginalist consumption based on the theory of pleasure developed in the *Nicomachean Ethics*. The fourth chapter discusses the treatise on friendship contained in Books VIII and X. It seeks to show how the Aristotelian community is based on friendship and benevolence, but not on self-interest and mercantile competition. This fundamental difference implies an understanding of social well-being that is very different that theorized by political economy.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	9
1- REFERÊNCIA A CONCEITOS ECONÔMICOS PARA DEFINIR O PROBLEMA DA ÉTICA .....	14
2 - INTERPRETAÇÕES ECONÔMICAS DA JUSTIÇA NAS TROCAS EM <i>ÉTICA A NICÔMACO</i> .....	28
2.1 – A JUSTIÇA NAS TROCAS E O PROBLEMA DO VALOR NA <i>ÉTICA A NICÔMACO</i> .....	30
2.2 – A INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DO VALOR-TRABALHO ACERCA DA JUSTIÇA NAS TROCAS .....	37
2.3 – A INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DO VALOR-UTILIDADE ACERCA DA JUSTIÇA NAS TROCAS .....	51
2.4 – A INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DO VALOR DA <i>ÉTICA A NICÔMACO</i> SEGUNDO ROBERT GALLAGHER.....	61
3- TEORIA DO PRAZER DE <i>ÉTICA A NICÔMACO</i> : UMA CRÍTICA DA TEORIA DO CONSUMO MARGINALISTA .....	82
3.1 – A VIRTUDE ÉTICA COMO AGIR EM VISTA DO BELO .....	82
3.2 – A ÉTICA ECONÔMICA COMO MAXIMIZAÇÃO DO PRAZER.....	89
3.3 – A TEORIA DO PRAZER COMO PROCESSO SENSORIAL E A CRÍTICA DO CONSUMO MARGINALISTA .....	99
3.4 – A TEORIA DO PRAZER COMO ATIVIDADE E A CRÍTICA DO CONSUMO MARGINALISTA .....	112
4- TEORIA DA AMIZADE E MAL ESTAR NA SOCIEDADE CAPITALISTA .....	124
4.1 - AMIZADE COMO BEM DO OUTRO E AÇÃO AUTOINTERESSADA .....	124
4.2 - AS FORMAS DE AMOR DA AMIZADE E O FETICHISMO DA VIRTUDE... ..	138
4.3 - A TEORIA DO CRÉDITO E DA TROCA NA AMIZADE .....	152
CONCLUSÃO .....	176
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	177

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho procura analisar a obra *Ética a Nicômaco*<sup>1</sup> a partir da perspectiva da economia política. Uma interpretação tradicional sustenta que existe uma crítica da economia política na obra de Aristóteles que contrapõe a produção voltada para a acumulação de riqueza à produção voltada para a autossuficiência<sup>2</sup>. Uma das fontes históricas da expressão “economia”, que deu nome à ciência econômica moderna, provém justamente da *Política*<sup>3</sup>, onde se discute o conceito de οικονομική em oposição à χρηματιστική. O primeiro consiste, justamente, na produção voltada para o uso próprio, para o provimento da comunidade, e prima pela autossuficiência do οἶκος ou da πόλις. O segundo consiste, ao contrário, na produção voltada para o ganho, para o mercado, para a aquisição de dinheiro, e preconiza a acumulação ilimitada de riqueza. Essa distinção profetiza o surgimento da sociedade de mercado dois mil anos antes de seu advento<sup>4</sup>. No mundo moderno, a produção econômica se encontra voltada para o mercado e para a acumulação de capital. Essa transformação implica também uma mudança nos fundamentos éticos dessa sociedade moderna. As ações humanas, os objetos de uso, o modo de vida, as relações sociais, a concepção de justiça, a representação da felicidade, tudo isso, em grande medida, passa a estar referenciado pela instituição do mercado. Procuramos discutir de que modo essa crítica da economia política de Aristóteles pode ser encontrada em sua doutrina ética. Buscamos apresentar a *Ética a Nicômaco* de modo a estabelecer um diálogo crítico com os fundamentos da ação econômica teorizada por importantes escolas de pensamento da economia política moderna.

Existem duas escolas muito tradicionais de crítica da economia política que são tributárias do pensamento aristotélico. Existe, por um lado, a escola marxista, cuja teoria econômica parte da distinção entre as duas formas de aquisição de riqueza, formuladas por Aristóteles no Livro I da *Política*, as chamadas χρηματιστική οικονομική e a χρηματιστική καπηλική (1257b 20). A primeira preza pela aquisição de bens de uso numa proporção suficiente para a boa vida da comunidade doméstica. A segunda prima pela aquisição crescente de dinheiro por meio do comércio de mercadorias. Marx

---

<sup>1</sup> Foram utilizadas diferentes traduções na realização deste trabalho: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim (1984); Marco Zingano (2008; 2017); René Antoine Gauthier e Jean Yves Jolif (1970); Terence Irwin (1999).

<sup>2</sup> GALLAGHER (2018), p. 16.

<sup>3</sup> Estamos utilizando a tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes (1998).

<sup>4</sup> POLANYI, (2012), p. 232.

reinterpreta essa distinção em termos dos conceitos fundamentais de circulação de mercadoria (M-D-M) e de circulação do capital (D-M-D')<sup>5</sup>. Com base nessa distinção, ele desenvolve sua análise sistemática das leis de funcionamento dessa sociedade voltada para a acumulação de capital. A comunidade descrita por Aristóteles, no entanto, não tem como finalidade a aquisição ilimitada de dinheiro, haja vista que ele mesmo reprova a χρηματιστική καπηλική como contrária à natureza (1258b). Como não constitui um τέλος da comunidade humana, sua οικονομία repousa em fundamentos bem diferentes do comportamento mercantil que caracteriza a sociedade moderna. Podemos dizer, essa é a nossa tese, que sua filosofia permite descortinar um mundo de valores éticos que se acham ofuscados pela instituição do mercado e pelo fetichismo da mercadoria na sociedade capitalista. As virtudes éticas se sobressaem como um conjunto de valores absolutos que dão sentido às ações humanas e à vida social. Elas ganham espaço num mundo em que a produção do capital não constitui a finalidade dominante da comunidade política. Elas se tornam apreciadas como bens sociais que circulam nas relações interpessoais, dando movimento assim a uma economia das virtudes, superposta e sobredeterminante à produção dos bens e às trocas comerciais. As virtudes éticas dão conta de uma questão da οικονομία aristotélica cuja resposta se acha obliterada pelo sistema de mercado moderno. Essa questão diz respeito ao sentido do bem viver da comunidade e do sumo bem humano.

Uma segunda escola tradicional de crítica da economia política tributária do pensamento aristotélico foi desenvolvida por Karl Polanyi<sup>6</sup>. Ele discute mais diretamente os fundamentos éticos da economia política na medida em que funda a escola substantiva, em oposição à interpretação formalista do objeto da economia<sup>7</sup>. A escola formalista compreende que o objeto da economia se define menos por um domínio específico de fenômenos, como a produção industrial, a circulação de mercadorias, a aquisição de dinheiro, o consumo de riquezas, etc., e mais por uma característica formal da própria ação humana. Como sustenta Lionel Robbins, o objeto da economia depende basicamente de três condições formais: meios escassos, usos alternativos e fins diversos<sup>8</sup>. Desde que os meios para realizar determinados fins sejam

---

<sup>5</sup> Conferir o capítulo 4.1, do Livro I, de *O Capital*, denominado *A fórmula geral do capital*. Nesse capítulo, Marx (2013) faz uma longa referência à distinção aristotélica a respeito das duas formas de χρηματιστική.

<sup>6</sup> GALLAGHER (2018), p. 16-34.

<sup>7</sup> Ibidem p. 16.

<sup>8</sup> ROBBINS (1945), p. 12-16.

escassos, a ação comporta uma racionalidade econômica, que avalia a alocação dos recursos segundo uma escala de prioridades. Como os meios são insuficientes e os fins são diversos, a ação econômica se define pela maximização dos recursos disponíveis.

Amparada em pesquisas de antropologia e história antiga, a escola substantiva considera, ao contrário, que o objeto da economia diz antes respeito às condições materiais, às capacidades técnicas, às instituições sociais, à interação com o meio natural, ao modo de vida de uma comunidade no provimento de suas necessidades<sup>9</sup>. Polanyi valoriza a *oikovoúia* aristotélica por interpretar a subsistência humana segundo o princípio da autossuficiência, mas não segundo o princípio da escassez<sup>10</sup>. Como qualquer espécie vivente, as comunidades humanas se acham integradas ao seu espaço natural, do qual retiram seus mantimentos para abastecer plenamente suas necessidades, sem que se possa falar de uma insuficiência técnica para suas provisões. A economia compreendida pelo signo da escassez corresponde, então, mais propriamente, à sociedade de mercado<sup>11</sup>. Nessa forma de associação, a renda individual se mostra invariavelmente restrita; o dinheiro admite usos indefinidos na compra; as mercadorias são oferecidas em proporção ilimitada; e as escolhas se dão segundo uma ordem de preferência. Na psicologia econômica da sociedade mercantil, os indivíduos se acham não somente às voltas com consumos variados, mas também com desejos potencialmente ilimitados e com recursos irremediavelmente escassos. A *oikovoúia* de Aristóteles, ao contrário, se acha regida por uma lógica bem diferente: os provimentos são limitados pelas necessidades; os usos são determinados pelos instrumentos e pelo exercício da função; e os fins, podemos dizer, são delimitados, em última instância, pelas virtudes éticas<sup>12</sup>.

Uma terceira escola muito influente que trava um diálogo crítico com os fundamentos éticos da economia política foi mais recentemente desenvolvida a partir dos trabalhos de Amartya Sen. Ainda que outros pensadores da filosofia moral se mostrem mais importantes para suas pesquisas, ou ainda que não faça senão referências laterais e genéricas a Aristóteles, ele cita diretamente o pensador grego em passagens centrais de seu pensamento, como na crítica à ênfase dada pela economia política a um

---

<sup>9</sup> POLANYI, (2012), p. 63-65.

<sup>10</sup>Ibidem p. 75-77.

<sup>11</sup>Polanyi chama de “falácia economicista” a tendência de identificar a economia humana com sua forma de mercado (2012), p. 64.

<sup>12</sup> Conferir o passo 1256b 30-35, do Livro I.8 da *Política*.

enfoque da engenharia na análise de seu objeto, em detrimento de uma perspectiva centrada na ética. Essa preocupação com a engenharia se revela na redução do objeto da economia a uma questão de eficiência técnica e de maximização de utilidade. Esses conceitos têm mais a ver com um problema de logística do que com a natureza do bem viver da comunidade e do sumo bem do homem<sup>13</sup>. Sen reconhece em Aristóteles um aliado do sentido geral de suas críticas dirigidas ao *mainstream* econômico. Ele resgata a importância da filosofia antiga para a teoria econômica ao invocar a indagação socrática acerca do “como deveríamos viver?”<sup>14</sup>, e cita uma frase da *Ética a Nicômaco* na qual essa indagação se desdobra para o plano prático da atividade política: “Ainda que valha a pena atingir esse fim para um homem apenas, é mais belo e divino atingi-lo para uma nação ou para a cidade” (1094b 5)<sup>15</sup>.

O presente trabalho se acha influenciado, em linhas gerais, por essas diferentes escolas de crítica do pensamento econômico. O objetivo principal deste trabalho consiste, no entanto, em se debruçar sobre a própria obra de Aristóteles, a fim de extrair de seus próprios conceitos os elementos de uma crítica ética da economia política moderna. O trabalho procura ampliar o *corpus economicus aristotelicum* para além do Livro V.5, com intuito de explorar outras unidades temáticas que possam subsidiar o objetivo desta pesquisa. O primeiro capítulo se volta, então, para os Livros I e II, da *Ética a Nicômaco*, com o objetivo de examinar como Aristóteles constrói sua doutrina ética valendo-se de argumentos, de atividades e de conceitos que no mundo moderno passam a pertencer ao campo da ciência econômica. Esse primeiro capítulo procura analisar as afinidades teóricas, os pontos de convergência e as antinomias conceituais que estruturam a ação econômica e a prática das virtudes. O segundo capítulo procura discutir a teoria da justiça nas trocas, desenvolvida no Livro V.5, sobre o qual se concentra a discussão moderna acerca dos escritos econômicos de Aristóteles. O capítulo mostra como a análise aristotélica não apenas influencia as teorias modernas do valor trabalho e do valor utilidade, mas, principalmente, como ela compreende o problema do valor de uma forma ainda mais completa do que pressupõe a economia política. O terceiro capítulo se volta para o tratado do prazer, contido nos Livros VII e X, para desenvolver uma crítica da teoria do consumo marginalista. O capítulo discute de que modo a crítica aristotélica da teoria do prazer como processo restaurativo pode

---

<sup>13</sup> SEN (2002), p. 10-11.

<sup>14</sup> *Ibidem* p. 11-14.

<sup>15</sup> *Apud.* p. 11.

ser estendida à teoria do consumo neoclássica. O júbilo da felicidade reservado para a εὐδαιμονία não pode ser compreendido com base no conceito de consumo de riqueza da escola marginalista. Por fim, o quarto capítulo se volta para o tratado da amizade, desenvolvido nos Livros VIII e IX. O capítulo procura mostrar como o princípio do autointeresse da ética econômica moderna representa uma diluição do princípio da benevolência que caracteriza a φιλία. Na comunidade antiga, as transações comerciais são permeadas por relações de amizade, o que impede de se pensar as trocas econômicas segundo um sistema de mercado.

A proposta de revisitar a obra de Aristóteles com intuito de discutir os fundamentos éticos da sociedade capitalista representa uma contribuição importante para as inquietações de nosso tempo. Não se trata de buscar uma resposta para os problemas práticos do mundo atual, tampouco de dar a palavra final acerca das contradições dessa sociedade a um pensador que viveu muito tempo antes do seu advento, quando as relações mercantis ainda davam seus primeiros passos. Trata-se, antes, de buscar compreender nosso modo de vida atual a partir de outro ângulo. Muitos conceitos pertinentes ao campo da economia política podem ser observados por meio de paradigmas distintos, que prevaleciam num tempo em que a instituição de mercado ainda não havia se consolidado, como no caso da relação dos conceitos de justiça e de amizade com as trocas comerciais. Se a economia se acha desenraizada da sociedade a partir do século XIX, com seu sistema de autorregulação de mercados operando segundo suas próprias leis<sup>16</sup>, a filosofia das virtudes de Aristóteles pode ser observada como profundamente enraizada em instituições e comportamentos de natureza essencialmente econômica na antiguidade. Essa perspectiva de análise colabora com a superação do abismo que separa a filosofia antiga e os problemas da sociedade contemporânea, reposicionando um pensador da envergadura de um Aristóteles em face de questões éticas que se acham na ordem do dia do mundo atual. Numa época em que a ciência econômica ocupa o centro do debate político, em que as relações sociais se encontram catalisadas pelas normas de funcionamento da economia, em que o destino da espécie humana e o futuro do planeta se veem tragados pelo redemoinho das contradições do capitalismo, a proposta de revisitar um importante filósofo antigo pela perspectiva dos problemas de nosso tempo não se mostra um projeto irrelevante.

---

<sup>16</sup> POLANYI (2012), p. 232-233.

## 1- REFERÊNCIA A CONCEITOS ECONÔMICOS PARA DEFINIR O PROBLEMA DA ÉTICA

Nossa primeira hipótese de trabalho consiste em mostrar como a ética de Aristóteles pode ser vista como tributária de fenômenos pertencentes à economia política moderna. Aristóteles constrói sua doutrina por meio de referências a atividades concernentes ao campo da ciência econômica. Essa relação pode ser percebida desde a primeira frase da *Ética a Nicômaco* em 1094a: “toda arte (τέχνη) e toda investigação (μέθοδος), assim como toda ação (πρᾶξις) e toda escolha (προαίρεσις), tem em vista um bem qualquer”. Esses quatro termos se agrupam num duplo par de conceitos: por um lado, τέχνη e μέθοδος; por outro lado, πρᾶξις e προαίρεσις. Como mostra Gauthier e Jolif, essa bipartição relaciona o mundo da produção técnica com o mundo da ação ética. Enquanto a τέχνη refere-se à atividade produtiva, e o μέθοδος refere-se ao conhecimento técnico, a πρᾶξις diz respeito à dimensão exterior da ação ética, ao passo que a προαίρεσις diz respeito a sua intenção interna<sup>17</sup>. Aristóteles lança mão, portanto, das artes técnicas como um método de análise da ação ética. Ele afirma que as primeiras são realizadas em vista de um fim cujo produto constitui o sentido da ação produtiva: “o fim da arte médica é a saúde, o da construção naval é um navio, o da estratégia é a vitória, o da economia é a riqueza” (1094a 8-9). No caso da ação ética, no entanto, seu fim se encontra na própria πρᾶξις. Voltadas para um bem externo à ação produtiva, as artes técnicas se coordenam numa relação de subordinação que se encadeia no sentido de uma aproximação progressiva do bem final: a selaria se subordina à equitação, a equitação se subordina às ações militares, às ações militares se subordinam à estratégia (1094a 11-12). Essa coordenação de ações culmina na atividade política, que representa um fim em si mesmo que constitui o sumo bem humano. A finalidade da arte política consiste em promover nos cidadãos uma prática que seja um fim em si mesmo. Nesse ponto em que a política desponta como arte mestra, a totalidade das atividades técnicas converge com a ação ética:

Ora, a política mostra ser dessa natureza, pois é ela que determina quais as ciências devem ser estudadas num Estado, quais são as ciências que cada cidadão deve aprender, e até que ponto. E vemos que até as faculdades mais apreciadas, como a estratégia, a economia e a retórica, estão sujeitas à política. Como utiliza as demais ciências e legisla sobre o que devemos e não devemos fazer, a finalidade dessa ciência deve abranger as outras, de modo que essa finalidade será o bem humano. Com efeito, ainda que tal fim seja o

<sup>17</sup> GAUTHIER; JOLIF (Tomo II, Comentário Livro I-V, 1970), p. 3-4.

mesmo tanto para o indivíduo como para o Estado, o deste último parece ser algo maior e mais completo, quer a atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para a cidade. Tais são, por conseguinte, os fins visados por nossa investigação, pois pertence à ciência política numa das acepções do termo. (1094a 27 -1094b 11)

Podemos pensar, portanto, que Aristóteles se utiliza de atividades concernentes ao campo da economia política para apresentar sua investigação ética. Essa correspondência, no entanto, se estabelece por uma via de mão dupla. Não é uma aproximação feita apenas pela iniciativa de Aristóteles. A própria ciência econômica moderna também lança mão de uma estrutura de conceitos aristotélicos para determinar seu objeto de investigação. Ela se define pelo conhecimento de atividades e de comportamentos orientados para uma finalidade buscada como um bem qualquer. Os próprios fenômenos da economia política, portanto, podem ser compreendidos por meio desse método que relaciona escolhas, ações, finalidades e bens. Podemos presentir esse matiz aristotélico no modo como muitas obras da ciência econômica introduzem seu objeto de conhecimento. Alfred Marshall, por exemplo, define a “substância da economia” como o conjunto das atividades humanas cuja finalidade pode ser medida indiretamente pelo dinheiro<sup>18</sup>. As atividades produtivas podem ser determinadas por diferentes motivos, mas a finalidade mais constante é o desejo da remuneração, a recompensa material do trabalho. Essa coloração aristotélica pode ser presentida nas definições feitas mediante uma doutrina dos bens. Carl Menger aborda sua teoria econômica por meio de uma análise dos bens, cuja definição mais geral consiste na capacidade de um objeto satisfazer uma necessidade humana<sup>19</sup>. O bem econômico, no entanto, apresenta ainda uma característica específica relativa à escassez. Essa propriedade condiciona uma característica especial do bem do ponto de vista do consumo: dada uma restrição orçamentária, a ação econômica se caracteriza pela alocação de recursos escassos para fins alternativos. Da perspectiva do consumo econômico, os fins são potencialmente ilimitados, ao passo que os recursos são sempre insuficientes<sup>20</sup>.

Se, por um lado, o domínio da economia apresenta uma moldura conceitual aristotélica, que relaciona atividades, escolhas, bens e finalidades, por outro lado, no

---

<sup>18</sup> MARSHALL (1982), p. 33.

<sup>19</sup> MENER (1983), p. 244.

<sup>20</sup> Lionel Robbins define a economia como “a ciência que estuda o comportamento humano como uma relação entre fins diversos e meios escassos que possuem usos alternativos” (1945), p. 16.

entanto, a ciência econômica e a investigação ética seguem por caminhos que se bifurcam. A questão de Aristóteles diz respeito ao sumo bem, mas não à satisfação de necessidades. Os bens econômicos têm um sentido apenas relativo, parcial e fragmentado, e a maioria possui um valor apenas de meio, mas não de um fim em si mesmo. São úteis apenas para uma necessidade particular. Como os recursos são escassos e os fins diversos e cambiantes, a finalidade determinante acaba sendo representada pelo dinheiro, que constitui o poder de compra através do qual todas as coisas são adquiridas. O bem em torno do qual se constitui a sociedade de mercado consiste, então, na aquisição de dinheiro, e sua finalidade, no enriquecimento. A ética econômica reproduz assim a maneira vulgar do senso comum representar a felicidade segundo Aristóteles: “pensam que seja alguma coisa de simples e óbvia, como o prazer, a riqueza ou as honras (...), não raro o mesmo homem a identifica com diferentes coisas, com a saúde se está doente, com a riqueza se está pobre” (1095a 22-25). A teoria econômica admite um princípio eudaimonista na medida em que os homens buscam o bem-estar. Se a economia estuda, no entanto, a produção social de riqueza, e se a ética econômica almeja, em última instância, o enriquecimento, essa finalidade vai de encontro à pesquisa de Aristóteles acerca do sumo bem: “quanto a vida dedicada ao enriquecimento (χρηματιστική), é um gênero de vida que não se abraça senão sob constrangimento, e a riqueza não é o bem que procuramos: não é senão algo útil, nada mais, e ambicionada no interesse de outra coisa” (1096a 5-7).

Apesar das diferenças com a ciência econômica, a investigação ética acerca do sumo bem recorre a muitas referências que remetem aos fundamentos da economia política. A referência às artes técnicas é constante e se repete em diferentes passagens, sempre enfatizando que a atividade profissional se define pela produção de um bem: “na medicina é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é uma casa, em todas as outras, uma coisa diferente, e, em toda ação (πρᾶξις) e escolha (προαίρεσις), o bem é a finalidade” (1097a 19-21). Nos capítulos 7 e 8 do Livro 1, Aristóteles apresenta uma classificação dos bens que dialoga com noções da economia política. No passo 1097a 30-33, ele distingue os bens buscados por si mesmos e os bens buscados em vista de outra coisa. O primeiro é mais absoluto (ἀπλός) do que o bem buscado por si mesmo e em vista de outra coisa. Aquele bem buscado exclusivamente por si mesmo, no entanto, se denomina de bem final (τέλειος). Em economia, essa oposição aparece na distinção entre bens de consumo e bens de produção. O pão é um bem final em relação à farinha e

ao trigo, assim como é mais absoluto do que a farinha, que pode ser consumida diretamente ou como insumo para produzir o pão. Num sentido estrito, no entanto, podemos dizer que todo bem econômico nunca é verdadeiramente final, pois representa sempre um meio útil para adquirir outra coisa, como a alimentação. A pesquisa ética investiga a natureza desse bem verdadeiramente final. A εὐδαιμονία, com efeito, além de ser um bem final no sentido estrito da palavra, apresenta ainda a característica da autossuficiência. Sua simples posse torna a vida plenamente satisfatória, de modo que a adição de outro bem não representa um júbilo mais completo (1097b 15).

No capítulo 8, Aristóteles apresenta uma nova classificação dos bens a fim de esclarecer a natureza da εὐδαιμονία. Essa classificação se mostra importante a título de comparação com os bens compreendidos pela economia política. Aristóteles distingue os bens segundo uma divisão tripartite: os bens externos, os bens do corpo e os bens da alma. Ele acrescenta que nesta última categoria se situam as ações e as atividades da alma cujo exercício virtuoso corresponde ao sumo bem da ética (1098b 12-16). Conforme mostra Christof Rapp, os bens da alma e os bens corporais são aqueles que de alguma forma estão “em nós”, como a virtude e a disposição de caráter, que concernem à alma, ou a saúde, a beleza e o vigor físico, que pertencem ao corpo. Os bens externos são aqueles apropriados como algo extrínseco à pessoa, como a riqueza, a honra, os amigos, o poder ou o dinheiro<sup>21</sup>. Muitas vezes, Aristóteles reduz essa classificação tríplice a uma divisão bipartite entre bens da alma e bens externos (1098b 15). Nessa distinção se enfatizam os bens cuja atividade depende da iniciativa do agente, em contraposição aos bens externos que são alheios ao princípio de ação da alma<sup>22</sup>. Apesar do sumo bem dizer antes respeito aos bens da alma, cujo exercício perfeito corresponde à prática das virtudes, Aristóteles reconhece, no entanto, que a εὐδαιμονία depende do concurso dos bens externos. A privação de riqueza, por exemplo, representa um entrave para a felicidade. Ele destaca, no entanto, que essa dificuldade se deve menos ao usufruto dos bens do que à disponibilidade de recursos para realizar atos belos e virtuosos (1099a 31 – 1099b 6). Com efeito, Rapp sustenta que os bens externos, como a posse de dinheiro, podem, contudo, depravar a concepção de virtude, uma vez que se torna um padrão de valor para tudo, já que todas as coisas parecem adquiridas pelo

---

<sup>21</sup> RAPP (2009), p. 244.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 224.

dinheiro. Nesse sentido, ainda que os bens externos concorram para εὐδαιμονία, a principal fonte do sumo bem diz respeito aos bens da alma<sup>23</sup>.

Essa classificação se mostra fecunda para observar como a ética aristotélica progride numa direção oposta àquela pavimentada pela economia política. Alfred Marshall apresenta uma análise do conceito de riqueza, cujo estudo compete à ciência econômica, que dialoga claramente com a classificação aristotélica<sup>24</sup>. Ele define o conceito de riqueza como sendo o conjunto das coisas desejáveis e úteis para atender as necessidades humanas. Muitas coisas desejáveis, no entanto, não podem ser classificadas como riqueza, como seria o caso da amizade, por exemplo. Os bens se distinguem, então, entre as coisas desejáveis materiais e imateriais. As primeiras consistem nos bens externos que podem ser apropriados, usados, permutados e transferidos. As segundas se distinguem entre bens pessoais internos e bens imateriais externos. Num caso, temos as faculdades de uma pessoa para agir, sentir e pensar. A capacidade de apreciar uma obra literária, de se emocionar com uma melodia, de se entusiasmar com uma teoria, de se regozijar com uma atividade, etc. são bens pessoais internos, pois são aptidões desejáveis, mas não podem ser transferidos ou permutados. No segundo caso, temos os bens imateriais externos, que correspondem aos serviços benéficos para outra pessoa, mas cuja existência se esvanece no momento mesmo em que são executados, como a apresentação de uma ópera, a exposição de uma palestra, a realização de um espetáculo. O sentido de riqueza estudado pela economia diz respeito, então, aos bens materiais e aos bens imateriais externos, pois são extrínsecos ao homem e passíveis de permuta, transferência e mensuração pelo dinheiro. Essa análise da riqueza revela como a economia política delimita seu campo de conhecimento por meio da exclusão daquilo que a ética aristotélica preconiza como principal fonte do bem viver do homem, que diz antes respeito à esfera dos bens pessoais internos.

Ainda que os objetos que constituem o campo da economia digam respeito aos bens externos, que são passíveis de troca, de alienação e de precificação monetária, se considerarmos que esses bens somente podem ser produzidos mediante o emprego das faculdades mentais e corporais, que mobilizam as capacidades técnicas e as atividades laborais, podemos perceber que a verdadeira fonte da riqueza se encontra nos bens da alma. No fim das contas, são as capacidades de pensar, de agir e de sentir que delimitam

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 225.

<sup>24</sup> MARSHALL (1982), p. 65-67.

o domínio dos objetos da economia política, na medida em que por meio delas se dá a produção dos bens econômicos. A teoria econômica clássica, que atribui ao conceito de trabalho a origem do valor de troca, reconhece, em certa medida, que a fonte da riqueza repousa, em última instância, nesses bens pessoais internos, cujo princípio de ação se situa na faculdade racional da alma. Adam Smith considera o valor de troca dos produtos como sendo a expressão da dificuldade, do engenho, da destreza e da habilidade empregados na sua produção, de modo que o trabalho representa “o primeiro preço” e “o valor real de cada coisa”<sup>25</sup>. Nessa mesma linha de raciocínio, Davi Ricardo considera nossas faculdades físicas e mentais, cuja utilização representa uma espécie de trabalho, como sendo nosso “tesouro original”, graças ao qual todas as coisas denominadas riquezas são criadas<sup>26</sup>. Mesmo não sendo objeto de produção industrial, de troca comercial e de precificação monetária, os bens da alma não deixam de ser determinantes para o domínio da ciência econômica.

No capítulo 7 do Livro I, Aristóteles lança mão de uma análise frutífera para efeito de comparação com o pensamento econômico moderno. Ele procura investigar a natureza da εὐδαιμονία por meio do argumento da obra ou da função do homem (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου). O conceito de ἔργον possui uma correspondência com a ciência econômica na medida em que pode ser compreendido como trabalho ou como produto de uma atividade<sup>27</sup>. Aristóteles procura determinar o bem viver reservado ao homem por meio de uma atividade cujo exercício virtuoso realiza sua natureza propriamente humana. O conceito de ἔργον, compreendido como obra ou função, remete à ideia de um τέλος que uma entidade se destina a realizar<sup>28</sup>. Assim como o olho desempenha sua função por meio da ação mesma de enxergar, Aristóteles quer saber se não existe um ἔργον próprio do homem cuja atividade constitui uma vida em conformidade com seu τέλος. Novamente, ele coloca o problema por meio de uma analogia com diferentes ocupações técnicas cuja atividade relaciona o artesão com sua obra num todo acabado: “assim como para um flautista, para um escultor, para um artesão (τεχνίτης), para toda função (ἔργον) e atividade (πρᾶξις), considera-se que o bem reside na função (ἔργον), o mesmo ocorre com o homem se ele tiver uma função” (1097b 25). A questão soa desconcertante da perspectiva da economia moderna, pois os indivíduos podem ocupar

---

<sup>25</sup> SMITH (1996), p. 87-88.

<sup>26</sup> RICARDO (1996), p. 207.

<sup>27</sup> MORAES; MÁXIMO (2020) p. 245-272.

<sup>28</sup> Ibidem p. 254.

diferentes funções profissionais, sem que nenhuma delas esgote sua natureza humana, ao passo que um olho não pode exercer senão a função visual<sup>29</sup>. Como sustenta Marx, na sociedade capitalista moderna, o trabalho se define muito mais por uma quantidade abstrata de energia humana, vendida em troca de um salário, e não, simplesmente, por uma atividade concreta, que relaciona uma função técnica e um produto distinto num todo orgânico<sup>30</sup>. De tempos em tempos, os trabalhadores se veem desempregados, as carreiras profissionais desaparecem periodicamente, e os indivíduos não vendem senão sua força de trabalho. Como não pode se colocar esse tipo de questão de um ἔργον próprio do homem, a economia política concebe o bem humano pela finalidade subjetiva do consumo, como a aquisição dos recursos que atendem às diversas necessidades. Para Aristóteles, no entanto, a mera satisfação das necessidades não se mostra suficiente para explicar a εὐδαιμονία. Ele interpreta esse conceito pela ótica objetiva de uma atividade que realiza o ἔργον humano. Essa atividade diz respeito a um princípio racional da alma, que governa a parte apetitiva e desiderativa (ἐπιθυμητικὸν e ὀρεκτικὸν), que representam um elemento fisiológico, uma vez que se acham presentes nos animais, e até mesmo patológico, já que se relaciona com emoções e afecções da alma.

Apesar de se valer das ocupações laborais e das atividades técnicas para determinar o conceito de εὐδαιμονία, esse argumento não corresponde ao pensamento utilitarista tradicional da teoria econômica. Como interpreta o conceito de bem pela perspectiva do consumo, como satisfação de necessidades, a economia política tende a interpretar a noção de felicidade por meio da concepção de bem-estar, mas não de um bem viver (εὐζωία) ou de um bem agir (εὐπραξία). O bem consiste, simplesmente, naquilo que satisfaz uma necessidade, de modo que se não estiver em jogo uma necessidade, um desejo, um mero capricho, por mais frívolo que seja, não se pode falar da noção de bem. Segundo essa perspectiva, a noção de felicidade diria antes respeito ao provimento abundante de bens de consumo que atendam a totalidade da demanda de um indivíduo ou de uma sociedade. Nesse sentido, Carl Menger define a cognição humana como uma função mental que trabalha a serviço das necessidades. O papel da inteligência consiste em estabelecer nexos de causalidade entre os objetos e as necessidades<sup>31</sup>. Aristóteles considera, ao contrário, que a εὐδαιμονία, o bom estado de

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 254.

<sup>30</sup> MARX (1996), p. 171-175.

<sup>31</sup> MENGER (1983), p. 243-244.

espírito, não pode ser alcançada por meio do simples acúmulo de bens particulares. Ele não pensa o bem viver como acumulação ilimitada de riqueza. A posse de bens representa muito mais uma condição para a prática da virtude do que de saciedade e gozo. Essa concepção oposta à filosofia utilitarista pode ser observada na constante referência ao preceito do agir em vista do belo (τοῦ καλοῦ ἕνεκα), que perpassa a descrição de cada uma das virtudes éticas. Não se trata, propriamente, de atribuir elementos estéticos ao plano da ação, mas, sobretudo, de desvincular a virtude ética do signo da vantagem, do proveito e do ganho<sup>32</sup>. A satisfação em jogo na virtude diz respeito a uma dimensão que ultrapassa o registro do utilitário. Ela consiste numa atividade movida pelo signo da beleza que atrai para o agente um sentimento irresistível de admiração, louvor e elogio (ἐπαινετός).

O sentido do bem-viver (εὐζωία) e do bem-agir (εὐπραξία) na filosofia aristotélica, definida pela máxima de agir em vista do belo (τοῦ καλοῦ ἕνεκα), pode ser contraposto ao conceito de bem-estar em jogo na teoria econômica. Amartya Sen define três requisitos determinantes para o comportamento econômico segundo a filosofia utilitarista: o “*welfarismo*”, o “*ranking* pela soma” e o “consequencialismo”. O *welfarismo* diz respeito à tese de que as coisas possuem um valor intrínseco na medida em que representam um fator do cálculo de utilidade individual. O “*ranking* pela soma” pressupõe que as pessoas escolhem uma coisa ou outra em função do saldo de utilidade. O consequencialismo considera que as decisões são avaliadas em vista do ganho de utilidade resultante<sup>33</sup>. Esses critérios podem ser característicos da ação econômica, mas cabe discutir se são válidos para o cálculo das virtudes. Não está em questão na εὐπραξία a ideia de um bem meramente subjetivo, como a preferência do consumidor por um produto ou outro no mercado. Uma pessoa pode agir de forma injusta, ou pode se esquivar do perigo, mas isso não significa que a coragem e a justiça não sejam valores objetivos. Não parece, do mesmo modo, estar em jogo, no cálculo das virtudes, a ideia de preferências alternativas, como se uma pessoa escolhendo a justiça devesse renunciar à coragem, ou abrir mão da cordialidade. Não parece, tampouco, tratar-se, propriamente, de uma apreciação das consequências, uma vez que as virtudes são desejáveis por si mesmas, independente de proporcionarem bem-estar: “a honra, o

---

<sup>32</sup> ZINGANO (2008), p. 21.

<sup>33</sup> SEN (2002), p. 28-29.

prazer, a razão e todas as virtudes são escolhidas por si mesmas (δι' αὐτά), uma vez que as escolheríamos ainda que nada resultasse delas” (1097b).

Essa qualidade da beleza imanente à virtude ética, que se contrapõe à finalidade utilitarista da ação econômica, enseja uma remissão a uma terceira classificação dos bens apresentada por Aristóteles no capítulo 3 do Livro II, dedicado ao estudo do conceito de virtude. Essa classificação se mostra interessante a título de comparação com os fundamentos da filosofia utilitarista, na qual repousa a ética da economia política moderna. Nesse capítulo, Aristóteles discute, justamente, o problema da relação da virtude com o sentimento de prazer. Por um lado, a virtude propicia a felicidade, portanto, a satisfação em sua forma mais completa, mas, por outro lado, ela se contrapõe a um princípio hedonista da ação: “por causa do prazer cometemos ações medíocres (φαῦλος), por causa da dor evitamos ações belas (καλός)” (1104b 10). No passo 1104b 30, Aristóteles distingue, então, três propriedades que determinam a escolha de um objeto: “os objetos dignos de escolha são no número de três: o belo (καλός), o útil (συμφέροντος) e o prazeroso (ἡδύς); e seus contrários: o vergonhoso (αἰσχρός), o prejudicial (βλαβερός) e o doloroso (λυπηρός)”. Em cada um desses bens, o homem virtuoso busca o melhor caminho, ao passo que o homem perverso faz escolhas desvirtuadas, especialmente no que diz respeito ao prazer. Como existe um fundo de prazer em cada um dos três objetos de escolha, na medida em que o belo e o útil também são agradáveis (1104b 33-35), o bem útil pode ser interpretado segundo um papel intermediário, como simples meio de aquisição do belo ou do prazer, ambos compreendidos como finalidades da ação<sup>34</sup>. Ainda que o belo e o prazer sejam buscados por si mesmo (τὰ καθ' αὐτά), Gauthier e Jolif consideram, no entanto, que apenas a beleza manifestada na ação virtuosa seria um bem absoluto (ἀπλὸς ἀγαθός), ao passo que o prazer diria antes respeito a um bem aparente (φαινομένα ἀγαθός)<sup>35</sup>. Com efeito, importa notar aqui que a filosofia utilitarista moderna, na qual repousam os fundamentos da economia política, pode ser contraposta à ética das virtudes aristotélica, justamente, pela ênfase dada ao prazer e à dor como princípios da ação. Na definição do princípio de utilidade, Bentham não dá qualquer destaque ao ideal de promoção da virtude e do agir em vista do belo:

---

<sup>34</sup> GAUTHIER; JOLIF (Tomo II, Comentário Livro I-V, 1970), p. 125.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 125.

O termo utilidade designa aquela propriedade existente em qualquer coisa, propriedade em virtude da qual o objeto tende a produzir ou proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (tudo isto, no caso presente, se reduz à mesma coisa), ou (o que novamente equivale à mesma coisa) a impedir que aconteça o dano, a dor, o mal, ou a infelicidade para a parte cujo interesse está em pauta; se esta parte for a comunidade em geral, tratar-se-á da felicidade da comunidade, ao passo que, em se tratando de um indivíduo particular, estará em jogo a felicidade do mencionado indivíduo <sup>36</sup>.

Diversas referências a conceitos e atividades econômicas podem ser discutidas, mas, no momento, cabe abordar diretamente o Livro II, onde são apresentados conceitos fundamentais da doutrina aristotélica. Esse Livro revela importância capital para arquitetura teórica da obra por apresentar os importantes conceitos de disposição de caráter (ἔξις) e de mediedade (μεσότης). Enquanto a ἔξις se classifica como a virtude segundo o gênero (1106a 10), a μεσότης se define como a virtude segundo a espécie (1106a 15). Esta última chega a ser denominada, inclusive, de essência da virtude (1107a 6). Aristóteles também se vale de concepções pertencentes ao campo da economia política para caracterizar esses conceitos fundamentais da filosofia ética. Se a εὐδαιμονία diz respeito aos bens da alma, mas não, simplesmente, aos bens externos, podemos considerar a ἔξις como sendo uma espécie de apropriação plena dos bens da alma, mediante os quais as virtudes éticas são praticadas. Não seria equivocado, então, distinguir, de um lado, a οἰκονομική, entendida como a aquisição dos bens externos, e, de outro lado, a ἔξις, compreendida como a posse interna dos bens da alma, pelo menos, quando se trata da prática das virtudes. Essa interpretação do conceito de ἔξις, não meramente como disposição de caráter, mas, sobretudo, como uma tomada de posse dos bens da alma, se justifica pelo próprio sentido da palavra, que pode ser traduzida como a “ação de possuir”, e não somente como uma “maneira de ser” ou como um “estado de ânimo”<sup>37</sup>. Em algumas passagens, esse significado de apropriação e posse chega a parecer bem evidente: “há uma diferença não pequena em colocar o sumo bem na posse (κτῆσις) ou no uso (χρησις), no estado de ânimo (ἔξις) ou na atividade (ἐνέργεια)” (1098b 30). A virtude não se confunde com as afecções (πάθη) da alma, como o apetite, o impulso, o medo, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, o desejo, etc. Tampouco se

---

<sup>36</sup> BENTHAM (1974), p. 10.

<sup>37</sup> BAILLY; CHANTRINE (2000).

refere à faculdade (δύναμις) de experimentar esses sentimentos. Ela se caracteriza antes pela disposição (ἔξις) para modular essas emoções de uma forma que seja digna de elogios e de admiração (1105b 20 – 1106a 10).

No que concerne à virtude segundo a espécie, o conceito de mediedade ocupa uma posição central na doutrina aristotélica, haja vista que a descrição de cada uma das virtudes éticas gira em torno da análise do meio termo relativo a determinada emoção ou afecção da alma. Para citarmos apenas quatro virtudes éticas fundamentais, a coragem diz respeito ao meio termo relativo ao sentimento de medo (1107b 1), a temperança diz respeito à mediania dos prazeres corporais (1107b 5), a liberalidade refere-se ao meio termo relativo ao dar e receber riqueza (1107b 10), a justiça relaciona-se com a mediania relativa à propensão para o ganho (1130a 15-30). A correspondência da μεσότης com as atividades econômicas se faz presente não apenas pela associação com as ocupações laborais e com a natureza dos bens. Ela se manifesta de forma mais aprofundada por meio de uma analogia conceitual. A ação virtuosa consiste numa espécie de modulação das emoções e dos afetos mirando uma justa medida que representa uma atitude apropriada e bela para dada situação. As emoções são pensadas como uma grandeza contínua que pode ser mais ou menos intensa de acordo com a disposição habituada do agente para manipulá-la. Essa teoria pode ser relacionada com o conceito de maximização de utilidade da teoria econômica neoclássica. O cálculo econômico consiste na distribuição proporcional dos recursos escassos segundo uma escala de prioridades. Esses recursos são pensados como uma quantidade homogênea cuja distribuição almeja um ponto preciso que maximiza a satisfação das necessidades. Essa analogia de ambos os conceitos permite enxergar as doutrinas ética e econômica segundo uma perspectiva nova.

Após uma discussão preliminar acerca da virtude nos capítulos iniciais, Aristóteles apresenta a seguinte definição do conceito de mediedade no capítulo 6 do Livro II: “Em todo contínuo (συνεχής) e divisível (διαπετός) pode-se tomar mais, menos e igual, e isso conforme à própria coisa ou relativo a nós; o igual é um meio termo em relação ao excesso e à falta” (1106a 26-28). O sentido de quantidade expresso no argumento fica evidente na distinção entre o meio termo da coisa e o meio termo para nós. O primeiro consiste numa grandeza aritmética precisa, refere-se a uma posição mediana entre dois pontos numa extensão, constituindo uma repartição simétrica de uma coisa. O segundo diz respeito a uma quantidade mediana variável e imprecisa. Para

cada pessoa e em cada circunstância esse ponto médio admite um valor diferente: dez minas de carne é pouco para Mílon, porém demasiado para um atleta iniciante (1106b 1). A mediedade diz respeito então a duas grandezas, uma de caráter objetivo, preciso, mensurável, e a outra de caráter subjetivo, variável e imprecisa. Como se referem a sentimentos, emoções e afetos, as virtudes éticas dizem respeito a essa segunda modalidade de mediania. A excelência, a beleza e a admiração inspiradas pela ação virtuosa se devem, justamente, à habilidade de modular essas intensidades afetivas numa proporção adequada conforme as circunstâncias, de modo a encontrar a finalidade que caracteriza a coragem, a justiça, a temperança, a tolerância, etc. em cada situação. Essas categorias quantitativas encontram um tratamento matemático no Livro V acerca justiça. As noções de contínuo (συνεχής) e de divisível (διαμετός) reaparecem no Livro V.3, onde se discute a justiça distributiva (1131a). Nessa discussão, está em jogo uma repartição dos bens externos em quantidades proporcionais ao merecimento de cada pessoa. A justiça se define, então, por uma igualdade de proporções ( $A/B = C/D$ ), que relaciona quatro termos, duas pessoas e duas coisas, em que as coisas são repartidas conforme o valor de cada pessoa (1131b 1).

Uma correlação possível de ser proposta entre a virtude ética e a ação econômica consiste em mostrar que toda transação econômica, toda operação de compra e venda, consiste numa mensuração indireta de uma grandeza subjetiva. Uma troca equipara não somente quantidades objetivas de bens externos (1 casa = 5 camas = 5 minas), mas também mensura satisfações subjetivas, pois o objeto do qual se abre mão proporciona uma satisfação menor do que aquele que se adquire na troca. Numa situação hipotética de uma pessoa que tivesse uma quantidade limitada de um recurso homogêneo, como a água, por exemplo, com a qual precisasse atender diferentes necessidades, como limpeza corporal, saciedade da sede, lavagem de roupas, preparação dos alimentos, etc., o percentual desse recurso que ela reservasse para cada uma dessas necessidades, se uma quantidade maior para preparar o alimento, para saciar a sede, e outra quantidade menor para regar o jardim, para lavar o carro, etc., representaria uma forma de mensuração indireta e relativa da satisfação subjetiva proporcionada por cada uma dessas necessidades. O dinheiro consiste nesse instrumento de medida indireto que atribui valores numéricos para a satisfação das necessidades. Uma pessoa com um real no bolso realiza um cálculo de utilidade por meio do qual escolhe fumar um cigarro, tomar uma xícara de café, comer uma paçoca ou dá-lo a um pedinte. O consumidor num

mercado avalia a relação entre a utilidade e o preço de cada produto ( $U_x/P_x$ ). Essas proporções são igualadas na cesta final de consumo de modo a maximizar sua satisfação ( $U_x/P_x = U_y/P_y = \dots = U_n/P_n$ )<sup>38</sup>. A economia política possui, portanto, um parentesco com a filosofia aristotélica não apenas por incorporar uma estrutura conceitual que relaciona escolhas, ações, finalidades e bens. Ela também apresenta essa característica em comum de considerar o cálculo econômico como uma operação exercida sobre uma grandeza subjetiva que pode ser aumentada, diminuída ou igualada.

Apesar dessas correspondências, as duas doutrinas de pensamento, a economia política moderna e a ética das virtudes aristotélica, representam modos de vida e concepções de sociedade bastante diferentes. A economia política, em grande medida, se mostra a herdeira, no mundo moderno, da filosofia eudaimonista de Aristóteles, que relaciona o conceito de bem com a finalidade da ação. A filosofia utilitarista de Bentham confirma essa herança, na medida em que ele também denomina seu princípio de utilidade de “princípio da maior felicidade”<sup>39</sup>. A representação da felicidade se mostra, no entanto, muito diferente nessas doutrinas éticas. A εὐδαιμονία, para Aristóteles, não pode ser alcançada por meio do consumo, pela mera satisfação de necessidades, mas sim por meio da atividade da alma (ψυχῆς ἐνέργειά), pelo exercício perfeito do ἔργον próprio do homem, no qual se manifesta a beleza e a admiração através das quais o homem realiza sua natureza no plano ético. Aristóteles compara a prática das virtudes com as artes técnicas, mas não com o consumo de bens: “o homem bom e prudente suporta os golpes da sorte, e retira o maior proveito das circunstâncias, como um general faz o melhor uso de sua tropa, e um bom sapateiro faz um belo calçado do couro que recebe” (1101a). Ele também identifica o bem viver com a justa medida, mas não com a posse ilimitada de riqueza. A μεσότης tem mais a ver com a beleza das ações do que com saciedade dos apetites: “às boas obras (ἔργον) não é possível retirar nem acrescentar nada, pois o excesso e a falta destroem a excelência, ao passo que o meio termo a preserva” (1106b 10). Como a representação de felicidade na sociedade de mercado se encontra associada ao consumo, essa sociedade se encontra voltada para a aquisição crescente do lucro e do dinheiro, através do qual todas as coisas são compradas. Como o capital representa o bem fundamental, como o mais-valor se sobrepõe ao sumo bem, a ideia de uma ação prática que seja um fim em si mesmo se

---

<sup>38</sup> HUNT; LAUTZENHEISER (2011), p. 251-252.

<sup>39</sup> BENTHAM (1974), p. 10.

dilui, e as finalidades subjetivas se multiplicam na esteira da proliferação das mercadorias. De certo modo, a lógica de funcionamento da sociedade de mercado, segundo a qual os fins são ilimitados, ao passo que os recursos são escassos, se contrapõe ao princípio da ética das virtudes de Aristóteles, segundo o qual o bem é sempre único, um ponto preciso no centro de uma circunferência, ao passo que os vícios são múltiplos (1106b 35).

## 2 - INTERPRETAÇÕES ECONÔMICAS DA JUSTIÇA NAS TROCAS EM *ÉTICA A NICÔMACO*

Uma segunda linha de trabalho consiste em apresentar o debate acerca do Livro V.5 da *Ética a Nicômaco* (1129a-1133b), sobre o qual se concentra a discussão moderna a respeito das contribuições aristotélicas para a economia política. Ao lado da *Política* I.8-10, o Livro V.5 da *Ética a Nicômaco*, dedicado à discussão da justiça nas trocas, reserva para Aristóteles um lugar importante na história do pensamento econômico. Muitos livros de história da economia fazem remissões a essas contribuições aristotélicas<sup>40</sup>. Mesmo um Schumpeter, que não esconde certo desdém por tais contribuições, reconhece uma “intenção analítica” no tratamento pioneiro de fenômenos econômicos, identificando na passagem da *Ética a Nicômaco* uma tentativa de formular uma teoria da formação dos preços<sup>41</sup>. Ainda que vivesse num período bem distante do surgimento da sociedade de mercado, a influência de suas análises é notável nos pensadores modernos. No que concerne ao Livro V.5, existe uma divergência na literatura que o interpreta como sendo apenas sobre ética ou então como contendo os rudimentos de uma teoria do valor. Na primeira vertente, acha-se a tese de Moses Finley, que entende que a discussão econômica aparece de forma apenas tangencial e insuficiente<sup>42</sup>. Na segunda vertente, acham-se, no entanto, duas interpretações rivais que veem no capítulo os primórdios de uma teoria do valor trabalho ou então de uma teoria do valor utilidade. Uma terceira posição considera que existe no capítulo uma teoria do valor ainda mais completa do que aquela formulada pela economia política, pois consegue representar um coeficiente da desigualdade social na determinação dos termos trocados.

A análise aristotélica do problema do valor nas trocas foi transmitida ao pensamento econômico moderno através da filosofia medieval. As duas teorias modernas a respeito do valor consistem, em grande medida, em reinterpretações da leitura escolástica das obras econômicas de Aristóteles. A redescoberta do corpo teórico aristotélico, a partir do século XIII, representou uma fonte fundamental de análise das atividades mercantis<sup>43</sup>. Toda a discussão medieval acerca de temas como a doutrina do justo preço, a questão da usura e a natureza da propriedade privada, que perpassam

---

<sup>40</sup> ROLL (2008), p. 26-33.

<sup>41</sup> SCHUMPETER (1987) p. 57-61.

<sup>42</sup> FINLEY (1970), p. 5-15.

<sup>43</sup> Existem diversas obras importantes acerca do pensamento econômico medieval. Podemos citar algumas delas como recomendação de leitura: Joseph Schumpeter (1987); Odd Langholm (1998); Marjorie Grice-Hutchinson (1978); Louis Baeck (1994).

diversos autores escolásticos, se prolonga até o alvorecer do período moderno e representa um fio condutor que liga a economia política ao pensamento aristotélico<sup>44</sup>. As duas teorias adversárias acerca do valor, que o interpretam como quantidade de trabalho ou como utilidade subjetiva, foram primeiramente desenvolvidas pelos pensadores medievais a partir da leitura de Aristóteles. Essa dupla interpretação do valor não era objeto, no entanto, de uma disputa teórica. A preocupação central dos padres escolásticos consistia em delimitar o conceito de justiça nas relações mercantis<sup>45</sup>. Foi justamente essa centralidade da justiça nas trocas que cedeu lugar a uma motivação propriamente econômica no pensamento moderno. A economia política nasce a partir de uma maior concessão aos interesses egoístas e aos ganhos individuais com a justificativa de canalizá-los para uma maior prosperidade social.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles discute esse fenômeno central para a economia política, relativo ao comércio de bens, num livro dedicado inteiramente à virtude da justiça. Como se trata de uma disposição relacionada com a propensão para o ganho ( $\pi\lambda\epsilon\omicron\nu\epsilon\zeta\iota\alpha$ ), a justiça se situa no coração da ética econômica. Mesmo que as ações e os comportamentos propriamente econômicos não sejam a preocupação central do Livro V, a discussão sobre as trocas aparece num lugar apropriado, segundo a própria ética utilitarista da economia política. Se a racionalidade econômica se define pela maximização dos ganhos, pela obtenção de lucros crescentes, a abordagem das trocas num livro dedicado à justiça se mostra pertinente, dado que a justiça se contrapõe ao ganho indevido. Como se caracteriza pelo autointeresse e pela vantagem pessoal, a ética econômica, em alguma medida, subverte a virtude da justiça, uma vez que mesmo o ganho apropriado é movido pelo princípio do autointeresse e se encontra, portanto, em continuidade com a disposição para a injustiça. Ainda que as trocas se deem de forma voluntária, que os indivíduos colaborem mutuamente para atender suas necessidades, que exista um contrato regendo os negócios, um princípio para a injustiça permanece

---

<sup>44</sup> Conforme mostra Odd Langholm (1987), o primeiro grande florescimento da economia escolástica se deu a partir de 1250, com a tradução da *Ética a Nicômaco*, e se estendeu até 1350, com os primeiros surtos da Peste Negra. Seu principal alimento teórico para essa ascensão foram as obras aristotélicas da *Ética* e da *Política*. A partir do século XV, as análises escolásticas foram retomadas, e muitos de seus expoentes foram posteriormente reconhecidos como grandes economistas. Langholm sustenta que a discussão econômica representa um dos temas em relação aos quais o pensamento moderno possui um dívida com a filosofia medieval.

<sup>45</sup> Langholm (1987, p. 122-123) considera anacrônicas as interpretações modernas que atribuem ao pensamento escolástico uma concepção exclusiva a respeito da natureza do valor. A antinomia moderna que interpreta o valor como trabalho ou como demanda não pode ser projetada na filosofia escolástica. O pensamento escolástico se valeu de ambos os argumentos para fundamentar sua doutrina do preço justo.

ativo nessas relações, moldando de contrabando o caráter das pessoas, uma vez que prevalece a lógica do ganho individual. Se a ética aristotélica das virtudes tende a caducar no mundo moderno, e a filosofia utilitarista tende a ocupar seu espaço, o problema da injustiça permanece latente como um sintoma. A desigualdade, a pobreza, a violência, a exploração, etc. são reproduzidas na esteira da intensificação das transações econômicas. Enquanto a comunidade de Aristóteles se funda nas virtudes da justiça e da amizade, a sociedade moderna se baseia no autointeresse e na liberdade de mercado. Espera-se que essa combinação de princípios possa mitigar a disposição para a injustiça, mas resta saber em que medida ela pode promover uma verdadeira disposição para a justiça.

## 2.1 – A JUSTIÇA NAS TROCAS E O PROBLEMA DO VALOR NA *ÉTICA A NICÔMACO*

Antes de comentar o debate moderno acerca do Livro V.5, convém apresentar, rapidamente, as principais teses acerca da justiça discutidas nos capítulos precedentes. Em cada um desses capítulos constam argumentos importantes para uma compreensão mais completa do tema da justiça nas trocas. Em primeiro lugar, vale a pena observar que a justiça consiste na virtude ética mais associada à atividade política. Ela concerne à atuação legislativa, à produção das sentenças judiciais e às deliberações públicas. Ela se mostra, então, a disposição mais identificada com a arte mestra da cidade, cujo conhecimento corresponde ao sumo bem humano (1094b 5). Por conta desta relação com a política, Aristóteles reserva o Livro V inteiro para o tratamento dessa virtude. No capítulo 1, no entanto, fica claro que a justiça não consiste numa ciência (*ἐπιστήμη*) ou numa capacidade (*δύναμις*), mas sim numa disposição (*ἔξις*). A ciência capacita para ações contrárias, como o conhecimento da medicina que permite saber tanto as condições para produzir a saúde quanto as condições para o adoecimento. A disposição, no entanto, consiste na aptidão para apenas um tipo de ação<sup>46</sup>. O homem justo se sente disposto a praticar apenas atos justos, assim como o homem injusto se vê inclinado a cometer atos injustos (1129a 15). Essa disposição para a justiça consiste tanto numa propensão para agir em conformidade com a lei quanto numa propensão para evitar a

---

<sup>46</sup> Aristóteles também define as artes técnicas, tal como a medicina, como uma modalidade de *ἔξις*, definida como disposição para produzir (*ἔξις ποιητική* - 1140a 20), assim como caracteriza a ciência como uma disposição para demonstrar (*ἔξις ἀποδεικτική* - 1139b 30). Enquanto disposição, portanto, a medicina tem como finalidade apenas a produção da saúde, mas enquanto ciência, no entanto, ela também fornece os conhecimentos que condicionam a doença.

πλεονεξία. A disposição para a justiça prima pelo senso de igualdade na apropriação e na repartição dos bens da fortuna (1129b 1).

Como a disposição para a justiça refere-se à propensão para agir em conformidade com a lei, resta saber que tipo de relação existe entre essa disposição e a lei. Essa relação fica clara, então, a partir da análise do conceito geral de justiça apresentado no capítulo 3. A justiça em seu sentido universal consiste na virtude praticada em vista do outro. Ela pode ser compreendida como a virtude completa, uma vez que pode se manifestar em cada uma das virtudes éticas, desde que sejam praticadas em benefício do outro (ἀλλότριον ἀγαθόν): “a justiça é a única dentre as virtudes que é o bem do outro, porque é relativa a outrem” (1130a 1). A lei procura promover a justiça completa na medida em que incorpora como norma legal tanto o comportamento ético quanto a proibição do comportamento vicioso (1130b 20). Como estimula o hábito de um benefício mútuo entre os cidadãos, a instituição dessas normas é recebida como legítima no âmbito da cidade.

Enquanto o sentido geral de justiça diz respeito à virtude praticada em benefício do outro, o sentido particular consiste na disposição que se contrapõe à πλεονεξία. Em seu sentido particular, a justiça se opõe à propensão para se apropriar de uma quantidade indevida dos bens externos. Ela apresenta, então, essa dupla característica de ser, por um lado, uma virtude fundamentalmente social, uma vez que se manifesta na relação interpessoal, e, por outro lado, de ser uma disposição que prima pela repartição equânime dos bens na relação com o outro. A mediedade que caracteriza a justiça consiste, então, num meio termo entre um ganho excessivo e uma perda demasiada. A ação justa se caracteriza pela inclinação para renunciar a um ganho excessivo para não prejudicar a outra pessoa. Ao longo do capítulo 4, entre os passos 1130a 20 e 1130b 1, algumas palavras típicas da esfera da economia são usadas para exprimir uma espécie de indicador da πλεονεξία nas ações individuais, como o lucro (κέρδος), a riqueza (χρήματα), o ganhar dinheiro (κερδαίνω). Se for apenas uma intemperança, o adultério consiste somente numa violação da justiça geral, mas, se for cometido mediante um lucro, ele consiste antes numa violação da justiça particular (1130a 30). As noções de lucro, de dinheiro e de ganho aparecem, no capítulo 4, muito associadas a um índice da πλεονεξία e, portanto, da injustiça particular.

Como diz respeito à apropriação dos bens externos e divisíveis nas relações sociais, a justiça no sentido particular possui uma estrutura geométrica, na medida em que envolve pelo menos quatro termos: duas pessoas e duas coisas. Ela diz respeito a uma mediedade de coisas cuja divisão se traduz numa igualdade entre pessoas. A igualdade entre as pessoas se estabelece por meio de uma repartição dos bens em proporções correspondentes ao mérito ( $\alpha\zeta\acute{\iota}\alpha$ ) de cada uma. A injustiça se manifesta quando pessoas iguais recebem proporções desiguais e quando pessoas desiguais recebem proporções iguais (1131a 20). Existe, então, um cálculo da justiça que se relaciona com um problema concernente à economia política. Os bens devem ser distribuídos conforme o mérito ou o valor ( $\alpha\zeta\acute{\iota}\alpha$ ) das pessoas para que a justiça possa ser veiculada nas relações sociais. Resta saber, então, qual a concepção de valor rege a repartição dos bens numa dada sociedade. Segundo Aristóteles, as diferentes constituições políticas apresentam critérios distintos para esse padrão de valor das pessoas na distribuição dos bens: “na democracia, a liberdade; na oligarquia, a riqueza; na aristocracia, a virtude” (1131a 25).

São duas as formas de justiça particular: a distributiva e a corretiva. A primeira é definida como a repartição dos bens comuns ( $\chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu\ \kappa\omicron\iota\nu\omega\tilde{\nu}$ ): “é justo o que se dá nas distribuições de honra, riqueza e coisas partilháveis entre membros do regime político” (1130b 30). A segunda consiste numa reparação das violações cometidas nas transações privadas. Ela consiste numa simples restituição dos bens apropriados indevidamente. Essas transações ( $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha\gamma\mu\alpha$ ) podem ser voluntárias ou involuntárias. A primeira corresponde ao descumprimento de contratos estabelecidos no âmbito dos negócios privados: “compra, venda, empréstimo, caução, arrendamento, depósito, assalariamento” (1131a 1). A segunda consiste na violação dessas transações cometidas mediante fraude ou violência. Como consiste numa repartição envolvendo quatro termos, a justiça distributiva refere-se a uma igualdade geométrica, ao passo que a justiça corretiva, ao contrário, consiste numa igualdade aritmética, por se tratar de uma simples restituição dos bens apropriados indevidamente. Ambas admitem, portanto, um tratamento matemático na forma como operam sobre os bens divisíveis. A justiça corretiva pode ser formulada em termos de uma operação aritmética, dada pela expressão ( $\alpha - \gamma = \beta + \delta$ ), em que um ganho abusivo é subtraído de uma pessoa e restituído a outra pessoa (1132a 25). A justiça distributiva pode ser formalizada em termos de uma relação algébrica que expressa uma igualdade de razões: ( $\alpha / \beta = \gamma / \delta$ ).

Ela se exprime numa igualdade de proporção em que aquilo que se possui em comum deve ser repartido conforme o mérito das pessoas.

No capítulo 3, onde trata da justiça distributiva, Aristóteles utiliza o termo *ἀξία* para se referir ao mérito das pessoas: “a distribuição justa deve ser feita de acordo com o mérito” (τὸ γὰρ δίκαιον ἐν ταῖς νομαῖς ὁμολογοῦσι πάντες κατ’ ἀξίαν τινὰ δεῖν εἶναι – 1133a 25). A partir do capítulo 5, no entanto, quando discute a justiça nas trocas, o termo *ἀξία* aparece mais associado ao valor dos bens. São utilizadas, ao longo do capítulo, diferentes palavras para exprimir o sentido de valor dos bens na troca: *ἀξία*, *κρεῖττον*, *ἴσος*, *ἀντί*, etc. O primeiro termo aparece na passagem: “a casa vale cinco minas” (πέντε μῶν ἀξία ἢ οἰκία -1133b 20). O segundo se encontra na frase: “nada impede que o produto de um valha mais que o produto de outro” (οὐθὲν γὰρ κωλύει κρεῖττον εἶναι τὸ θατέρου ἔργον ἢ τὸ θατέρου – 1133a 10). O terceiro se acha em diferentes trechos: “quantas camas equivalem a uma casa” (...πόσαι κλῖναι ἴσον οἰκία... - 1133b 25). O quarto se nota no último passo do capítulo: “cinco camas valem uma casa” (...ἢ κλῖναι πέντε ἀντὶ οἰκίας... – 1133b 25). A palavra usada para preço aparece uma vez designada pelo verbo *τιμάω*, que tem a ver com honrar, reverenciar ou apreciar: “todas as coisas devem ter um preço estabelecido” (διὸ δεῖ πάντα τετιμηθῆαι – 1133b 14-15). Por um lado, essa pluralidade de palavras sugere a falta de um conceito específico para a noção de valor mercantil na antiguidade grega. Por outro lado, não deixa de sugerir o esforço de Aristóteles de forjar pela primeira vez esse conceito<sup>47</sup>. Ainda que as diferentes palavras sejam usadas para os bens trocados, a referência última da noção de valor parece, no entanto, estar mais relacionada às pessoas. É o mérito das pessoas que deve ser equiparado por meio dos produtos trocados<sup>48</sup>.

Finalmente, chegamos ao capítulo 5, onde Aristóteles introduz uma análise precursora da teoria econômica do valor. Ele lança mão da concepção pitagórica de

---

<sup>47</sup> Karl Polanyi (2012, p. 229-267) mostra esse mesmo esforço pioneiro de Aristóteles de conceituar os elementos teóricos das transformações sociais *in status nascendi* no mundo grego. O período clássico testemunha mudanças gradativas na sociedade grega, que começa a incorporar progressivamente práticas mercantis e a se tornar uma economia monetizada a partir dos séculos V e IV. Polanyi mostra que não havia sequer uma expressão linguística específica para nomear o conceito de troca comercial com o sentido moderno. Havia antes uma pluralidade de palavras que expressavam diferentes tipos de troca e de atividade comercial: *χρηματισκή*, *κάπηλική*, *μεταδίδωμι*, *ἐμπόριον*, *ἀγορά*, etc.

<sup>48</sup> Essa noção de valor (*ἀξία*) também aparece no Livro IV.1, onde Aristóteles trata da virtude da liberalidade (*ἐλευθεριότης*): “entendemos por riqueza todas as coisas cujo valor se mede pelo dinheiro” (*χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νομίσματι μετρεῖται* -1119b 25). Mesmo nessa passagem, o termo *ἀξία* também parece relacionado, em última instância, ao mérito das pessoas, uma vez que a liberalidade se define pelo dar riqueza para as pessoas convenientes, na quantidade apropriada e na ocasião adequada, sempre em vista do que é belo ser feito (1120a 25).

justiça, entendida como reciprocidade (ἀντιπεπονθός), para pensar a troca econômica. A reciprocidade consiste numa ação que se exerce em contrapartida a outra ação, seja como forma de retaliação ou como retribuição. Se A praticou x, A deve receber x como resposta. Existe um debate na literatura sobre se a reciprocidade nas trocas representa um terceiro tipo de justiça particular ou se pode ser reduzida à forma distributiva e à forma corretiva<sup>49</sup>. Enquanto a justiça distributiva (διανεμητικὸν δίκαιον) consiste numa repartição dos bens, e a justiça corretiva (διορθωτικὸν δίκαιον) consiste numa retificação dos ganhos, a reciprocidade (ἀντιπεπονθός) refere-se a uma contrapartida das ações que estabelece uma simetria entre as pessoas. As comunidades baseadas na troca comercial se fundamentam numa concepção de justiça entendida como reciprocidade. As trocas econômicas, contudo, operam uma reciprocidade por proporção, mas não uma proporção por igualdade (1132b 30). Os bens não são trocados em quantidades iguais, mas sim em proporções correspondentes ao mérito (ἀξία) das pessoas. A reciprocidade nas trocas incorpora, portanto, um princípio distributivo, uma vez que se trata de uma proporção geométrica que relaciona quatro termos: duas pessoas e duas coisas. A igualdade entre as pessoas se estabelece por meio de uma proporção dos bens trocados.

Mais do que interpretar as trocas como uma reciprocidade por proporção, Aristóteles considera que a própria cidade se constitui e se mantém unida (συμμένω) por meio do produzir em contrapartida (ἀντιποίησις) e pelo dar em retribuição (ἀντίδοσις). A própria cidade consiste, portanto, numa associação fundada nessa concepção de justiça que se expressa nas trocas recíprocas. Os diferentes artesãos se relacionam por meio da produção mútua e da troca compartilhada de seus bens. A finalidade das trocas não é motivada pelo ganho. Enquanto a sociedade de mercado se funda no interesse e no lucro, tal como se verifica na frase de Smith, “não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos obter nosso jantar, mas da consideração de seu próprio interesse”<sup>50</sup>, a cidade de Aristóteles se funda, ao contrário, na circulação da justiça por meio das trocas. O capítulo é todo permeado por expressões como ἀντιποίησις, μετάδοσις, συμμένω, συνεχής, ἀνταπόδοσις, ἀντίδοσις (1132b 30 – 1133a 10), que ressaltam ideias como produzir em contrapartida, compartilhar, congregar, possuir em comum, dar em troca e dar em retribuição. Não se encontra no capítulo a palavra pejorativa καπηλική, empregada na *Política* para condenar o comércio voltado

---

<sup>49</sup> Conferir GAUTHIER; JOLIF (Tomo II, Comentário Livro I-V, 1970) p. 369-373. Conferir também RITCHIE (1894), p. 185 – 192.

<sup>50</sup> SMITH (1996), p. 74.

para o ganho e para a acumulação de riqueza. Como a finalidade das trocas consiste na retribuição, as cidades constroem um Templo das Graças (Χαρίτων ἱερὸν), para lembrar as pessoas de retribuírem um favor: “deve-se retribuir o serviço a quem nos fez um favor e, por sua vez, tomar a iniciativa de fazer um favor” (1133a 5).

Para que haja reciprocidade, no entanto, é preciso que as atividades dos artesãos sejam igualadas na troca. A reunião das pessoas nessa forma de comunidade, fundada na retribuição proporcional, na qual se constitui a cidade, depende da existência de um mecanismo por meio do qual o produto dos diferentes artesãos seja equiparado na troca. Nesse ponto se concentra o núcleo da discussão que reserva para a *Ética a Nicômaco* um lugar na história do pensamento econômico. A primeira colocação do problema da natureza do valor foi formulada nesse capítulo 5: “Seja  $\alpha$  um construtor,  $\beta$  um sapateiro,  $\gamma$  uma casa,  $\delta$  um calçado. O construtor deve receber do sapateiro o produto deste e deve dar o seu em troca. Se houver uma proporção igual, dá-se a ação recíproca. Se não, não há o igual, nem a associação, pois um produto vale mais do que o outro. Devem então ser igualados” (1133a 5-10). Dada essa concepção de justiça recíproca, em que os artesãos se beneficiam mutuamente, a questão é como estabelecer uma igualdade de proporção em que  $(\alpha + \delta : \beta + \gamma = \alpha : \beta)$ . A reciprocidade entre o construtor e o sapateiro  $(\alpha : \beta)$  deve ser estabelecida por meio de uma quantidade de sapatos recebida pelo primeiro  $(\alpha + \delta)$  que seja proporcional a casa recebida pelo segundo  $(\beta + \gamma)$ <sup>51</sup>.

A comunidade baseada nas trocas recíprocas deve ser formada por artesãos dotados de habilidades distintas e produtores de bens diferentes. Deve haver, então, uma propriedade que permita comensurar produtos de trabalhos diferentes, de modo que a igualdade entre os artesãos possa ser firmada. Se não houver a igualdade dos bens, que faça com que “a relação entre o construtor e o sapateiro se encontre na relação entre certa quantidade de sapato e uma casa” (1133a 20), as trocas não são realizadas, e a comunidade não se mantém reunida. Mas, no entanto, a cidade se mantém reunida, e os artesãos permanecem trocando, então, deve haver uma propriedade comum que faça com que os produtos sejam comensurados. A partir do passo (1133a 15) até o final do capítulo 5, Aristóteles procura resolver esse problema da comensurabilidade dos produtos. Ele parece, no entanto, claudicar entre duas respostas diferentes, sem achar uma solução satisfatória. Ora recorre à moeda (νόμισμα), como aquilo que mede todas

---

<sup>51</sup> GAUTHIER. JOLIF (Tomo II, Comentário Livro I-V, 1970). p. 377.

as coisas, ora recorre à necessidade (χρεία), como aquilo que mantém todas as coisas reunidas. A primeira fornece uma unidade de medida, mas carece de uma grandeza comum aos bens. A segunda parece fornecer uma magnitude variável aos bens, mas falta-lhe uma unidade de medida.

No capítulo 5, o dinheiro não aparece mais como um signo da πλεονεξία, mas sim como um operador da justiça nas trocas, como um instrumento que permite calcular o excesso e a falta, para encontrar assim a mediedade: “para esse fim se introduziu o dinheiro, o qual se tornou, em certo sentido, um meio termo, visto que mede todas as coisas e, por conseguinte, o excesso e a falta, quantos sapatos se igualam a uma casa ou à comida” (1133a 20). Aristóteles compreende, no entanto, que o dinheiro não permite solucionar o problema da comensurabilidade. Ele representa apenas um instrumento de medida, mas não a propriedade cuja grandeza permite equiparar os produtos. Ele percebe que essa magnitude medida nas coisas deve ter alguma coisa a ver com a necessidade (χρεία), pois é por causa das necessidades que as pessoas se associam, buscam mutuamente os trabalhos umas das outras e se dedicam a suas ocupações laborais: “Essa medida comum é a necessidade, que mantém toda a comunidade reunida (συνεχής), pois se não houvesse necessidades não haveria troca” (1133a 25). Ele não oferece, no entanto, uma explicação sobre como necessidades diferentes podem ser reduzidas a uma mesma escala de valores numéricos. Limita-se apenas a dizer que o dinheiro consiste no “substituto da necessidade”, aparentemente, esquivando-se do problema da grandeza de valor mensurada nos produtos: “a moeda se tornou, por convenção, um substituto da necessidade. Por esta razão, ganhou este nome νόμισμα, pois não existe por natureza, mas sim por convenção, e está em nosso poder torná-la sem valor” (1133a 30). Após sucessivas idas e vindas, Aristóteles parece confessar seu fracasso, pois admite que o dinheiro é apenas uma unidade convencional: “não há dúvida de que a troca se realizava antes de existir o dinheiro” (1133b 25), assim como admite que a χρεία não consiste numa grandeza mensurável: “é impossível que coisas tão diferentes se tornem comensuráveis, mas com referência à χρεία podem se tornar suficientemente” (1133b 20). Como a χρεία não corresponde a uma substância comum a todas as coisas, ele não consegue explicar o problema da comensurabilidade que condiciona a justiça recíproca nas trocas.

Essa interpretação corresponde à leitura do capítulo 5 feita por Scott Meikle<sup>52</sup>. Ele mostra que Aristóteles está às voltas com quatro problemas: a equiparação, a comensurabilidade, a mensuração e a associação. A questão central consiste em explicar a equiparação, que faz com que proporções de bens diversos sejam igualadas e a justiça recíproca seja sedimentada na troca. Mas para resolver esse problema é necessário esclarecer a comensurabilidade e a mensuração, que possibilitam a equiparação de bens diversos. Se não houver uma medida comum que viabilize a igualdade nas trocas, não se pode falar nem de justiça recíproca, nem de troca comercial, nem mesmo de associação política. Aristóteles compreende que, por um lado, o νόμισμα explica a comensurabilidade, pois submete todos os bens a uma mesma convenção de medida. Ele também percebe, por outro lado, que a χρεία esclarece a associação, pois são as necessidades mútuas que levam as pessoas a se manterem reunidas. Ele procura, então, explicar a mensuração por meio da χρεία. Se o dinheiro consiste no instrumento de medida, a necessidade consiste na grandeza mensurada: “todas as coisas devem ser medidas por uma única propriedade (δεῖ ἄρα ἐνὶ τινὶ πάντα μετρεῖσθαι). Essa medida comum é na realidade a χρεία” (1133a 25). Meikle considera, no entanto, que Aristóteles fracassa na tentativa de esclarecer tanto a comensurabilidade, uma vez que as trocas ocorriam antes do advento do dinheiro, quanto a mensuração, uma vez que a χρεία não esclarece essa substância (τινὶ) do valor, esse “o que é x?”, que faz com que coisas tão díspares sejam equiparadas.

## 2.2 – A INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DO VALOR-TRABALHO ACERCA DA JUSTIÇA NAS TROCAS

### *ADAM SMITH*

Ainda que Aristóteles tenha fracassado em alcançar uma solução, a estrutura do problema representa um legado para a análise moderna do valor econômico. Foi necessário o concurso de diversos pensadores para que a economia política construísse uma resposta madura para o problema. A despeito das análises de Aristóteles sugerirem uma reprovação de comportamentos propriamente econômicos, como a busca pelo ganho e pelo lucro comercial, a estrutura de sua argumentação pode ser percebida em obras fundamentais da história da economia. Como mostra Pack, podemos observar na

---

<sup>52</sup> Meikle, S. *Aristotle economic's thought*. (Clarendon Press, Oxford, 1995) p. 28-43.

*Riqueza das Nações* uma arquitetura conceitual semelhante<sup>53</sup>. Se na *Ética a Nicômaco* encontramos a sequência de argumentos: reciprocidade nas trocas, associação da cidade, função do dinheiro, problema da comensurabilidade; em *A Riqueza das Nações*, encontramos, nos cinco capítulos iniciais do Livro I, uma ordem de argumentos parecida: divisão do trabalho, princípio da troca, princípio da especialização, origem do dinheiro, problema da medida real do valor<sup>54</sup>. O quinto capítulo, dedicado à medida real do valor, parece tropeçar em dificuldades análogas a Aristóteles, pois ora Smith toma a natureza do valor como trabalho comandado, ora como esforço laboral, ora como trabalho incorporado à mercadoria, sem encontrar uma resposta inequívoca para o problema.

No capítulo 5 do Livro I *A Riqueza das Nações*, Adam Smith se ocupa dos dois problemas cujo enfrentamento Aristóteles malogrou encontrar a resposta. Sua análise acerca da medida real do valor se desdobra em duas questões, uma a respeito de uma medida invariável do valor, que corresponde ao problema da comensurabilidade, e outra a respeito da causa da mudança do valor, que corresponde ao problema da mensuração em Aristóteles. Para esclarecer esses conceitos, Smith lança mão de uma categoria multifacetada de trabalho, que se subdivide em trabalho comandado, em esforço laboral e em trabalho incorporado. A explicação do problema da causa do valor recorre ao conceito de esforço laboral: “O preço real de cada coisa, o que ela custa à pessoa que deseja adquiri-la, é o trabalho e o incômodo que custa a sua aquisição”<sup>55</sup>. O produtor tende a atribuir um valor fixo para um trabalho que requer uma mesma quantidade de energia laboral: “Pode-se dizer que quantidades iguais de trabalho têm valor igual para o trabalhador, sempre e em toda parte”<sup>56</sup>. A explicação do problema da medida invariável do valor se funda no conceito de trabalho comandado. Assim como Aristóteles, Smith reconhece que o dinheiro não representa uma medida invariável. O dinheiro funciona apenas como medida nominal do valor, pois uma mesma quantia possui um poder de compra flutuante, que se converte em quantidades variadas de mercadoria ao longo do tempo. Ele se vale, então, do conceito de trabalho comandado para explicar o problema da comensurabilidade. O valor real de uma mercadoria

---

<sup>53</sup> PACK (2010), p. 48-53. Conferir também: SCHUMPETER (1987), p. 57.

<sup>54</sup> O título dos cinco primeiros capítulos recebem, respectivamente, as seguintes nomeações: “A divisão do trabalho”, “O princípio que dá origem à divisão do trabalho”, “A divisão do trabalho limitada pela extensão do mercado”, “A origem e o uso do dinheiro”, “O preço real e o preço nominal das mercadorias ou seu preço em trabalho e seu preço em dinheiro” (1996).

<sup>55</sup> SMITH (1996), p. 87.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 89.

consiste na quantidade de trabalho que essa mercadoria permite comandar. Smith resolve, então, por um lado, o problema aristotélico da mensuração, mostrando que o valor da mercadoria consiste no trabalho despendido na produção, assim como, por outro lado, resolve o problema da comensuração, mostrando que a medida real se define pela quantidade de trabalho comandado<sup>57</sup>.

A análise de Smith, no entanto, também se depara com impasses análogos a Aristóteles, e essas contradições se revelam notórias na discussão dos componentes do valor embutidos na produção. O valor incorporado à mercadoria, formado por salário, lucro e renda da terra, que constituem o custo de produção da mercadoria, envolve dois componentes, o lucro e a renda da terra, cujos valores não são estimados nos mesmos termos que o salário, como esforço, intensidade e destreza laborais, mas sim com base em outros parâmetros<sup>58</sup>. A remuneração do lucro não se caracteriza por um tipo especial de trabalho, relativo à inspeção dos funcionários e ao gerenciamento da empresa. Ele é calculado com base em outros critérios, como o tamanho do patrimônio investido. O valor envolve, portanto, componentes cujas medidas não são aferidas da mesma forma que o trabalho produtivo efetivamente aplicado na produção. Se a grandeza do valor consiste na quantidade de trabalho, ela compreende, no entanto, elementos alheios aos gradientes laborais efetivos. O valor incorporado à mercadoria, formado por salário, lucro e renda fundiária, supera, portanto, o gasto com a força de trabalho. A medida real do valor, definida pela quantidade de trabalho comandado, não corresponde à grandeza do valor, determinada pela quantidade de trabalho aplicada na sua produção.

A sociologia econômica construída por Adam Smith, ao longo dos primeiros capítulos da *Riqueza das Nações*, baseada na divisão do trabalho, na especialização técnica e na troca monetizada, corresponde, em alguma medida, à sociedade descrita por Aristóteles, a qual também se baseia na divisão do trabalho, na especialização técnica e na troca monetizada: “não são dois médicos que se associam para a troca, mas sim um médico e um agricultor, e, de modo geral, pessoas diferentes e desiguais, mas essas pessoas devem ser igualadas” (EN 1133a 15). A sociologia econômica de Aristóteles se funda, em última instância, no problema da justiça nas trocas, na reciprocidade proporcional entre artesãos diferentes, e a análise smithiana busca resolver essa questão

---

<sup>57</sup> Para ter acesso a uma discussão sobre a teoria do valor de Adam Smith desenvolvida nesse capítulo 5, conferir o livro de Isaak Illich Rubin (2014), p. 249-261.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 102.

por meio do conceito de quantidade de trabalho. Se o valor de um bem consiste na quantidade de outros bens pelos quais pode ser trocado, então, ele deve equivaler ao trabalho necessário para produzir esses outros bens. O valor de um produto consiste na quantidade de trabalho que sua alienação pode comandar. Aquilo que está sendo transacionado na troca não diz respeito propriamente aos bens. Estes são apenas os meios de satisfação das necessidades. O objeto real da permuta consiste no trabalho recebido e no trabalho retribuído. Troca-se um serviço por outro através das mercadorias. A estimativa dos valores dos bens é feita com base em quantidades laborativas, como o grau de dificuldade, o nível de engenho, a habilidade técnica, o tempo de aprendizado, a duração da manufatura, etc.<sup>59</sup> Essa apreciação das quantidades laborativas, por meio da qual os produtos são equiparados, não consiste, no entanto, numa medida exata, mas sim numa medida aproximada. Por essa razão, Smith chega à conclusão, semelhante à de Aristóteles, de que coisas tão diferentes podem ser apenas “suficientemente” comensuradas:

Ora, não é fácil encontrar um critério exato para medir a dificuldade ou o engenho exigidos por um determinado trabalho. Efetivamente, ao permutar entre si produtos diferentes de tipos diferentes de trabalho, costuma-se considerar certa margem para os dois fatores. Essa, porém, é ajustada não por medição exata, mas sim pela pechincha ou barganha do mercado, de acordo com aquele tipo de igualdade aproximativa que, embora não exata, é suficiente para a vida diária normal<sup>60</sup>.

Essa herança aristotélica, presente nessa obra fundamental da economia política moderna, mostra-se, no entanto, ambígua e dissidente. Adam Smith, por um lado, importa de Aristóteles o problema da magnitude do valor, pois retoma o argumento de que a moeda consiste apenas numa medida nominal, mas não na sua medida real, e procura resolver o problema da comensurabilidade por meio do conceito de quantidade de trabalho comandado. Sua descrição acerca da origem do dinheiro também revela essa herança aristotélica ao sistematizar a tese desenvolvida primordialmente pelo filósofo grego de que o dinheiro origina-se da ampliação das trocas e de que o comércio monetizado é precedido por um estágio preliminar de escambo (*Pol.* 1256a 20-30). Apesar dessa proveniência aristotélica, Smith, por outro lado, descortina uma visão de mundo bem diferente. Enquanto Aristóteles censurava o comércio visando ao lucro,

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 88.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 88.

considerado, na *Política* I.9, como em desacordo com a natureza, ou mesmo como uma disposição para a injustiça, posto que praticado em prejuízo dos outros (*Pol.* 1258b), Smith, ao contrário, incorpora o lucro ao que ele chamou de “preço natural” da mercadoria, que corresponde ao seu custo de produção<sup>61</sup>. Não somente o lucro é incorporado ao valor natural da mercadoria, como faz parte da natureza humana a ambição pelo ganho e pelo enriquecimento. A ausência de citações a Aristóteles ao longo da obra não deixa de sugerir que Smith buscava se dissociar de seus fundamentos éticos<sup>62</sup>.

Essa falta de referências a Aristóteles na *Riqueza das Nações* se mostra especialmente notável em relação à distinção entre valor de uso e valor de troca. A literatura costuma atribuir a origem dessa distinção à *Política* (1257a 5-10), onde Aristóteles discute os dois usos de um sapato: como utensílio e como mercadoria. Eric Roll afirma que essa passagem “coloca Aristóteles na raiz da distinção entre valor de uso e valor de troca que perdura como parte da doutrina econômica até nossos dias”<sup>63</sup>. Embora seja consagrado atribuí-la à *Política*, a oposição foi formulada pela primeira vez, nesses termos, justamente, no final do capítulo 4 de *A Riqueza das Nações*, onde Adam Smith anuncia sua investigação acerca do valor de troca. Ele expõe, nessa passagem, o paradoxo do valor, segundo o qual coisas providas de valor de uso inestimável possuem valor de troca irrisório, assim como coisas dotadas de valor de troca exorbitante possuem valor de uso desprezível, e cita o exemplo da água e do diamante. Esse paradoxo não deixa de atualizar, para o contexto moderno, a teoria do valor da filosofia cristã medieval. Tomas de Aquino mostrava que o valor da perspectiva humana não corresponde ao valor segundo a hierarquia divina. Damos muita importância a uma pérola e desprezamos um rato, embora este seja uma criatura vivente e aquela não<sup>64</sup>. Adam Smith não faz qualquer referência a essas discussões aristotélicas e escolásticas, sugerindo a intenção de se dissociar dessas doutrinas éticas<sup>65</sup>.

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>62</sup> Segundo Scott Meikle (1995), existem apenas três citações de Aristóteles em *A Riqueza das Nações*, nenhuma delas relacionadas com seus escritos econômicos, sejam os escritos referentes à *Ética a Nicômaco* V.5 ou referente à *Política* I. 8-10. p. 110.

<sup>63</sup> ROLL (2008), p. 31.

<sup>64</sup> THEOKARAKIS (2006), p. 20.

<sup>65</sup> Scott Meikle (1995) dedica um tópico do capítulo *Nature and Comensurability*, contido no seu livro *Aristotle's Economic Thought*, para discutir a questão do banimento do ensino de Aristóteles das instituições acadêmicas e da opinião ilustrada britânica a partir de meados do século XVII. Ainda que se

A própria definição de valor como “trabalho comandado”, descrito na *Riqueza das Nações*, parece conter certa alusão velada a *Ética a Nicômaco* V.5, onde também se encontra o emprego de uma expressão com sentido de poder, comando e supremacia, para caracterizar a relação de troca dos produtos do trabalho. Aristóteles afirma que a troca deve observar a igualdade proporcional, pois “nada impede que o trabalho (ἔργον) de um seja superior (κρεῖττον) ao trabalho de outro” (1133a 10)<sup>66</sup>. O termo κρεῖττον exprime, nessa passagem, um sentido de superioridade que se verifica na relação entre uma casa e um sapato. Essa palavra contém, no entanto, um significado mais propriamente de poder, força e comando. Ela comporta, inclusive, um significado político de soberania. A posse de uma casa confere a seu proprietário um poder maior do que a posse de um sapato, pois permite comandar uma quantidade superior de trabalhos na troca. O termo κρεῖττον foi uma das expressões usadas no capítulo para caracterizar o valor. A outra expressão foi a palavra ἀξία, que possui um sentido também de merecimento: “a casa vale (ἀξία) cinco minas” (1133b 20). Embora Adam Smith tenha feito referência apenas a Hobbes e a sua proposição “riqueza é poder”, a fim de definir a medida do valor da mercadoria como a quantidade de trabalho que sua posse permite comprar ou comandar, uma referência mais primordial e clandestina se acha em Aristóteles<sup>67</sup>.

Como chegam ao problema do valor por caminhos opostos, ambos os pensadores assumem posições contrárias acerca da natureza das trocas. Aristóteles

---

saiba que Adam Smith conhecesse a *Ética a Nicômaco*, uma vez que constam citações desse tratado em sua obra, o pensamento aristotélico havia sido interdito do ambiente intelectual britânico ao longo de três séculos. O pensador grego era demasiadamente identificado com a Igreja Católica para justificar o ânimo de uma leitura desvinculada dos dogmas da Religião Romana. Os autores anglófonos procuravam construir uma visão filosófica mais adaptada à nova sociedade de mercado, e para tanto “não tiveram outra alternativa senão rasgar 2000 anos de aristotelismo europeu”. O próprio livro *A Riqueza das Nações* foi recomendado para a Inquisição de Madri em 1791. O examinador Frei Antonio declarou que “o livro era sobre como se tornar rico, mas que não tinha nenhum conselho sobre as armadilhas morais a serem evitadas na busca da riqueza”. Declarou ainda que “era da natureza da economia política não haver espaço para tal conselho”. p. 180.

<sup>66</sup> Como mostram Francisco Moraes e Mario Máximo (2020), o conceito de ἔργον evoca, geralmente, o sentido de trabalho ou atividade, como se verifica no livro de Hesíodo *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*. O termo também pode significar, no entanto, a ideia de um produto ou de um trabalho realizado. A tradução de ἔργον como “obra” ou “função” enfatiza a ideia de uma finalidade que deve ser realizada. A finalidade do ἔργον pode coincidir com o próprio exercício da função, como acontece com a função visual do olho, em que a ação de enxergar representa a própria finalidade deste órgão sensorial. Mas pode acontecer, no entanto, de a finalidade do ἔργον não coincidir com a sua atividade, como acontece com as atividades técnicas, que visam à produção de um bem externo à ação produtiva. Nesse caso, então, o produto da função se mostra mais importante que a atividade de produzi-lo. O ἔργον diz respeito a uma função cuja atividade constitui a substância das diferentes entidades envolvidas nessa função. A flauta, o flautista e a música não subsistem senão pelo exercício da atividade musical. Eles são consubstanciados pelo ato mesmo de praticar essa atividade musical. p. 249-258.

<sup>67</sup> SMITH (1996), p. 87-88.

chega ao problema da comensurabilidade a partir de uma discussão sobre a virtude da justiça. As trocas representam uma prática da justiça que se define, justamente, pela virtude exercida em vista do outro, pela disposição para a igualdade, pela renúncia do ganho excessivo. Quando realizam a permuta de seus bens, os artesãos estão diante de um problema ético bem concreto. Eles devem realizar um cálculo referente à virtude da justiça. Esse cálculo consiste, justamente, em não se aproveitar de uma circunstância de privação e penúria para extrair do outro uma quantidade desproporcional de seus bens. O ânimo que move os indivíduos para a troca consiste não somente na necessidade mútua de bens, mas, principalmente, na disposição para dar, para conceder, para repartir e para retribuir um favor. Adam Smith, ao contrário, chega ao problema da medida real de valor a partir de uma discussão sobre a divisão do trabalho. Desde o princípio, sua análise encontra-se orientada pela produtividade, pela origem da riqueza, pelo autointeresse, pela ambição pelo ganho. Os indivíduos desejam aumentar sua riqueza, querem uma quantidade maior de bens convenientes, assim como desejam se poupar do incômodo do trabalho, transferindo-o para outrem, cujo labor possam comandar por meio de seu poder de compra. A origem da troca não se encontra numa virtude da justiça que deve circular nas relações interpessoais. O conceito de “preço natural”, usado em substituição ao conceito escolástico de “preço justo”, não deixa de revelar essa preocupação de dissociar a motivação econômica da disposição para a justiça<sup>68</sup>.

Longe das teorias do valor trabalho e do custo de produção serem uma tese totalmente original de Adam Smith, elas representam antes uma interpretação do problema aristotélico, que encontra raízes no pensamento escolástico. Em seus comentários sobre a *Ética a Nicômaco*, Alberto Magno (1206-1280) e seu discípulo Tomás de Aquino (1225-1274) fundaram as duas tradições da natureza do valor<sup>69</sup>, as quais se prolongam até o pensamento contemporâneo, onde adquirem a forma de uma antinomia teórica: a tradição do valor trabalho e a tradição do valor utilidade<sup>70</sup>. No primeiro caso, Alberto Magno sustenta que o número de sapatos a serem trocados por uma casa deve refletir o esforço produtivo e as despesas de cada um dos artesãos. Ele se

---

<sup>68</sup> Numa passagem de seu livro, Emil Kauder (1965) confirma essa evidente relação entre o conceito smithiano de “preço natural”, que corresponde ao custo de produção, composto por salário, lucro e renda da terra, e o conceito escolástico de “preço justo”, também associado ao custo de produção. p. 5-7.

<sup>69</sup> Segundo Langholm (1987), a interpretação do valor em termos de custo de produção, proposta por Alberto Magno e Thomas de Aquino, se baseia na tradução da *Ética a Nicômaco* feita por Robert Grosseteste em 1247, que converteu a palavra *χρεία* para o latim *opus*. Essa tradução foi corrigida posteriormente, em 1260, para *indigentia*, por William Moerbeke, reforçando assim a compreensão do problema do valor em termos de necessidade. p. 122-123.

<sup>70</sup> THEOKARAKIS (2006), p. 20-21.; Conferir também: GRICE-HUTCHINSON (2015), p. 86-90.

baseia na premissa de Aristóteles segundo a qual se não houver reciprocidade proporcional nas trocas a cidade se desagrega e as artes se extinguem: “as artes não subsistiriam se aquilo que o paciente sofre não fosse da mesma qualidade e quantidade que aquilo que o agente faz” (1133a 15). Se o carpinteiro não receber em troca de uma cama tanto quanto lhe custa produzi-la, ele não permanece mais produzindo camas, e assim a própria arte da marcenaria desaparece com o tempo<sup>71</sup>. O preço justo deve assegurar então, precipuamente, a própria conservação das atividades técnicas. Thomas de Aquino reforça esse argumento da quantidade de trabalho: “a justiça será feita se os sapatos trocados por uma casa ou por comida corresponderem ao trabalho e ao custo do construtor ou agricultor que superam ao do sapateiro”<sup>72</sup>. John Duns Scoto (1265–1308) estende esse argumento para os mercadores, que exercem uma atividade importante para a comunidade, o que justifica a adição de uma taxa ao preço da mercadoria referente ao seu esforço e risco<sup>73</sup>. Essa leitura fundou uma tradição no pensamento econômico escolástico, lapidada por sucessivos autores que se debruçaram sobre o problema do preço justo, e influenciou os autores da economia política moderna, como se nota na obra de Adam Smith.

### *KARL MARX*

A doutrina econômica de Karl Marx também se mostra, claramente, tributária de Aristóteles. A estrutura metodológica das suas obras da maturidade repousa nas principais contribuições analíticas de Aristóteles para a economia política: na distinção entre valor de uso e valor de troca (*Política* I.9); no problema da natureza do valor de troca (*EN* V.5); na oposição entre a circulação de mercadorias (M-D-M) e a circulação do capital (D-M-D’), que se assenta na distinção aristotélica entre duas formas de χρηματιστική (*Política* I.8-9). Diferente de Adam Smith, que evitou conceder créditos a Aristóteles, Marx não deixou de reconhecer sua dívida para com o pensador grego em diversas citações. Logo na primeira página do capítulo 1 de *Contribuição à Crítica da Economia Política*<sup>74</sup>, ele cita a distinção, extraída da *Política* I.9, entre o uso do bem como utensílio e o uso do bem como objeto de troca, sobre a qual fundamenta a

---

<sup>71</sup> LANGHOLM (1987), p. 122-123.

<sup>72</sup> Apud. GRICE-HUTCHINSON, p. 88.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>74</sup> MARX (2008).

oposição entre valor de uso e valor de troca da mercadoria. No primeiro capítulo do Livro I do *Capital*<sup>75</sup>, no tópico denominado *A forma de valor ou o valor de troca*, Marx cita novamente o Livro V.5 da *Ética a Nicômaco*, referindo-se a Aristóteles como “o grande pensador que pela primeira vez analisou a forma do valor”. Posteriormente, no capítulo 4 do Livro I de *O Capital*, intitulado *A transformação do dinheiro em capital*, no item em que analisa *A fórmula geral do capital*, que compreende a passagem da circulação de mercadoria (M-D-M) para a circulação do capital (D-M-D’), Marx volta a citar a distinção entre os dois tipos de χρηματιστική definidos na *Política* I.8-9.

Essas distinções sistematizadas por Marx revelam uma disparidade entre a sociedade grega antiga e a sociedade capitalista moderna. A comunidade descrita por Aristóteles se baseia na circulação de bens e se acha voltada para a autossuficiência. Por meio dessa circulação dos produtos (M-D-M), em que cada artesão fornece um bem na venda (M-D) e é retribuído com outro bem na compra (D-M), a justiça recíproca se transmite nas relações sociais, na medida em que os artesãos preenchem mutuamente suas necessidades e as trocas são feitas em proporções justas<sup>76</sup>. Como mostra Aristóteles, a aquisição de riqueza nessa modalidade de troca é limitada pelas próprias necessidades. Ela é uma forma de χρηματιστική em continuidade com a natureza, pois reflete o comportamento dos seres vivos para os quais não faz sentido adquirir uma quantidade de mantimentos muito superior a suas próprias necessidades (*Política* I.8). Inversamente, a finalidade da sociedade capitalista, tal como interpretada por Marx em conformidade com a análise aristotélica, consiste na produção ilimitada de capital. Os produtos são fabricados para serem levados ao mercado para realizarem assim a acumulação de capital (D-M-D’). Não seria justificável essa forma de circulação se sua finalidade não fosse a produção ilimitada de capital. Não faz sentido comprar uma mercadoria (D-M) para revendê-la pelo mesmo valor (M-D). Essa transação busca adquirir um ganho crescente de dinheiro na venda (M-D’). Como (D’ > D), essa operação retira uma quantidade maior de dinheiro do que coloca em circulação. A investigação marxista procura, justamente, desvendar o mecanismo por meio do qual se

---

<sup>75</sup> MARX (1996).

<sup>76</sup> Scott Meikle (1995) utiliza essas notações marxistas não somente para designar as duas formas de χρηματιστική distinguidas por Aristóteles, uma de acordo com a natureza (M-D-M) e a outra em desacordo com a natureza (D-M-D’), mas também utiliza essas mesmas notações para caracterizar duas outras formas de troca analisadas por Aristóteles na *Política*, a saber, o escambo (M-M), em que um produto é trocado diretamente por outro sem a mediação do dinheiro, e o empréstimo usurário (D-D’), em que o credor vende seu dinheiro em troca de mais-dinheiro. p. 81-82.

dá essa desproporção nas trocas que resulta num ganho crescente de dinheiro e na acumulação de capital.

Essas referências constantes a Aristóteles na obra de Marx não são, portanto, mera casualidade. Seu objetivo consiste, justamente, em desenvolver uma análise sistemática da crítica aristotélica da χρηματιστική, cuja acumulação de capital se tornou a ordem social dominante no mundo moderno. No que diz respeito a sua teoria do valor, o legado aristotélico se mostra igualmente significativo. Marx leva a sério o problema colocado na *Ética a Nicômaco* acerca da comensurabilidade como condição das trocas. Podemos afirmar, a partir de Aristóteles, que a justiça distributiva pressupõe um instrumento de medida por meio do qual um bem homogêneo pode ser repartido entre as pessoas conforme as alíquotas depositadas num fundo comum. A dificuldade no caso da justiça nas trocas consiste em encontrar um padrão de medida para bens heterogêneos. Sem um parâmetro que permita igualar proporções de bens diversos, como sapatos, alimentos, camas e casas, não se pode falar de justiça nas trocas: “não haveria associação se não houvesse troca; não haveria troca se não houvesse igualdade; não haveria igualdade se não houvesse comensurabilidade” (1133b 15). A sociedade fundada na troca depende, portanto, de um sistema de medida que permita igualar proporções de produtos heterogêneos. Mas para haver essa unidade de medida é preciso existir uma grandeza comum por meio da qual os diversos produtos são comensurados. Os objetos extensos podem ser equiparados porque possuem uma grandeza comum relativa à extensão. Os objetos dotados de massa podem ser equiparados porque possuem uma grandeza comum relativa ao peso. Para medir a extensão de um objeto, as pessoas reportam essa propriedade a outro objeto extenso convencionado como padrão de medida, como, por exemplo, o metro ou o centímetro. Numa sociedade em que todas as mercadorias são mensuradas por uma mesma unidade de medida, representada pelo dinheiro, deve haver uma grandeza homogênea que integra todas as mercadorias numa mesma substância de valor. Enquanto valor de uso, cada produto pode ser mensurado por um sistema de medida próprio: uma dúzia de ovos, uma vara de linho, uma tonelada de ferro, um litro de leite, um quilo de carne. Mas, enquanto mercadorias, o valor de cada uma delas é aferido por meio do dinheiro. O problema que Aristóteles não logrou resolver consiste, justamente, em determinar essa grandeza de valor subjacente às mercadorias.

Assim como uma grandeza física pode ser reduzida a uma relação de outras propriedades físicas, como acontece com o peso, que consiste numa relação entre a massa e a aceleração de um corpo, ou com uma área espacial, que se define pela relação entre seu comprimento e sua altura, ou ainda com a velocidade média, que se reduz à relação do tempo pela distância percorrida pelo corpo, a grandeza do valor mercantil deve ser determinada por uma magnitude de natureza social. A propriedade que determina o valor de troca não é constituída pela utilidade de um bem, cujo valor de uso representa um componente essencial da mercadoria. Para Marx, o valor deve ser constituído pelo trabalho abstrato ou pelo tempo social médio de produção da mercadoria. Se pensarmos numa mercadoria de valor de uso homogêneo, podemos dizer que seu valor de troca sofre variações em função do trabalho abstrato empregado na sua produção. O valor da mercadoria varia na proporção direta da quantidade de trabalho, assim como varia na proporção inversa da produtividade do trabalho<sup>77</sup>. Para que a quantidade de trabalho constitua a grandeza do valor, ela deve ser compreendida não como um trabalho concreto, mas sim como uma força de trabalho conjunta da sociedade, como uma massa de energia humana despendida na totalidade da produção social. O conjunto dos artesãos de um ramo produtivo utiliza uma mesma técnica socialmente padronizada, adota o mesmo método de trabalho, as mesmas ferramentas, o mesmo conhecimento técnico, os quais se traduzem numa massa homogênea de energia produtiva. Cada *quantum* de trabalho realizado determina uma mesma quantidade de valor da mercadoria. Segundo Marx, é esse caráter abstrato do trabalho humano, esse tempo social médio de produção, que constitui a grandeza de valor com base na qual as diversas mercadorias podem ser igualadas na troca.

O parentesco da análise marxista com a filosofia aristotélica pode ser notado na linguagem utilizada. Marx denomina a “grandeza de valor” das mercadorias de “substância do valor”. As duas expressões, grandeza e substância, aparecem no título do primeiro tópico do capítulo 1, mas também são usadas alternadamente ao longo dessa primeira parte do Livro I. A intenção de apreender a economia pela perspectiva de uma metafísica aristotélica fica evidente quando analisa a forma simples do valor. Ele

---

<sup>77</sup> Nas palavras de Marx: “Genericamente, quanto maior a força produtiva do trabalho, tanto menor o tempo de trabalho exigido para a produção de um artigo, tanto menor a massa de trabalho nele cristalizada, tanto menor o seu valor. Inversamente, quanto menor a força produtiva do trabalho, tanto maior o tempo de trabalho necessário para a produção de um artigo, tanto maior o seu valor. A grandeza do valor de uma mercadoria muda na razão direta do quantum, e na razão inversa da força produtiva do trabalho que nela se realiza” (1996), p. 170.

novamente lança mão de um conceito aristotélico ao empregar a expressão “forma do valor” ou mesmo “forma dinheiro”<sup>78</sup>. Marx considera, então, que o trabalho abstrato constitui a substância do valor, ao passo que o dinheiro representa a forma equivalente do valor. Assim como o peso contido num corpo se expressa na forma convencional do quilo, o trabalho cristalizado na mercadoria se expressa na forma dinheiro. As mercadorias possuem essa duplicidade de forma e matéria na medida em que constituem tanto um objeto de uso concreto quanto um objeto portador de uma forma de valor universal. O dinheiro, segundo Marx, nada mais significa do que uma mercadoria, no caso o ouro ou a prata, que se descolou de seu valor de uso particular para se tornar o suporte universal da forma equivalente do valor. Todas as mercadorias passam a se reportar ao dinheiro para expressar sua grandeza de valor. A fascinação que a presença do dinheiro provoca se deve ao fato de ser a aparição no fenômeno de uma forma abstrata universal<sup>79</sup>.

Marx enaltece Aristóteles por ter sido “o grande pensador que primeiro compreendeu a forma do valor”. Para exprimir sua substância de valor, uma mercadoria deve ser remetida a outra mercadoria. “Não se pode expressar o valor do linho em linho, 20 varas de linho = 20 varas de linho não é uma medida de valor”<sup>80</sup>. Essa remissão de um termo a outro se manifesta na representação das medidas em geral, tal como se verifica na medida de uma distância, para a qual podemos nos servir de uma quantidade de passos para determiná-la. Ela se manifesta no próprio sistema semântico da linguagem, em que cada signo linguístico se reporta a outro signo para exprimir sua significação. Ela se manifesta na relação da substância com o atributo por meio do qual

---

<sup>78</sup> O tópico 3, do capítulo 1, *A Mercadoria*, denomina-se *A forma valor ou o valor de troca*. Para Marx, o valor de troca nada mais significa do que apreender a substância do valor cristalizada na mercadoria por meio de uma forma: “Toda pessoa sabe, ainda que não saiba mais do que isso, que as mercadorias possuem uma forma comum de valor, que contrasta de maneira muito marcante com a heterogeneidade das formas naturais que apresentam seus valores de uso — a forma dinheiro”. (MARX, 1996, p. 176)

<sup>79</sup> No capítulo *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*, Marx (1996) mostra que as mercadorias produzem uma espécie de fascinação e encantamento por serem portadoras da forma valor. Ele denomina essa propriedade que provoca esse estado de transe e magnetismo nas pessoas de uma entidade metafísica. Não se trata de atributos materiais acoplados à mercadoria, não está em jogo uma forma concreta do produto, não está em questão um valor utilitário. Esse estado irresistível de embevecimento ocasionado pela mercadoria não se justifica por uma qualidade palpável que se possa tocar, ver, cheirar ou sentir. Ele não pode ser achado nas substâncias químicas do produto. O fetichismo se explica pela forma valor contida na mercadoria. Como representante universal da forma equivalente, a presença do dinheiro, mais do que qualquer outra mercadoria, suscita esse fetiche inebriante nas pessoas. A forma valor confere uma alma metafísica às mercadorias. Por meio dela, inverte-se a relação sujeito-objeto na interação com os homens. Não são mais os homens que possuem as mercadorias como objetos de uso para suas necessidades. Ao contrário, são as mercadorias que se relacionam entre elas através dos seres humanos. p. 197-208.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 177

se determina a essência do objeto. A referência de uma mercadoria a outra mercadoria caracteriza uma dupla polaridade da forma valor mutuamente excludente e correlata: a forma relativa e a forma equivalente. A primeira representa um polo ativo, que se reporta à segunda como um polo passivo, que serve de anteparo para a expressão do valor da primeira. Dizemos um saco de feijão custa 1 real, mas não dizemos 1 real custa um saco de feijão. O dinheiro funciona, exclusivamente, como forma equivalente do valor. As mercadorias possuem, então, uma linguagem própria e se comportam como uma espécie de σύμβalon, em que a expressão do valor apenas se completa por meio da reunificação da forma relativa com a forma equivalente: “Eis aí porque todas as coisas que são objeto de troca devem ser comparáveis (συμβλητός)” (1133a 15). Aristóteles compreendeu que “a forma dinheiro da mercadoria é apenas a figura mais desenvolvida da forma simples de valor, da expressão do valor de uma mercadoria em outra mercadoria, pois afirma que 5 camas = 1 casa não se diferencia de 5 camas = uma quantidade de dinheiro”<sup>81</sup>. O dinheiro representa apenas um instrumento de medida que equipara as proporções e estabelece uma relação recíproca entre a forma relativa e a forma equivalente: “Foi para esse fim que se introduziu o dinheiro, o qual se torna, em certo sentido, um meio termo, visto que mede todas as coisas e, por conseguinte, também o excesso e a falta – quantos pares de sapato são iguais a uma casa ou a uma determinada quantidade de alimento” (1133a 20).

Marx considera que a grande dificuldade na qual a análise aristotélica tropeça sem encontrar a solução foi o problema da substância do valor. O maior obstáculo para desvendar esse segredo se deveu a uma limitação de seu campo de pesquisa. Aristóteles apenas não compreendeu a grandeza do valor como quantidade de trabalho porque a economia grega ainda se baseava na produção de bens de uso. Era uma economia baseada na produção autossuficiente, mas não na produção do excedente; era baseada no trabalho escravo, mas não no trabalho assalariado; era voltada para o valor de uso, mas não para o mais-valor. Como descrito na *Política*, a produção visava, antes de tudo, à autossuficiência tanto da comunidade familiar, em cujo espaço doméstico não havia troca mercantil, quanto da comunidade política, cujo crescimento levava ao advento do comércio como forma de suprir as lacunas da autossuficiência (*Pol.* 1257a 25). Os artesãos vendem sua mercadoria (M-D) para comprar outra mercadoria (D-M), mas não compram mercadoria (D-M) para revender por mais dinheiro (M-D’). Aristóteles sentia,

---

<sup>81</sup> Ibidem, p. 186.

então, dificuldade de deduzir a grandeza do valor como trabalho abstrato a partir da análise da forma do valor como equivalência entre mercadorias. Prevalecia, na sua percepção grega, a desigualdade social das pessoas, a diferença de suas habilidades técnicas, o valor como expressão das virtudes técnicas dos artesãos. Somente numa sociedade voltada para a produção de mercadorias, em que todos os indivíduos são representados, indistintamente, como produtores e proprietários de uma mesma substância de valor, se tornar possível sobressair, nos diferentes trabalhos concretos, a sua natureza abstrata de quantidade de trabalho. O problema do valor colocado por Aristóteles somente poderia ser solucionado numa sociedade capitalista plenamente desenvolvida.

O segredo da expansão de valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por conseguinte também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles resplandece justamente em que ele descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu, o impediram de descobrir em que consiste “em verdade” essa relação de igualdade<sup>82</sup>.

Essa disparidade entre a sociedade grega antiga e a sociedade capitalista moderna não deixa de implicar importantes consequências para a filosofia ética. A doutrina das virtudes aristotélica corresponde a essa comunidade voltada para a autossuficiência, mas não para o ganho comercial. As atividades técnicas devem ser exercidas com virtude, para que os artefatos disponham de uma qualidade excelente. As artes técnicas e os bens de uso representam, no entanto, o papel de um meio, mas não de um fim em si mesmo. O fim último diz respeito ao exercício perfeito de uma atividade condizente com a natureza humana. O modo como cada homem se comporta como um artesão de si mesmo, modulando suas paixões e suas emoções segundo uma forma perfeita, constitui a excelência prática e o bem viver. O fim último da sociedade capitalista moderna, ao contrário, diz respeito à acumulação de capital. Todos os indivíduos são igualados como uma mesma força de trabalho humano que gera o valor

---

<sup>82</sup> MARX (1996), p. 187.

das mercadorias. Nessa sociedade, o cálculo utilitarista dos ganhos se sobrepõe ao cálculo das virtudes. Como a valorização do capital (D-M-D') ocorre por meio da compra da mercadoria força de trabalho por um preço inferior ao valor que ela efetivamente produz, a contradição fundamental dessa sociedade consiste na violação da reciprocidade nas trocas. A produção do capital acontece nesse intervalo entre D-M e M'-D', em que a força de trabalho adiciona aos meios de produção (M) o mais-valor da mercadoria-capital (M'). Mesmo sem abordar o conceito de justiça recíproca, a crítica marxista da economia política permanece, portanto, fundamentalmente aristotélica.

A explicação da teoria do valor-trabalho para o problema colocado por Aristóteles, sobre como igualar os produtores  $\alpha$  e  $\beta$  por meio de seus produtos  $\gamma$  e  $\delta$ , deve ser pensada, então, em termos de quantidade de trabalho, ou, mesmo, em termos de tempo social médio de trabalho. Essa teoria corresponde ao pensamento clássico da economia política, cuja hegemonia teórica vigorou ao longo do século XIX, tendo como principais expoentes Adam Smith, David Ricardo e Karl Marx. Se, em uma hora,  $\alpha$  produziu 2 mercadorias, e  $\beta$  produziu 1 mercadoria, então, a mercadoria de  $\alpha$  deve valer a metade da mercadoria de  $\beta$ , de modo que  $\alpha : \beta = 2 : 1$ . Se trocarem, então, seus produtos nessa proporção de 2 mercadorias  $\gamma$  para 1 mercadoria  $\delta$ , a reciprocidade entre os produtores se confirma. Por meio dessa identidade ( $2\gamma = 1\delta$ ), a igualdade de razões entre os produtores e seus produtos ( $\alpha/\beta = \gamma/\delta$ ) se estabelece. Segundo essa teoria, o valor consiste, portanto, numa função da quantidade de força de trabalho e da quantidade de tempo de trabalho. Aumentando ou reduzindo uma dessas variáveis, o valor se altera na mesma proporção. Essa interpretação do problema da comensurabilidade faz de Aristóteles um precursor da teoria do valor-trabalho.

### 2.3 – A INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DO VALOR-UTILIDADE ACERCA DA JUSTIÇA NAS TROCAS

Uma vez tornada clássica essa interpretação do Livro V.5 pela ótica da teoria do valor trabalho, expoentes da escola neoclássica passaram a reivindicar uma paternidade aristotélica para sua teoria do valor utilidade<sup>83</sup>. Conforme a escola neoclássica se torna gradativamente hegemônica a partir do último quarto do século XIX, uma revisão da teoria das trocas aristotélica começa a ser empreendida nos estudos dessa escola. Essa

---

<sup>83</sup> MEIKLE (1995), p. 110.

reinterpretação recorre, justamente, ao argumento da *χρεία* para sustentar que a natureza do valor repousa na noção de utilidade. O recurso a esse argumento, para explicar a equiparação de bens cuja comensurabilidade se mostra impossível, faz de Aristóteles o precursor de uma doutrina cuja tradição remonta ao pensamento escolástico e culmina no conceito de utilidade marginal. Com sua afirmação, “é impossível que coisas tão diferentes sejam comensuráveis, mas com relação à *χρεία* podem ser suficientemente” (1133b 20), Aristóteles tateava em busca do conceito de utilidade. Essa teoria, no entanto, se funda na renúncia de uma questão central para a argumentação aristotélica. O valor não consiste numa medida objetiva que iguala os bens na troca. Pelo contrário, não poderia haver troca senão devido a uma disparidade inevitável no valor atribuído aos bens. As pessoas somente trocam suas posses porque apreciam mais aquilo que recebem do que aquilo que dão em contrapartida. O valor expressa o ponto em que a satisfação pelo bem adquirido supera a satisfação pelo bem alienado. A compra e a venda são, portanto, motivadas pelo ganho individual, mas não pela repartição justa e pela igualdade com o outro. Cabe perguntar, então, em que medida essa interpretação representa a própria anulação da disposição para a justiça no âmbito das trocas.

Essa interpretação que reivindica o espólio aristotélico baseia-se numa teoria do consumo<sup>84</sup>. Ela busca superar a antítese entre valor de uso e valor de troca da economia clássica<sup>85</sup>. Como se funda numa teoria do consumo, a doutrina neoclássica reprova a abordagem pela via da produção. O valor de troca não consiste numa grandeza objetiva, como a quantidade de trabalho e o custo de produção, que estariam contidos em proporções equivalentes nos bens trocados. A tese neoclássica recorre apenas a gradientes subjetivos do consumo, como o nível de importância atribuído ao bem, o grau de satisfação proporcionado por cada unidade, a quantidade disponível para atender completamente à necessidade. A utilidade diz menos respeito a uma propriedade do bem do que a um processo subjetivo de saciedade. Ela tende a decrescer conforme se completa a satisfação da necessidade. Essa reprovação do paradoxo do valor da

---

<sup>84</sup> Emil Kauder (1965) inicia seu livro *A History of Marginal Utility Theory* justamente com Aristóteles, o qual já teria alguma compreensão do valor pela perspectiva do consumo. Ele mostra, já na introdução do livro, como o pensador grego não somente influenciou as primeiras escolas do valor utilidade, como o pensamento escolástico de Tomas de Aquino e de Buridan, nos séculos XIII e XIV, a escola italiana de Lottini, no século XVI, mas também influenciou a formulação madura do conceito de utilidade marginal no século XIX. Ele considera que o ambiente intelectual no qual floresceu a chamada escola austríaca de Carl Menger, Bohm Bawerk e Von Wieser era fortemente aristotélico.

<sup>85</sup> Como afirma Schumpeter (1987), “Jevons, Walras e Menger estabeleceram aquilo que Adam Smith, Ricardo e Marx acreditavam ser impossível, a saber, que o valor de troca pode ser explicado em termos de uso”. p. 878.

economia clássica não está em desacordo, no entanto, com o pensamento aristotélico. Na *Política*, Aristóteles limita-se a distinguir dois usos possíveis das coisas: um no consumo e outro na troca. Ele afirma que o primeiro precede o segundo, pois as pessoas trocam seus bens para suprirem suas necessidades: “a troca tem origem no fato natural das pessoas possuírem mais ou menos do que é suficiente” (1257a 10). A crítica da χρηματιστική como aquisição ilimitada de riqueza coincide com a teoria do consumo neoclássica. A perspectiva do consumidor representa a posição da οικονομική, para a qual a aquisição de riqueza alcança um ponto de esgotamento. Cada nova unidade de riqueza adquirida apresenta um nível de utilidade inferior ao antecedente. A partir de certo ponto a acumulação se revela desnecessária e até inconveniente, uma vez que todas as necessidades se acham satisfeitas.

Ambas as teorias do valor foram transmitidas para a economia política por meio da interpretação escolástica dos livros de Aristóteles. Elas somente adquirem, no entanto, o estatuto de uma antinomia teórica no mundo moderno. A filosofia escolástica procurava discutir as condições da justiça numa sociedade que se tornava progressivamente mercantil, e para tanto se valeu de ambos os argumentos, os quais resultaram, posteriormente, na teoria subjetiva da utilidade e na teoria objetiva do trabalho. Emil Kauder sustenta que a interpretação pela ótica do trabalho prevaleceu em autores de origem britânica ao longo dos séculos XVII e XVIII, passando a desfrutar de uma hegemonia no continente a partir do século XIX. Nos países de origem francesa e italiana, no entanto, predominava um interesse pela abordagem utilitarista<sup>86</sup>. Essa primazia do conceito de trabalho em pensadores britânicos, como Locke, Petty e Smith, deveu-se à influência da religião protestante, que glorificava a prosperidade por meio do trabalho. A predominância da teoria do consumo em autores de origem católica, como Buridan, Lottini, Davanzati, Turgot e Condillac, era atribuída à influência direta da filosofia tomista. Esta última abordagem conservava, então, uma ligação mais genuína com o pensamento aristotélico. Enquanto na filosofia puritana a dedicação ao trabalho e a prosperidade nos negócios representavam um mandamento e uma providência divina, no pensamento católico tomista, a busca por uma satisfação moderada representava o primado aristotélico do bem viver e da felicidade. A teoria do valor utilidade comporta, assim, um princípio eudaimonista herdado da filosofia aristotélica.

---

<sup>86</sup> KAUDER (1965), p. 3-14.

Até alcançar sua forma acabada com a escola neoclássica, a interpretação utilitarista passou por sucessivos aprimoramentos. A economia escolástica, que se estende de sua fase medieval no século XIII até sua fase tardia no século XVII<sup>87</sup>, se mostra caudatária da filosofia aristotélica na medida em que as discussões sobre comércio, dinheiro, usura, etc. são tratadas como um apêndice da doutrina ética e dos princípios de justiça. O interregno mercantilista dos séculos XVI a XVIII<sup>88</sup>, que precede ao advento da economia como disciplina independente, se caracteriza por recomendações de política econômica dissociadas da filosofia ética escolástica e de sua dogmática teológica. Ainda que depreciada pelas prescrições mercantilistas e desprezada num contexto moderno de hostilidade ao pensamento medieval, a contribuição escolástica evoluiu, no entanto, no sentido de identificar na apreciação subjetiva a fonte do valor, assim como de enxergar no mercado um mecanismo da justiça operando nas trocas. São muitas as contribuições dos doutores escolásticos que vão ao encontro da teoria da utilidade, cuja rota promissora foi resgatada pela escola neoclássica, após o desvio da teoria do trabalho da economia clássica ao longo do século XIX. Diversos autores foram posteriormente reconhecidos como precursores do pensamento neoclássico. Podemos citar, apenas a título de exemplo, um John Buridan (1300-1358), que considerava como medida do valor as necessidades de toda a comunidade<sup>89</sup>. Não menos importante foi San Bernardino (1380-1444), que definia três fontes do valor: utilidade (*virtuositas*), escassez (*raritas*) e comprazimento (*complacibilitas*). Ele considerava que o preço justo consistia numa “estimativa comum” feita por toda a comunidade, e essa estimativa pode ser interpretada como preço de mercado<sup>90</sup>. Para não nos alongarmos nessas referências, podemos mencionar, por fim, a Escola de Salamanca, fundada por Francisco de Vitória (1480-1544), a qual compreende centenas de discípulos espalhados por diversas universidades. Essa escola

---

<sup>87</sup> DE ROOVER (1955), p. 167.

<sup>88</sup> A historiografia classifica o fim do período medieval por volta do século XV-XVI, quando se inicia a idade mercantilista, que se caracteriza por preocupações mais práticas e menos normativas. O mercantilismo se prolonga até a metade do século XVIII, com o surgimento da escola fisiocrata, da doutrina do *laissez-faire* e com a formação de uma ciência econômica independente. A economia escolástica, no entanto, se estende até um período posterior à Idade Média, correspondendo à chamada escolástica tardia, que floresceu de forma concomitante aos panfletos mercantilistas. Schumpeter (1987) demarca a economia escolástica entre os séculos XIII e o século XVII. p. 90. Conferir ainda GRICE-HUTCHINSON (2015), p. 83.

<sup>89</sup> KAUDER (1965), p. 15-17.

<sup>90</sup> DE ROOVER (1955), p. 164-166.

defende que o preço justo não consiste no valor fixado pela autoridade pública, mas sim no preço determinado pelo jogo de oferta e demanda de mercado<sup>91</sup>.

Na esteira dessa recuperação do pensamento econômico escolástico, estudiosos da escola neoclássica se voltaram para a contribuição aristotélica. Ainda nos primórdios da revolução marginalista do final do século XIX, Oskar Kraus defendeu que Aristóteles detinha uma compreensão do conceito de valor pela perspectiva do consumo<sup>92</sup>. Como estudante do filósofo grego e entusiasta da escola marginalista austríaca, ele buscou em referências aristotélicas pouco exploradas uma formulação do conceito de utilidade decrescente. Nos passos 117a e 118b dos *Tópicos*, Aristóteles afirma que a importância de um bem externo pode ser mais precisamente estimada por meio de sua remoção ou adição a um conjunto de outros bens. Quanto maior a perda sentida com a subtração desse bem, ou quanto maior a satisfação proporcionada pela sua adição, mais desejável deve ser considerada a sua posse<sup>93</sup>. Essa formulação pioneira da noção de utilidade, observada por Oskar Kraus, não deixa de estar presente no conceito de εὐδαιμονία da *Ética a Nicômaco*. A autossuficiência que caracteriza o sumo bem se define, justamente, por um contentamento cuja perfeição não pode se tornar mais completa pelo acréscimo de qualquer outro bem (1097b 15). Outra passagem de importância inestimável para a teoria da utilidade se encontra na *Política* 1323b, onde Aristóteles mostra que a satisfação propiciada pela riqueza alcança um limite determinado pela própria necessidade. Essa passagem se mostra igualmente preciosa pelo que contém de crítica embrionária à própria teoria do valor utilidade, pois sustenta que somente os bens da alma não se acham sujeitos a um declínio do valor: “Ora, os utensílios quando usados em excesso não beneficiam nem servem ao usuário. Já com os bens da alma sucede o contrário: quanto mais abundantes mais úteis são, se para além da beleza (τὸ καλόν) tivermos que lhes atribuir também uma utilidade (τὸ χρήσιμον)” (1323b 10). Por essa razão, Aristóteles defende, nesse primeiro capítulo do Livro VII, que a constituição política deve primar mais pelo cultivo dos bens da alma e pela prática das virtudes do que pela aquisição ilimitada dos bens externos.

No que concerne ao teorema das trocas da *Ética a Nicômaco*, a reivindicação do espólio aristotélico não se postula sem alguma dificuldade. Aristóteles invoca,

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 167-170.

<sup>92</sup> KAUDER (1965), p. 16-17.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 16-17.

inicialmente, o argumento da *χρεία* para justificar a razão que leva a cidade a se manter associada e os artesãos a trocarem seus produtos. Para que a justiça recíproca se viabilize deve haver, no entanto, uma equivalência proporcional dos produtos correspondente à razão entre os produtores. Num passo seguinte, Aristóteles busca na *χρεία* essa propriedade comum que permite equiparar os produtos. Esse argumento, no entanto, consegue explicar, de forma convincente, a motivação para a troca, que diz respeito à satisfação das necessidades, mas tropeça ao explicar a medida comum que possibilita a finalidade da troca, que se refere à justiça recíproca entre os produtores. Ambos os conceitos de *χρεία* e de *ἀντιπεπονθός* representam condições sem as quais não existem nem troca e nem comunidade política. Enquanto princípio constitutivo da cidade, no entanto, a virtude da justiça prevalece sobre a satisfação da necessidade. Um par de sapatos talvez satisfaça a necessidade do construtor, assim como uma casa talvez atenda a necessidade do sapateiro, mas a troca de um sapato por uma casa não propicia a igualdade proporcional. Toda essa discussão acerca da justiça recíproca se mostra, no entanto, desimportante para a teoria utilitarista. Cada artesão avalia seu próprio ganho de utilidade ao abrir mão de um produto para adquirir outro. Se puder oferecer uma contrapartida irrisória, o comprador não hesita em efetuar a troca, e se lhe pedirem o sapato em troca da casa, ele não vacila em permutá-lo. A utilidade não serve, portanto, para explicar uma transação pautada numa disposição para a justiça.

São dificuldades dessa natureza que a teoria neoclássica deve resolver se quiser reclamar o espólio aristotélico. Josef Soudek não se furta dessas dificuldades ao defender que o teorema da troca aristotélico pode ser classificado como uma teoria da utilidade pré-marginalista<sup>94</sup>. Ele reconhece que o objetivo principal do teorema consiste em provar que a troca de bens se caracteriza por uma troca de equivalentes<sup>95</sup>. A justiça se estabelece se valores iguais são permutados e cada artesão recebe aquilo que lhe concerne. A chave do problema consiste em compreender o que deve ser igualado entre os artesãos e de que modo produtos de qualidades diferentes podem ser equiparados<sup>96</sup>. A primeira questão diz respeito à proporção recíproca entre os produtores, e a segunda refere-se à mensuração dos produtos. A preocupação de Aristóteles diz respeito ao estabelecimento da justiça recíproca entre artesãos dotados de aptidões técnicas diversas. A equiparação dessas aptidões se faz por meio da repartição proporcional dos

---

<sup>94</sup> SOUDEK (1952), p. 64.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 58-59.

produtos. O recurso à *χρεία* se dá como forma de propor uma estimativa para essa repartição proporcional. Longe de o argumento representar uma tentativa frustrada de explicar a comensurabilidade, ele consiste antes na tentativa de formular um coeficiente por meio do qual a igualdade de razões entre artesãos e produtos pode ser equacionada<sup>97</sup>. A passagem do capítulo que expõe o cerne do argumento encontra-se no seguinte trecho:

É preciso então que a relação que existe entre um construtor e um sapateiro se encontre entre tantos pares de sapato e uma casa, ou em uma quantidade de alimento. Se não, com efeito, nem haverá troca nem comunidade. Ora, isso não pode acontecer se os produtos não puderem ser igualados de certa maneira. Assim, é preciso, então, que todos os produtos possam ser medidos por uma única propriedade (*δεῖ ἄρα ἐνὶ τινὶ πάντα μετρεῖσθαι*), como dissemos acima. Ora, essa propriedade é a necessidade, que mantém toda a comunidade reunida (*τοῦτο δ' ἐστὶ τῆ μὲν ἀληθείᾳ ἡ χρεία, ἢ πάντα συνέχει*). Supondo, com efeito, que não houvesse nenhuma necessidade, ou que as necessidades não fossem idênticas, disso resultaria que as trocas seriam nulas ou que se efetuariam de um modo diferente. (1133a 22-26)

O objetivo central de Aristóteles consiste, portanto, em propor uma regra para determinar a justiça recíproca entre artesãos na troca. A proporção dos produtos deve ser regulada de modo que essa reciprocidade seja firmada. Uma primeira questão que Josef Soudek procura esclarecer refere-se, então, àquilo que deve ser igualado entre os artesãos. Não se trata, nessa igualdade, de uma equiparação de quantidades. A diferença entre os artesãos tem mais a ver com suas habilidades técnicas do que com a quantidade de trabalho<sup>98</sup>. A justiça recíproca procura equiparar a virtude e a perfeição dos produtores no exercício de sua arte. Aquilo que deve ser equiparado não se refere, portanto, a uma propriedade intrínseca aos bens, como pressupõe a economia clássica, ao afirmar que a natureza do valor diz respeito a uma quantidade de trabalho contida nas mercadorias. Trata-se, na verdade, de uma qualidade inerente aos próprios artesãos, refere-se ao talento que aplicam a sua atividade produtiva, cuja forma primorosa se transfere para os produtos. O teorema aristotélico deve ser encarado, então, muito mais como uma teoria do valor do trabalho do que uma teoria do valor-trabalho, pois aquilo que deve ser equalizado diz respeito à habilidade técnica e à competência produtiva dos

---

<sup>97</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>98</sup> Ibidem, p. 46.

artesãos<sup>99</sup>. A economia clássica procura fazer essa equiparação por meio do conceito de trabalho abstrato ou de tempo social médio de produção. Mas essa noção de temporalidade da produção se mostra totalmente estranha à filosofia aristotélica.

Aristóteles não estava, portanto, preocupado com o valor dos bens, mas sim com o valor das habilidades dos produtores. O método para recompensar o construtor pela sua excelência técnica repousa no ressarcimento de uma quantidade superior de sapatos. Mas para saber qual a quantidade de sapatos lhe deve ser transferida, de modo que aquilo que ele recebe seja igual ao ele que fornece, é preciso definir uma regra de aferição das cotas recíprocas. Nesse ponto, Aristóteles recorre ao argumento da *χρεία*. Ele busca nesse argumento uma espécie de denominador que permita equacionar a razão das habilidades e dos produtos. Tanto o valor dos produtos quanto o valor das habilidades deve ser estimado pelo grau de satisfação das necessidades que ambos proporcionam. Aquilo que seria igualado nas trocas, 1 casa = 5 camas = 5 minas, seria a satisfação subjetiva das necessidades<sup>100</sup>. O teorema de Aristóteles sustenta, então, que o coeficiente que permite equalizar a razão das habilidades ( $\alpha/\beta$ ) e a razão dos produtos ( $\delta/\gamma$ ) deve ser buscado na satisfação das necessidades. Como a utilidade proporcionada pelo construtor supera a utilidade proporcionada pelo sapateiro, essa diferença deve ser nivelada mediante uma quantidade maior de sapatos, até o ponto em que a utilidade de ambos os produtos seja igualada. Como substituto da *χρεία*, o dinheiro resolve o problema de o construtor necessitar de apenas um par de sapatos. Se tomarmos uma quantia de dinheiro como fator que iguala as necessidades, temos a seguinte igualdade de razões: produtor  $\alpha$ /produtor  $\beta$  = 5 camas/1 casa = 5 minas. Esse valor monetário que equaciona a satisfação das necessidades serve de critério para a equivalência das habilidades. A habilidade do produtor  $\alpha$  vale cinco vezes mais que a habilidade do produtor  $\beta$ .

Essa interpretação do teorema das trocas formulado por Aristóteles corresponde à equação das trocas proposta por Stanley Jevons. A igualdade entre a razão das habilidades e a razão dos produtos acha sua solução desdobrando-se na razão das utilidades. Nesse sentido, Soudek afirma que Aristóteles renunciou a teoria de um dos expoentes da revolução marginalista: “ele antecipou em mais de dois mil anos a teoria

---

<sup>99</sup> Ibid. p. 46.

<sup>100</sup> Ibid. p. 46.

da troca de Jevons”<sup>101</sup>. Faltava-lhe apenas o conceito de utilidade marginal para descobrir a solução do problema em termos neoclássicos. Não somente o teorema aristotélico antecipa a formulação marginalista, mas também o próprio Jevons, ainda que de forma inadvertida, desenvolve sua teoria com base em argumentos fundamentalmente aristotélicos. Por essa razão, Soudek não deixa de cobrar do economista britânico uma dívida em nome do pensador grego: “suas ideias podem ser lidas como uma paráfrase moderna do quinto livro da *Ética*”<sup>102</sup>. Assim como Aristóteles definiu a reciprocidade nas trocas como uma proporção geométrica envolvendo quatro termos, duas pessoas e dois produtos, Jevons também formalizou sua teoria nos mesmos termos: “Como deve haver duas partes e duas quantidades para cada troca, deve haver duas equações”<sup>103</sup>.

Ao invés de construtor e sapateiro, Jevons ilustra seu teorema das trocas, no seu clássico livro *A Teoria da Economia Política*, por meio de uma comunidade (A) criadora de gado e de uma comunidade (B) produtora de trigo<sup>104</sup>. A primeira comunidade possui um estoque (a) de gado, mas comercializa apenas uma quantidade (x) de seu produto. A segunda comunidade possui um estoque (b) de trigo, mas negocia apenas uma quantidade (y) de sua mercadoria. Efetuada a troca, a comunidade (A) passa a deter:  $(a - x) + y$ . A comunidade (B), por sua vez, passa a dispor de:  $(b - y) + x$ . A equação de Jevons compreende concepções marginalistas, na medida em que relaciona a utilidade marginal do estoque conservado com a utilidade marginal do produto adquirido. Conforme (A) abre mão de gado para adquirir trigo, a utilidade do gado aumenta, ao passo que a utilidade do trigo decresce gradativamente. A mesma proporção inversa se verifica com (B). Conforme (B) renuncia ao trigo para obter gado, a utilidade do primeiro cresce, ao passo que a utilidade do segundo decai paulatinamente. A relação dos termos trocados ( $y/x$ ) corresponde assim à relação das utilidades marginais dos bens trocados e dos bens conservados. Tomando a notação  $U_{mg}$  como uma função da utilidade marginal, podemos depreender algumas conclusões. Para a comunidade (A), a razão dos produtos trocados ( $y/x$ ) se iguala à razão das utilidades do estoque conservado e do trigo adquirido:  $y/x = U_{mg}(a - x)/U_{mg}(y)$ . A mesma igualdade de razões se verifica em relação à comunidade B:  $y/x =$

---

<sup>101</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>103</sup> JEVONS (1988), p. 77.

<sup>104</sup> Ibid. p. 74-77.

$U_{mg}(b - y) / U_{mg}(x)$ . Como existe uma identidade entre razão das utilidades e a razão dos produtos, é possível deduzir a seguinte equação:  $U_{mg}(a - x) / U_{mg}(y) = y/x = U_{mg}(b - y) / U_{mg}(x)$ . Soudek considera, então, que a equação buscada por Aristóteles em seu teorema pode ser representada nesses termos<sup>105</sup>:

PRODUTOR A:

$$\frac{U_{mg}(a - x)}{U_{mg}(y)} = \frac{y}{x}$$

PRODUTOR B:

$$\frac{U_{mg}(b - y)}{U_{mg}(x)} = \frac{y}{x}$$

Essa interpretação do teorema das trocas de Aristóteles deve ser completada pelo princípio de barganha de mercado. Como são valores subjetivos, as utilidades precisam ser mutuamente ajustadas, de modo que a satisfação com o produto adquirido e a importância do produto alienado, estimadas reciprocamente por cada uma das partes na negociação, correspondam à relação dos produtos trocados. Ainda que Aristóteles não tenha feito qualquer menção clara a essa prática de pechinchar preços menores, Soudek entende que esse ato se acha pressuposto em sua análise<sup>106</sup>. A barganha deve ser presumida na frase: “é impossível que coisas tão diferentes sejam comensuráveis, mas com relação à *χρεία* podem ser suficientemente” (1133b 20). De acordo com Soudek, não somente nessa famosa passagem se acha oculta a pechincha, mas também um trecho mais obscuro deve ser interpretado como uma negociação que precede a troca<sup>107</sup>. No passo 1133b, Aristóteles afirma que a reciprocidade não se estabelece depois da troca, mas antes deve ser firmada a permuta:

A reciprocidade será estabelecida, então, quando os bens forem iguados, de modo que o produto do sapateiro esteja para o produto do agricultor como o

---

<sup>105</sup> Soudek (1952) explica o teorema das trocas de Aristóteles por meio do conceito marginalista com as seguintes palavras: “A ‘medida de valor’ é a utilidade, com certeza. Mas as utilidades como tais não são mensuráveis. Aristóteles percebeu isso. Portanto, ele não comparou a utilidade de um tipo de bem para uma pessoa com a utilidade dos mesmos bens para outra pessoa, mas antes ele comparou a razão das utilidades de dois produtos para uma pessoa com a razão das utilidades de dois outros produtos para outra pessoa. Eles têm que ser idênticos se a troca de bens for uma troca de equivalentes”. p. 64.

<sup>106</sup> Ibidem. p. 62-64.

<sup>107</sup> Ibidem, p. 63.

agricultor está para o sapateiro. Eles não devem definir a quantidade proporcional, no entanto, depois de terem realizado a troca, pois, nesse caso, uma das partes deterá ambos os excessos, mas sim quando cada parte ainda detiver seus bens. (1133b)

Aristóteles apenas não classificou a justiça recíproca como um terceiro tipo de justiça particular, restringindo sua classificação apenas às formas distributiva e corretiva, porque considerava que essas duas formas de justiça particular operam nas trocas recíprocas. As trocas comerciais, por um lado, incorporam um princípio da justiça distributiva, na medida em que se fundam na desigualdade de competências técnicas dos artesãos, e essa desigualdade deve ser observada na proporção dos produtos trocados<sup>108</sup>. Por outro lado, as trocas comerciais também incorporam um princípio da justiça corretiva, uma vez que pressupõem uma igualdade entre os produtores, e essa igualdade se manifesta na barganha de mercado, em que os produtores retificam mutuamente a apreciação excedente que cada qual atribui ao seu próprio produto, de modo a encontrar uma proporção dos termos trocados em que a razão das utilidades se iguala<sup>109</sup>. O mercado consiste nesse dispositivo da justiça corretiva, funcionando como uma espécie de árbitro na regulação das trocas, fazendo com que os excessos apropriados por uma parte ou por outra sejam retificados.

#### 2.4 – A INTERPRETAÇÃO DA TEORIA DO VALOR DA *ÉTICA A NICÔMACO* SEGUNDO ROBERT GALLAGHER

Uma terceira interpretação da teoria do valor de Aristóteles, desenvolvida a partir da *Ética a Nicômaco*, foi apresentada recentemente por Robert Gallagher<sup>110</sup>. Em contraposição às teorias do valor utilidade e do valor trabalho, a interpretação de Gallagher não busca cooptar o filósofo para uma das duas escolas, atribuindo-lhe uma intenção analítica que justifique uma paternidade para essas doutrinas. Ele não procura suplementar a análise aristotélica com um fator das trocas que busca solucionar o

---

<sup>108</sup> Ibid. p. 61

<sup>109</sup> Ibid. p. 64

<sup>110</sup> O presente tópico foi inteiramente redigido com base no excelente livro de Robert Gallagher (2018), denominado *Aristotle's Critique of Political Economy - With a Contemporary Application*. Foram aproveitados apenas os capítulos compreendidos na Parte II do livro, que se intitula *Aristotle's Critique of Political Economy*, especialmente o capítulo 8, onde Gallagher discute a teoria do valor de Aristóteles. Este tópico pretende fazer apenas uma exposição geral das principais teses desenvolvidas por Gallagher acerca da teoria do valor contida em *Ética a Nicômaco*. As fórmulas algébricas presentes neste tópico, as quais esquematizam o pensamento aristotélico, foram retiradas do capítulo 8 do livro de Gallagher.

problema da mensuração e da equalização dos produtos. Gallagher tampouco concorda que Aristóteles tenha fracassado em sua investigação acerca da natureza do valor. Sua análise enfatiza a natureza heterogênea e incomensurável das variáveis envolvidas nas transações econômicas, cuja igualdade e medida devem ser estimadas por meio de uma proporção geométrica<sup>111</sup>. A teoria aristotélica afirma que o valor de qualquer produto é proporcional à importância da função de seu produtor para a comunidade<sup>112</sup>. Aristóteles não somente possui uma teoria do valor como possui uma teoria com um poder explicativo mais completo do que pressupõe a economia política. Ela consegue formalizar, na equação das trocas, um coeficiente da desigualdade social, permitindo assim inserir o problema da justiça no cerne das transações econômicas. Longe de precisar ser completada e explicada pela economia moderna, na verdade, é a própria teoria econômica que deve ser revisitada e criticada pelo prisma da teoria aristotélica.

Uma primeira questão importante para compreender a teoria do valor da *Ética a Nicômaco* diz respeito à definição daquilo que deve ser comensurado<sup>113</sup>. O teorema das trocas foi construído por meio de repisadas referências a uma proporção relacionando pares de ἔργων: “Seja  $\alpha$  um construtor,  $\beta$  um sapateiro,  $\gamma$  uma casa,  $\delta$  um par de sapatos. O construtor deve receber do sapateiro seu produto ( $\tau\acute{o}$  ἔργων) e deve dar o seu em troca” (1133a 5-10); “Assim como o construtor está para o sapateiro, o número de sapatos deve estar para a casa” (1133a 20); “Assim como o agricultor está para o sapateiro, o trabalho ( $\tau\acute{o}$  ἔργων) do sapateiro deve estar para o trabalho do agricultor” (1133a 30); “Seja um agricultor  $\alpha$ , uma alimentação  $\gamma$ , um sapateiro  $\beta$ , seu trabalho ( $\tau\acute{o}$  ἔργων) que equiparamos a  $\delta$ ” (1133b). A economia política de Aristóteles se funda na associação de produtores desiguais cujas diferenças se definem pelo seu ἔργων: “não são dois médicos que formam uma comunidade, mas sim um médico e um agricultor, em geral, diferentes e não iguais” (1133a 15).<sup>114</sup> Aquilo que constitui essa diferença irreduzível dos κοινωνοί diz respeito, justamente, ao ἔργων de cada atividade produtiva<sup>115</sup>. Cada ἔργων se desdobra numa dupla essência formada pela pessoa do produtor e pelo produto de seu trabalho<sup>116</sup>. Enquanto a economia clássica procura no conceito de trabalho a substância do valor que permite unificar a pluralidade das

---

<sup>111</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 76, p. 113, p. 115.

<sup>113</sup> Ibidem, p. 80-81, p. 111.

<sup>114</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>115</sup> Ibidem, p. 81.

<sup>116</sup> Ibidem, p. 81.

ocupações laborais segundo uma medida comum, o conceito de ἔργον em Aristóteles representa, ao contrário, o princípio de uma diferença irreduzível e incomensurável constitutiva da sociedade<sup>117</sup>.

O tratamento matemático do problema das trocas, expresso na proporção geométrica, procura evidenciar, primeiramente, a unidade dual de cada ἔργον, que correlaciona o produtor e seu produto num composto funcional. Gallagher define o conceito de ἔργον como uma “homonímia dependente do núcleo”, em que os significados de “produto” e de “trabalho” dependem do núcleo semântico “função”<sup>118</sup>. Na equação das trocas, as letras  $\alpha$  e  $\beta$  remetem ao significado de uma função produtiva, ao passo que as letras  $\gamma$  e  $\delta$  referem-se ao produto dessa função<sup>119</sup>. O conceito de ἔργον não se restringe ao trabalho humano, mas se estende a todas as coisas que realizam uma função. Quando, no Livro I da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles se pergunta sobre o ἔργον próprio do homem, ele não se refere apenas ao trabalho do flautista, do escultor, do carpinteiro, etc., mas também menciona órgãos do corpo: “Assim como o olho, a mão, o pé e, em geral, cada parte do corpo têm uma função própria, podemos assentar que o homem também tem um ἔργον diferente de todas essas?” (1097b 30). O problema das trocas consiste, então, em como comparar coisas tão diversas, como a agricultura e a medicina, cuja diferença se mostra análoga à oposição entre os olhos e as mãos, entre a função visual e a função manual do organismo. A equação das trocas procura representar um método de igualar essa dualidade de funções heterogêneas irreduzíveis. A incomensurabilidade significa, justamente, a tese de que a relação da função ( $\alpha$ ) com seu produto ( $\gamma$ ) não se compara com a relação da função ( $\beta$ ) com seu produto ( $\delta$ )<sup>120</sup>. Assim como o sapateiro se acha relacionado com o sapato, também se acham o médico com a saúde, o agricultor com a nutrição, o carpinteiro com a cama, o construtor com a casa<sup>121</sup>. Não existe um fator comum unificando essas atividades sob uma mesma grandeza. A proporção (P) expressa algebricamente essa diferença irreduzível dos pares de ἔργον, em que cada função se relaciona analogamente com seu próprio produto:

---

<sup>117</sup> Ibidem, p. 80.

<sup>118</sup> Ibidem, p. 82, p. 115.

<sup>119</sup> Ibidem, p. 82, p. 115.

<sup>120</sup> Ibidem, p. 81, p. 116.

<sup>121</sup> Ibidem, p. 82-83, p. 115.

Proporção (P)<sup>122</sup>

$$\frac{\alpha}{\gamma} = \frac{\beta}{\delta} .$$

Essa pluralidade de funções incomensuráveis não significa, no entanto, um princípio de desagregação da comunidade, mas, antes, constitui, ao contrário, o fundamento de sua unidade orgânica<sup>123</sup>. Como as funções produtivas se contrapõem entre si, as pessoas se mantêm reunidas, na medida em que necessitam do trabalho umas das outras. O conceito de ἔργον se mostra, então, correlato do conceito de χρεία, com o qual coopera enquanto princípio de integração da comunidade<sup>124</sup>. Não basta, no entanto, que as pessoas se reúnam motivadas pela necessidade mútua de suas funções. É preciso que a troca dos produtos se estabeleça mediante uma reciprocidade que determine um princípio de coesão social. Estes três conceitos ἔργον, χρεία e ἀντιπεπονθός sedimentam uma interdependência e coesão que fundam e unificam a comunidade. A retribuição proporcional e a justiça nas trocas se estabelecem por meio do pareamento da diagonal (διάμετρον σύζευξις – 1133a 5)<sup>125</sup>, definido como uma proporção cruzada dos componentes da função. O cruzamento dos componentes da função, em que o construtor recebe sapatos e o sapateiro recebe a casa, se acha expressa na proporção (A) abaixo representada. Essa equação da troca não somente incorpora a disparidade dos termos das funções, irreduzíveis a um denominador comum, como também assimila, na proporção matemática, a razão de uma desigualdade social, expressa na relação (α/β):

Proporção (A)<sup>126</sup>

$$\frac{\alpha}{\beta} = \frac{\delta}{\gamma}$$

---

<sup>122</sup> Ibidem, p. 82. p. 115.

<sup>123</sup> Ibidem, p. 84-85.

<sup>124</sup> Ibidem, p. 85.

<sup>125</sup> A palavra διάμετρον se traduz por “diagonal”, mas não deixa de ser interessante destacar a ideia de uma “disparidade de medidas” ou de uma “dupla medida”, sugerida pela combinação do prefixo δια e do radical μετρον que compõem a palavra. Essa associação se mostra pertinente em virtude de a sequência do capítulo discutir a tese de uma συμμετρία, de uma “medida comum” ou “comensurabilidade”, que permite igualar os produtos trocados. Gallagher mostra que uma referência comum nos escritos de Aristóteles para o conceito de incomensurabilidade consiste na razão da diagonal do quadrado pelo lado cuja extensão mede uma raiz quadrada de 2. Por se tratar de um número irracional, a diagonal e o lado são ἀσύμμετροι, isto é, não possuem uma medida comum. São dois tipos de quantidade, um racional e outro irracional. p. 81.

<sup>126</sup> Ibid. p. 80, p. 112.

Aristóteles sustenta, na sequência do capítulo, essa proporção das trocas, que preserva a disparidade das funções, por meio de uma dialética de proposições, em que ora afirma a existência de uma medida comum, ora nega a possibilidade dessa medida, para enfim concluir haver uma medida apenas suficiente<sup>127</sup>. Ele afirma primeiramente: a) “tudo deve ser medido por alguma coisa, e, na verdade, a *χρεία* mantém todas as coisas reunidas” (1133a 25). Ele reforça essa proposição dizendo que o dinheiro foi convencionalizado como um “substituto da *χρεία*” (1133a 30), que então “o dinheiro funciona como medida que torna os bens comensuráveis e iguais” (1133b 15), e prossegue afirmando que “não haveria comunidade sem troca, nem troca sem igualdade, nem igualdade sem comensurabilidade (*συμμετρία*)” (1133b 15). Essa primeira proposição, que reitera a exigência de uma medida comum, é, no entanto, negada pela proposição subsequente: b) “Na verdade, é impossível coisas tão diferentes serem comensuráveis” (1133b 15). Essa segunda proposição, no entanto, é novamente denegada pela terceira proposição: c) “com relação à *χρεία* os bens podem ser suficientemente comensurados” (1133b 20). No espaço de poucas linhas, ele afirma a medida comum, depois nega essa afirmação, para enfim declinar da negação: a) não existe troca sem comensurabilidade; b) não é possível haver uma medida comum nas trocas; c) a *χρεία* permite uma medida apenas suficiente. Essas proposições contraditórias costumam ser interpretadas como um fracasso teórico em identificar a natureza do valor<sup>128</sup>. Gallagher considera, no entanto, que se trata do reconhecimento de uma impossibilidade formal que deve ser superada por uma possibilidade prática<sup>129</sup>. Essa contradição é constitutiva da economia política aristotélica. Por um lado, somente pode haver comunidade formada por funções desiguais, mas, por outro lado, não pode haver comunidade senão pela equiparação dessas funções<sup>130</sup>. Como se trata de uma medida apenas suficiente, Gallagher substitui o sinal matemático de identidade (=) pelo sinal de aproximação ( $\approx$ )<sup>131</sup>. Os produtos ( $\gamma$ ) e ( $\delta$ ) devem ser trocados por quantidades (N) proporcionalmente aproximadas, conforme esquematizado na proporção (A2):

---

<sup>127</sup> Ibid. p. 114.

<sup>128</sup> Ibid. p. 110.

<sup>129</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>130</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 117.

Proporção (A2)<sup>132</sup>

$$\frac{\delta}{\gamma} \approx \frac{N_{\delta}}{N_{\gamma}}$$

Ainda que Aristóteles afirme que os produtos ( $\gamma$ ) e ( $\delta$ ) podem ser “suficientemente” comensurados com relação à necessidade, o termo  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$  não deve ser confundido com o conceito moderno de utilidade da teoria econômica neoclássica<sup>133</sup>. Assim como o conceito de  $\epsilon\rho\gamma\omicron\nu$  não pode ser confundido com a categoria moderna de quantidade de trabalho, o conceito de  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$  não corresponde à noção de utilidade marginal. Não se trata de uma avaliação subjetiva que estima o valor relativo dos bens conforme a variação contínua do grau de satisfação ao longo do processo de consumo. Trata-se, antes, de uma noção bem mais objetiva, que considera que as pessoas são portadoras de múltiplas necessidades, como sapatos, casas, camas, alimentos, remédios, etc. Essas necessidades são supridas pela pluralidade das funções que compõem a comunidade<sup>134</sup>. Gallagher reprovava, diretamente, a interpretação marxista segundo a qual Aristóteles teria fracassado em compreender o conceito de valor por desconhecer a categoria de trabalho abstrato<sup>135</sup>. Ele defende, ao contrário, que a teoria aristotélica se baseia, justamente, na inexistência de um fator objetivo que permita a mensuração dos produtos. Podemos indagar se a interpretação neoclássica, proposta por Joseph Soudek, não incorre no mesmo erro, ao considerar a  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$  uma formulação precursora do conceito de utilidade<sup>136</sup>. Não haveria, no teorema das trocas de Jevons, um fator subjetivo estabelecendo uma igualdade entre os produtos trocados?<sup>137</sup> Mesmo que não esteja em questão um fator subjetivo, a teoria neoclássica não deve ser confundida com a teoria aristotélica. Na equação das trocas de Aristóteles, a ênfase está colocada na impossibilidade de se extrair um denominador ou um fator para as razões  $\alpha/\beta$  e  $\delta/\gamma$ . Aristóteles procura na  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$  um parâmetro para alcançar uma igualdade aproximativa de funções incomensuráveis<sup>138</sup>. A teoria da utilidade marginal se mostra incompatível com o argumento da  $\chi\rho\epsilon\acute{\iota}\alpha$  na medida em que serve para justificar aquilo que a teoria aristotélica procura evitar. Ela identifica o valor do produto com a flutuação do preço, o

---

<sup>132</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>133</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>134</sup> Ibidem, 114.

<sup>135</sup> Ibidem, p. 118, p. 121-122, p. 123-124, p. 126-127.

<sup>136</sup> SOUDEK (1952), p. 45-75.

<sup>137</sup> JEVONS (1988), p. 74-77.

<sup>138</sup> Ibidem, p. 116.

qual reflete a oscilação da demanda e da utilidade ao longo do processo de consumo, podendo atingir um nível que se mostra desproporcional em relação à importância da função.

No capítulo 11 do Livro I da *Política*, Aristóteles conta uma anedota acerca de Tales que revela clareza a respeito do mecanismo de determinação do preço por meio da demanda. Querendo demonstrar que a filosofia não era uma atividade ociosa, Tales decide alugar todos os lagares de sua cidade, após prever, através de seu conhecimento de astronomia, que um eclipse proporcionaria uma safra abundante de azeite. Depois de alugar no inverno todo esse estoque por um preço irrisório, Tales arrenda-o por preço exorbitante no período da safra, auferindo assim uma grande fortuna (1259a 5-10). Essa anedota mostra que Aristóteles conhecia o modo como a teoria neoclássica compreende o funcionamento do valor. O aumento da utilidade dos lagares, durante o período de safra, proporciona uma expansão da demanda, elevando assim o valor atribuído a esse equipamento. Essa explicação, no entanto, não corresponde à teoria do valor defendida na *Ética a Nicômaco*. O preço excessivo imposto por Tales caracteriza uma modalidade de comércio condenada por Aristóteles, por ser “praticada em prejuízo dos outros” (1258a 40), sendo chamada pejorativamente de *καπηλική*, o comprar barato para revender mais caro. Trata-se de um ganho comercial que corresponde ao mecanismo de acumulação descrito por Marx como D-M-D'. A *Ética a Nicômaco* procura explicar, ao contrário, a natureza do valor na troca praticada pela *οικονομική*, que corresponde à circulação simples de mercadorias, definida como M-D-M, da qual não se consegue extrair um ganho comercial. Ele investiga a natureza do valor que se dá nas trocas que constituem a expressão de uma retribuição proporcional à importância da função para a comunidade.

Na economia política de Aristóteles, a *χρεία* exerce, antes de tudo, um papel de integração da comunidade: “a *χρεία* mantém todas as coisas reunidas (1133a 25)”. As pessoas são levadas a se manter associadas por serem dotadas de múltiplas necessidades que somente podem ser atendidas pelo conjunto dos bens produzidos socialmente. A finalidade da associação consiste no provimento dessas necessidades, e as proporções dos bens trocados são estimadas em vista desse provimento recíproco. O valor dos produtos se estima, então, muito mais em virtude de sua importância funcional como utensílio conveniente. Cada unidade de um produto, como o sapato ou a cama, é comparada com a unidade de outro produto, como a casa ou o alimento, e avaliada em

vista do peso de sua necessidade<sup>139</sup>. Não se trata de uma concepção de valor associada ao nível de demanda, em que cada unidade de um bem se valoriza ou se desvaloriza conforme se amplia ou se contrai a demanda<sup>140</sup>. A *χρεία* pode servir de parâmetro para uma escala ordinal de importância dos produtos. Na equação das trocas, geralmente, o *ἔργον* representado pelas letras  $\alpha$  e  $\gamma$  preenche uma necessidade mais importante do que o *ἔργον* referenciado pelas letras  $\beta$  e  $\delta$ . Podemos supor, então, uma escala de valores em que sapato < casa < saúde, assim como o sapato < alimentação, e cama < casa<sup>141</sup>. O valor unitário da casa corresponde ao valor unitário de cinco camas. Essas proporções, no entanto, são estimativas apenas aproximadas com base na *χρεία*. A importância de cada *ἔργον* pode ser avaliada, então, com base na necessidade que deve ser preenchida. A proporção (A5) representa essa estimativa aproximada do valor relativo das funções:

Proporção (A3)

$$\frac{\alpha}{\beta} \approx \frac{N_{\delta}}{N_{\gamma}}$$

Como o dinheiro representa o “substituto da *χρεία*”, a relação de troca pode ser mediada pelo dinheiro. Considerando que o construtor necessita de apenas uma cama para seu repouso, a proporção que equipara o valor da casa a cinco camas pode ser substituída por uma quantidade de dinheiro correspondente a cinco camas. Nesse caso, a necessidade de uma casa é estimada como sendo cinco vezes maior que a necessidade de uma cama. Do mesmo modo, o *ἔργον* do construtor é avaliado como sendo cinco vezes mais importante que o *ἔργον* do carpinteiro<sup>142</sup>. Pode ser que carpinteiro produza um número muito maior de camas no tempo em que o construtor edifica uma casa. Nesse caso, a economia política moderna, que estima o valor por meio do tempo de trabalho, consideraria que o trabalho do carpinteiro vale mais do que o trabalho do construtor, pois cada unidade de tempo do carpinteiro equivale a uma quantidade maior de unidades de tempo de trabalho do construtor<sup>143</sup>. Mas, como na teoria de Aristóteles não existe essa medida comum, e os valores são estipulados em termos de necessidade, a importância de uma moradia corresponde à importância de cinco leitos, e o *ἔργον* do

---

<sup>139</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>140</sup> Ibidem, p. 119.

<sup>141</sup> Ibidem, p. 116, p. 118.

<sup>142</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>143</sup> Ibidem, p. 118.

construtor é cinco vezes maior que o ἔργον do carpinteiro<sup>144</sup>. O dinheiro funciona como uma representação convencional dessas medidas aproximativas. Ele se insere na equação das trocas representando a relação dos produtos. A quantidade de um produto trocada pela quantidade de outro produto equivale à razão inversa dos preços<sup>145</sup>, conforme expresso na proporção (A3). A razão entre cinco camas (Nδ) e uma casa (Nγ) corresponde à razão entre o preço da casa (Pγ) e o preço da cama (Pδ):

Proporção (A4)<sup>146</sup>

$$\frac{N_{\delta}}{N_{\gamma}} = \frac{P_{\gamma}}{P_{\delta}}$$

Essas proporções (A3) e (A4) podem ser desdobradas na proporção mais completa (A5), que calcula o valor aproximado das funções ( $\alpha/\beta$ ), a razão das quantidades trocadas ( $N_{\delta}/N_{\gamma}$ ) e a expressão relativa dos preços ( $P_{\gamma}/P_{\delta}$ ). A equação (A5) mostra que existe uma identidade entre a razão das quantidades e a razão inversa dos preços ( $N_{\delta}/N_{\gamma} = P_{\gamma}/P_{\delta}$ ). Se uma casa ( $N_{\gamma}$ ) é trocada por cinco camas ( $N_{\delta}$ ), então o preço unitário da casa ( $P_{\gamma}$ ) corresponde ao preço unitário de cinco camas ( $P_{\delta}$ ). Do mesmo modo, se cinco camas ( $N_{\delta}$ ) são trocadas por uma casa ( $N_{\gamma}$ ), então o preço unitário da cama ( $P_{\delta}$ ) corresponde a um quinto do preço unitário da casa ( $P_{\gamma}$ ). Como existe essa identidade entre a razão das quantidades e a razão inversa dos preços, Aristóteles pode dizer que o dinheiro exerce o papel de comensurar as proporções trocadas, segundo um sistema de medida convencional. Mas, no entanto, como camas e casas são produtos heterogêneos, provenientes de funções incomparáveis, não é possível estabelecer uma medida exata das quantidades trocadas. Pode-se somente obter uma estimativa aproximada e arbitrária que satisfaça as necessidades ( $\alpha/\beta \approx N_{\delta}/N_{\gamma}$ ). Essa igualdade aproximada de razões se destina a estabelecer, em última instância, uma equiparação entre funções desiguais e incomparáveis ( $\alpha/\beta$ ). A função do construtor ( $\alpha$ ) é estimada como sendo cinco vezes mais importante do que a função do carpinteiro ( $\beta$ ). Por meio dessa equiparação aproximada se obtém uma reciprocidade das funções:

---

<sup>144</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>146</sup> Ibidem, p. 117.

Proporção (A5)<sup>147</sup>

$$\frac{\alpha}{\beta} \approx \frac{\tilde{N}_{\delta}}{N_{\gamma}} = \frac{P_{\gamma}}{P_{\delta}} = 5.$$

A grande vantagem da teoria do valor de Aristóteles, em comparação com a economia política moderna, está na possibilidade de inserir um coeficiente da desigualdade social, representado pela razão ( $\alpha/\beta$ ), no cerne da relação de troca dos produtos<sup>148</sup>. Por meio desse coeficiente, o problema da justiça se acha diretamente abordado pela teoria econômica. Na medida em que exprime uma desigualdade social, dado que ( $\alpha/\beta \neq 1$ ), esse coeficiente se mostra especialmente sensível para a sociedade grega antiga, por ser uma cultura tradicionalmente baseada em relações de status social<sup>149</sup>. Poderia acontecer de a reciprocidade proporcional se achar viciada pela posição de poder ou de status de um dos participantes na troca, que exigiria para si vantagens nos preços devido a sua posição social superior. Haveria, então, uma condição externa ao  $\epsilon\pi\gamma\omicron\nu$  dos produtores, preexistente à atividade produtiva dos bens, adulterando a justiça recíproca que regula a troca<sup>150</sup>. Essa relação ( $\alpha/\beta$ ) permite inserir, então, certa crítica sociológica na análise econômica, na medida em que as proporções trocadas se acham influenciadas pelo status e pela posição de poder<sup>151</sup>. A equação de Aristóteles permite, no entanto, descrever não apenas situações de status social afetando as trocas, mas, sobretudo, considerar a desigualdade dos próprios produtores, que são pessoas dotadas de competências técnicas e de funções sociais diferentes<sup>152</sup>. Ela prevê, portanto, nesse caso, situações em que a desigualdade social ( $\alpha/\beta \neq 1$ ) se acha determinada pela desigualdade dos produtos ( $\delta/\gamma \neq 1$ ). Como produzem bens de qualidade e de importância distintas, um dos produtores atrai para si um valor social diferenciado, que faz com que a relação ( $\alpha/\beta \neq 1$ ). Deste modo, no pensamento econômico aristotélico, a razão ( $\alpha/\beta$ ) representa, portanto, o valor relativo da função dos produtores dentro da comunidade<sup>153</sup>.

---

<sup>147</sup> Ibidem, p. 118.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>149</sup> Ibidem, p. 119-120.

<sup>150</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 113.

<sup>152</sup> Ibidem, 119-120.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 115.

Gallagher analisa situações de troca em que existe uma disparidade entre os produtores por conta da relação  $(\alpha/\beta > 1)$ <sup>154</sup>. Essa desigualdade pode se dar por razões inerentes ao exercício do ἔργον, devido à competência técnica ou à importância social da função realizada pelo produtor ( $\alpha$ ), ou pode se dar por motivos externos à atividade do ἔργον, por conta de uma posição de poder ou de status social do produtor ( $\alpha$ ). No primeiro caso, a desigualdade social  $(\alpha/\beta > 1)$  se acha determinada pela relação dos produtos  $(\delta/\gamma < 1)$ , uma vez que a diferença de qualidade do produto ( $\gamma$ ) em relação ao produto ( $\delta$ ) se reflete num valor social de ( $\alpha$ ) superior a ( $\beta$ ). No segundo caso, ocorre a situação em que a desigualdade social  $(\alpha/\beta > 1)$  distorce previamente a relação de troca dos produtos, de modo que o produtor ( $\alpha$ ) se favorece de sua posição sociopolítica para obter vantagens nos preços e extrair ganhos indevidos. Na sociedade contemporânea, as pesquisas sobre mercado de trabalho revelam que a população feminina recebe uma média salarial inferior à população masculina em ocupações laborais análogas. Essa diferença pode ser um exemplo do coeficiente da desigualdade social  $(\alpha/\beta \neq 1)$  referente à cultura afetando a troca no mercado de trabalho. A proporção (A6), abaixo representada, expressa a situação em que a desigualdade social  $(\alpha/\beta > 1)$  afeta as relações de troca. Nesse caso, a quantidade de bens fornecida por ( $\beta$ ) na troca, expressa pela notação ( $N\delta$ ), se acha acrescida de uma taxa referente à desigualdade social  $(\alpha/\beta > 1)$ . O produtor ( $\beta$ ) fornece, então, uma quantidade maior de seu produto ( $N\delta$ ) do que a quantidade que recebe em contrapartida ( $N\gamma$ ):

Proporção (A6)<sup>155</sup>

$$N_{\delta} \approx \frac{\alpha}{\beta} N_{\gamma}$$

A proporção (A6) permite representar tanto a desigualdade social determinada pela importância da função, quanto a distorção nas trocas ocasionada pela disparidade do status social. Neste último caso, a fórmula implica que o produto negociado por ( $\alpha$ ) se estabelece num nível de preço superior ao seu valor estimado em termos de necessidade  $(P\gamma > V\gamma)$ <sup>156</sup>. Considerando que a distorção se deva a razões externas ao ἔργον, outro produtor que não se achasse investido dos mesmos privilégios de status

---

<sup>154</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>155</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>156</sup> Ibidem, p. 120.

obteria um preço mais modesto para seu produto ao comercializar com o produtor ( $\beta$ ). O conceito de valor definido pela letra (V), designada na proporção (A7) abaixo representada, refere-se à importância da necessidade que o produto deve preencher. Trata-se do valor que o bem possui enquanto utensílio e objeto de uso<sup>157</sup>. Esse descasamento entre o preço e o valor pode se dever a uma oscilação na demanda, que leva a um encarecimento do produto ( $\gamma$ ), como no exemplo citado acima do aluguel dos lagares de azeite feito por Tales por um preço exorbitante. Podemos pensar, no entanto, como exemplo de desproporção entre o preço e o valor, em produtos de natureza supérflua que são comercializados por preços excessivos, consoantes ao símbolo de luxo que comportam. O produto, nesse caso, é trocado por um preço superior ao valor da necessidade que ele se destina a satisfazer. Seria como trocar um sapato pelo preço de uma casa, por ser o sapato suporte de signos de nobreza e de luxo. Esse tipo de troca, em que o produtor ( $\alpha$ ) inflaciona o preço de seu produto ( $P\gamma$ ), devido a poder e a status social, representa uma forma de exploração econômica sobre o produtor ( $\beta$ ), tal como descrito na proporção (A7):

Proporção (A7)<sup>158</sup>

$$\frac{P\gamma}{P\delta} > \frac{V\gamma}{V\delta}$$

Nas situações em que a desigualdade social ( $\alpha/\beta > 1$ ) se acha determinada por diferenças inerentes ao  $\epsilon\gamma\gamma\upsilon\upsilon$  dos produtores, em que ( $\alpha$ ) desempenha uma função mais importante para a comunidade, proporcionando, assim, um serviço dotado de valor de uso mais elevado ( $V\gamma > V\delta$ ), nesse caso, a diferença nos preços ( $P\gamma > P\delta$ ) representa uma forma de retribuição proporcional pelos benefícios coletivos e pela contribuição diferenciada do produtor ( $\alpha$ )<sup>159</sup>. A proporção (A8) representa essa situação em que o preço relativo mais elevado de ( $P\gamma$ ) corresponde ao seu  $\epsilon\gamma\gamma\upsilon\upsilon$  mais valorizado ( $V\gamma$ ):

---

<sup>157</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>158</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>159</sup> Ibidem, p. 120.

Proporção (A8)<sup>160</sup>

$$\frac{P_{\gamma}}{P_{\delta}} \approx \frac{V_{\gamma}}{V_{\delta}}$$

Pode acontecer, no entanto, uma situação inversa, referente à desigualdade do ἔργον, definida pela expressão ( $\alpha/\beta > 1$ ). A dissimetria das funções pode ser de tal magnitude que o preço ( $P_{\gamma}$ ), com que se remunera a função ( $\alpha$ ), jamais corresponda inteiramente à importância da necessidade suprida por este ἔργον<sup>161</sup>. Seria uma situação em que o produtor ( $\alpha$ ) realiza uma atividade incomparavelmente superior à retribuição que ele recebe como pagamento. Gallagher cita o caso de médicos que trabalham em hospitais salvando a vida de milhares de doentes, mas que, no entanto, são recompensados com um modesto salário, ainda que acima da média salarial das demais profissões<sup>162</sup>. Podemos pensar em bombeiros que se arriscam para salvar pessoas em perigo em meio ao incêndio. Qual seria, nesse caso, a retribuição proporcional dada a um profissional que salva a vida de milhares de pessoas? Como ressarcir-lo com um produto simétrico à importância do serviço prestado? Se pensarmos que a maioria dos cidadãos não dispõe de recursos para despesas compatíveis com o nível de importância dessa atividade, mas que, no entanto, as pessoas não podem ser privadas desse tratamento, podemos concluir que a medicina, assim como tantas outras profissões, realiza uma atividade cujo pagamento se encontra sempre aquém do seu nível de importância social. A proporção (A9) expressa algebricamente essa situação:

Proporção (A9)<sup>163</sup>

$$\frac{P_{\gamma}}{P_{\delta}} < \frac{V_{\gamma}}{V_{\delta}}$$

De maneira semelhante, a fórmula algébrica abaixo representa de modo desdobrado essa mesma situação em que o preço que produtor ( $\alpha$ ) recebe pelo produto ( $\gamma$ ) não corresponde ao valor que ele efetivamente produz<sup>164</sup>:

---

<sup>160</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>161</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>162</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>163</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>164</sup> Ibidem, p. 121.

$$\frac{\alpha}{\beta} > \frac{N_{\delta}}{N_{\gamma}} = \frac{P_{\gamma}}{P_{\delta}},$$

Gallagher apresenta a proporção (A9), em que o pagamento do produtor ( $\alpha$ ) se mostra inferior ao valor de sua função, como sendo um caso de violação da reciprocidade<sup>165</sup>. Para não caracterizar uma forma de exploração, as relações de troca devem ser suplementadas por um princípio econômico não menos fundamental. Gallagher defende que a economia política de Aristóteles não se funda apenas nos princípios de ἔργον, χρεία e ἀντιπεπονθός. Existe ainda um quarto princípio regulando as trocas, o qual se mostra estranho à teoria econômica moderna<sup>166</sup>. Se não houver a retribuição proporcional, “não há a troca (μετάδοσις), mas é pela troca que as pessoas se mantêm unidas” (1133a). Aristóteles invoca, então, na sequência desta passagem, o princípio da graça (χάρις): “promover a retribuição é característico da graça, e devemos retribuir um favor àquele que nos prestou um favor (χαρισσάμενον), tomando a iniciativa de praticar a graça numa outra ocasião” (1133a). A χάρις assegura que a troca possui um sentido muito mais de μετάδοσις e de ἀνταπόδοσις, isto é, de prestação e contraprestação de um favor, portanto, de um compartilhamento dos serviços mutuamente benéfico, mas não propriamente de um ganho ou vantagem pessoal<sup>167</sup>. A χάρις significa, justamente, ajudar uma pessoa em estado de necessidade, e essa ajuda deve ser posteriormente praticada pela pessoa beneficiada. Não se trata de uma gentileza gratuita, mas sim de uma assistência prestada num caso de privação e carência, oferecida por um cidadão que disponha dos recursos necessitados em proporção suficiente<sup>168</sup>.

Por comportar uma desigualdade social, a economia política de Aristóteles deve ser suplementada pelo princípio da χάρις<sup>169</sup>. Esse princípio estimula a prestação e a contraprestação de um favor, promovendo assim a circulação da generosidade e da gratidão nas relações sociais. Como a disparidade das funções pode se mostrar irremediavelmente assimétrica, de modo que nem o produtor ( $\alpha$ ) se vê retribuído com o pagamento e nem o produtor ( $\beta$ ) se acha assistido em sua necessidade, a economia aristotélica pressupõe um sistema de troca sobreposto à χρεία. Se não pode ser

---

<sup>165</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>166</sup> Ibidem, p. 153-154.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>168</sup> Ibidem, p. 155.

<sup>169</sup> Ibidem, p. 156.

ressarcido pelo seu ἔργον, o produtor (α) deve então ser recompensado com a honra (τιμή)<sup>170</sup>. Ainda que seja um bem de natureza não utilitária e imaterial, a τιμή é classificada na *Ética a Nicômaco* como o mais valioso e desejado dos bens externos, considerada um prêmio que se paga pela virtude e pelas belas ações (1123b 20). Se não recebesse qualquer retribuição, o produtor (α) seria equiparado a um escravo (1133a). Ele deve ser recompensado, então, com um valor social que representa um reconhecimento público pela sua prática. A justiça nas trocas deve ser subsidiada, nesse caso, pela virtude da liberalidade (ἐλευθεριότης), definida como a mediania entre “o dar e o receber riqueza (χρήματα), mas especialmente pelo dar” (1119b 25)<sup>171</sup>. Existe, na doação que caracteriza a ἐλευθεριότης, a circulação de um valor social que percorre o sentido inverso da troca econômica<sup>172</sup>. A virtude se manifesta no lado daquele que produz o bem e pratica o belo, mas não no lado daquele que recebe o bem e dele se beneficia (1120a 10). A simples troca de um produto por outro produto, de uma necessidade por outra necessidade, acaba por anular a promoção desse valor próprio da generosidade, que deve circular nas relações sociais, fomentando assim a amizade entre os cidadãos. A economia política de Aristóteles não se restringe à produção e à troca dos produtos, mas antes engloba um modo de vida orientado para a prática das virtudes<sup>173</sup>. Vale a pena citar a passagem do Livro IV da *Ética a Nicômaco* em que Aristóteles faz uma breve comparação entre a virtude da liberalidade e a virtude da justiça no tocante às ações de dar e de receber χρήματα:

É mais característico da virtude proporcionar o bem (τὸ εὖ ποιεῖν) do que receber o bem (τὸ εὖ πάσχειν), e praticar belas ações do que se recusar a cometer ações desprezíveis. Compreende-se que dar implica fazer o bem e praticar uma ação bela, ao passo que receber implica ser beneficiário de uma

---

<sup>170</sup> Ibidem, p. 157.

<sup>171</sup> Descrita no capítulo 1 do Livro IV da *Ética a Nicômaco* (1119b 25 – 1122a 15), a virtude da liberalidade se contrapõe, por um lado, à avareza (ἀνελευθερία), entendida como um excesso no recebimento de χρήματα, que pode alcançar o extremo da vicissitude, em que o avarento adquire riqueza por meio de fontes sórdidas, como a exploração sexual (πορνοβοσκός) e o empréstimo a juros (τοκιστής) (1121b 30). Ela também se contrapõe, por outro lado, ao comportamento do pródigo (ἀσωτία), que se caracteriza pela falta de critério e pela desmedida no abrir mão da χρήματα, que pode chegar ao extremo da dissipação de suas próprias posses.

<sup>172</sup> Ibid. p. 158.

<sup>173</sup> Gallagher (2018) mostra que os esforços para reduzir a economia política de Aristóteles a apenas algumas páginas da *Ética a Nicômaco* e da *Política* esbarram na definição do οἰκονομικός, cuja instituição doméstica constitui a unidade produtiva primária da cidade. A comunidade familiar pressupõe o compartilhamento das virtudes éticas e o exercício da sabedoria prática, pois se funda no consentimento acerca do bom e do mau, do justo e do injusto, e do resto (*Pol.* 1253a 10-15). O οἰκονομικός administra essa comunidade em vista do bem viver coletivo. Mais do que todos os seus membros, as virtudes éticas devem ser praticadas pelo οἰκονομικός (*Pol.* 1259b 20 – 1260b 5). p. 91.

boa ação ou não agir de maneira desprezível. Somos gratos (χάρις) a aquele que dá, mas não somos gratos a aquele que se recusa a receber, e o primeiro é mais admirado (ἔπαινος) do que o segundo. Além disso, é mais fácil se recusar a receber do que dar, pois as pessoas compartilham menos prontamente suas posses do que renunciam a receber as posses de outrem. Aqueles que dão são chamados de liberais (ἐλευθέριος), mas aqueles que se recusam a receber não são admirados pela liberalidade, mas sim pela justiça (δικαιοσύνη), ao passo que aqueles que aceitam receber dificilmente são admirados por esse ato. Os ἐλευθέριοι são os mais estimados (φιλέω) dentre todas as formas de virtude, uma vez que são úteis (ὠφέλιμοι) pela prática de sua dádiva (δότης)” (1120a 10-20).

O capítulo 14 do Livro VIII (1163a 25 – 1163b 25), inteiramente dedicado à amizade, complementa essa passagem do Livro IV, relativa às virtudes da justiça e da liberalidade no que toca ao dar e receber χρῆμα. O capítulo 14, do referido livro, trata das querelas envolvendo a troca marcada pela desigualdade social definida tanto pelo status social quanto pela importância da função. Em ambos os casos, a posição superior (βελτίων προσήκειν) e a competência útil (ὠφέλιμος) conferem o direito de reivindicar uma posse maior (πλέον ἔχειν) do que a posse reservada para o sujeito necessitado (ἀχρεῖος). Se, contudo, essa posição favorecida recebe mais, a amizade se dissolve, mas, no entanto, se recebe menos, a amizade se torna um serviço público (λειτουργία), na medida em que a função (ἔργον) não corresponde ao mérito (ἀξία) (1163a 25). A solução desse problema, para que a amizade resulte fortalecida, consiste, novamente, na troca da χρεία pela τιμή, ou do ganho pela honra, conforme enunciado na passagem, de modo que a parte superior fornece os bens necessários e a parte inferior concede os bens da honra:

Essas pessoas pensam que, se, numa sociedade comercial (χρημάτων κοινωνία), os que entram com mais devem ganhar mais, o mesmo deve acontecer na amizade. Mas o homem que se encontra em estado de necessidade (ἐνδεής) e inferioridade faz a reivindicação contrária. Ele pensa que é próprio do bom amigo ajudar os necessitados. De que serviria ser amigo de um homem competente (σπουδαῖος) ou poderoso (δυνάστης) se não tirasse nenhum proveito disso? Seja como for, parece que cada uma das posições se acha justificada em seu ponto de vista, e cada uma dessas partes deveria retirar uma maior vantagem da amizade, porém, não maior quantidade da mesma coisa, mas sim o superior em honra (τιμή) e o necessitado em ganho (κέρδος), haja vista que a honra é o prêmio que se paga

à virtude e às boas funções (εὐεργεσία), ao passo que o ganho é a ajuda de que necessita o despossuído (1163a 30 – 1163b).

Podemos interpretar a teoria do valor de Aristóteles, que incorpora um coeficiente da desigualdade social na equação das trocas, tal como expresso na proporção (A10), como sendo, em certa medida, uma adaptação da crítica marxista para o pensamento econômico aristotélico. Podemos pensar a classe médica, mencionada por Gallagher, que recebe um salário inferior ao valor de seu produto ( $P\gamma < V\gamma$ ), como representando a própria classe trabalhadora na sociedade capitalista. Marx descreve o surgimento da sociedade capitalista como sendo, antes de tudo, uma fratura na unidade orgânica da função<sup>174</sup>. O antigo artesão se desmembra de suas ferramentas, de sua oficina, de seus materiais de trabalho e do produto de seu ἔργον. Ele se torna um simples proletário que vende apenas a sua força de trabalho, cujo resultado da produção é apropriado pelo capitalista. A mercadoria resultante do processo produtivo deve ser comercializada por um valor mercantil superior ao preço do salário. Essa desproporção entre o valor produzido e o preço do salário determina uma disparidade social entre a empresa e o funcionário, entre a classe capitalista e a classe trabalhadora, entre o capital e o trabalho. Essa disparidade corresponde ao coeficiente da desigualdade social ( $\alpha/\beta > 1$ ), descrito na teoria do valor de Aristóteles, tal como se verifica na proporção (A10) formalizada abaixo.

Proporção (A10)<sup>175</sup>

$$\delta = \frac{\alpha}{\beta} \gamma$$

Gallagher faz referência, justamente, à crítica marxista para ilustrar, com um exemplo contemporâneo, a quebra da reciprocidade nas trocas, prevista na teoria econômica aristotélica<sup>176</sup>. Ao sair da esfera da produção para entrar na esfera da circulação de mercadorias, o assalariado encontra preços que estão acima do valor do seu trabalho. Ele realiza o paradigma M-D-M nas trocas, pois vende sua força de trabalho em troca de uma renda em dinheiro (M-D), e, em seguida, utiliza essa renda para adquirir mercadorias para sua subsistência (D-M). O capitalista, de quem o

---

<sup>174</sup> MARX (1996), p. 297-304.

<sup>175</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>176</sup> Ibidem, p. 100-101, p. 125, p. 127.

assalariado adquire seus produtos, realiza, ao contrário, o paradigma D-M-D', pois utiliza seu capital para adquirir mercadorias (D-M), para, em seguida, revendê-las por um preço mais alto (M-D'). Se o assalariado fornece, por meio do seu trabalho, a mercadoria capital (M'), que se converte em capital valorizado após a realização no comércio (M'-D'), ele recebe, em contrapartida, uma mercadoria de valor inferior, que podemos identificar com (M), haja vista que ( $M < M'$ ), tal como se percebe na formulação completa da valorização do capital: D-M...Produção...M'-D'. Essa desproporção se encontra prevista na teoria do valor aristotélica. Podemos considerar o salário da classe trabalhadora (M) como sendo o produto ( $N\gamma$ ), recebido pelo artesão ( $\beta$ ), ao passo que a mercadoria capital (M'), produzida pelo proletário, corresponde ao produto ( $N\delta$ ), recebido pelo artesão ( $\alpha$ ). Nesse caso, o coeficiente da desigualdade social ( $\alpha/\beta > 1$ ) representa a própria taxa de lucro do capital, dado que ( $M' > M$ ) assim como ( $N\delta > N\gamma$ ). Essa teoria se acha esquematizada na proporção (A6) abaixo representada:

Proporção (A6)

$$N\delta \approx \frac{\alpha}{\beta} N\gamma$$

Longe de ser recompensado com o reconhecimento da τιμή, concedida ao produtor ( $\alpha$ ) na teoria econômica aristotélica, que passa a ser estimado como um amigo pelo serviço inestimável prestado para a comunidade, o proletário moderno se acha, ao contrário, esvaziado de qualquer reconhecimento social. Por ser a detentora da mercadoria produzida, a própria classe capitalista atrai para si todo o prestígio social referente à desigualdade ( $\alpha/\beta > 1$ ). Ela detém um poder de marcação do preço da mercadoria, consumida pela classe trabalhadora, acima do preço gasto com o custo da mão de obra<sup>177</sup>. A deterioração da justiça recíproca se agrava ainda mais se pensarmos que a média dos salários, em geral, impede de atender as necessidades básicas do proletário. Essa dissimetria entre o capital e o trabalho abrange, então, ambos os extremos da πλεονεξία previstos na teoria aristotélica. Por um lado, o proletário não é recompensado com a τιμή, concedida ao produtor ( $\alpha$ ), por fornecer um produto de valor superior ao pagamento recebido. Por outro lado, o proletário não consegue ter suas necessidades preenchidas, como acontece com o produtor ( $\beta$ ), que recebe os donativos

---

<sup>177</sup> Ibidem, p. 125.

necessários, a despeito do valor inferior de seu produto. Sob o ponto de vista da troca mercantil, não seria incorreto afirmar, portanto, que a condição do assalariado moderno se mostra análoga à do escravo antigo, tendo em vista que a escravidão se caracteriza pela quebra da simetria que caracteriza o princípio de reciprocidade (1133a).

As proporções (A10) e (A6), abaixo representadas, expressam algebricamente o teorema do valor de Aristóteles, ao passo que a proporção (A11) descreve o seu teorema dos preços. A teoria afirma que o valor do produto ( $\delta$ ) corresponde a uma relação entre seu produtor ( $\beta$ ), outro produto ( $\gamma$ ), com o qual é trocado, e o produtor ( $\alpha$ ) deste último bem<sup>178</sup>. O argumento central, esquematizado na fórmula, sustenta que o valor de um bem é proporcional à função do produtor na comunidade<sup>179</sup>. As proporções trocadas, representadas por  $(N\delta)$  e  $(N\gamma)$ , são estimadas com base no valor das necessidades que os produtos devem preencher. O coeficiente da desigualdade social ( $\alpha/\beta > 1$ ) representa um multiplicador que regula as proporções trocadas com base na importância relativa das funções. Esse coeficiente permite representar a injustiça nas trocas na medida em que pode inflacionar o preço ( $P\gamma$ ), favorecendo assim o produtor ( $\alpha$ ) na transação<sup>180</sup>. Se um determinado artesão fornece um produto de importância imprescindível, como um tratamento médico para uma doença grave, ao passo que outro artesão fornece um produto de importância secundária, como seria o caso de um sapato, o primeiro artesão detém o poder de estipular um preço excessivo para seu produto. O artesão ( $\beta$ ), nesse caso, fornece uma quantidade adicional de seu produto ( $N\delta$ ), ou recebe como contrapartida uma proporção inferior do produto adquirido ( $N\gamma$ ), correspondente ao multiplicador ( $\alpha/\beta$ ) da equação.

Proporção (A10)<sup>181</sup>

$$\delta = \frac{\alpha}{\beta} \gamma$$

Proporção (A6)<sup>182</sup>

---

<sup>178</sup> Ibidem, p. 115, p. 121.

<sup>179</sup> Ibidem, p. 75, p. 113, p. 115.

<sup>180</sup> Ibidem, p. 125

<sup>181</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>182</sup> Ibidem, p. 121.

$$N_{\delta} \approx \frac{\alpha}{\beta} N_{\gamma}$$

Proporção (A11)<sup>183</sup>

$$P_{\delta} \approx P_{\gamma} \frac{\beta}{\alpha}$$

No que tange ao coeficiente da desigualdade social ( $\alpha/\beta > 1$ ), as teorias econômicas modernas, baseadas no valor trabalho ou no valor utilidade, se mostram incapazes de representar esse determinante dos preços nas trocas. A representação tradicional da troca, que iguala “x mercadorias A = y mercadorias B”, desconsidera a existência desse multiplicador, embutido na equação da troca<sup>184</sup>. A economia moderna pressupõe, na verdade, um coeficiente ( $\alpha/\beta = 1$ ). No teorema de Aristóteles, no entanto, o produtor ( $\alpha$ ) pode se valer de sua posição para fazer uma marcação de preços mais elevada para seu produto ( $\gamma$ ). A proposição de Aristóteles, “1 casa = 5 camas = 5 minas” (1133b 20-25), pode ser compreendida como uma simplificação da proporção (A6), em que a relação ( $\alpha/\beta$ ) se acha embutida sob a igualdade dos produtos trocados<sup>185</sup>. O construtor ( $\alpha$ ) pode se aproveitar da importância de sua função para fixar o preço ( $P_{\gamma}$ ) num nível mais elevado. A incorporação desse fator permite inserir um determinante da exploração econômica no interior da equação das trocas. Gallagher considera, então, que Aristóteles não somente possui uma teoria do valor, passível de formalização matemática, como possui uma teoria que consegue representar diretamente a injustiça nas trocas<sup>186</sup>.

O teorema de Aristóteles possui, nesse sentido, um poder explicativo superior à equação do valor elaborada por Marx, na medida em que permite atacar o problema da exploração diretamente na fórmula. No capítulo 7, do Livro I do *Capital*, intitulado “A taxa do mais-valor”<sup>187</sup>, Marx formula uma equação baseada em custos de produção incorporados à mercadoria: ( $C = c + v + m$ ), onde (C) representa o capital que deve ser realizado no mercado, (c) expressa o capital constante gasto com meios de produção, (v)

---

<sup>183</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>184</sup> Ibidem, p. 124.

<sup>185</sup> Ibidem, p. 124

<sup>186</sup> Ibidem, p. 125.

<sup>187</sup> MARX (2013), p. 210-220.

corresponde ao capital variável despendido com a força de trabalho, e (m) refere-se ao mais-valor que o capitalista extrai como lucro da produção. Essa equação não permite representar, no entanto, o problema da exploração do trabalho, que se acha implícito na relação entre o capital variável (v) e o mais-valor (m), na medida em que o lucro do capitalista corresponde ao trabalho excedente não remunerado na forma de salário. Para exprimir o problema da injustiça, Marx formula, então, a “taxa de mais-valor”, definida pela relação (m/v), que equivale ao grau de exploração da força de trabalho. Como essa taxa de exploração não se acha representada na equação do valor marxista, o teorema formulado por Aristóteles apresenta um poder explicativo mais completo, na medida em que o problema da injustiça se acha diretamente incorporado na equação do valor por meio do coeficiente ( $\alpha/\beta$ ).

### 3- TEORIA DO PRAZER DE *ÉTICA A NICÔMACO*: UMA CRÍTICA DA TEORIA DO CONSUMO MARGINALISTA

#### 3.1 – A VIRTUDE ÉTICA COMO AGIR EM VISTA DO BELO

No Livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles dedica os quatro capítulos finais para apresentar seu primeiro tratado do prazer, enquanto que os cinco primeiros capítulos do Livro X são dedicados ao segundo tratado. Esses dois estudos se mostram relevantes em virtude de a εὐδαιμονία consistir numa vida plenamente boa e agradável. Não obstante sua relação com a felicidade, muitas passagens ao longo da obra fazem restrições ao prazer. No Livro I, fica clara a intenção de dissociar a felicidade da opinião vulgar que enxerga nela uma vida de Sardanapalo dedicada ao gozo e à riqueza (1095b 15). O prazer e a dor relacionam-se com a ação como sinais inversos da virtude: “por causa do prazer praticamos ações medíocres (φαῦλος), por causa da dor nos abtemos das ações belas (καλός)” (1104b 10). Parafraseando Heráclito, temos uma indicação de como o prazer representa um diapasão da virtude: “é mais difícil lutar contra o prazer (ἡδονή) do que contra o impulso (θυμός), mas tanto a virtude como a técnica se orientam para o mais difícil, com intuito de tornar as coisas melhores” (1105a 5). Numa outra passagem, Aristóteles faz o seguinte conselho: “a atitude a tomar em face do prazer é a mesma dos anciãos do povo para com Helena” (1109b 5 - 10). Por mais bela que seja, recomenda-se devolvê-la aos gregos, para não trazer a ruína de Tróia. A ética aristotélica, no entanto, se encontra orientada para a ação em vista do belo (τοῦ καλοῦ ἔνεκα), mas não propriamente do prazer ou da vantagem.

Por se tratar de uma ética que faz muitas restrições ao princípio do prazer, a análise da satisfação prometida à felicidade se mostra um tópico essencial para a doutrina aristotélica. Cada uma das virtudes éticas, apresentadas ao longo dos Livros III, IV e V, revela alguma restrição ao prazer, como a coragem, cuja excelência moral se manifesta na disposição para a bela morte; como a temperança, que consiste numa parcimônia em relação aos apetites corporais; como a liberalidade, que se caracteriza pelo dar e abrir mão de riqueza; como a justiça, que se define pela contenção da tendência para a πλεονεξία de se apropriar de uma parte maior que a devida. Essas restrições ao prazer não significam, no entanto, uma asfixia do gozo, mas sim uma satisfação ainda mais completa, uma vez que “as ações virtuosas são apazíveis em si mesmas, assim como boas e belas” (1099a 20). Se cada virtude ética representa uma

modulação do prazer, todas também são, igualmente, orientadas pela ação em vista do belo (τοῦ καλοῦ ἕνεκα). Como nos diz Aristóteles, “são três os objetos de escolha e três os objetos de rejeição: o belo (καλός), o vantajoso (συμφέρω) e o prazeroso (ἡδύς), e seus contrários, o vil (αἰσχρός), o prejudicial (βλαβερός) e o doloroso (λυπηρός)” (1104b 30-35). O prazer, contudo, também se encontra presente nos outros dois objetos de escolha, uma vez que o belo e o vantajoso também são agradáveis. É esse prazer associado ao belo que diz respeito à satisfação reservada para as virtudes éticas e para a felicidade, constituindo, portanto, o objeto de estudo dos tratados acerca do prazer.

Em contraposição a essa postura cautelosa e prudente em relação ao prazer, a filosofia utilitarista moderna não hesita em colocá-lo como o princípio determinante da ação humana e da criação das leis públicas. Conforme a célebre expressão de Bentham, “o gênero humano se acha sob o domínio de dois soberanos absolutos, o prazer e a dor”<sup>188</sup>. Diferente de Aristóteles, a filosofia utilitarista não reserva um espaço no trono da razão humana para a categoria do belo. Na definição do princípio de utilidade, encontram-se expressões como “benefício”, “vantagem”, “interesse”, “prazer”, “bem”, “felicidade”<sup>189</sup>, mas não se verifica, no entanto, qualquer referência a nada que possa sugerir a ideia de “agir em vista do belo”. O hedonismo utilitarista moderno considera legítimas as ações que buscam o próprio interesse, assim como se mostra reativo com medidas que cerceiam a busca do prazer e da vantagem pessoal. Essa concepção hedonista, que representa um princípio das instituições políticas modernas, se opõe ao papel que Aristóteles, em diversas passagens, reserva para as leis na promoção de hábitos virtuosos e da “ação em vista do belo”: “A arte política dedica o melhor de seus esforços a fazer com que os cidadãos sejam bons e capazes de praticar belas ações” (1099b 30). Bentham defende, ao contrário, o primado do prazer e da utilidade: “propiciar prazeres e evitar dores constituem os objetivos que o legislador tem em vista”<sup>190</sup>. Alinhada a essa concepção, a economia política moderna se mostra herdeira do utilitarismo ao fundar sua ciência no conceito de maximização do prazer. Não é por meio de princípios como “agir em vista do belo” que a ciência econômica consegue explicar o comportamento dos indivíduos numa sociedade mercantil. Ela precisa,

---

<sup>188</sup> Conforme diz Bentham (1974): “A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos, o prazer e a dor”. p. 9.

<sup>189</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>190</sup> Ibidem, p. 22.

portanto, recorrer a uma filosofia utilitarista para explicar os fenômenos que constituem seu campo de conhecimento.

Essa antinomia aristotélica entre o belo e o prazer no domínio ético se mostra associada ao problema da dispersão categorial da ideia de bem. No capítulo 6, do Livro I, Aristóteles critica seu mestre Platão por considerar que o bem não deve ser pensado como uma ideia universal que abrange todas as suas expressões nos objetos particulares. O bem não se apresenta como uma forma geral que unifica diversas classes específicas, como a ideia de ser vivo se mostra uma classe mais abrangente que a ideia de animal, e esta, por sua vez, mais geral que a ideia de homem. No caso do bem, verifica-se antes uma dispersão categorial que se fragmenta em múltiplas formas de determinação. São diversas as maneiras de se predicar acerca do bem: segundo a substância (Deus e razão), segundo a qualidade (virtude), segundo a relação (utilidade), segundo a quantidade (medida), segundo o tempo (oportunidade), segundo o espaço (lugar apropriado) (1096a 25). Para cada uma dessas categorias, podem ser encontradas diversas técnicas específicas, como a estratégia que estuda o tempo oportuno na guerra, ou a medicina que estuda a oportunidade na saúde (1096a 30). Em nenhuma das técnicas e das ciências, o conhecimento de uma ideia universal do bem se mostra relevante para a produção de um bem particular. A ação em vista do belo (τοῦ καλοῦ ἕνεκα) procura suplementar esse esvaziamento da ideia do bem. Esse princípio reaparece como um refrão que marca a tentativa de reintegrar os fragmentos dispersos do bem nas ações virtuosas: “encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro, é fácil, mas fazê-lo à pessoa que convém, na medida, na ocasião, pelo motivo e da maneira que convém, eis o que não é para qualquer um. Por isso a bondade é rara, bela e louvável” (1109a 25).

Como mostra Marco Zingano<sup>191</sup>, essa máxima “agir em vista do belo” (τοῦ καλοῦ ἕνεκα) não consta no tratado das virtudes éticas, examinado ao longo do Livro I.13 até o Livro III.8. Ela não figura como um dos conceitos constitutivos da virtude, tal como o conceito de disposição (ἔξις), que caracteriza a virtude segundo o gênero, ou como o conceito de mediania (μεσότης), que caracteriza a virtude segundo a espécie. Apesar de não aparecer no exame conceitual da virtude, esse mantra “agir em vista do belo” retorna de modo recorrente nas descrições das virtudes éticas, chegando a ser apontado como uma regra geral: “as ações virtuosas são belas e praticadas com vistas no

---

<sup>191</sup> ZINGANO (2008), p. 27.

belo”<sup>192</sup>. A mediania buscada nas paixões, nas ações e nas emoções da alma, que caracteriza cada uma das virtudes éticas, determina não apenas o ponto médio entre dois vícios, mas também uma tentativa de recompor as categorias dispersas do bem. Podemos observar essa tentativa de recomposição categorial do bem na virtude da temperança: “no homem temperante, o elemento apetitivo se harmoniza com o princípio racional, pois ambos têm em mira o belo (καλόν), e o temperante deseja as coisas convenientes, da maneira devida e na ocasião apropriada” (1119b 15). Podemos observá-la também na virtude da liberalidade: “o homem liberal dá em vista do belo (τοῦ καλοῦ ἔνεκα), pois dá às pessoas que convêm, as quantias convenientes e na ocasião apropriada” (1120a 25). Encontramo-la na virtude da coragem, definida como a disposição para a bela morte (καλὸν θάνατον): “o homem que enfrenta e teme as coisas devidas, da maneira e na ocasião devidas, que mostra confiança nas condições correspondentes, é corajoso” (1115b 15). Ela reaparece na virtude da cordialidade: “louva-se o homem que se encoleriza justificadamente com coisas ou pessoas, além disso, como se deve, na devida ocasião, durante o tempo devido” (1125b 30).

Aristóteles procura resolver, por meio dessa máxima “agir em vista do belo”, um problema deixado em aberto com a supressão da ideia do bem. Ao longo da *Ética a Nicômaco*, em apenas duas passagens, Aristóteles trava um debate com teorias rivais, sendo, nas duas ocasiões, com discípulos da Academia de Platão: no Livro I, ele contesta a validade da teoria platônica do bem; nos tratados sobre o prazer, ele procura refutar os argumentos anti-hedonistas desses discípulos, sobretudo, de Espeusipo. De algum modo, parece haver uma continuidade entre essas duas discussões com seguidores da teoria platônica. Possivelmente, alguns desses discípulos de Platão defenderam teorias anti-hedonistas por considerarem que a supressão da ideia de bem tornaria o homem prisioneiro de uma vida voltada para o prazer. Essa parece ser uma dificuldade com a qual está às voltas Aristóteles. Se não existe essa ideia, como os homens vão se orientar no domínio prático? O conhecimento de cada ideia particular permite saber como agir em relação aos objetos compreendidos pelo domínio dessa ideia. Conhecendo a biologia, torna-se possível a medicina, conhecendo a meteorologia, é possível a navegação, e assim com as demais técnicas e ciências. Mas no tocante ao bem viver em geral, como é possível decidir sobre as condições de uma boa vida sem o

---

<sup>192</sup> O trecho em grego que afirma textualmente essa característica da virtude ética de agir em vista do belo se encontra expresso nos seguintes termos: ἀρετὴν πράξεις καλαὶ καὶ τοῦ καλοῦ ἔνεκα (1120a 20).

conhecimento do bem em si mesmo? Como saber se uma vida que parece boa é realmente boa? Na falta dessa ideia, a tendência natural não seria agir em vista do prazer? O bem seria, então, um conceito puramente subjetivo, esvaziado de uma forma universal, e estritamente relativo ao prazer, na medida em que se limita a aquilo que agrada a cada um. Essa não deixa de ser, inclusive, a concepção ética predominante no mundo moderno.

Aristóteles procura determinar a natureza do bem por meio da finalidade das ações, mas não por meio do conhecimento de uma ideia universal. No estudo da faculdade da razão no Livro VI, a φρόνησις foi definida como “o poder de deliberar belamente (καλῶς) acerca do que é bom e conveniente” ou de decidir “sobre as coisas que contribuem para a boa vida em geral” (1140a 25). Por se tratar de intelecto prático, não está em jogo o conhecimento de uma realidade necessária e imutável, mas sim a decisão sobre coisas variáveis e cambiantes, que podem ser modificadas pela iniciativa do agente. A origem da escolha e da ação prática consiste num “desejo raciocinativo” (ὄρεκτικὸς νοῦς) e num “raciocínio desiderativo” (ὄρεξις διανοητική) (1139b 5), cuja combinação recíproca entre desejo e razão culmina na ação em vista do belo e da justa medida. Essa combinação se mostra, no entanto, suscetível à interferência do prazer e da dor: “não é qualquer juízo, como a soma dos ângulos do triângulo ser igual a dois retos, que pode ser pervertido pelo prazer e pela dor, mas apenas os juízos sobre o que se deve fazer” (1140b 10). Por esse motivo, a virtude da σωφροσύνη foi definida justamente como a preservação da φρόνησις, como a salvaguarda dessa interação recíproca entre desejo e razão no âmbito da ação prática (1140b 10).

Dorothea Frede<sup>193</sup> observa um duplo sentido do prazer e da dor nas virtudes éticas. Ora, aparecem com o sentido de adjetivo, como o objeto sobre o qual se exerce a ação virtuosa; ora, com sentido adverbial, como parte integrante da própria atividade. A temperança, por exemplo, consiste no comportamento apropriado em relação aos prazeres corporais. A coragem, por sua vez, consiste na atitude correta em relação ao temor da dor física e da morte na guerra. Em ambos os casos, o prazer e a dor são tomados como o objeto sobre o qual se aplica a ação virtuosa. Por outro lado, cada uma dessas afecções também aparece como partes integrantes das atividades, uma vez que se trata de uma satisfação proporcionada pela própria execução perfeita do ato. O

---

<sup>193</sup> FREDE (2009), p. 186.

comportamento do homem liberal, do mesmo modo, se caracteriza pelo abrir mão de riqueza em prol de outras pessoas. O prazer experimentado na liberalidade e na moderação dos apetites é parte integrante da atividade, mas não constitui seu objeto nem tampouco sua finalidade: “aqueles que evitam o prazer corporal e o fazem alegremente são pessoas temperantes, ao passo que aqueles que se incomodam ao evitá-lo são intemperantes” (1104b 5). Como o sentido adverbial de prazer constitui uma parte integrante da ação, mas não sua finalidade e seu objeto, Aristóteles pode definir o prazer como a satisfação que acompanha e completa a atividade virtuosa.

Esse duplo caráter do prazer e da dor, tomados como objeto ou como parte integrante da ação, pode ser interpretado pela ótica da natureza composta do homem. Por ser formado por duas naturezas, uma racional (λόγος) e outra desprovida de razão (ἄλογος), o homem consiste num ser vivente capaz de dois tipos de prazer e de dor. A natureza apetitiva (ἐπιθυμητικὸν) ou desiderativa (ὀρεκτικὸν), compartilhada com o restante dos animais, que busca o prazer e evita a dor, participa da natureza racional propriamente humana, podendo deixar-se persuadir ou resistir às recomendações desse princípio racional (1102b 30). As sensações corporais de dor e prazer, suscitadas pela lesão física ou pela satisfação dos apetites, dizem respeito a essa natureza desprovida de razão. São essas sensações corporais que o conjunto dos seres viventes busca ou evita no seu comportamento. Por tomarem como objeto essas sensações corporais de dor e prazer, as virtudes da coragem e da temperança são denominadas por Aristóteles de “virtudes da parte irracional da alma” (1117b 20). A felicidade humana, no entanto, não se esgota no mero usufruto dessa modalidade de prazer corporal. Ela diz antes respeito a uma satisfação proveniente do exercício virtuoso da faculdade racional da alma. O pugilista que se expõe a golpes excruciantes almeja com isso a coroa e a honra da vitória, que são bens cuja satisfação não pode ser experimentada pelos demais seres viventes. É uma satisfação dessa natureza, que acompanha o exercício perfeito da atividade virtuosa, que diz respeito à felicidade humana.

Esse duplo sentido do prazer e da dor também se verifica nos tratados do prazer. Tanto no Livro VII quanto no Livro X, Aristóteles contrapõe um prazer absoluto, relacionado com a atividade virtuosa, a um prazer meramente acidental e fisiológico, relativo à satisfação dos apetites e das necessidades corporais. O primeiro foi definido

como a “atividade desimpedida”<sup>194</sup>, como uma perfeição que “acompanha e completa a atividade”<sup>195</sup>, como aquilo que “intensifica a atividade”<sup>196</sup>. Ele chega a equiparar o contentamento proporcionado pelas atividades teóricas a um prazer de natureza divina (1177a 15). O segundo sentido de prazer, de caráter apenas accidental, foi definido como um “processo sensorial de retorno um estado natural”<sup>197</sup> ou como o “preenchimento de uma falta”<sup>198</sup>. Este segundo sentido diz respeito a uma satisfação experimentada durante o processo de saciedade dos apetites e de suprimento das necessidades corporais. Trata-se de um sentido meramente accidental de prazer por funcionar como uma espécie de remédio que alivia um sofrimento ocasionado pelas necessidades fisiológicas.

Antes de apresentar essas teorias do prazer, discutidas nos Livros VII e X, pretendemos abordar a teoria do prazer da filosofia utilitarista moderna, na qual se assenta a teoria do consumo da escola econômica marginalista. Por meio dessa teoria do consumo, com efeito, a escola marginalista explica o conceito de valor econômico. Nosso interesse nessa discussão consiste em analisar em que medida o sentido accidental e fisiológico de prazer, definido como “processo sensorial” ou como “preenchimento de uma falta”, pode ser compreendido, antes de tudo, como uma teoria econômica do prazer. Pretendemos discutir se as críticas de Aristóteles a essa concepção de prazer não podem ser aplicadas à teoria do consumo desenvolvida pela escola econômica marginalista. Essa discussão se mostra relevante não apenas pela hegemonia que essa teoria do consumo representa no pensamento econômico contemporâneo, mas, sobretudo, pelo fato de a doutrina aristotélica expor uma concepção de felicidade incompatível com os fundamentos éticos previstos na ciência econômica. Aristóteles apresenta uma concepção de prazer que se caracteriza muito mais por uma teoria da *πρᾶξις* do que por uma teoria do consumo. A satisfação prometida à *εὐδαιμονία* não

---

<sup>194</sup> A principal contribuição do livro VII foi defender a relação do prazer com a atividade, mostrando que ele se manifesta quando a atividade é desimpedida (*ἐνέργειαι ἀνεμπόδιστοι* – 1153b 10).

<sup>195</sup> O capítulo 4, do Livro X, afirma em diferentes passagens que o prazer acompanha e completa a atividade, sendo essa a principal tese defendida nesse tópico: *πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἢ ἡδονή*– 1175a 20.

<sup>196</sup> O capítulo 5, do Livro X, defende a tese de que o prazer intensifica a atividade: *συναύξει γὰρ τὴν ἐνέργειαν ἢ οἰκεία ἡδονή* – 1175a 30.

<sup>197</sup> O principal argumento anti-hedonista que Aristóteles procura refutar no Livro VII diz respeito a tese de que o prazer consiste num processo sensorial de restituição de uma necessidade natural: *πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητή* – 1152b 10.

<sup>198</sup> Como afirma o passo 1173b 5: “pode-se dizer que a dor é a privação de um estado natural e o prazer é o preenchimento dessa falta” (*λέγουσι δὲ τὴν μὲν λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ’ ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν*).

pode ser explicada em termos do consumo de riqueza no qual se assenta o conceito econômico de prazer.

### 3.2 – A ÉTICA ECONÔMICA COMO MAXIMIZAÇÃO DO PRAZER

No mundo moderno, no qual predomina a ética utilitarista da economia política, a resposta ao problema da natureza do bem remete ao conceito de maximização de utilidade. Enquanto Aristóteles define seu conceito de prazer como a “atividade desimpedida” (1153a 10), como o estado que “completa e acompanha a atividade” (1175a 20), como aquilo que “intensifica a atividade” (1175a 30), enfatizando, com isso, a atividade virtuosa e a ação em vista do belo, na tradição utilitarista moderna, ao contrário, verifica-se antes uma preponderância da satisfação de necessidades e da maximização do prazer. O pensamento utilitarista não deixa de adotar um método de análise aristotélico ao identificar o bem com a finalidade da ação. Para Aristóteles, no entanto, essa finalidade diz respeito à ação almejada por si mesma, como se dá com a prática das virtudes éticas, mas não como um meio para outra coisa, e o prazer representa uma perfeição superveniente a essa atividade buscada como fim em si mesmo: “o prazer completa a atividade como um viço que sobrevém na juventude” (1174b 30). Para a doutrina utilitarista, ao contrário, a finalidade consiste no prazer ou na satisfação, de modo que a ação representa apenas um meio que busca “o aumento da soma total dos prazeres”, ou então a “diminuição da soma total das dores”<sup>199</sup>. Não se trata de definir o prazer por meio da atividade perfeita, mas sim de avaliar a atividade por meio do saldo de prazer.

Bentham não deixa de apresentar sua filosofia utilitarista em termos eudaimonista na medida em que seu “princípio de utilidade” também pode ser denominado de “princípio da maior felicidade”<sup>200</sup>. Esse princípio, no entanto, entende a felicidade como a ação orientada para o aumento do prazer e para a redução da dor: “a felicidade consiste em desfrutar prazeres e estar isento de dores”<sup>201</sup>. As ações são calculadas e estimadas em função desse objetivo de expandir as fontes de prazer: “Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem de aumentar ou de diminuir a felicidade da pessoa

---

<sup>199</sup> BENTHAM (1974), p. 10.

<sup>200</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>201</sup> Ibidem, p. 25.

cujo interesse está em jogo”<sup>202</sup>. Trata-se de uma filosofia propícia para reduzir a ação humana ao comportamento econômico de aquisição e consumo de riqueza. O conceito de utilidade significa, justamente, “a propriedade em virtude da qual um objeto tende a proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade”<sup>203</sup>.

Essa adequação entre a ética utilitarista e o comportamento econômico se verifica no método de cálculo do valor de um prazer. Bentham apresenta um catálogo das circunstâncias em função das quais o valor de um prazer é estimado: a intensidade, a duração, a certeza e a proximidade<sup>204</sup>. Ele apresenta ainda outras três circunstâncias que avaliam não propriamente o prazer, mas sim as consequências de um ato: a fecundidade, a pureza e a extensão. A pureza diz respeito ao nível de desprazer que se encontra associado ao prazer buscado na ação, ao passo que a fecundidade se refere à perspectiva do ato resultar num efeito posterior de prazer ou desprazer. A extensão, por sua vez, diz respeito ao número de pessoas atingidas pelos efeitos benéficos ou prejudiciais do ato. Bentham apresenta cada uma dessas variáveis como grandezas, passíveis de uma variação positiva ou negativa, de modo a permitir não apenas uma estimativa, mas também uma mensuração do prazer. O valor econômico de um bem reflete essas grandezas mensuráveis do prazer, pois varia positiva ou negativamente conforme a intensidade da satisfação, a duração de seu usufruto, a certeza de seu aproveitamento e a proximidade de sua posse efetiva<sup>205</sup>. Segundo a filosofia utilitarista, são esses condicionantes do prazer que determinam os valores econômicos dos bens.

A escola econômica neoclássica, que surge com a chamada revolução marginalista de Jevons, Menger e Walras, se mostra herdeira da tradição utilitarista na medida em que pensa a ação econômica em termos de maximização de utilidade. Enquanto Aristóteles entende a felicidade como a atividade da alma segundo uma virtude perfeita, a tradição utilitarista pensa em termos de quantidade de prazer. A expressão “princípio de maior felicidade” (greatest happiness) deve ser compreendida, justamente, em termos de quantidade de prazer, “como o somatório dos interesses dos membros da comunidade”<sup>206</sup>, mas não, propriamente, como a excelência de certa atividade da alma. O cálculo do prazer coloca Bentham como um precursor do conceito

---

<sup>202</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>203</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>204</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 24.

<sup>206</sup> Ibidem, p. 10.

de maximização de utilidade da escola neoclássica<sup>207</sup>. Alinhado ao hedonismo utilitarista, Stanley Jevons define a ciência econômica como uma teoria do consumo que investiga as “leis do prazer humano”<sup>208</sup>: “O objeto da economia consiste na maximização da felicidade por meio da aquisição do prazer”<sup>209</sup>. Numa outra passagem, apresenta a seguinte definição: “o prazer e o sofrimento são indiscutivelmente o objeto último do cálculo da economia. Satisfazer ao máximo nossas necessidades com o mínimo de esforço, em outras palavras, maximizar o prazer, é o problema da economia”<sup>210</sup>. Mais do que o objeto de uma ciência, a definição da economia nesses termos não deixa de caracterizar uma compreensão da natureza humana.

A teoria de Carl Menger revela especial interesse a título de comparação com a filosofia aristotélica. Ele não aborda sua teoria pelo argumento hedonista de um cálculo do prazer, mas sim por meio de uma analítica dos bens. São diversas as distinções e classificações dos bens: bens de primeira, segunda, terceira e quarta ordens; bens superiores e bens complementares; bens econômicos e bens não econômicos, etc. O conceito geral, no entanto, diz respeito ao nexo de causalidade entre um objeto e a satisfação de uma necessidade: “para que uma coisa tenha a qualidade de bem, é indispensável que possa ser colocada como nexo causal com a satisfação de determinadas necessidades humanas”<sup>211</sup>. São quatro as condições sem as quais não pode haver um bem: 1) a existência de uma necessidade humana; 2) o nexo causal entre um objeto e a satisfação da necessidade; 3) o reconhecimento desse nexo de causalidade; 4) a disponibilidade do objeto para atender a necessidade<sup>212</sup>. O conceito de demanda diz respeito à totalidade dos objetos necessários para proporcionar a satisfação do conjunto de necessidades de uma pessoa. Menger não deixa de seguir a tradição utilitarista na medida em que define o conceito de utilidade como a aptidão de cada objeto para saciar uma necessidade: “As coisas capazes de serem colocadas em nexo causal com a satisfação de nossas necessidades humanas denominam-se utilidade”<sup>213</sup>. Podemos presumir que nessa concepção a felicidade seja estimada por meio do nível de suprimento das necessidades de uma pessoa.

---

<sup>207</sup> HUNT; LAUTZENHEISER (2011), p. 130.

<sup>208</sup> JEVONS (1988), p. 48.

<sup>209</sup> Ibidem, p. 38.

<sup>210</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>211</sup> MENGER (1983), p. 252.

<sup>212</sup> Ibidem, p. 260.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 243.

A doutrina dos bens de Menger não deixa de reproduzir, em certa medida, o método de análise aristotélico na *Ética a Nicômaco*. Essa influência pode ser pressentida não somente nas diversas notas de roda de pé que Menger dedica ao estagirita, mas também nas distinções e classificações dos bens <sup>214</sup>. Aristóteles também apresenta diversas classificações e hierarquias dos bens: bens em si mesmos e bens úteis (1096b 15), bens da alma, bens do corpo e bens externos (1098b 10), bens absolutos e bens por acidente (1052b 25). Toda sua investigação, na verdade, busca apreender a natureza do sumo bem, que deve portar as seguintes propriedades: final (τέλειος) e autossuficiente (αὐτάρκης) (1097a 25 – 1097b 10). Certamente, existem diferenças notáveis entre os dois pensadores, haja vista que Aristóteles identifica o bem com a atividade virtuosa, ao passo que Menger identifica o bem com a satisfação de necessidades. Mas, também se pode observar, no entanto, um método de análise comum. Aristóteles procura determinar o bem absoluto por meio de uma hierarquia das atividades: “quando as artes se subordinam a uma única faculdade, como a selaria se subordina à equitação, e a equitação se subordina à estratégia militar, a finalidade da arte fundamental é preferível à finalidade das artes subordinadas” (1094a 10). A prática do flautista se encontra mais próxima do bem absoluto do que a arte do produtor de flautas. Essa hierarquia dos bens se verifica na distinção de Menger entre bens de primeira, segunda, terceira e quarta ordens. Os bens de primeira ordem são consumidos diretamente na satisfação de necessidades, ao passo que os demais bens são usados como insumos na produção dos bens superiores, tal como se verifica na cadeia de produção que relaciona o pão, a farinha e o trigo<sup>215</sup>.

No que tange ao pensamento de Leon Walras, partidário da filosofia utilitarista, que enxerga o comportamento econômico como maximização do prazer, sua obra procura apresentar a economia por meio da distinção entre ciência, técnica e moral. A economia política relaciona-se com esses três níveis de questões, uma vez que se trata tanto da ciência de certos fenômenos (economia pura), quanto da produção técnica dos meios de subsistência (economia aplicada), assim como da distribuição justa da riqueza social (economia social). Enquanto ciência teórica, portanto, a economia política não se

---

<sup>214</sup>A literatura de história da escola marginalista não deixou de identificar essa influência do pensamento aristotélico na análise econômica elaborada por Menger. Emil Kauder (1965) destaca justamente essa correspondência entre os dois pensadores: Aristóteles constrói uma ética baseada numa hierarquia da finalidade das ações, assim como Menger construiu uma escala de objetivos e dos ganhos de bem-estar. p. 95.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 260.

confunde com uma filosofia ética, pois não se ocupa com o bem viver humano, muito menos ainda com a ideia de bem, mas sim com a teoria da produção, do consumo e da distribuição dos bens. A relação da economia com o campo da ética se dá por meio do conceito de justiça, uma vez que concerne à distribuição justa da produção social. Os fenômenos que constituem o campo da economia são dotados de uma dupla característica: a utilidade e a raridade<sup>216</sup>. Por meio dessa dupla propriedade, os bens econômicos se tornam passíveis de produção industrial, de apropriação privada e de troca comercial<sup>217</sup>. Muitos objetos de grande utilidade que se encontram disponíveis em quantidade ilimitada, como os bens naturais, o ar que respiramos, a luz solar com a qual enxergamos, o chão no qual pisamos, os mares nos quais navegamos, etc., não são considerados bens econômicos, não fazem parte da riqueza social, pois falta-lhes a propriedade da escassez, que torna as coisas suscetíveis de apropriação privada, de produção industrial e de troca comercial.

Cada um desses pensadores da revolução marginalista se mostra herdeiro da tradição inaugurada por Bentham ao adotar o princípio fundamental de sua filosofia ética referente à maximização de utilidade. Esse princípio concerne não apenas ao comportamento do consumidor, mas também ao comportamento das firmas, que buscam maximizar seus lucros. A grande contribuição dessa escola para a teoria econômica, no entanto, se deve à chamada “lei da utilidade marginal decrescente”, razão pela qual se convencionou denominar a teoria proveniente desses autores de “escola da utilidade marginal”. Por meio desse conceito de utilidade marginal decrescente, essa escola procura explicar a origem do valor econômico e, por conseguinte, os fenômenos que constituem o campo da economia. Ambos os conceitos, “maximização de utilidade” e “utilidade marginal decrescente”, são correlatos e complementares, porém, o primeiro diz respeito a uma teoria ética do homem, uma vez que expõe os princípios determinantes da ação humana, que consiste na busca permanente por aumentar o saldo de prazer. Essa maximização pode se dar não somente pelo comportamento aquisitivo, que busca o aumento da renda e os ganhos de riqueza, mas também pela distribuição dos recursos escassos em função das necessidades prioritárias. O segundo conceito, chamado de “utilidade marginal decrescente”, refere-se a uma lei de funcionamento da satisfação humana, que tende a decrescer com cada

---

<sup>216</sup> WALRAS (1988), p. 22.

<sup>217</sup> Ibidem, p. 23 - 24.

unidade adicional consumida, fazendo com que a utilidade de cada bem varie negativamente em função da quantidade disponível. Embora sejam apresentados como princípios da natureza humana, como conceitos de uma ciência moral, passíveis de mensuração e formalização matemática, ambos os princípios, no entanto, se encontram, conforme pretendemos mostrar, em franca oposição à teoria ética de Aristóteles.

Apesar de Jevons, Menger e Walras terem escrito suas principais obras de forma independente e quase simultânea - os dois primeiros em 1871, o terceiro em 1874 -, cada um deles apresentou formulações distintas do conceito de “utilidade marginal decrescente”. Na verdade, a expressão “utilidade marginal” não chegou a ser cunhada por esses autores, pois não aparece no livro “A Teoria de Economia Política”, de William Stanley Jevons, nem no livro “Princípios de Economia Política”, de Carl Menger, tampouco no livro “Elementos de Economia Política Pura”, de Leon Walras. O termo somente se tornou corrente a partir dos anos 1890, por meio de discípulos da escola marginalista<sup>218</sup>. Tanto Jevons quanto Walras se apropriaram, no entanto, do conceito de “utilidade” em suas análises teóricas, ao passo que Menger apenas empregou essa palavra de uma forma lateral. Ao invés de “utilidade marginal”, Menger se serviu antes da expressão “importância das satisfações”<sup>219</sup>. Walras formulou a teoria de utilidade marginal por meio do conceito de *rareté*, que consiste na “relação entre a utilidade e a quantidade”, podendo ser escrito algebricamente como:  $R_x = U_x/Q_x$ <sup>220</sup>. Jevons, por sua vez, define a utilidade marginal como “grau final de utilidade”: “o grau de utilidade varia com a quantidade de um bem e finalmente diminui na medida em que a quantidade aumenta”<sup>221</sup>.

Por meio desse conceito de “utilidade marginal decrescente”, a escola marginalista procurou resolver um problema para o qual os autores utilitaristas antecedentes não encontraram uma solução satisfatória. A solução desse problema fez com que esse conceito se tornasse a principal teoria na ciência econômica atual acerca da natureza do valor, constituindo, portanto, um arcabouço teórico ensinado em todas as faculdades de economia. Os pensadores utilitaristas precedentes fracassaram em apresentar uma explicação consistente acerca da natureza do valor, cujo paradoxo da água e do diamante, formulado por Adam Smith, expressava a dificuldade de definir o

---

<sup>218</sup> HOWEY (1960), p. 39.

<sup>219</sup> MENGER (1983), p. 290.

<sup>220</sup> WALRAS (1988), p. 21.

<sup>221</sup> JEVONS (1988), p. 54.

conceito de valor por meio da noção de utilidade. Bens de utilidade vital, como a água, possuem um valor de troca irrisório, ao passo que bens de utilidade insignificante, como o diamante, possuem valor inestimável. Por conta desse paradoxo, os economistas clássicos acreditavam haver um abismo conceitual entre o valor de troca de uma mercadoria e a sua utilidade como bem de uso. A teoria do valor trabalho, formulada pela escola clássica de Adam Smith e David Ricardo, representava a concepção hegemônica do valor antes da formulação do conceito de utilidade marginal. Enquanto o pensamento clássico lança mão de uma teoria da produção para explicar o conceito de valor, o pensamento marginalista explica-o por meio de uma teoria do consumo.

A teoria marginalista formula uma explicação do conceito de valor de troca baseada numa teoria do consumo que pensa o prazer como um processo de maximização da utilidade. Jevons considerava que a distinção clássica entre valor de uso e valor de troca poderia ser substituída pela distinção entre a utilidade total de um bem e o grau de utilidade de cada porção desse bem. O valor de uso da água refere-se a sua utilidade total, que consiste na manutenção da vida e na satisfação de diversas necessidades. Porém, quando se fala de valor de troca da água, considera-se antes a importância de cada porção no processo de saturação das necessidades. A água pode ser empregada para diferentes necessidades, cada uma das quais requer um volume determinado para sua satisfação completa. Quando se possui uma quantidade limitada de água, que permite uma satisfação apenas parcial de cada necessidade, deve haver uma distribuição de porções dessa quantidade conforme uma escala de prioridades. A distribuição dessas porções revela então o valor de cada necessidade em face de outra. Pode ser que uma pessoa divida essa quantidade em porções iguais para cada necessidade. Pode ser, ao contrário, que a água seja toda consumida para saciar a sede. Seu valor de troca reflete, portanto, essa escala de prioridades e o nível de saturação de cada necessidade. Se estivesse disponível numa quantidade abundante, que pudesse atender plenamente a todos os seus empregos, ela teria apenas valor de uso, mas não um valor de troca. Mesmo um bem de utilidade desprezível, como o diamante, pode adquirir um valor de troca superior a um bem de utilidade inestimável, como a água, desde que sua quantidade esteja disponível em quantidade insuficiente.

Menger apresenta o conceito de utilidade marginal decrescente por meio de um diagrama (FIGURA 1)<sup>222</sup> que ilustra de modo original a relação entre diferentes tipos de mercadorias, o número de unidades consumidas e a variação no grau de utilidade. O diagrama esquematiza os diferentes componentes do cálculo de maximização do prazer. A sequência horizontal de algarismos romanos, que se estendem de I até X, designa diferentes tipos de mercadorias, ordenadas segundo uma escala decrescente de prioridades para o indivíduo. O algarismo I diz respeito a um bem de primeira necessidade, como a alimentação, ao passo que o algarismo X refere-se a um bem de importância desprezível, como jogar golfe. As colunas de números arábicos situados abaixo dos algarismos romanos indicam o nível de utilidade de cada porção das mercadorias consumidas. Considerando a primeira coluna I como alimentação, o número 10 logo abaixo representa um valor absolutamente indispensável que essa primeira unidade de alimento possui para um indivíduo. Essa primeira porção possui um valor máximo, pois se mostra imprescindível para manter a subsistência da vida, de modo que cada indivíduo dará prioridade absoluta para sua aquisição. Conforme novas porções de alimentos são adquiridas, no entanto, a utilidade respectiva tende a decrescer. A partir da quinta unidade de comida, o nível de utilidade da alimentação se iguala ao grau de utilidade da primeira mercadoria da coluna V, que supomos tratar-se de tabaco. Nesse ponto, em que a utilidade de ambas equivale a 6, o consumidor estaria disposto a abrir mão de uma mercadoria adicional de comida para adquirir uma primeira porção de tabaco. Ao trocar uma mercadoria pela outra, o indivíduo dá prosseguimento ao processo de maximização do prazer, uma vez que renuncia a uma mercadoria cuja utilidade foi relativamente saciada por outra cuja utilidade permanece insatisfeita. Esse diagrama ilustra de forma esquemática como cada consumidor realiza seu cálculo de maximização do prazer em função da utilidade marginal decrescente.

FIGURA 1

---

<sup>222</sup> HUNT; LAUTZENHEISER (2011), p. 257.

Table 10.1

## An Illustration of Declining Marginal Utility

Number of units consumed	Type of commodity									
	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
1	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
2	9	8	7	6	5	4	3	2	1	0
3	8	7	6	5	4	3	2	1	0	
4	7	6	5	4	3	2	1	0		
5	6	5	4	3	2	1	0			
6	5	4	3	2	1	0				
7	4	3	2	1	0					
8	3	2	1	0						
9	2	1	0							
10	1	0								
11	0									

Esse conceito de utilidade marginal decrescente, segundo o qual o prazer proporcionado por um bem decresce progressivamente com cada unidade consumida até o ponto de saturação, obteve formalizações matemáticas distintas por Jevons e Walras. Essa formalização não significa, no entanto, que tal conceito não estivesse presente de forma embrionária em pensadores utilitaristas antecedentes. Mesmo nos trabalhos de Bentham pode-se encontrar um esboço desse princípio marginalista: “a quantidade de felicidade produzida por uma partícula de riqueza (cada partícula sendo de mesma magnitude) será cada vez menor a cada partícula; o segundo vai produzir menos do que o primeiro, o terceiro menos do que o segundo e assim por diante”<sup>223</sup>. Sem utilizar uma terminologia neoclássica, Bentham chegou a defender políticas distributivas com base numa intuição marginalista. Defendeu que a renda transferida das pessoas mais ricas para as pessoas mais pobres aumentaria a felicidade social. Ele argumentava que um incremento de renda dos mais ricos proporcionava um ganho de utilidade menor do que o mesmo aumento para os mais pobres. Essa tese, no entanto, foi, em geral, rejeitada pelo pensamento utilitarista, pois o conceito de utilidade consiste numa categoria subjetiva e relativa<sup>224</sup>.

Esses dois conceitos de maximização do prazer e de utilidade marginal decrescente são apresentados como determinantes universais da ação humana, que se manifestam em qualquer sociedade e época histórica. Eles não deixam, no entanto, de servir como justificativa para o comportamento econômico dos indivíduos numa sociedade mercantil capitalista. Os homens são seres que buscam aumentar seu saldo de prazer, de modo que a conduta maximizadora se manifesta tanto no comportamento do

<sup>223</sup> Apud. KAUDER (1965), p. 36.

<sup>224</sup> HUNT; LAUTZENHEISER (2011), p. 144-145.

consumidor, que barganha preços menores e prioriza suas necessidades primordiais, quanto no comportamento das firmas, que também almejam lucros crescentes e um consumo intensivo de trabalho. Em virtude do processo de saturação do prazer, que se manifesta no conceito de utilidade marginal decrescente, a troca comercial complementa a busca por saldos crescentes de prazer, uma vez que os indivíduos abrem mão das mercadorias cuja utilidade foi relativamente saciada para obter novas mercadorias usufruídas em quantidade insuficiente. Para aumentar a felicidade dos indivíduos, o pensamento marginalista entende que essa sociedade deve buscar um incremento da produtividade, expandindo assim a quantidade de bens disponíveis, assim como deve estimular a intensidade da troca mercantil, por meio da qual os indivíduos maximizam mutuamente suas utilidades. Podemos presumir um lugar central ocupado pelo dinheiro numa sociedade baseada na maximização de utilidade. Ainda que seja tratado como um simples “numerário”<sup>225</sup>, como simples “parâmetro de preços”<sup>226</sup>, o dinheiro se encontra destinado a ocupar o lugar da ideia do bem na filosofia antiga.

Como não vivia numa sociedade mercantil, Aristóteles apresenta uma teoria ética muito diferente da doutrina utilitarista moderna. Ele não pensa a finalidade das ações como satisfação de necessidades, como maximização do prazer ou como suprimento da demanda. A posse de bens externos e a satisfação das necessidades representam uma condição necessária para a felicidade, porém estão longe de consistirem numa condição suficiente. Ele não pensa a felicidade por meio de uma teoria do consumo, mas sim por meio de uma teoria da *πραξις*. Para Aristóteles, o prazer próprio da *εὐδαιμονία* não consiste numa grandeza quantitativa, mas antes se refere a uma qualidade que acompanha o exercício da atividade virtuosa. Se o sumo bem possui a propriedade da autossuficiência, se representa um bem suficiente para tornar a vida plenamente boa, ele não pode ser aumentado com o acréscimo de novas unidades de bens de consumo. A felicidade diz respeito ao exercício dos bens da alma, para os quais os bens externos representam o simples papel de instrumentos. Ela não pode ser alcançada, simplesmente, por meio do consumo de riqueza. Para Aristóteles, a felicidade reservada ao homem diz respeito à atividade perfeita, mas não, propriamente, à satisfação de necessidades; diz respeito à prática das virtudes, mas não tanto ao ganho

---

<sup>225</sup> WALRAS (1988), p. 161.

<sup>226</sup> MENGER (1983), p. 384.

de utilidade; diz respeito à mediania, mas não à maximização; diz respeito ao agir em vista do belo, mas não em vista do prazer.

### 3.3 – A TEORIA DO PRAZER COMO PROCESSO SENSORIAL E A CRÍTICA DO CONSUMO MARGINALISTA

Os estudos do prazer da *Ética a Nicômaco* se mostram, especialmente, fecundos em virtude da comparação com a teoria do consumo marginalista. Nesses estudos, Aristóteles apresenta dois sentidos de prazer: um sentido genuíno e absoluto, que corresponde à satisfação reservada para a εὐδαιμονία, e um sentido restaurativo e acidental, que corresponde ao modo como as teorias anti-hedonistas compreendem o prazer. Esse sentido restaurativo foi definido como “processo sensorial de retorno ao estado natural” (1152b 10) ou como “preenchimento de uma falta” (1173b 5). Esse campo de estudo do prazer possui um sentido fisiológico, mas não propriamente ético, uma vez que se refere a uma compensação das necessidades fisiológicas<sup>227</sup>. Como se trata de uma teoria que compreende o prazer como um processo de restituição das necessidades corporais, não seria estranho inferir certa analogia com a teoria do consumo neoclássica. O conceito de “utilidade marginal decrescente”, no qual se assenta a teoria marginalista do consumo, compreende o prazer como uma variação contínua no grau de utilidade durante o processo de saturação de uma necessidade. Com base nessa analogia, cabe discutir em que medida a filosofia aristotélica pode ser interpretada como uma crítica dos princípios utilitaristas da escola marginalista: por um lado, uma crítica da doutrina que pensa a ação humana como maximização do prazer, mas não como a ação em vista do belo; por outro lado, uma crítica da teoria do consumo que pensa o prazer como um processo decrescente de saturação de necessidades, mas não como a atividade da alma segundo uma virtude perfeita.

Nos estudos do prazer realizados nos Livros VII e X, Aristóteles procura responder a argumentos anti-hedonistas de discípulos de Platão que negam que o prazer possa ser identificado com um bem, ou, muito menos ainda, com o sumo bem. Apesar de concordar com essa tese, Aristóteles se coloca numa posição favorável ao hedonismo, uma vez que a felicidade deve pressupor o prazer. Sua resposta ao anti-hedonismo procura esclarecer, então, que espécie de júbilo pode ser esperada para a

---

<sup>227</sup> AUBRY (2009), p. 251.

εὐδαιμονία. Em ambos os tratados, seu principal alvo de críticas são as teses que pensam o prazer como “processo sensorial”, como “restauração de um estado natural” ou como o “preenchimento de uma falta”. No Livro VII, ele apresenta três conjuntos de argumentos anti-hedonistas que criticam a identificação do prazer com o bem. Esses argumentos não apenas guiam Aristóteles em suas respostas como também indicam as razões para essas doutrinas recusarem o prazer como um bem. O primeiro conjunto consiste no anti-hedonismo radical de Espeusipo, para o qual o prazer nunca é um bem (1152b 5). O segundo se refere a um anti-hedonismo moderado, para o qual alguns prazeres são bons, mas a maioria é medíocre (φαῦλος - 1152b 10). O terceiro diz respeito a um hedonismo moderado, segundo o qual mesmo que todos os prazeres sejam bons, é impossível tomá-los como o sumo bem (1152b 10).

1) Posição anti-hedonista radical: “o bem e o prazer não são a mesma coisa” (1152b 5):

a) Todo prazer é um processo sensorial (αἰσθητὴν γένεσιν), mas o processo não é da mesma classe que o fim (τέλεισις);

b) O homem temperante (σώφρων) evita os prazeres;

c) O homem prudente (φρόνιμος) não busca o prazer, mas sim evita a dor;

d) O prazer é um impedimento para a sabedoria prática (φρονέω);

e) O prazer não é objeto de uma técnica, mas, no entanto, todo bem é produto de uma técnica (τέχνης ἔργον).

f) As crianças e os animais buscam o prazer;

2) Posição anti-hedonista moderada: alguns prazeres são bons, mas a maioria é medíocre (φαῦλος):

a) Há prazeres que são vis (αἰσχρός) e reprováveis (ὀνειδίζω);

b) Há prazeres que são nocivos (βλαβερός) e doentios (νοσώδης);

3) Posição hedonista moderada: mesmo que todos os prazeres sejam bons, o prazer não é o sumo bem:

a) O prazer não é um fim (τέλος), mas sim um processo (γένεσις).

Esses argumentos não deixam de revelar certa afinidade com o pensamento de Aristóteles, na medida em que mencionam algumas restrições ao prazer que haviam sido apontadas ao longo da *Ética a Nicômaco*. Os argumentos do anti-hedonismo radical citam a virtude da temperança, que se caracteriza por evitar os prazeres corporais, assim como mencionam a sabedoria prática, que se define muito mais por evitar o desprazer do que pela busca do gozo, além de frisar que o prazer pode representar um entrave para a φρόνησις. O mesmo se pode dizer acerca da posição anti-hedonista moderada que lembra que muitas ações movidas pelo prazer podem consistir em atitudes perversas e hediondas. O argumento de que o prazer consiste num processo sensorial (αἰσθητήν γένεσιν), mas não num fim (τέλεσις), se mostra, no entanto, o mais importante, não apenas por aparecer duas vezes, abrindo e fechando a lista completa de argumentos, mas, principalmente, por nos interessar a título de comparação com a teoria do consumo marginalista. Esse argumento não deixa de estar contido também na afirmação de que o prazer não é o produto de uma técnica, no qual consistiria o bem. Se considerarmos que toda técnica fabrica um produto final, encontramos aquela mesma dualidade entre processo e fim, embutida na distinção entre processo de produção e produto final. Podemos inferir ainda dessa premissa que, para essa tradição de pensamento, o bem se refere mais ao produto do que ao consumo.

A resposta de Aristóteles ao argumento anti-hedonista de que todo prazer consiste num processo sensorial de retorno ao estado natural<sup>228</sup> parte da distinção entre um sentido absoluto e um sentido relativo de bem: “uma coisa é simplesmente boa, enquanto outra é boa para determinada pessoa”<sup>229</sup>. Ele procura mostrar, por meio dessa distinção, entre bem absoluto e bem relativo, que o prazer pode ser compreendido como um bem, pelo menos, no sentido relativo. As disposições e as atividades da alma, por meio das quais um indivíduo age de forma virtuosa, são boas em sentido absoluto, ao passo que os movimentos e processos que proporcionam a satisfação das necessidades são bons em sentido relativo: “sendo uma espécie de bem a atividade (ἐνέργεια), outra espécie a disposição (ἔξις), os processos que nos restituem ao nosso estado natural são agradáveis apenas acidentalmente” (1152b 30). A satisfação das necessidades corporais consiste num prazer apenas acidental e restaurativo, pois se trata da reparação de um

---

<sup>228</sup> A passagem afirma que “todo prazer consiste num processo sensorial de restituição de um estado natural”: πᾶσα ἡδονὴ γένεσις ἐστὶν εἰς φύσιν αἰσθητή – 1152b 10.

<sup>229</sup> A passagem afirma que uma coisa é boa em sentido absoluto e boa numa situação particular: τὸ μὲν γὰρ ἀπλῶς τὸ δὲ τινί - 1152b 25.

mal-estar prévio, ocasionado pela privação de um estado natural do organismo. Aristóteles cita o tratamento médico da doença como um exemplo dessa restauração do estado natural. Trata-se, no entanto, de um exemplo extremo, usado para mostrar que uma pessoa pode ser levada à escolha e até mesmo a sentir prazer com coisas desagradáveis, como um remédio amargo ou um tratamento médico penoso. Nada impede, no entanto, que o argumento seja estendido para as necessidades corporais em geral, que demandam uma permanente restauração do estado natural, com todo o provimento de recursos indispensáveis para cada necessidade, como a provisão dos alimentos, os cuidados de limpeza, a proteção contra as mudanças do clima, o conforto habitacional, a promoção da saúde etc.

Aristóteles justifica essa tese do caráter accidental do prazer no sentido restaurativo com um argumento que apresenta alguma afinidade com o conceito de utilidade marginal decrescente: “as pessoas não se deleitam, quando sua natureza se encontra em estado normal, com os mesmos objetos agradáveis que lhes causam prazer quando sua natureza está sendo preenchida” (1153a). Podemos depreender desse argumento a ideia de um processo gradual de saturação da necessidade no curso da restauração do estado natural. Conforme a necessidade vai sendo saturada, o objeto que antes proporcionava prazer perde gradativamente seu valor de usufruto. Uma pessoa convalescente pode comprazer-se com coisas “acres e amargas que não são agradáveis por natureza ou em sentido absoluto” (1153a 5). A pessoa pode regalar-se com coisas com as quais não se contentaria senão num estado de necessidade. Trata-se de um prazer accidental porque somente se dá mediante uma privação prévia, cujo objeto de prazer se esvazia de seu valor de gozo conforme o estado natural se recompõe. Esse mesmo argumento reaparece no Livro X com uma definição nova: “o sofrimento é a privação de um estado natural, e o prazer é o preenchimento dessa falta”<sup>230</sup>. Nesse segundo tratado, contudo, o modelo restaurativo do prazer é apresentado como sendo a nutrição, porém não mais o tratamento médico: “Esta doutrina parece basear-se nas dores e prazeres associados à nutrição, e no fato de que as pessoas que previamente sofreram míngua de alimentos e esta lhes foi dolorosa sentem prazer ao ser preenchida essa falta” (1173b 10).

---

<sup>230</sup> A passagem afirma exatamente o seguinte: λύπην ἔνδειαν τοῦ κατὰ φύσιν εἶναι, τὴν δ' ἡδονὴν ἀναπλήρωσιν - 1173b 5.

O Livro X apresenta outra versão do argumento anti-hedonista de Espeusipo, uma vez que recorre ao conceito de movimento para discutir a tese do prazer como processo sensorial: “eles alegam que o bem é perfeito (τέλειος), ao passo que o movimento (κίνησις) e o processo (γένεσις) são imperfeitos (ἀτελής), e procuram mostrar que o prazer é um movimento e um processo” (1173a 25-30). Ambos os termos, κίνησις e γένεσις, são utilizados com o mesmo sentido de mudança ou de variação no estado de uma coisa no curso de um intervalo temporal<sup>231</sup>. O objetivo de Aristóteles com essa discussão consiste em mostrar que o sentido genuíno de prazer não significa movimento ou processo. Todo movimento, como o da construção de uma casa, se dá num intervalo temporal, que se inicia num momento 1 e termina num momento 2. Aristóteles sustenta, no entanto, que o sentido absoluto de prazer, que acompanha e completa a atividade, não sofre variação no período de sua duração. Apenas os processos sensoriais de mudança no organismo, como aquele da saciedade da fome durante a alimentação, ou então aquele do tratamento médico da doença, sofrem uma variação no curso do tempo. É essa variação do prazer no curso da saturação de uma necessidade que está em jogo no conceito de utilidade marginal decrescente. A escola marginalista toma como paradigma esse modelo de satisfação, baseado no processo de saturação das necessidades corporais, e o estende à totalidade dos bens de consumo. Podemos encontrar, em cada fundador da escola marginalista, uma referência a esse modelo do processo sensorial do prazer inspirado na nutrição, que em seguida são generalizados para os bens de consumo em geral. Encontramo-la em Jevons:

Imaginemos toda a quantidade de comida que uma pessoa consome em média em 24 horas dividida em dez partes iguais. Se sua comida é reduzida de uma parte, ela pouco sofrerá. Se uma segunda parte faltar, a pessoa sentirá a necessidade com nitidez; a retirada de uma terceira parte será sem dúvida prejudicial; com cada retirada sucessiva das partes restantes seus sofrimentos serão mais e mais sérios, até que finalmente ela estará à beira da inanição. Se chamarmos cada uma das dez partes de um acréscimo, o descrito acima significaria que cada acréscimo de comida é menos necessário, ou tem menos utilidade que o anterior.<sup>232</sup>

Ela se acha presente também em Walras:

---

<sup>231</sup> HARDIE (2011), p. 255.

<sup>232</sup> JEVONS (1988), p. 51.

A necessidade que temos das coisas, ou a utilidade que as coisas têm para nós, diminui gradativamente à medida que as consumimos. Quanto mais se come, menos se tem fome; quanto mais se bebe, menos se tem sede, pelo menos em geral e salvo algumas exceções deploráveis. Quanto mais temos chapéus e sapatos, menos necessidade temos de um novo chapéu e de um novo par de sapatos; quanto mais cavalos temos em nossa estrebaria, tanto menos buscamos obter um novo cavalo a mais, sempre com a ressalva de impulsos dos quais a teoria tem o direito de abstrair, só os levando em conta em tal ou qual caso determinado.<sup>233</sup>

Não se acha tampouco menos notória em Menger:

O atendimento da necessidade de alimentação, até o ponto em que é necessário para a manutenção da vida, tem para todas as pessoas o primeiro grau de importância (o mesmo que cabe à conservação da vida); o consumo que vai além dessa necessidade, até certo ponto, ainda tem, para as pessoas, a mesma importância que cabe à manutenção da saúde (e do bem-estar permanente); o atendimento da referida necessidade para mais além tem, para as pessoas, simplesmente a importância que cabe um prazer que vai diminuindo gradativamente de relevância: nessa sequência o consumo de alimentos chega a certo limite, no qual a necessidade de alimentação está atendida em tal plenitude que um consumo suplementar já não contribuirá para a conservação da vida, nem para a manutenção da saúde, nem constituirá um prazer, transformando-se, então, em objeto de indiferença; e se a pessoa continuar a consumir, sentirá até incômodos, comprometerá a saúde e a própria vida.<sup>234</sup>

O modelo restaurativo apresenta correspondências com a teoria do consumo marginalista não apenas por ser um processo sensorial de saturação de uma necessidade. A analogia entre o modelo restaurativo e a utilidade marginal também pode ser observada em certa transição contínua entre o prazer e o sofrimento, entre a satisfação e a insatisfação, entre a repleção e a privação, durante o processo de consumo. O modelo restaurativo pressupõe certa continuidade entre dor e prazer que se observa na teoria do consumo marginalista: “em que sentido o prazer pode ser uma geração (γένεσις)? Não

---

<sup>233</sup> WALRAS (1988), p. 78.

<sup>234</sup> MENGER (1983), p. 290.

se crê que uma coisa possa provir de outra coisa, mas que uma coisa se encontra dissolvida naquela de que provém; e a dor seria o perecimento (φθορά) dessa coisa cuja geração (γένεσις) seria o prazer” (1173b 5). O termo γένεσις expressa não apenas o sentido de processo, que se contrapõe à ideia de finalidade e perfeição contida na palavra τέλος. Esse termo também expressa o sentido de geração, que se opõe à ideia de perecimento e extinção contidos no vocábulo φθορά<sup>235</sup>. A palavra γένεσις, portanto, ressalta uma continuidade entre dor e prazer na saturação das necessidades. Por um lado, a φθορά com seu incessante perecimento dos recursos e a emergência das necessidades fisiológicas. Por outro lado, a γένεσις com sua geração contínua dos recursos e o reabastecimento das privações corporais. A γένεσις expressa, portanto, a ideia de um movimento permanente entre a escassez dos recursos e o preenchimento das necessidades. Essa interação mútua entre prazer e dor, entre privação e repleção, entre excesso e falta, em proporções diversas, pressupõe graus variados de satisfação, conforme um elemento ou outro seja predominante.

Essa variação contínua entre prazer e sofrimento, entre satisfação e insatisfação, também se verifica no conceito de utilidade marginal da teoria neoclássica, que pensa esses polos sensoriais como quantidades positivas e negativas de uma mesma grandeza abstrata. A privação de um bem representa um mal-estar e sofrimento, que somente pode ser sanado por meio da aquisição e consumo do bem. O processo de consumo leva então a uma transição gradativa no nível de intensidade sensorial, que pode passar de uma grave penúria para uma total saciedade e chegar ao nível de uma intoxicação crônica: “Um conjunto de roupas por ano é necessário, um segundo, conveniente, um terceiro, desejável, um quarto não é inaceitável, mas, cedo ou tarde, atingimos um ponto além do qual não se tem nenhum desejo de novos suprimentos”<sup>236</sup>. Essa transição contínua no processo de consumo não deixa de se manifestar na oposição entre o preço e a utilidade da mercadoria. O preço pago pela mercadoria e o usufruto do consumo representam esse par de contrários dos bens econômicos: a dor de despender uma quantia e o prazer de consumir a mercadoria. Quanto maior a relação entre a utilidade e o preço da mercadoria ( $U_x/P_x$ ), maior o saldo de prazer proporcionado. O preço representa esse elemento de dor e escassez, essa parcela de sacrifício a ser paga para

---

<sup>235</sup> HARDIE (2011), p. 255.

<sup>236</sup> JEVONS (1988), p. 50.

obter um prazer. Da perspectiva do consumidor, portanto, a mercadoria apresenta essa dupla polaridade do prazer do consumo e do sacrifício do pagamento.

Como mostra Gwenaëlle Aubry, por se encontrarem sempre mesclados com os sofrimentos e com as dores do viver, para os quais representam a única forma de remédio e compensação, os prazeres corporais e os bens correspondentes tendem a ser buscados com uma avidez e com uma urgência que induzem os homens para a intemperança<sup>237</sup>: “devido aos excessos de dor que experimentam, os homens buscam prazeres excessivos, em geral, de natureza corporal, como remédio para a dor” (1154a 25). Por consistirem num remédio, numa compensação para as privações e sofrimentos, os prazeres corporais devem ser considerados, a princípio, como um bem, como uma satisfação desejável, ao menos num sentido relativo. Por um lado, constituem prazeres necessários, que devem ser permanentemente cuidados e reabastecidos, pois permitem reparar as privações e sofrimentos fisiológicos. Por outro lado, tendem a fomentar a intemperança, fazendo com que o prazer que antes era procurado como uma compensação, como um remédio para as dores do viver, passe a ser procurado apenas por si mesmo: “todos os homens deleitam-se de um modo ou de outro com acepipes saborosos, com vinhos e com a união sexual, mas nem todos os fazem como devem” (1154a 15). Os indivíduos, nesse caso, tendem a desprezar “os prazeres que não envolvem dor nem apetite, como os da contemplação” (1153a), ou mesmo a subestimar “os prazeres corporais que são belos e muito dignos de escolha” (1154a 5), como “os que nos proporcionam os sentidos olfativos, sonoros e visuais, além das recordações e esperanças, que não pressupõem dor” (1173b 15). Devido à propensão para a intemperança, os indivíduos se desviam das fontes genuínas de prazer, que não se encontram associadas ao sofrimento e ao excesso, e passam a multiplicar as fontes do apetite: “dão-se ao trabalho de fabricarem para si sedes novas”, haja vista que “para muitas pessoas mesmo um estado neutro acaba sendo doloroso” (1154b 5).

A teoria aristotélica do processo restaurativo procura responder às críticas anti-hedonistas que associam a busca do prazer com a intemperança e com o impedimento da sabedoria prática (φρόνησις). Aristóteles sustenta que os prejuízos causados para a φρόνησις e para a σωφροσύνη se devem ao sentido restaurativo do prazer. Nesse sentido, no entanto, a analogia entre a teoria fisiológica do prazer aristotélica e a teoria

---

<sup>237</sup> AUBRY (2009), p. 239.

da utilidade marginal neoclássica não corresponde completamente. Não se pode afirmar que o hedonismo utilitarista represente uma apologia da intemperança. Pelo contrário, mesmo no cálculo dos prazeres de Bentham existe a previsão de variáveis como a pureza, a fecundidade e a extensão, que avaliam as consequências do ato segundo o nível de desprazer associado à satisfação, segundo a perspectiva da ação resultar num prejuízo posterior, ou segundo a quantidade de pessoas afetadas pelo ato. O cálculo utilitarista incorpora, portanto, condicionantes da ação que são característicos da prudência e da sabedoria prática. Do mesmo modo, o conceito de maximização, longe de se confundir com a ideia de um consumo intemperante, significa antes a ideia de uma satisfação mais efetiva das necessidades. Dada uma restrição orçamentária, o consumidor maximiza a utilidade distribuindo proporcionalmente seus recursos segundo suas necessidades prioritárias. Trata-se de um conceito que, em certa medida, converge com o princípio da mediania que caracteriza a ação virtuosa aristotélica. O próprio Aristóteles chegou a definir seu conceito de μεσότης em termos que sugerem uma distribuição proporcional dos bens de consumo: “Em todas as coisas que são contínuas e divisíveis, pode-se tomar mais, menos ou numa quantidade igual, e isso quer em termos da própria coisa, quer relativamente a nós, e o igual é um meio termo entre o excesso e a falta” (1106a 25). Essa definição da μεσότης não deixa de coincidir com o cálculo de maximização utilitarista. O resultado desse cálculo corresponde ao ponto em que se igualam o grau final de utilidade de cada mercadoria. Enquanto a utilidade marginal da mercadoria x for maior que a utilidade marginal da mercadoria y, o consumidor tende a escolher a primeira ao invés da segunda, até que as duas utilidades marginais sejam igualadas ( $U_x/P_x = U_y/P_y$ )<sup>238</sup>.

Em que sentido, então, o cálculo de maximização de utilidade se mostra incompatível com a ética aristotélica da justa medida? A resposta é muito simples e direta: o conceito de maximização utilitarista não serve para explicar a μεσότης. Se, por um lado, a maximização do prazer não pode ser identificada com uma apologia do hedonismo, por outro lado, ela tampouco representa uma restrição da intemperança e da incontinência. Mesmo um sujeito intemperante que dissipa toda sua renda com hábitos viciosos está realizando um cálculo de maximização que iguala a utilidade marginal das mercadorias. O sujeito ébrio que deixa de comprar alimento para consumir bebida realiza um cálculo que considera a utilidade desta última como mais intensa do que a

---

<sup>238</sup> HUNT; LAUTZENHEISER (2011), p. 252.

utilidade do primeiro. Ele precisa, então, aumentar a quantidade de bebida e reduzir a quantidade de alimento, para que a utilidade marginal das duas mercadorias seja igualada ( $U_x/Q_x = U_y/Q_y$ ). Ainda que a μεσότης não diga respeito a um cálculo aritmético, ainda que não seja uma repartição em proporções idênticas, mas antes se refira a uma medida para nós (πρὸς ἡμᾶς), que considera, portanto, as necessidades e circunstâncias dos indivíduos em questão, o conceito de mediania não consiste, no entanto, numa categoria subjetiva, tal como o conceito de utilidade marginalista. A máxima de agir em vista do belo (τοῦ καλοῦ ἕνεκα), que caracteriza as virtudes éticas, procura, justamente, suplementar o cálculo de consumo utilitarista com um critério objetivo. Não se trata, portanto, simplesmente, de uma maximização do prazer, de uma satisfação mais efetiva das necessidades, mas, sobretudo, de uma ação conforme o belo e a virtude, e a natureza do prazer provém da correspondência dessa atividade com a virtude perfeita. As passagens abaixo de Walras e Pareto revelam o abismo entre o cálculo utilitarista neoclássico e a ética das virtudes aristotélica.

Walras:

Pouco importa levar em conta a moralidade ou a imoralidade da necessidade a qual atende a coisa útil e que ela permite satisfazer. Que uma substância seja procurada por um médico para curar um enfermo, ou por um assassino para envenenar sua família, é uma questão muito importante sob outros pontos de vista, mas completamente desprezível sob o nosso. A substância é útil, para nós, nos dois casos, e talvez mais no segundo do que no primeiro<sup>239</sup>.

Pareto:

A palavra utilidade é levada a significar, em Economia Política, outra coisa do que pode significar em linguagem corrente. É assim que a morfina não é útil, no sentido comum da palavra, pois ela é nociva ao morfínômano; ao contrário, é útil economicamente, pois satisfaz uma de suas necessidades, mesmo sendo esta malsã<sup>240</sup>.

Podemos dizer que, na teoria do consumo aristotélica, o homem tende para a intemperança, ao passo que, na teoria do consumo marginalista, essa propensão para

---

<sup>239</sup> WALRAS (1988), p. 78.

<sup>240</sup> PARETO (1996), p. 131.

intemperança pode ser notada de outra forma. Podemos percebê-la no modo como se comportam a utilidade total e a utilidade marginal no conjunto das relações econômicas numa sociedade mercantil capitalista. A teoria restaurativa do prazer prevê uma tendência para a intemperança, pois as pessoas evitam categoricamente a dor, são mais intolerantes para com o sofrimento, ao passo que, com relação ao prazer, longe de evitá-lo, as pessoas buscam-no e não evitam senão seu excesso. Como os prazeres são um remédio que ameniza as dores do viver, e como são muitas as pequenas dores e insatisfações, as pessoas pagam uma taxa extra de prazer quando consomem os bens corporais, para compensar assim seus pequenos sofrimentos cotidianos. Muitas vezes, as pessoas são levadas a inventar novos apetites e sedes novas, pois mesmo uma condição de repouso, mesmo uma vida tranquila e despreocupada, acaba representando um desprazer, e as pessoas buscam, então, remediá-lo com divertimentos vulgares, para escapar de um incômodo estado natural.

Na teoria do consumo marginalista, não se nota, no entanto, uma explicação clara para o consumo intemperante, para a continuação do consumo além do ponto de saturação da necessidade. Qualquer que seja a cesta de consumo, uma pessoa está sempre maximizando a utilidade, seja esse consumo intemperante ou comedido. Mas podemos apontar, no entanto, certa estrutura intemperante do desejo numa sociedade mercantil capitalista, em que os mecanismos de maximização se encontram em pleno funcionamento. Essa estrutura intemperante pode ser notada na relação entre a utilidade total e a utilidade marginal dos bens. Essas duas grandezas variam num sentido inverso, tendo em vista que o aumento da primeira leva a uma redução da segunda. O conceito de utilidade marginal decrescente se baseia, justamente, na relação inversa dessas duas grandezas. A ampliação da quantidade total de um bem não proporciona um crescimento da sua utilidade, mas antes provoca o seu declínio gradual, concomitante ao processo de saturação da necessidade. A utilidade total de um bem se encontra completamente maximizada no ponto em que a utilidade marginal se iguala a zero, quando novas unidades adicionais do bem se mostram desnecessárias. A estrutura intemperante do desejo se verifica, então, no fato de que essa maximização completa acaba sempre sendo deslocada para novas necessidades. Jevons cita a “lei da variedade das exigências humanas”<sup>241</sup>, para se referir a esse deslocamento incessante do desejo para novas necessidades, para a criação de novos apetites e vontades inauditas, sempre

---

<sup>241</sup> JEVONS (1988), p. 48.

que a utilidade total de um bem foi maximizada, de modo que a estrutura do desejo humano permanece incessantemente insatisfeita.

A primeira proposição da teoria do consumo é a de que a satisfação de toda necessidade inferior na escala cria um desejo de caráter mais elevado. Se o desejo já existia antes da satisfação da necessidade primária, ele se torna mais intenso quando esta é eliminada. A eliminação de uma necessidade primária desperta geralmente a percepção de mais de uma secundária: assim, uma provisão completa de alimento comum não só excita o paladar como também desperta a atenção para o vestuário. O grau mais alto na escala das necessidades, o do prazer proveniente das belezas da natureza e das artes, é geralmente restrito a homens que estão isentos de todas as privações mais baixas. Assim, a demanda e o consumo de objetos de refinado prazer têm sua mola propulsora na facilidade com que são satisfeitas as necessidades primárias. Aqui está, portanto, a chave da verdadeira teoria do valor. Sem o valor relativo inerente aos objetos para cuja obtenção dirigimos nossa energia, não haveria fundamento para a Economia Política como ciência<sup>242</sup>.

Como o processo de satisfação da necessidade varia num sentido decrescente até o esgotamento da demanda, a teoria do prazer marginalista precisa ser complementada por uma “lei da variedade da demanda humana”, conforme denominação de Nassau Senior<sup>243</sup>. A conjunção dessas duas teorias do prazer humano justifica o funcionamento da sociedade capitalista, caracterizada pela multiplicação de mercadorias e pela produção incessante de novas necessidades. Segundo a teoria da utilidade marginal decrescente, a satisfação de cada unidade adicional do bem tende a decair progressivamente conforme se completa o consumo. Essa teoria deve caminhar de mãos dadas, portanto, com a teoria de um deslocamento constante do desejo para novos objetos de consumo e para necessidades novas. Conforme se dá a satisfação completa de uma determinada necessidade, o desejo se desloca para necessidades insuficientemente preenchidas. Uma vez alcançada uma quantidade razoável de um bem, em que a avidez por sua posse se acha arrefecida, o desejo passa a ampliar o âmbito de seu prazer, deslocando-se para outros objetos de interesse. Como argumenta Nassau Senior, as

---

<sup>242</sup> Ibidem, p. 49-50.

<sup>243</sup> SENIOR (1965), p. 11.

meras necessidades da vida são bem poucas e simples de serem atendidas: batatas, água, sal, roupas simples, um cobertor, uma cabana, uma panela de ferro<sup>244</sup>. São bem poucos os utensílios necessários para a subsistência. Nenhuma pessoa, no entanto, se sente satisfeita com tão poucos prazeres. Para cada necessidade, a sociedade produz uma multiplicidade de bens, porque o prazer com cada um deles tende ao esgotamento. Os seres humanos possuem necessidades limitadas, porém desejos ilimitados. A satisfação de uma necessidade primária desperta um desejo cada vez mais secundário. Uma vez obtido um estoque de alimento comum, as pessoas desejam diversificar o cardápio, porque não se contentam com a monotonia de uma comida homogênea. O refinamento do gosto pressupõe a saciedade completa das necessidades primárias e o deslocamento incessante do desejo para novas fontes de prazer.

Essa diferença na maneira como as duas doutrinas éticas compreendem a questão da intemperança não deixa de ser reflexo do modo como entendem a natureza do bem. Para a filosofia aristotélica, o bem em sentido absoluto tende a ser identificado com os bens da alma, com as disposições (ἔξις) e as atividades (ἐνέργεια), por meio das quais os indivíduos agem de forma virtuosa. Os bens externos representam simples meios para o exercício das virtudes: “nenhuma atividade é perfeita quando impedida, e a felicidade é uma coisa perfeita. Eis aí por que o homem feliz necessita dos bens corporais e exteriores, isto é, os da fortuna, a fim de não ser impedido nesses campos” (1153b 15). O conceito de bem se manifesta no âmbito da relação prática entre a atividade racional e os objetos externos. Prevalece, nessa filosofia, o conceito de utilidade total ou de valor de uso, tendo em vista que os indivíduos devem dispor de uma quantidade razoável de bens, que possa suprir completamente suas necessidades, para então se dedicarem integralmente à prática das virtudes. Para o pensamento marginalista, ao contrário, o conceito de bem se refere à relação entre as necessidades e os objetos externos. Não seria apropriado falar de sentido absoluto de bem, mas apenas de um sentido relativo. A utilidade não consiste numa qualidade intrínseca das coisas, tampouco numa faculdade da razão, mas sim numa circunstância das coisas que surge na relação com as necessidades, que podem ser atendidas de diferentes modos e em diferentes graus. Numa sociedade mercantil, formada por compradores e vendedores, em que os indivíduos maximizam o prazer por meio da troca, prevalece a lógica do grau de utilidade, por meio do qual os produtos adquirem um valor econômico e se tornam

---

<sup>244</sup> Ibidem, p. 11.

passíveis de troca. Por mais que nessa sociedade ocorra uma multiplicação das mercadorias, portanto, um crescimento da utilidade total, a lógica do processo continua regida pelo conceito de grau de utilidade. Multiplicam-se os modos de satisfação das necessidades, cada um desses modos se torna uma fonte nova de necessidade, e a utilidade total jamais se completa. A intemperança se manifesta, então, na criação permanente de novos objetos de consumo, num deslocamento incessante das necessidades, numa insatisfação marginal do desejo continuamente renovada.

#### 3.4 – A TEORIA DO PRAZER COMO ATIVIDADE E A CRÍTICA DO CONSUMO MARGINALISTA

Em oposição à teoria restaurativa, que compreende o prazer segundo um modelo fisiológico, como uma compensação para as necessidades orgânicas, Aristóteles situa o prazer concernente à εὐδαιμονία no campo próprio da ética, uma vez que se trata do júbilo reservado para as atividades que realizam a virtude das faculdades e disposições humanas. Essa concepção não compreende o prazer como uma γένεσις, como o preenchimento das necessidades corporais, mas sim como uma ἐνέργεια, como a atividade não apenas desejada por si mesma, mas, principalmente, como a atividade cuja obra realiza o próprio homem. Trata-se da atividade por meio da qual cada coisa manifesta o seu ἔργον próprio. Cada homem possui um elemento divino cujo exercício conforme a virtude perfeita representa a sua felicidade. O músico não alcança a sua felicidade senão por meio da prática perfeita de sua bela arte. Para o gênero humano, a vida conforme a razão se mostra mais aprazível por ser condizente com essa chispa divina que caracteriza a sua natureza. Diferente da filosofia utilitarista, portanto, que pensa o prazer como uma teoria do consumo, Aristóteles compreende o prazer como uma teoria da πράξις. A felicidade do homem não se alcança por meio do consumo, por meio da aquisição de uma abundante riqueza, mas sim por meio de uma vida dedicada ao exercício de seu ἔργον próprio.

São muitas as diferenças entre o modo como Aristóteles conceitua o prazer segundo a ἐνέργεια e o modo como a filosofia utilitarista representa o prazer segundo o consumo. No Livro VII, são feitas três modificações na tese do processo sensorial de restituição de um estado natural (1152b 10). Primeiramente, o prazer deixa de ser considerado como um processo e passa a ser definido como uma atividade e como um fim (1153a 10). Em segundo lugar, não se emprega mais a expressão “sensorial”

(αἰσθητή), que serve para qualificar um estado corporal, uma mudança percebida no próprio organismo, e passa-se a se utilizar a palavra “desimpedida” (ἀνεμπόδιστοι), que qualifica uma característica da própria atividade. Quanto mais destravada de impedimentos, que podem provir das condições externas ou da inabilidade do agente, mais a atividade manifesta seu júbilo irresistível. Por fim, não se trata mais da restituição de um estado natural, não está mais em jogo a satisfação dos apetites e das necessidades. Trata-se antes da atividade de uma disposição natural: “Eis por que não é certo dizer que o prazer seja um processo sensorial, mas antes deveríamos chamá-lo atividade de um estado natural e, ao invés de sensorial, desimpedida” (1153a 10). Dentre essas disposições naturais, cuja prática desimpedida proporciona o prazer, se compreendem as faculdades sensíveis e cognitivas. Uma pessoa que desfruta da pintura, da música ou do perfume está exercitando uma fonte genuína de prazer, mas não saciando uma necessidade.

No primeiro tratado, Aristóteles apresenta essa definição preliminar do prazer como atividade desimpedida de uma disposição natural, mas não como um processo sensorial de restituição de um estado natural. Somente no Livro X, no entanto, essa teoria da ἐνέργεια foi mais minuciosamente desenvolvida. Ele apresenta, nesse segundo tratado, um conjunto de teses que não somente vão na contramão da teoria utilitarista do prazer, mas também tornam infrutífera a felicidade prevista na filosofia ética da economia política. Podemos resumir as principais teses elaboradas por esse segundo tratado nos seguintes tópicos: a) o prazer consiste numa forma (εἶδος), portanto, numa qualidade, mas não numa variação indeterminada de graus e numa grandeza quantitativa; b) o prazer se manifesta como uma forma inteira (ὅλος) em cada instante, mas não como um processo divisível em partes ao longo de um período de tempo; c) o prazer completa (τέλειος) a atividade, indicando, assim, que tal atividade consiste numa πράξις buscada como um fim em si mesmo, mas não como um meio para outra coisa; d) o prazer intensifica a atividade, representando, assim, uma compensação intrínseca à própria ação, que se distingue, portanto, da categoria econômica de trabalho, que consiste numa atividade condicionada por um pagamento.

No capítulo 3 do segundo tratado, Aristóteles discute a objeção anti-hedonista de que o prazer não deve ser considerado um bem, justamente, por ser algo indeterminado (ἀόριστος – 1173a 15). Diferente dos objetos produzidos pelas artes técnicas, que possuem uma qualidade específica (ποιότης - 1173a 10), que recebem uma forma

determinada a partir do trabalho do artesão, o prazer seria, ao contrário, da ordem do indeterminado e do indefinido, uma coisa que não possui contornos delimitados por uma forma específica. Tomando como parâmetro a sensação de prazer, a teoria anti-hedonista considera que “o prazer é indeterminado porque admite uma variação de graus”, podendo oscilar entre “um mais e um menos” (τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον – 1173a 15). Aristóteles considera que essa tese se inspira no modelo da nutrição, que compreende o prazer como o “preenchimento de uma falta”. Segundo essa concepção, o prazer se encontra misturado com a dor em proporções diversas. A sensação pode ser mais ou menos intensa, mais ou menos agradável, conforme prevaleça a privação do alimento ou o preenchimento dessa necessidade.

Essa tese não deixa de exprimir o modo como a teoria do consumo marginalista compreende o prazer. Para essa teoria, o prazer também consiste numa grandeza indeterminada, haja vista a inexistência de uma unidade de medida capaz de mensurar o prazer ou o sofrimento segundo uma forma específica. O único modo de estimar essa grandeza indeterminada, que varia positiva ou negativamente, é por meio do valor de troca dos produtos que atendem a essas necessidades. Não se consegue, no entanto, aferir a magnitude da própria sensação, mas apenas estimá-la indiretamente, por meio do valor monetário dos produtos correspondentes. A ciência econômica sempre buscou métodos para mensurar diretamente essa grandeza sensorial. O próprio Bentham formulou os critérios da intensidade, da duração, da certeza e da proximidade, com a expectativa de que pudessem ser medidos. Mas nem a ciência econômica e nem a ciência psicológica lograram construir instrumentos de medida que permitissem mensurar diretamente a variação dessas grandezas sensoriais segundo uma unidade específica.

Como mostra R. S. Howey, cada um dos fundadores da escola marginalista se deparou com o problema de atribuir o estatuto de grandeza quantificável a entidades subjetivas, como prazeres, vontades, necessidades, sentimentos, dores, utilidades, etc., sem que houvesse, no entanto, instrumentos de medida que pudessem mensurar essas quantidades<sup>245</sup>. No seu diagrama que esquematiza a variação da “importância da satisfação das necessidades”, Menger apresenta uma escala de valores de 0 a 10 para exprimir a variação na importância da satisfação de uma necessidade<sup>246</sup>. Essa grandeza

---

<sup>245</sup> HOWEY (1960), p. 46-50.

<sup>246</sup> MENGER (1983), p. 290.

varia num sentido inverso da quantidade de mercadorias disponível. Por meio desse diagrama, Menger formula o conceito de utilidade marginal decrescente, uma vez que a importância da satisfação decresce com o aumento do consumo. Esse diagrama suscita, no entanto, o problema relativo à atribuição de valores numéricos para a importância da satisfação. Podemos mensurar, de forma precisa, a quantidade de mercadorias consumidas, cujas magnitudes são estimadas por meio de diferentes padrões de medida, como grama, quilo, litro, unidade, dúzia, etc. Mas não podemos atribuir uma medida para a variação no grau de satisfação. Podemos, no máximo, atribuir uma escala de variação ordinal, estimando que a segunda mercadoria satisfaça menos do que a primeira, mas não podemos atribuir valores cardinais ou absolutos a essas grandezas.

Esse mesmo problema aparece no gráfico marginalista da curva de utilidade. Com base nesse gráfico, Jevons sustenta que a utilidade varia em função da intensidade do prazer e da quantidade consumida<sup>247</sup>. Cada uma dessas grandezas corresponde a um dos eixos do gráfico cartesiano, a primeira ao eixo vertical das ordenadas, a segunda ao eixo horizontal das abcissas. Entre os dois eixos, uma curva de utilidade decrescente é traçada, indicando que a intensidade do prazer diminui conforme aumenta a quantidade consumida. Podemos, no entanto, mensurar a quantidade de mercadorias, reparti-la em diferentes porções de uma medida homogênea, mas não dispomos de instrumentos para medir a intensidade do prazer. Prevendo críticas a essa grandeza subjetiva, na qual se baseia o conceito marginalista de valor, definido como “grau final de utilidade”, Jevons dedica parte do seu capítulo de introdução para discutir esse problema da mensuração de entidades subjetivas: “Não podemos pesar, medir, nem testar as percepções da mente. Não há unidade de medida do trabalho, do sofrimento ou do divertimento. Assim, é como se uma teoria matemática da economia estivesse necessariamente privada de dados numéricos”<sup>248</sup>.

Contra essa teoria de que o prazer se comporta como uma grandeza quantitativa e subjetiva, que varia positiva ou negativamente em função do preenchimento de uma falta, Aristóteles sustenta que o prazer se distingue antes como uma forma (εἶδος), portanto, como uma qualidade objetiva. Ele mostra que a teoria restaurativa não serve para explicar os prazeres proporcionados pelo intelecto, como os prazeres do estudo da matemática e da geometria, ou mesmo os prazeres proporcionados pela sensibilidade,

---

<sup>247</sup> JEVONS (1988), p. 51.

<sup>248</sup> Ibid. p. 32.

como a música, a pintura e as artes em geral, assim como não serve para explicar os prazeres oriundos das virtudes éticas, como a generosidade, a magnificência e a cordialidade, as quais não dizem respeito ao preenchimento de uma falta e à saturação de uma necessidade. O prazer pode ser considerado como um processo apenas em relação à saciedade de um apetite, como aquele que se dá no curso da nutrição, em que cada unidade de alimento provoca um nível decrescente de prazer, até o esgotamento completo da fome. Não seria correto, no entanto, considerar como um processo o sabor que o alimento provoca quando toca o paladar. A sensação agradável suscitada pelo gosto do alimento não consiste num processo de saturação e numa grandeza sensorial. Não faria sentido dizer que o deleite experimentado pela música sofre uma variação decrescente no curso de sua evolução, de modo que o primeiro acorde proporcionasse um nível de prazer mais intenso que a última nota da música. Podemos dizer que a primeira refeição satisfaz mais do que a segunda, mas não podemos dizer que a satisfação proporcionada pela prática da justiça decresce com a sua repetição, de modo que uma pessoa se sentisse gradativamente saturada de justiça.

Por conta desses problemas, Aristóteles defende que o prazer deve ser compreendido como estritamente vinculado a uma forma determinada (ἢ τῷ εἶδει διαφέρουσιν αἱ ἡδοναί - 1173b 25). Como se distingue segundo uma forma, o prazer pode ser avaliado segundo um critério objetivo. Assim como o artesão reúne competência para julgar a qualidade de sua obra, o valor do prazer deve ser estimado pelo especialista que se dedica a suas ocupações práticas: “Ora, como muitas vezes sustentamos, realmente valiosas e aprazíveis são aquelas coisas que são tais para o homem competente (σπουδαῖος – 1176b 25)”. Assim como o bom músico reconhece a bela melodia, o verdadeiro prazer deve ser identificado pelo homem que se dedica com afinco a sua atividade: “se a virtude e o homem competente (σπουδαῖος) são a medida de todas as coisas, os verdadeiros prazeres são os que lhe parecem tais, e verdadeiramente agradáveis são as coisas com que ele se deleitar” (1176a 15). Por se distinguir segundo um εἶδος específico, as disposições da alma devem ser forjadas pela prática da virtude para que se possa provar de uma fonte genuína do prazer: “não se pode sentir o prazer do homem justo sem ser justo, nem o prazer do músico sem ser músico, e assim por diante” (1173b 25-30).

Como o prazer se distingue pela sua forma, a satisfação experimentada por meio da virtude não pode ser medida com a mesma régua com que se mede o gozo obtido por

meios viciosos. As teorias anti-hedonistas, que afirmam que o prazer não é um bem, tomam como referência uma concepção quantitativa do prazer. Espesippo pensava em termos quantitativos quando considerava o bem como sendo um meio termo entre dois males: o prazer, que se farta pelo excesso, e a dor, que se frustra pela falta. A tese aristotélica de que o prazer se distingue pela sua forma entende, no entanto, que a satisfação sobrevém com o εἶδος que constitui esse meio termo. Por esse motivo, o gozo almejado por meio de ações perversas não provém da mesma fonte e da mesma classe que o prazer desejado pelo cálculo das virtudes: “os prazeres são desejáveis, porém não os provindos dessas fontes, assim como a riqueza é desejável, porém não como recompensa da traição” (1173b 25). A forma com que se obtém a riqueza e o modo de utilizá-la são mais importantes, em termos da qualidade do prazer, do que o estoque de bens e a quantidade de gozo que ela representa. Para uma teoria hedonista que pensa em termos de quantidade de prazer é indiferente se ele foi obtido por meios torpes ou por meios virtuosos. Aristóteles não endossa um hedonismo indiscriminado, não pensa o prazer como uma grandeza abstrata, como uma quantidade uniforme e neutra, experimentada de modo independente da atividade que o proporciona. O homem temperante não se distingue do intemperante, simplesmente, pela quantidade consumida, mas, principalmente, pela forma com que lida com seus apetites. A ação em vista do belo, que caracteriza as virtudes éticas, busca encontrar esse εἶδος nos comportamentos, nos afetos e no convívio social, cujo meio termo preciso representa uma fonte de beleza e satisfação.

Como consiste numa forma determinada, o prazer se caracteriza por uma sensação inteira (ὅλος) e completa (τέλειος) em cada momento de sua manifestação: “quanto ao prazer, sua forma é completa em qualquer momento, distingue-se, portanto, do movimento, pois deve ser uma dessas coisas inteiras e completas” (1174b 5). Por se tratar de uma sensação inteira em cada momento, essa concepção do prazer se opõe ao conceito de “utilidade marginal decrescente” da economia marginalista, cuja teoria do consumo pensa o prazer segundo uma variação contínua ao longo de um processo de saturação. Para Aristóteles, ao contrário, o prazer não pode ser compreendido como pertencendo à classe das coisas que são divisíveis (μεριστός), como acontece no processo de construção de um templo, que pressupõe sucessivas etapas ao cabo das quais a forma integral se completa. Em todas as coisas que se constituem no curso de um processo temporal, a forma completa somente pode ser apreendida da perspectiva do

tempo na sua totalidade, que se encerra no momento da conclusão do processo de formação. O prazer deve ser, ao contrário, compreendido de modo semelhante a uma sensação visual, cuja imagem é sempre apreendida como uma forma inteira e completa a cada instante (1174a 15). A impressão visual não diz respeito a uma imagem que se apreende gradativamente, parte por parte, até se constituir numa forma completa. Pelo contrário, ela é visualizada de imediato como uma *gestalt* inteira, com todas as suas partes coordenadas instantaneamente num todo. Certamente, o prazer pressupõe uma duração, pois se manifesta ao longo de um período de tempo. Sua duração, no entanto, depende apenas da conservação da atividade, mas não se caracteriza por um processo decrescente de satisfação.

Longe de se referir à satisfação dos apetites e das necessidades, Aristóteles considera que o prazer acompanha a atividade perfeita de cada uma das faculdades em relação aos mais belos de seus objetos. O prazer não se refere apenas à atividade desimpedida, mas, principalmente, à atividade realizada de uma forma perfeita e bela. Ele depende muito mais do exercício das faculdades, cuja operação em condições primorosas, exercida sobre objetos bem acabados, resulta numa atividade acompanhada de entusiasmo e satisfação. O prazer proporcionado pela faculdade, que se mostra ativa para com os melhores objetos, indica que essas atividades são desejadas como um fim em si mesmo: “essa atividade será a mais completa (τέλειος) e a mais aprazível (ἡδύς)” (1174b 20). Dizer, portanto, que o prazer completa (τέλειος) a atividade significa afirmar que essas atividades são desejadas como um fim si mesmo. Por essa razão, a atividade completada pelo prazer, num sentido estrito, refere-se mais ao exercício da *πρᾶξις* do que à produção técnica, pois a finalidade da *τέχνη* repousa antes na fabricação de um produto externo à ação, ao passo que a finalidade da *πρᾶξις* reside no próprio exercício da atividade. São nas ações buscadas por si mesmas que o prazer se manifesta como um signo de um bem absoluto. Cada pessoa é ativa em relação às coisas e às faculdades que mais ama: “o músico é ativo em relação às melodias, o estudioso com o intelecto em relação às questões teóricas. Ora, o prazer completa as atividades, e, portanto, a vida que desejam. É razoável que aspirem ao prazer que completa a vida que lhes é desejável” (1175a 15).

Por se manifestar acompanhado da atividade virtuosa, o prazer intensifica e aperfeiçoa essa atividade: “se gostamos de geometria, nos tornamos melhores geômetras e compreendemos melhor seus teoremas, e o mesmo se dá com os amantes da música,

da arquitetura, etc., que se aprimoram nesses campos porque neles se comprazem” (1175a 30). A ἐνέργεια que se acompanha de prazer se distingue, portanto, do conceito econômico de trabalho. Não se trata de uma atividade cuja realização seja condicionada por um pagamento ou por uma compensação externa à ação. A teoria marginalista define o trabalho como uma desutilidade condicionada por uma utilidade futura: “o trabalho é qualquer esforço penoso da mente ou do corpo empreendido parcial ou totalmente em vista de um bem futuro”<sup>249</sup>. O conceito econômico de trabalho pode ser compreendido como pertencente ao campo teórico do prazer restaurativo. Ele apresenta a mesma dualidade com o consumo que se observa na dicotomia entre o prazer e a dor. As pessoas apenas se submetem ao esforço penoso do trabalho na expectativa de remediarem suas necessidades e evitarem assim sofrimentos maiores. Aristóteles afirma, no entanto, que o prazer concernente à atividade não envolve necessidade e nem sofrimento: “os prazeres do aprender (μαθηματικός) e os prazeres dos sentidos (αἴσθησις), como os olfativos, os sonoros e os visuais, assim como das recordações e esperanças, não pressupõem dor. De onde então se gerariam? Não há, no seu caso, nenhuma falta a preencher” (1173b 15). Certamente, a πρᾶξις de Aristóteles requer dedicação, labor e fadiga, sem os quais não seria praticada com habilidade, destreza e virtude. Mas não se trata de um labor indesejável e condicionado por uma compensação futura. A πρᾶξις tampouco é apresentada como um mero divertimento, como uma recreação esportiva, por mais que a prática recreativa seja uma atividade desejada por si mesma.

A felicidade não reside, portanto, na recreação (παιδιή). Seria estranho que a recreação fosse o fim, e um homem devesse suportar ocupações (πραγματεύομαι) e esforços penosos (κακοπαθέω) ao longo da vida simplesmente para se divertir. Tudo que escolhemos, escolhemo-lo com vista em outra coisa, exceto a felicidade, que é um fim em si mesmo. Ora, se empenhar (σπουδάζω) e trabalhar (πονέω) com vista na recreação parece uma coisa tola e absolutamente infantil. Mas se divertir a fim de poder se empenhar, como se expressa Anacársis, parece correto, pois o divertimento é uma espécie de descanso (ἀνάπαυσις), e necessitamos de descanso porque não conseguimos trabalhar constantemente. O descanso, portanto, não é um fim, pois cultivamo-lo com vista na atividade (ἐνέργεια). – (1176b 25-30).

---

<sup>249</sup> JEVONS (1988), p. 110.

Enquanto o conceito econômico de trabalho se define como uma atividade somente praticada mediante uma compensação, a ἐνέργεια de Aristóteles, ainda que exija dedicação, empenho e esforço, diz respeito a uma prática que, no entanto, se busca por si mesma, mas não devido a uma recompensa, haja vista que a εὐδαιμονία se caracteriza pelo exercício perfeito da atividade. A relação da ἐνέργεια com o παιδιή não corresponde à mesma relação do trabalho com o consumo. Não se trata de uma atividade que seja praticada mediante a expectativa de um divertimento e de uma recreação futura. A ἐνέργεια não se equipara, portanto, ao trabalho cuja finalidade se refere ao consumo e ao provimento das necessidades: “Só trabalhamos para produzir com o único objetivo de consumir, e as espécies e quantidades dos artigos produzidos devem ser determinadas em relação ao que queremos consumir”<sup>250</sup>. O cálculo utilitarista do trabalho deve equacionar essas duas grandezas sensoriais, um esforço penoso e uma recompensa prazerosa. Em termos marginalistas, o sofrimento ocasionado pelo trabalho aumenta com cada esforço suplementar, ao passo que o prazer proporcionado pela recompensa decresce com cada unidade adicional de consumo. O resultado da interação dessas duas grandezas contrárias, a satisfação decrescente do consumo e o sofrimento crescente do trabalho, deve ser um ponto em que uma quantidade suportável de trabalho se iguala a uma quantidade satisfatória de consumo. Esse cálculo, no entanto, não se verifica no exercício da ἐνέργεια aristotélica, pois não consiste numa atividade condicionada pela recreação. A ἐνέργεια refere-se mais ao conceito de πρᾶξις do que ao conceito de τέχνη, pois o esforço e a dedicação são desejados como um fim em si mesmo, uma vez que se almeja a excelência no seu desempenho, e o divertimento é buscado apenas como uma pausa para o descanso.

Por se tratar de uma satisfação que se manifesta no exercício da atividade, os conceitos utilitaristas de maximização do prazer e de utilidade marginal não se mostram relevantes para compreender a εὐδαιμονία aristotélica. Não está em jogo, na ética das virtudes, uma satisfação que diga respeito à noção de quantidade e de consumo. Não está em questão um cálculo que escolhe e determina as ações em vista de saldos crescentes de prazer, como acontece no comportamento econômico dos indivíduos numa sociedade mercantil, cujo parâmetro para as escolhas são estimados quantitativamente em termos de rendimentos monetários. No caso da ἐνέργεια, o cálculo se refere à execução perfeita da própria atividade, e o prazer consiste no

---

<sup>250</sup> JEVONS (1988), p. 48.

regozijo que se manifesta devido à excelência de sua prática. Não é possível aumentar o saldo de prazer nesse caso, pois o máximo de prazer que se pode alcançar consiste na satisfação correspondente à atividade praticada segundo uma virtude perfeita. O cálculo econômico estima o valor das ações em termos da maximização dos lucros, em termos de uma quantidade de prazer e riqueza. A categoria de valor que corresponde às virtudes, no entanto, não diz respeito ao dinheiro e à riqueza. O valor concernente à virtude refere-se antes ao conceito de τιμή, considerado por Aristóteles o mais importante bem externo, que consiste na honra que se paga como um prêmio para as belas ações (1123b 15). É esse bem externo, de natureza impalpável e intangível, cuja satisfação não pode ser percebida como uma sensação corporal, tampouco pode ser consumido e acumulado como riqueza, que o homem virtuoso deseja como reconhecimento pela excelência de suas ações.

Atenta a essa oposição entre a ética das virtudes e a filosofia utilitarista, Julia Annas apresenta dois pressupostos da sociedade moderna que representam uma dificuldade especial para compreender a doutrina aristotélica<sup>251</sup>. O primeiro pressuposto consiste na ideia de que os prazeres podem ser comensurados e as escolhas devem ser avaliadas em função dessas medidas. Esse pressuposto se encontra de tal modo arraigado à experiência comum moderna que abandoná-lo seria renunciar a uma base racional para a tomada de decisões. O cálculo dos prazeres se caracteriza pela racionalidade das decisões econômicas. Se podemos adquirir x em troca de y, não escolhemos a mesma quantidade x em troca de 2y. Numa sociedade mercantil, em que o valor de todos os objetos é estimado pelo dinheiro, o princípio ético fundamental acaba sendo sequestrado pela quantidade de prazer representada pelo dinheiro. As ações são estimadas segundo uma quantidade homogênea que avalia as coisas em função de seu rendimento monetário. Para Aristóteles, o prazer, no entanto, não fornece uma base racional independente para a escolha, não pode ser considerado como uma grandeza neutra, desvinculado de uma dada concepção do bem que determina a atividade.

O segundo pressuposto moderno consiste na ideia de que o prazer possui um estatuto essencialmente subjetivo. De acordo com essa pressuposição, que vigora no senso comum de nossa civilização moderna, para que uma coisa seja considerada agradável basta que uma pessoa emita um testemunho sincero de que essa coisa lhe

---

<sup>251</sup> ANNAS (1980), p. 292-294.

parece agradável. Esse pressuposto nos parece verdadeiramente legítimo, afinal de contas, se uma pessoa diz que algo lhe parece agradável, por que deveríamos contestá-la negando que seja realmente agradável? As pessoas são objetivas para julgar o certo e o errado, mas com o prazer o critério se mostra subjetivo. Para Aristóteles, no entanto, o prazer diz respeito a uma categoria objetiva: “as coisas brancas aos olhos de um daltônico não são brancas senão para o daltônico. As coisas agradáveis para uma pessoa viciosa, não são agradáveis senão para essa pessoa viciosa” (1173a 20). O homem temperante que recusa uma dose a mais experimenta um prazer mais genuíno do que o intemperante que se entrega à bebedeira. A pessoa que não se regozija com a ação virtuosa, que não sente prazer com a beleza de seus atos, no fundo, age de modo apenas continente, evitando os excessos, mas sem se regalar com o meio termo, sem se mostrar verdadeiramente investido da sabedoria prática.

A teoria marginalista apresenta o cálculo de maximização como uma racionalidade que, em certa medida, reflete a ética aristotélica no campo da economia. Por meio de uma barganha, em que consumidores buscam comprar por preços menores, e vendedores almejam negociar por preços maiores, se alcança um preço de equilíbrio de mercado, que representa uma espécie de meio termo, em que se evita tanto uma despesa excessiva para o consumidor quanto um ressarcimento insuficiente para o vendedor. Segundo o pensamento marginalista, o grau de utilidade da mercadoria apresenta um duplo valor limite: pela ótica do vendedor, apresenta um piso abaixo do qual ele não negocia; pela perspectiva do comprador, apresenta um teto acima do qual não a adquire. A negociação busca, então, alcançar o preço médio, que converge com a μεσότης aristotélica. A maximização representaria, então, uma prática que condiciona o hábito da virtude nas relações econômicas. Esse cálculo, no entanto, ainda que possa resultar num meio termo e numa justa medida, está longe de caracterizar o princípio determinante da ética das virtudes. O cálculo da virtude não toma como parâmetro a vantagem pessoal. Ele consiste antes numa ação em vista do belo, e o índice de que esse ato corresponde ao critério da beleza se verifica no reconhecimento, na admiração e na τιμή que a ação atrai para si. Comprar por um preço mais barato e vender por um preço mais caro representam uma vantagem econômica, mas não inspiram um sentimento de orgulho e admiração próprios da virtude. Muitas vezes, o cálculo de maximização representa um princípio determinante de ações viciosas e torpes. Mesmo o comportamento delinquente ou o comércio ilegal também operam segundo um cálculo

de custo e benefício que se reflete num preço de equilíbrio. Uma sociedade mercantil, em que todos os indivíduos se comportam como compradores e vendedores, em que todas as relações sociais são determinadas pela lógica dos ganhos econômicos, pode representar um desvirtuamento dos princípios éticos da felicidade humana.

#### 4- TEORIA DA AMIZADE E MAL ESTAR NA SOCIEDADE CAPITALISTA

##### 4.1 - AMIZADE COMO BEM DO OUTRO E AÇÃO AUTOINTERESSADA

Entre os dois tratados sobre o prazer da *Ética a Nicômaco*, situados no final do Livro VII e no começo do Livro X, existem dois longos tratados dedicados inteiramente à amizade, que se acham dispostos nos Livros VIII e IX. Essa posição intermediária sugere que o tema da amizade comporta conceitos pertinentes à teoria do prazer. A amizade fundada na virtude representa um bem absoluto, que não sofre depreciação em sua estima ao longo do tempo (1156b 5). Não se trata de um bem meramente accidental ou provisório (κατὰ συμβεβηκός), cuja satisfação se esgota com o preenchimento de uma necessidade. Quanto mais praticamos a amizade, mais nos tornamos amigo de nosso amigo, e mais a amizade se mostra agradável, proveitosa e duradoura (1156b 10-15). A amizade também se relaciona diretamente com a virtude da justiça: enquanto esta pode ser definida como a disposição para não prejudicar o outro, aquela pode ser vista como a disposição para favorecer o amigo<sup>252</sup>. As duas disposições exercem protagonismo entre as virtudes éticas por serem constitutivas da comunidade (1159b 25), e ambas se mostram essenciais para uma teoria das trocas aristotélica. Subjacente ao dar e receber das trocas, existe a manifestação de apreço e compromisso com o amigo, mas não, simplesmente, a igualdade proporcional da justiça, ou, mesmo, a maximização de utilidade da ação econômica. Do ponto de vista da crítica da economia política, portanto, a teoria da amizade aristotélica apresenta uma importância notável. Enquanto a economia moderna funda a sociedade no princípio do interesse individual e da competição mercantil, Aristóteles funda a comunidade política na benevolência mútua e na convivência benfazeja.

A crítica aristotélica dos fundamentos da sociedade capitalista não se restringe, portanto, apenas a uma violação da igualdade proporcional nas trocas, tampouco se refere apenas a uma antinomia entre a maximização de utilidade e a prática das virtudes. Aristóteles acrescenta ainda, em sua doutrina, uma condição fundamental para as

---

<sup>252</sup> Aristóteles define, no Livro V.3, o conceito geral de justiça como sendo a prática das virtudes éticas em benefício do outro: “a justiça é a única dentre as virtudes que é o bem do outro (ἀλλότριον ἀγαθόν)” (1130a 1). No caso da amizade, Aristóteles a define como o desejo do bem do outro (τὰγαθὰ ἀλλήλοις): “os que se amam (φιλοῦντες) desejam-se bem a respeito daquilo porque se amam” (1156a 5). Nesse sentido, Aristóteles pode dizer que a amizade substitui a justiça (1155a 25), pois aquele que deseja bem ao outro não se acha inclinado a prejudicar o outro.

virtudes éticas e para a εὐδαιμονία que diz respeito à disposição para amar os amigos<sup>253</sup>. Nesse quesito, a filosofia aristotélica segue na direção contrária dos fundamentos éticos da economia política. Essa antinomia se verifica na célebre passagem de Adam Smith, em que afirma que os produtores não agem movidos por um sentimento de benevolência para com o próximo, mas sim motivados pelo seu próprio interesse de obter ganhos comerciais, e essa motivação generalizada conduz a sociedade, como uma mão invisível, na direção da prosperidade. Esse princípio do autointeresse representa um postulado fundamental da teoria econômica acerca do comportamento dos consumidores e das empresas na sociedade de mercado<sup>254</sup>. Como mostra Moses Finley, no entanto, as relações sociais, no pensamento aristotélico, repousam em conceitos bem opostos, como κοινωνία, δίκαιον, φιλία e χάρις, que significam noções como compartilhamento, retribuição, benevolência e gratidão. Por conta dessas concepções, Finley defende que não existe análise econômica em *Ética a Nicômaco*<sup>255</sup>. Ainda que não exista, no entanto, análise econômica em Aristóteles, podemos perguntar se essas noções mesmas não comportam uma crítica da economia política<sup>256</sup>. Em que medida o conceito de φιλία envolve motivações que se opõem à ação econômica, moldando disposições e hábitos nas pessoas num sentido oposto do autointeresse e da maximização dos ganhos? A troca de bens pode ser compreendida como um mecanismo de expressão da amizade, em que aquilo que está sendo mutuamente permutado são gestos de estima e de benevolência. A razão econômica na sociedade mercantil opera, nesse sentido, segundo uma lógica propulsora da produção econômica e do bem-estar social, na medida em que leva a uma multiplicação das mercadorias e à busca pela satisfação individual. Mas ela pode estimular, em contrapartida, uma diluição da disposição para a amizade e uma deterioração do bem-viver humano, uma vez que cada pessoa persegue apenas seu próprio interesse.

---

<sup>253</sup> Conforme definição no capítulo dedicado ao tema em sua obra *Retórica*, Aristóteles descreve a amizade e o amor da amizade nos seguintes termos: “Admitamos que amar é querer para alguém aquilo que pensamos ser uma coisa boa, por causa desse alguém e não por causa de nós. Colocar isto em prática implica uma determinada capacidade da nossa parte. É amigo aquele que ama e é reciprocamente amado. Consideram-se amigos os que pensam estar mutuamente nestas disposições” (Ret. 1381 a).

<sup>254</sup> FERGUSON; GOULD (1975), p. 10.

<sup>255</sup> FINLEY (1970), p. 5-15.

<sup>256</sup> Vale a pena notar que nesse ponto reside um dos principais argumentos da crítica de Amartya Sen (2002) aos fundamentos éticos da economia política. Ele reprova a identificação entre o comportamento racional e a maximização do autointeresse feita pelo pensamento econômico tradicional. Ele considera que a exclusão de uma motivação ética do domínio da economia se deve à equiparação entre esses dois conceitos. A redução do comportamento racional à maximização do autointeresse representa um empobrecimento da economia política enquanto ciência social. p. 16-19.

A teoria da amizade aristotélica revela, de forma mais nítida, como o problema humano do bem viver transcende a esfera econômica da produção e do consumo. A amizade pode ser analisada como um conceito que se desdobra em diferentes dimensões da existência humana. Ela pode ser vista como “o mais importante dos bens externos” (1169b 10), afinal de contas os amigos existem no mundo exterior, e mesmo o homem dotado de riqueza não poderia ser plenamente feliz desprovido de amigos: “sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os demais bens” (1155a 5). Enquanto bem exterior, a amizade pode ser vista como um meio para determinada finalidade ou como a expressão do bem em si mesmo (*ἀπλός ἀγαθόν*) exteriorizado na pessoa do amigo (1156b 10). A amizade também pode ser compreendida como o mais importante bem da alma, uma vez que pode ser vista como uma atividade virtuosa relativa à disposição para amar os amigos: “o amar (*τὸ φιλεῖν*) parece ser a virtude própria dos amigos, de modo que só aqueles que amam na medida justa são amigos duradouros” (1159a 35). O amigo consiste na expressão exteriorizada do bem interno mais valioso da alma, na medida em que representa um duplo externalizado do próprio *voûς*, que constitui o centro de ação e pensamento de cada pessoa (1166a 15). A amizade pode ser compreendida, ainda, como o laço social em cujo espaço de convivência a prática das virtudes encontra sua justificativa e desperta a admiração: “se é mais belo fazer o bem a amigos do que a estranhos, o homem bom necessita de pessoas a quem possa fazer o bem” (1169b 10). A convergência dessas dimensões da amizade faz com que os amigos se percebam não como “eus” isolados, mas sim como um “nós” conjunto, e cada qual se reconheça no exterior de si mesmo na pessoa do amigo: “a pessoa virtuosa relaciona-se com seu amigo tal como se relaciona consigo mesmo, pois o amigo consiste num outro eu” (1170b 5).

Em cada uma dessas dimensões, em que se manifesta como bem externo, como bem da alma e como laço social, a amizade revela, no entanto, uma natureza não mercantil que se opõe aos princípios da ação econômica. Enquanto bem externo, o amigo deixaria de ser um amigo, para se tornar um bajulador (*κόλαξ*), se a amizade fosse condicionada por um pagamento: “aquele que procura ser agradável sem nenhum objetivo ulterior é obsequioso, mas aquele que o faz com intuito de obter uma vantagem em dinheiro ou nas coisas compradas pelo dinheiro é um bajulador” (1127a 5). A amizade se caracteriza antes por uma disposição benevolente e desinteressada: “a amizade parece digna de ser desejada por si mesma e reside antes em amar (*φιλεῖν*) do

que em ser amado, como mostra o deleite que as mães sentem em amar” (1159a 25). Enquanto virtude ética, a amizade se define segundo regras opostas ao cálculo econômico. Em sua forma perfeita, ela consiste em fazer o bem para o amigo por causa do amigo, mas não de forma condicionada por uma recompensa: “os que desejam o bem para o amigo por causa do amigo são os mais verdadeiramente amigos” (1157a 20). Enquanto laço social, a amizade se caracteriza pela comunidade de pessoas que compartilham determinados bens. Ela se define pela posse comum de certos bens, mas não pela sua apropriação privada: “o provérbio segundo o qual os amigos possuem tudo em comum se mostra verdadeiro, pois a amizade diz respeito à comunidade de certos bens” (1159b 30). O homem consiste num ser que vive em comunidade, e o laço social que constitui cada comunidade particular diz respeito à amizade. A comunidade mais abrangente que envolve todas as demais formas de associação particulares diz respeito justamente à comunidade política (1160a 5-10).

Muitos comentadores não deixaram de observar, no entanto, o desinteresse da filosofia moderna por um conceito para o qual Aristóteles dedicou um quinto da *Ética a Nicômaco*, justamente por considerá-lo um tópico essencial da boa vida humana. Esse desinteresse se mostra ainda mais notável no que tange ao conceito de amizade cívica, uma vez que na vida cotidiana as pessoas formam laços de amizade privada. Pouca atenção tem sido dada, no entanto, para a relação entre esse esquecimento da amizade e os fundamentos éticos da economia política moderna. John Cooper considera que esse esquecimento se deve à concepção moderna de que a ética trata das razões imperativas que forçam as pessoas a se comportarem de determinada maneira, ao passo que a amizade diz respeito a um relacionamento meramente espontâneo, voluntário e privado<sup>257</sup>. Alexander Nehamas faz observações desconcertantes de que o silêncio de um Kant e de um Stuart Mill reduz a amizade a algo insignificante<sup>258</sup>. A *φιλία* se mostra estranha tanto para a deontologia kantiana quanto para o consequencialismo utilitarista. Num caso, a ação moral se define pela sua validade universal, mas não por um sentimento de afeto pelo amigo. No outro caso, o favorecimento do amigo não se mostra mais legítimo do que o favorecimento de si mesmo. Sibyl Schwarzenbach observa que os pensadores modernos raramente recorrem a um conceito como amizade para fundamentar a unidade política do Estado. Hobbes preconiza o temor da violência e

---

<sup>257</sup> COOPER (1977), p. 619.

<sup>258</sup> NEHAMAS (2010), p. 213.

o autointeresse como fatores de integração do poder político na sociedade. Locke valoriza a propriedade, a segurança e a liberdade como elementos de coesão social que devem ser preservados pela ordem política<sup>259</sup>. Aristóteles, no entanto, considera a promoção da *φιλία* um objetivo essencial da atividade política e da criação das leis (1155a 20). Ele considerava ainda que as principais constituições políticas, como a monarquia, a aristocracia e a timocracia, se espelham em relações de *φιλία* constitutivas da família, como a relação parental entre pais e filhos, a relação conjugal entre marido e mulher e a relação fraternal entre irmãos (1160b 20 – 1161a 5).

Uma perspectiva fecunda para compreender esse declínio da amizade na filosofia moderna pode ser obtida a partir dos fundamentos éticos da economia política. Em poucas áreas do pensamento, o recorte teórico de uma ciência humana se mostrou mais avesso ao conceito de *φιλία* do que na economia política moderna. Essa antinomia se mostra evidente se consideramos a definição da amizade como sendo o desejo recíproco de praticar o bem para o outro por causa do outro (1155b 30)<sup>260</sup>. Para Aristóteles, esse conceito de *φιλία* se acha presente, regulando a ação dos indivíduos, ainda que de uma forma arrefecida, mesmo na comunidade política fundada nas trocas, constituída por diversos artesãos permutando seus produtos. A circulação desse sentimento perpassando a interação dos diversos produtores caracteriza o conceito de amizade cívica<sup>261</sup>. Mesmo a comunidade fundada na utilidade, portanto, por mais

---

<sup>259</sup> SCHWARZENBACH (1996), p. 97-98.

<sup>260</sup> Na *Retórica* (2005), Aristóteles define o amor da amizade como “o desejo de praticar o bem por causa do outro, mas não por causa de nós mesmos” (ἔστω δὴ τὸ φιλεῖν τὸ βούλεσθαι τινὶ ἃ οἶεται ἀγαθὰ, ἐκείνου ἕνεκα ἀλλὰ μὴ αὐτοῦ - 1380b). Do mesmo modo, na *Ética a Nicômaco*, essa definição se repete ao longo de todo o tratado, e, no Livro IX.4, Aristóteles coloca-a no topo de uma lista de cinco características da amizade: “o amigo se define como aquele que deseja e pratica o bem, ou o bem aparente, em vista do amigo” (τιθέασι γὰρ φίλον τὸν βουλούμενον καὶ πράττοντα τὰγαθὰ ἢ τὰ φαινόμενα ἐκείνου ἕνεκα – 1166a 1).

<sup>261</sup> No Livro V.5, Aristóteles faz afirmações acerca da comunidade política que se repetem no tratado da amizade. Ele atribui, em diferentes passagens, a fatores econômicos a causa da integração da cidade. No tratado sobre a justiça, ele diz no passo 1132b 30: “por meio da produção recíproca e proporcional a cidade se mantém reunida” (τῷ ἀντιποιεῖν γὰρ ἀνάλογον συμμένει ἡ πόλις). No passo 1133a, ele afirma: “por meio da troca as pessoas se mantêm reunidas” (τῇ μεταδόσει δὲ συμμένουσιν). No passo 1133a 30, ele reserva para a necessidade o papel de integração da cidade: “a necessidade mantém todas as coisas reunidas” (...ἢ χρεῖα, ἢ πάντα συνέχει). No tratado sobre a amizade, essa função de unificar as pessoas na cidade passa a ser atribuída à *φιλία*: “a amizade mantém a cidade reunida” (τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία – 1155a 20). Ele afirma ainda no passo 1160a 10: “a comunidade política se funda na utilidade e na retribuição” (ἡ πολιτικὴ δὲ κοινωνία τοῦ συμφέροντος χάριν δοκεῖ καὶ ἐξ ἀρχῆς). No passo 1163b 30, a relação de troca entre um sapateiro e um tecelão é chamada de amizade política: “é a proporção que iguala as partes e preserva a amizade. Na amizade política, o sapateiro troca ...” (τὸ ἀνάλογον ἰσάζει καὶ σώζει τὴν φιλίαν, οἷον καὶ ἐν τῇ πολιτικῇ τῷ σκυτοτόμῳ ἀντί...). No passo 1167b, a amizade cívica é caracterizada como uma concórdia (ὁμόνοια) em relação aos interesses da comunidade: “A concórdia parece ser a amizade política, pois versa sobre interesses que afetam nossa vida” (πολιτικὴ δὲ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια: περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἐστὶ καὶ τὰ εἰς τὸν βίον ἦκοντα).

provisória e descartável que seja, consiste numa forma de φιλία: “os homens aplicam o nome de amigo mesmo para aqueles cujo motivo é a utilidade” (1157a 25). Para a ciência econômica, no entanto, esse conceito não se mostra relevante para a descrição de seu objeto. Até mesmo uma definição puramente formal da ação econômica, entendida como a escolha de meios escassos para fins diversos<sup>262</sup>, que se aplica a diferentes esferas da ação humana, deve enxergar no conceito de amizade algo irrelevante e até mesmo contraproducente para a definição de seu objeto. Se o cálculo econômico consiste em maximizar os meios para obter ganhos de utilidade, não está em questão praticar o bem para outra pessoa. O pagamento não se caracteriza por uma iniciativa benevolente de colaborar com o bem-estar daquele que nos presta um serviço. A ação econômica pode ser compreendida, num sentido inverso da amizade, como sendo uma intenção recíproca de cada qual beneficiar a si mesmo através do outro.

Não deixa de ser sintomático dessa disparidade entre a teoria econômica e o conceito de amizade a análise teórica recorrente do comportamento do homem isolado. Von Wieser chama de “economia simples” o estudo do comportamento do indivíduo isoladamente considerado<sup>263</sup>. Nesse nível de análise, operam estritamente os princípios da teoria econômica pura, sem qualquer interferência de questões de justiça social, conflitos de classe, disputas de interesses, etc., apenas as regras de maximização de utilidade. Se a teoria do valor trabalho pressupõe um homem vivendo em comunidade, a teoria do valor utilidade pode ser baseada no comportamento do homem apartado da sociedade. São constantes as remissões à personagem de Robson Crusoe<sup>264</sup> entre os pensadores da economia política<sup>265</sup>. Marx não deixou de ironizar esse cacoete da

---

<sup>262</sup> Lionel Robbins (1945) apresenta a seguinte definição formal do objeto da economia: “A economia é a ciência que estuda o comportamento como uma relação entre fins e meios escassos que possuem usos alternativos”. p. 16.

<sup>263</sup> VON WIESER (1927), p. 9-10.

<sup>264</sup> O romance pode ser visto como uma espécie de mito fundador da sociedade capitalista, uma espécie de *Odisseia* que aguça a imaginação dos mercadores do século XVII. Enquanto a personagem antiga de Odisseu primava pela amizade, pois havia se reunido com seus camaradas para lutar com os gregos em Tróia, assim como errara durante anos em sua tentativa de voltar para casa, a personagem de Robson Crusoe, ao contrário, prima por uma vida solitária, pois havia se desligado voluntariamente de sua família e de sua comunidade natal, para se lançar sozinho na atividade nascente do comércio ultramarítimo, em busca de riqueza e aventuras. O romance serve de inspiração tanto para a teoria do valor trabalho, na medida em que Robson Crusoe se dedica incansavelmente a trabalhos árduos em sua ilha, quanto para a teoria do valor utilidade, na medida em que mostra que a ação econômica pode ser explicada por meio do indivíduo vivendo isoladamente. Conferir: AUGUSTO (2016), p. 301-327.

<sup>265</sup> Como observa Eric Roll (2008), essa remissão é constante na história da economia: "Os economistas modernos fazem até Robinson Crusoe especular sobre as implicações da escolha que eles consideram a essência da economia". p. 23.

economia política de se reportar a essa estória chamando-o de “robisonadas”<sup>266</sup>. Mesmo os pensadores neoclássicos, no entanto, repetem esse hábito de invocar frequentemente esse romance<sup>267</sup>. Para descrever os princípios da ação econômica, olham para o comportamento de um naufrago, que vive completamente solitário, perdido numa ilha deserta. Mostram como esse indivíduo isolado, sem praticar o comércio com outras pessoas, sem dispor dos bens produzidos coletivamente, realiza cálculos de maximização de utilidade, reparte seu tempo escasso com diferentes ocupações, dedica-se a trabalhos extenuantes para construir benfeitorias, planeja suas ações segundo uma escala de prioridades, ergue com suas próprias mãos uma pequena cidadela para si. A mensagem que se depreende dessas citações parece ser que a ação econômica não pressupõe relações de *φιλία*. O *homo economicus* não se confunde com um *zoon koinonikon*, tampouco consiste no *zoon politikon* da filosofia aristotélica. Ele pode prescindir perfeitamente da vida em comunidade e dos laços sociais de amizade. A comunidade consiste antes numa associação de diversas economias privadas por meio da qual a satisfação individual pode ser maximizada<sup>268</sup>.

Essa antinomia entre o cálculo econômico e a disposição para a amizade se verifica, contudo, não apenas na análise do comportamento do homem isolado. Ela também pode ser observada na teoria das trocas formulada pela escola neoclássica. Uma representação esquemática dessa teoria foi proposta Francis Edgeworth, que a descreveu por meio de um diagrama que expressa um mercado constituído por apenas dois consumidores e por dois produtos. O diagrama relaciona dois gráficos cartesianos invertidos, que se acham conjugados na forma de uma figura retangular, a chamada de “caixa de Edgeworth”, com os vértices constituindo os ângulos opostos pela diagonal (ver FIGURA 2). Os eixos verticais e horizontais de cada gráfico, que correspondem aos lados do retângulo, representam a quantidade total dos dois produtos x e y, cujas diferentes dotações se acham distribuídas nas mãos dos dois consumidores A e B. Cada gráfico descreve, então, as diversas combinações possíveis de cestas de produtos formadas pelos consumidores. Como se acham inversamente dotados de uma quantidade maior ou menor de cada produto, os consumidores podem maximizar sua

---

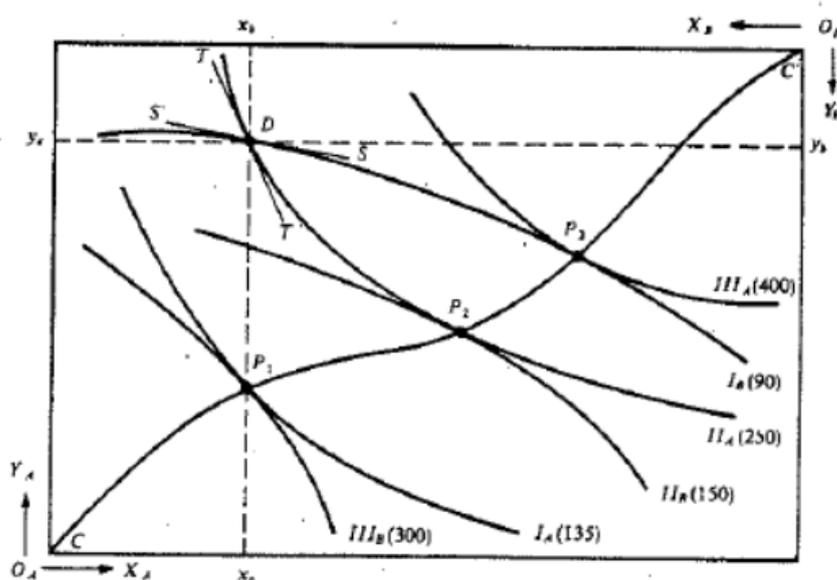
<sup>266</sup> MARX (2008), p. 238-239; (1996), p. 202-204.

<sup>267</sup> Podemos encontrar referências a esse romance em: MENGER (1983), p. 294-296; JEVONS (1988), p. 94; VON WIESER (1893), p. 32-33; ROBBINS (1945) p. 10-11; VON NEUMAN, MORGENSTERN (1944), p. 9-12.

<sup>268</sup> Karl Polanyi (2012) chamava de “solipsismo econômico” essa visão de mundo economicista, profundamente arraigada nas ciências sociais modernas, que atribuem à natureza humana uma racionalidade estritamente atomizada e mercantil. p. 47-63.

satisfação por meio da troca. Conforme abrem mão de um produto para adquirir outro, a utilidade do primeiro aumenta, e a utilidade do segundo decresce, conservando assim um mesmo saldo de satisfação. Esse saldo constante de satisfação se acha descrito pela chamada curva de indiferença, que apresenta uma forma decrescente, ao longo da qual os consumidores se veem inclinados a trocarem seus produtos, sem alterar seu nível de satisfação. Eles almejam, então, deslocar sua curva de indiferença para um ponto mais a direita dos vértices de cada gráfico, onde conseguem maiores dotações de cada produto e um nível de satisfação mais elevado. Na figura 2, o consumidor A almeja passar da combinação situada no ponto D para a combinação situada no ponto P3, ao passo que o consumidor B deseja passar para o ponto P2. Essa intenção, no entanto, não deixa de representar um jogo de soma zero, na medida em que uma maior dotação nas mãos de um consumidor significa uma menor dotação nas mãos do outro consumidor.

FIGURA 2<sup>269</sup>



São diversos os conceitos acerca da ação econômica que se acham descritos pelo diagrama das trocas de Edgeworth. O que nos interessa destacar, no entanto, é como o conceito de amizade se mostra irrelevante e até mesmo contraproducente para essa teoria. Mesmo o chamado “ótimo de Pareto”, que descreve os diferentes pontos de tangência das curvas de indiferença, pode se dar num nível em que um dos consumidores acumula a maior parte das dotações dos produtos, ao passo que o outro

<sup>269</sup> FERGUSON; GOULD (1975), p. 443.

consumidor detém uma parcela restrita dos mesmos<sup>270</sup>. O ótimo de Pareto indica apenas o ponto em que as taxas marginais de substituição dos produtos se igualam. Trata-se do momento em que se equipara a quantidade de produtos que cada consumidor se acha disposto a abrir mão para adquirir uma unidade do outro produto. Se ambos desejam trocar quantidades idênticas de cada produto, a maximização de utilidade pela via da troca atingiu sua eficácia ótima. A partir desse ponto, o aumento de satisfação de um consumidor representaria uma perda de satisfação do outro consumidor. Pode ser que um deles se encontre com dotações abundantes, ao passo que o outro se ache com uma dotação miserável, mas, mesmo assim, a troca não se estabelece por não ser mutuamente vantajosa.

Na teoria aristotélica, ao contrário, o principal bem que se busca adquirir por meio da troca diz respeito à própria amizade. Trata-se de um bem que não pode ser adquirido senão por meio das boas ações praticadas em vista do outro. Os bens econômicos representam muito mais um instrumento para a prática da amizade do que simplesmente um objeto de consumo: “de que serve tanta prosperidade sem o ensejo de fazer o bem, se este se faz principalmente e sob a forma mais admirável aos amigos?” (1155a 5). Aquilo que deve ser equiparado no dar e receber da amizade não consiste, portanto, na razão entre as utilidades marginais dos bens permutados. A igualdade buscada na amizade diz respeito, antes de tudo, aos votos mútuos de estima e afeição repartidos entre os amigos. Aquele que se acha em condição favorecida e socorre o amigo em estado de necessidade, suprindo suas privações com seus próprios recursos, deve ser retribuído por meio de uma estima e reconhecimento redobrados: “Em todas as amizades que repousam numa superioridade (καθ’ ὑπεροχὴν), o amor deve ser proporcional, e o melhor deve ser mais amado (φιλεῖσθαι), assim como deve ser mais benéfico (ὀφελιμώτερον)” (1158b 25).

Essa antinomia entre a prática da amizade e a ação autointeressada alcança seu ponto mais radical no Livro IX.8, onde Aristóteles analisa o conceito de φίλαυτον. Esse conceito costuma ser traduzido por “amor próprio”, ou por “autoestima”, mas também pode ser compreendido como “egoísmo”, ou como, justamente, “autointeresse”, na medida em que significa um amor por si mesmo. Aristóteles sustenta que a relação de

---

<sup>270</sup> Com afirma Amartya Sen (2002): “Pode acontecer um ótimo de Pareto com pessoas na miséria extrema e outras nadando no luxo, desde que os miseráveis não possam melhorar suas condições sem reduzir o luxo dos ricos”. p. 26.

amizade reflete o amor que uma pessoa sente por si mesma, podendo ser compreendida, portanto, como um desdobramento para outras pessoas de uma estima pessoal sentida por si mesmo: “todos os ditos populares que falam ‘uma só alma’, ‘os amigos possuem tudo em comum’, ‘a amizade é igualdade’, ‘o joelho está mais perto da canela’, são encontrados na relação de uma pessoa consigo mesma” (1168b 5). Por se tratar de um amor por si mesmo, que se desdobra na ideia de que “o amigo é um outro eu”, não deveria haver uma contradição entre o φίλαυτον e a amizade. Aristóteles reinterpreta, então, o conceito de φίλαυτον para mostrar que não se trata de um egoísmo mesquinho. O senso comum reprova o φίλαυτον por compreendê-lo como uma atitude autointeressada que busca seu próprio ganho individual. Aristóteles defende, no entanto, que esse conceito possui um sentido bem diferente na amizade entre pessoas boas e virtuosas.

Aqueles que fazem do φίλαυτον um objeto de reprovação atribuem-no às pessoas que abocanham a maior parte da riqueza, da honra e dos prazeres corporais. Esses bens são, com efeito, desejados e buscados com avidez pela maioria das pessoas como se fossem os melhores. Por esse motivo, tornam-se objeto de competição. Os mais gananciosos no tocante a esses bens satisfazem seus apetites e os sentimentos da parte não-racional da alma. Como a maioria das pessoas são dessa natureza, essa é a razão para esse termo φίλαυτον ser usado nessa acepção negativa. É justificável, portanto, que esse tipo de φίλαυτον seja alvo de reprovação.

Se uma pessoa, no entanto, fizesse sempre questão de que ela mesma, acima de todas as outras, agisse com justiça e com temperança, ou de acordo com qualquer outra virtude, e, em geral, procurasse sempre tomar para si mesma o que é belo fazer, ninguém acusá-la-ia de φίλαυτον. Essa pessoa, no entanto, parece ser mais φίλαυτον do que o outro tipo. Pelo menos, ela atribui para si as coisas mais belas e melhores, satisfaz o elemento mais valioso de sua natureza, obedecendo-lhe em todas as coisas. Assim como uma cidade é identificada com seu elemento mais valioso, o mesmo acontece com o ser humano. Com efeito, o homem que ama esse elemento é mais φίλαυτον do que qualquer outro. (1168b 25-30)

(...)

Todas as pessoas aprovam e admiram aquelas que desejam praticar ações belas. E se todos competissem para realizar o belo e nele concentrassem suas mais belas ações, todas as coisas concorreriam para o bem comum, e cada um obteria para si os maiores bens, pois a virtude constitui o maior bem que existe. Portanto, o homem bom deve ser um φίλαυτον, pois ele mesmo lucra com a prática de belas ações, assim como proporciona benefícios para os outros. Mas a pessoa pervertida (μοχθηρόν) não é amiga de si mesma, pois prejudica a si mesma e seus próximos seguindo seus sentimentos depravados. (1169a 5)

Como mostra Julia Annas, o resultado desse primado da virtude na amizade culmina numa espécie de “competição moral entre pessoas virtuosas”<sup>271</sup>. Essa competição da virtude funciona segundo uma lógica oposta da concorrência mercantil, em que cada agente busca seu próprio ganho: “em todos os atos que atraem a admiração das pessoas, o homem virtuoso (σπουδαῖος) reserva para si o maior pedaço daquilo que é belo ser feito, e, nesse sentido, devemos ser φίλαυτον, mas não no sentido da maioria” (1169a 35). Não se trata de atribuir uma postura filantrópica e ingênua para a pessoa orientada para a ação em vista do belo e da virtude. O conceito de φίλαυτον deve ser levado a sério, e ele afirma que “cada pessoa é seu melhor amigo, e, portanto, deve amar a si mesma acima de todas as coisas” (1168b 5). O amigo de si mesmo, portanto, não é alguém que age de forma desinteressada, que sacrifica seu próprio bem em vista dos outros. Esse postulado se aplica tanto para a pessoa que age em vista do belo quanto para a pessoa movida por um egoísmo mesquinho. Como mostra Julia Annas, “o amor por si mesmo exerce um papel psicológico primário”, e mesmo que seja estendido para outras pessoas, para fazer do amigo um outro eu, a relação consigo mesmo goza de maior privilégio<sup>272</sup>. A competição decorre dessa primazia do φίλαυτον, pois as pessoas colocam seu próprio interesse em primeiro lugar, e a disputa se dá mesmo entre aquelas dotadas de virtude. Existe, no entanto, uma forma dessa competição que resulta na promoção da beleza e da amizade. Se o amor próprio for direcionado para a sabedoria prática, para a posse do elemento racional da alma (νοῦς), que aquilata o verdadeiro valor das coisas, mas não para a posse dos bens externos, não sendo, portanto, regido

---

<sup>271</sup> ANNAS (1995), p. 249 -261.

<sup>272</sup> Ibidem, p. 249 -261.

pelo elemento apetitivo da alma, o resultado dessa competição moral entre pessoas virtuosas será uma satisfação completa para todos:

Não se falta com a verdade dizer que o homem competente (σπουδαῖος) pratica muitos atos no interesse de seus amigos e de sua pátria, e, se for necessário, dá a vida por eles. Com efeito, esse homem renuncia à riqueza, às honras e aos bens que são em geral objeto de competição, ganhando para si a beleza (τὸ καλόν), pois prefere um breve período de intenso prazer a uma longa temporada de tranquilo contentamento, doze meses de uma vida bela a longos anos de existência prosaica, uma única ação grande e bela a muitas ações triviais. Isso é presumivelmente verdadeiro das pessoas que morrem por outras. Ela escolhe, com efeito, algo grande e belo para si mesmo. Ela está pronta também para se desfazer de sua riqueza para que seus amigos possam ganhar mais, pois enquanto o amigo adquire riqueza (χρήματα), esse homem alcança a beleza (τὸ καλόν), e a ele, portanto, se reserva o maior bem. O mesmo se pode dizer das honras e dos cargos públicos, pois tudo isso renuncia para seu amigo, pois tais atos são belos e admiráveis nele. (1169a 15-25)

Essa interpretação do φίλαυτον, cujo amor por si mesmo engendra uma “competição moral entre pessoas virtuosas”, nos coloca diante de uma concepção de bem-viver da comunidade que representa uma antítese da teoria de bem-estar social da escola neoclássica. O conceito de ótimo de Pareto discute, justamente, as condições de maximização do estado de bem-estar numa sociedade de mercado. Essa teoria parte do pressuposto de que as pessoas perseguem seu próprio interesse e buscam ganhos crescentes de satisfação. Elas se comportam, no entanto, segundo a concepção vulgar do φίλαυτον, na medida em que preferem adquirir uma maior quantidade de riqueza para si, e assim maximizar sua própria utilidade. Por meio da troca, as pessoas abrem mão de produtos que proporcionam uma satisfação inferior para adquirir outros produtos que propiciam uma satisfação superior. O ótimo de Pareto representa, então, um estado social em que se mostra impossível aumentar a utilidade de uma pessoa sem reduzir a utilidade de outra pessoa. A teoria considera que a maximização do estado de bem-estar social se alcança numa estrutura de mercado de concorrência perfeita. Cada preço de equilíbrio num mercado concorrencial representa esse ponto ótimo de Pareto. O preço de equilíbrio expressa o resultado da totalidade das escolhas dos indivíduos que buscam

aumentar a sua própria utilidade sem que isso implique uma redução na utilidade de outra pessoa.

O experimento conceitual formulado por Aristóteles, em que descreve uma “competição moral entre pessoas virtuosas”, apresenta muitas correspondências com o teorema do bem-estar social da escola neoclássica. Em ambos os casos estamos diante de pessoas que privilegiam a si mesmas nas suas escolhas, que agem movidas por um *φύλακτον*, e primam por sua própria felicidade na relação social com seus pares. As duas formulações teóricas também preveem uma competição em que os participantes disputam entre si para obter a maior parte do bem desejado. Em ambos os casos, o resultado dessa competição consiste num estado de maior felicidade social. Apesar dessas analogias, a concepção de bem-estar social prevista nos dois experimentos se mostra invertida. Num caso, o principal bem desejado consiste em ganhos de utilidade, ao passo que no outro caso o bem almejado diz respeito à virtude. Aristóteles considera que a beleza da ação virtuosa representa um bem muito mais valioso do que a simples satisfação de uma necessidade<sup>273</sup>. O indivíduo atrai para si a admiração, o reconhecimento e a amizade das pessoas por conta de sua bela ação, e a lembrança desse gesto representa uma fonte de deleite muito mais inesquecível e intensa do que uma vida de contentamento prosaico. Enquanto a satisfação de um apetite tende para o esgotamento, o deleite da virtude se prolonga perenemente na memória. Como a prática da virtude pressupõe gestos de solidariedade, o ganho em termos de bem-estar social se mostra mais completo do que no modelo neoclássico. Por um lado, aumenta-se a magnitude do bem-estar social proporcionado para toda a comunidade, na medida em que as pessoas menos favorecidas se veem atendidas em suas necessidades, e, por outro lado, proporciona-se um ganho em termos de bem-viver, na medida em que a amizade e a virtude são promovidas nas relações sociais.

---

<sup>273</sup> Amartya Sen (2002) critica o pressuposto *welfarista* do teorema da economia de bem-estar que toma o princípio de utilidade como critério da escolha. Ele defende que existe uma dualidade irreduzível no cálculo ético da ação humana. A realização do estado de satisfação pode ser avaliada do ponto de vista da condição do agente (*agency aspect*) ou do ponto de vista do bem-estar (*well-being aspect*). Uma pessoa pode se sentir realizada em sua condição de agente mesmo que isso não implique um ganho de utilidade. Ele cita o exemplo de uma pessoa que lutasse pela independência de seu país. O êxito nessa empreitada representaria a realização de sua felicidade. Essa satisfação, no entanto, não deve ser pensada em termos de um *welfarismo* utilitarista. A principal realização diz respeito à conquista da independência, e a felicidade não consiste senão numa consequência superveniente a esse evento. Ele considera que essa dicotomia se perde num modelo baseado apenas no autointeresse, em que a condição de agente se acha reduzida ao critério utilitarista do bem-estar. p. 29-31.

Em diferentes capítulos do tratado sobre a amizade, podemos encontrar argumentos que dão conta de uma teoria da troca desenvolvida a partir de uma perspectiva nova. Se no Livro V.5 Aristóteles analisa as trocas comerciais pela ótica da justiça, podemos encontrar nos Livros VIII e IX uma análise da troca pela perspectiva da amizade. Essa teoria se justifica pelo fato de a *φιλία* comportar conceitos comuns e complementares à virtude da justiça. Não se trata apenas de fazer o bem para o amigo mediante uma doação benevolente de bens. A amizade também compreende a noção de reciprocidade, denominada de *ἀντιφίλησις*, que corresponde ao conceito de *ἀντιπεπονθός*, com o qual Aristóteles define a justiça nas trocas. Essas duas noções de benevolência (*εὐνοία*) e de reciprocidade (*ἀντιφίλησις*) se mostram suficientes para caracterizar uma teoria da troca pela perspectiva da *φιλία*. A manifestação de apreço pelo amigo, que se exprime por meio da prática de uma boa ação, do bom exercício da função (*εὐεργεσία*), deve ser retribuída para que esse gesto de afeição não represente uma simples expressão de altruísmo. Além dessas duas noções, a amizade comporta ainda uma terceira concepção comum à justiça. Essa terceira noção diz respeito ao conceito de igualdade. Assim como as duas primeiras, a igualdade também se mostra fundamental para a caracterização de uma teoria da troca pela perspectiva da amizade. Não se trata, no entanto, de uma igualdade proporcional ao mérito (*ἀξία*) como no caso da justiça nas trocas. É preciso que exista antes uma correspondência na quantidade de estima e afeição que congrega os amigos. Se uma pessoa manifesta sua estima praticando boas ações (*εὐεργεσία*), ela deve esperar um sentimento equivalente nas retribuições benfazejas do amigo: “Na amizade perfeita, cada um dá e recebe as mesmas coisas ou semelhantes, e é isso que deve acontecer entre amigos” (1156b 30).

Antes de discutir a teoria das trocas da *Ética a Nicômaco* pela perspectiva da amizade, convém comentar alguns conceitos fundamentais desenvolvidos nos capítulos precedentes<sup>274</sup>. É importante fazer esse percurso preliminar pelo fato de Aristóteles defender três tipos de relações de amizade: uma que se funda na virtude, outra fundada na utilidade, uma terceira baseada no prazer. Cada uma delas pressupõe uma relação de troca em que cada indivíduo dá e recebe aquilo em torno do qual se constitui a amizade.

---

<sup>274</sup> Pretendemos seguir, no capítulo 4.3 dedicado à discussão da troca na amizade, a direção indicada pelo professor Mário Máximo, que mostra, no seu artigo *Preço e Justiça na troca em Aristóteles* (2021), que a grande dificuldade de se considerar Aristóteles como um precursor da teoria do valor trabalho ou do valor utilidade está no fato de as trocas também estarem fundadas, no pensamento aristotélico, no conceito de amizade política. Como se baseia no conceito de *φιλία*, a proporção dos bens trocados não pode ser determinada por um sistema de preços de mercado.

Além dessas três formas de amizade, o laço de *φιλία* também pode se estabelecer entre pessoas que mantêm uma relação de superioridade. Neste último caso, deve haver um mecanismo de compensação para que a igualdade possa prevalecer e a amizade possa ser preservada. A teoria da justiça nas trocas, desenvolvida no Livro V.5, relativa à transação comercial entre artesãos diferentes, diz respeito a uma relação de *φιλία* fundada na utilidade entre pessoas iguais, porém, dessemelhantes quanto a suas atividades técnicas. Pode acontecer, no entanto, de essa relação de amizade utilidade se dar entre pessoas desiguais, no caso de uma das pessoas se achar desprovida de recursos para atender suas próprias necessidades. A teoria aristotélica prevê, então, um mecanismo para que esse suprimento seja providenciado e o principal bem constitutivo da comunidade atinente à amizade seja reforçado.

#### 4.2 - AS FORMAS DE AMOR DA AMIZADE E O FETICHISMO DA VIRTUDE

A discussão acerca do conceito de amizade representa um tópico essencial da filosofia ética de Aristóteles. Trata-se de analisar a natureza do objeto que faz com que uma pessoa se sinta atraída afetivamente por outra pessoa. O amor da amizade diz respeito ao reconhecimento de um bem associado ao amigo: “as mesmas pessoas são boas e amigas” (1155a 30). Por conta dessa relação, Aristóteles se pergunta “se a amizade pode nascer entre duas pessoas quaisquer, ou se é possível ser amigo de um sujeito perverso (*μοχθηρός*)” (1155b 10). Como as ações benfazejas podem consistir num meio para um bem externo, como acontece com as artes técnicas que produzem os bens de uso, ou, então, podem ser elas mesmas o próprio bem, como acontece com a prática das virtudes éticas, o amor da amizade também pode se distinguir de uma forma semelhante. Num caso, aquilo que se demanda do outro é o bem que ele pode proporcionar, e a amizade se prolonga até o momento em que a demanda se acha satisfeita. No outro caso, aquilo que se demanda do amigo é o próprio amigo, e a amizade permanece ao longo do tempo como uma disposição. A amizade fundada na utilidade inaugura um campo de relações propriamente econômicas, uma vez que as pessoas buscam no outro um meio para um bem externo. A amizade fundada na virtude constitui o domínio da ética humana, uma vez que a razão busca no amigo um bem que consiste nela mesma. Por meio desse conceito de *φιλία*, Aristóteles funda a razão humana no cerne de sua alteridade, fazendo do homem um ser eminentemente social, cujo bem viver somente pode ser encontrado no âmbito da relação de amizade.

Do ponto de vista da crítica da economia política, a teoria da amizade representa um tópico muito importante, na medida em que permite uma comparação com os fundamentos éticos da teoria econômica. Como o tecido da vida social se acha costurado por laços de amizade e por transações comerciais, o tratado aristotélico permite compreender como esses conceitos se articulam e se contrapõem. No centro da análise aristotélica se distinguem três espécies de amizade cujas denominações apresentam uma familiaridade com os conceitos da economia política: a utilidade (χρήσιμον), o prazer (ἡδονή), o bem (ἀγαθόν)<sup>275</sup>. No primeiro caso, as pessoas se associam porque se percebem como um meio útil para um bem ou para um prazer (1155b 20). No segundo caso, as pessoas formam relações de amizade porque percebem nelas mesmas uma fonte de prazer. No terceiro caso, as pessoas se tornam amigas porque se percebem como boas. Ainda que exista alguma variação conceitual, cada uma dessas três expressões, utilidade, prazer e bem, representam categorias comumente empregadas pela economia política. Um objeto para pertencer ao campo da economia deve possuir alguma utilidade; se possui alguma utilidade, deve servir para a satisfação de alguma necessidade humana; se satisfaz alguma necessidade, deve ser considerado um bem. A única expressão que jamais se acha conceituada nos tratados de economia política diz respeito, justamente, ao termo amizade. Existe certa antinomia entre o conceito de amizade, entendido como desejar o bem em vista do outro, e o campo da economia política, entendido como a maximização de utilidade individual.

A terceira forma de amizade, baseada no reconhecimento de um bem intrínseco à pessoa do amigo, consiste na forma de φιλία mais estranha ao campo da economia, ao passo que a primeira forma de amizade, baseada na relação de utilidade, diz respeito ao modo de relação social constitutivo do campo da economia política. As pessoas se associam nas suas ocupações profissionais, nas relações de compra e venda no mercado, na divisão social do trabalho, porque se veem como meios úteis para alcançar algum bem ou prazer. Nessas formas de associação, vigora a lei da maximização de utilidade, pois, como se procuram como um simples meio para um bem externo, cada pessoa efetua um cálculo do nível de satisfação esperada e do nível de esforço exigido, para, então, tomarem uma decisão acerca de uma negociação. No que diz respeito à amizade fundada no bem, ao contrário, as pessoas não se procuram como um meio para um bem

---

<sup>275</sup> Como mostra Jennifer Whiting (2009), os três objetos do amor da amizade (τὸ φιλητόν), mencionados em 1155b 15, χρήσιμον, ἡδονή, ἀγαθόν, podem ser interpretados como correspondentes aos três objetos da escolha (ἡ αἵρεσις), mencionados em 1104b 30: a utilidade (συμφέροντος), o prazer (ἡδονή) e o belo (καλόν). p. 257.

externo à própria pessoa. A associação não tem a natureza de um processo cujo bem se acha prometido como um resultado final da relação. Cada pessoa é ela própria um bem em si mesmo, e esse bem somente pode ser usufruído na própria convivência. Nessa modalidade de *φιλία* vigora, então, uma lei oposta à maximização de utilidade. Como representam um bem em si mesmo, “os amigos gastam o tempo juntos (*συνημερεύειν*)” (1158a 5), passam as horas desocupados, ociosos e improdutivos, imersos apenas na conversação e nos pensamentos um do outro, ou, então, ocupados com debates políticos, com uma discussão filosófica, com uma atividade contemplativa, e essa prática da *φιλία* é acompanhada de prazer: “aquilo que as pessoas percebem como seu ser, como o fim escolhido para sua vida, elas desejam passar na companhia de amigos. Reúnem-se para beber, para jogar, para treinar, para caçar, para filosofar, e gastam os dias juntas, entregues naquilo que mais amam” (1172a).

Podemos discutir se existe uma antinomia entre os conceitos que constituem as relações econômicas e as relações de amizade. O simples conceito de utilidade não se mostra suficiente para caracterizar as ações e objetos pertencentes ao campo da economia política. Uma pessoa pode agir de modo conveniente e propiciar o interesse de outra pessoa sem que isso caracterize uma relação econômica. Poderia ser o caso, nesse sentido, de se falar de uma ação apenas benevolente ou generosa. No que tange à economia política, o conceito de valor ocupa uma posição central para caracterizar os fenômenos dessa ciência. As ações e os objetos pertencem ao campo da economia política na medida em que expressam um valor na troca representado pelo dinheiro, pois a produção de riqueza, as operações mercantis e a apropriação privada dos bens são determinadas pelo valor econômico. No que diz respeito à amizade, do mesmo modo, o simples conceito de benevolência não se mostra suficiente para caracterizar a *φιλία*. Podemos sentir boa vontade por uma pessoa e agir no sentido beneficiá-la sem sermos, no entanto, amigos dessa pessoa. Se, na economia política, o conceito de valor exerce uma posição central para determinar as ações econômicas, na filosofia da amizade, o conceito de virtude exerce uma posição fundamental para definir as relações de *φιλία*. A espécie principal de amizade baseada no bem, que serve de paradigma para as demais formas derivadas de *φιλία*, se funda no reconhecimento mútuo de uma virtude no amigo. A amizade fundada na virtude representa o caso principal das formas de *φιλία*, pois a simples presença do amigo se mostra, igualmente, agradável e proveitosa, por ser boa em si mesma (1156b 10-15). Essa forma principal constitui o modelo no qual as demais formas de amizade devem se espelhar para serem consideradas amizades (1157a

30). As espécies derivadas de *φιλία* são consideradas amizade na medida em que manifestam alguma característica análoga à forma principal fundada na igualdade da virtude (1158b 5).

A economia política toma como padrão das relações sociais uma motivação fundada no princípio de utilidade. A filosofia utilitarista procura fazer desse princípio de utilidade o conceito mais geral da filosofia ética humana. Nesse sentido, verifica-se, então, uma oposição em relação ao pensamento aristotélico, pois o tratado da amizade não somente distingue três espécies de motivações para a *φιλία*, a utilidade, o prazer e a virtude, como faz da utilidade o caso mais diluído e apagado da forma principal fundada na virtude. As relações sociais ganham um sentido marcadamente interessado nessa perspectiva utilitarista, pois as pessoas buscam uma na outra um simples meio para algum benefício ou prazer. Bentham definia esse conceito de utilidade como o atributo que existe em qualquer coisa que tende a proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade<sup>276</sup>. Mesmo os sentimentos de simpatia, benevolência, ternura, etc. são descritos por Bentham como uma expectativa de prazer relacionado a uma pessoa: “para adquirir o afeto de uma mulher antes do casamento um pretendente oferece toda sorte de presentes”<sup>277</sup>. Adepto dessa doutrina, Stanley Jevons considera que tanto a virtude moral como as ações econômicas podem ser vistas como gradações de um mesmo cálculo de utilidade. Enquanto a virtude moral corresponde a um estágio mais elevado do cálculo utilitarista, a ação econômica responde pelas necessidades humanas mais primárias. Num estágio preliminar, as pessoas buscam atender a suas necessidades básicas, mas num nível espiritual superior elas são tocadas por sentimentos morais, e uma pessoa renuncia a necessidades secundárias para suprir os pedidos de familiares e de amigos<sup>278</sup>. Se a ciência econômica toma o princípio de utilidade como fundamento das relações humanas, Aristóteles, ao contrário, toma como paradigma da *φιλία* o conceito de virtude. Os amigos não somente são úteis e agradáveis como são bons em si mesmos. O amor da amizade não se funda na expectativa de um benefício, mas sim no reconhecimento de uma virtude inerente à pessoa do amigo.

---

<sup>276</sup> BENTHAM (1974), p. 10.

<sup>277</sup> Ibidem, p. 39, p. 42.

<sup>278</sup> JEVONS (1988), p. 59-61.

Existe uma controvérsia na literatura acadêmica sobre se as relações baseadas no prazer e na utilidade podem ser consideradas formas genuínas de amizade<sup>279</sup>. Dado esse caráter ambivalente das formas derivadas de amizade, que são, ao mesmo tempo, uma atitude favorável para com o outro, mas, no entanto, investida de um interesse egoísta, permanece, então, uma dúvida, entre os comentadores, quanto à validade da regra da benevolência para essas formas derivadas de amizade. Terence Irwin considera que apenas a amizade fundada na virtude pode se coordenar integralmente com os fundamentos da filosofia aristotélica<sup>280</sup>. Essa forma principal de amizade permite articular o caráter autocentrado das virtudes éticas, que buscam o belo e o bem-viver do próprio agente, com o caráter heterorreferenciado da justiça geral, que leva em consideração o bem do outro nas suas escolhas<sup>281</sup>. As virtudes éticas são representadas como um fim em si mesmo, mas não como um meio para alcançar um determinado bem. Cada uma delas comporta o conceito de justiça geral na medida em que são praticadas em vista do outro. Na amizade utilidade, no entanto, a pessoa do amigo representa um papel meramente instrumental, mas não de um fim em si mesmo, e a ação benfazeja é condicionada pela contrapartida de uma vantagem<sup>282</sup>. Como mostra Irwin, numa barganha entre duas pessoas, a alegação de amizade utilidade justifica que os agentes considerem sua própria vantagem na negociação, a despeito de a barganha resultar num pagamento injusto para uma das partes<sup>283</sup>. O apelo à amizade utilidade não oferece nenhum suporte para a tomada de decisão norteada pela virtude completa da justiça. Podemos citar uma passagem do tratado de Aristóteles que justifica essa interpretação egoísta e interessada das amizades prazer e utilidade.

Aqueles que se amam (φιλέω) por causa de sua utilidade (τὸ χρήσιμον) não se amam por si mesmos (οὐ καθ'αὐτοῦς), mas em virtude de algum bem que recebem um do outro. A mesma coisa se pode dizer daqueles que se amam por causa do prazer (ἡδονή). Não é devido a sua qualidade que uma pessoa espirituosa é amada, mas porque ela é considerada agradável. Aqueles que amam por causa da utilidade ou do prazer amam por causa daquilo que é bom para si

---

<sup>279</sup> Conforme mostram J. Stefani e W. S. Carvalho (2023), comentadores importantes se dividem a respeito dessa questão. Aspasius, Terence Irwin e Michael Pakaluk defendem que o sentido verdadeiro de benevolência se restringe à amizade perfeita, ao passo que John Cooper e Marco Zingano consideram que a benevolência pode ser encontrada nas amizades derivadas. p. 222-240.

<sup>280</sup> IRWIN (2007), p. 198-230.

<sup>281</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>282</sup> Ibidem p. 216.

<sup>283</sup> Ibidem p. 216.

mesmo (τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν) ou agradável para si mesmo (τὸ αὐτοῖς ἡδύ), mas não na medida em que o outro é a pessoa amada, mas na medida em que é útil ou agradável. Dessa forma, essas amizades são apenas acidentais (κατὰ συμβεβηκός), pois o amigo não é amado por ser a pessoa que é, mas porque proporciona algum bem ou prazer. Eis que tais amizades se dissolvem facilmente, se as partes não permanecem iguais a si mesmas, pois, se uma das partes cessa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la. Ora, o útil não é permanente, mas muda constantemente. E assim, quando desaparece o motivo da amizade, esta se dissolve, pois existia apenas para esse fim (1156a 10-15).

Irwin considera que o conceito de benevolência, entendido como desejar o bem em vista do outro, concerne apenas à amizade fundada na virtude<sup>284</sup>. Algumas características da εὔνοια, no entanto, podem ser emprestadas e estendidas, não sem algumas restrições, para outras relações fundadas na utilidade e no prazer<sup>285</sup>. Irwin cita uma passagem de David Hume com intuito de esclarecer o sentido de altruísmo que deve estar em jogo na amizade utilidade. Segundo o filósofo britânico, mesmo uma pessoa estritamente egoísta pode se sentir propensa a praticar uma ação altruísta, pode se ver comovida por um clamor da humanidade, desde que seu próprio interesse não esteja em questão: “Será que um homem deslocando-se na rua pisaria voluntariamente nos dedos com artrose de outra pessoa, com quem não tenha nenhuma briga, como se pisasse na pedra dura e na calçada?”<sup>286</sup>. O conceito de benevolência se mostra compatível com o princípio de utilidade desde que o interesse do agente não se ache afetado pela ação. Ele não perde nem ganha nada praticando o bem para o outro. Esse conceito de altruísmo, denominado por Irwin de “benevolência desinteressada” (*unselfish concern*), não se acha presente, no entanto, no tratado de Aristóteles<sup>287</sup>. O conceito de εὔνοια diz antes respeito a uma “benevolência direcionada para o outro” (*other-directed concern*)<sup>288</sup>. A amizade para Aristóteles diz muito mais respeito a uma boa vontade proativa do que a uma boa vontade indiferente. O indivíduo A pratica x para B porque x é um bem para B, mas não porque A se beneficia de x. De acordo com Irwin, essa benevolência direcionada para o outro requer, no entanto, um fundamento no

---

<sup>284</sup> Ibidem p. 216 – 218.

<sup>285</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>286</sup> Apud, p. 217.

<sup>287</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>288</sup> Ibidem, p. 217.

conceito de “benevolência intrínseca” (*intrinsic concern*)<sup>289</sup>, segundo o qual o indivíduo A pratica x para B por causa de B, pelo fato de B ser a pessoa que é. Essa benevolência intrínseca se acha restrita, no entanto, ao tipo principal de amizade.

A amizade perfeita é a dos homens que são bons e semelhantes na virtude, pois esses desejam igualmente bem um ao outro enquanto bons, e são bons em si mesmos (καθ'αυτούς). Ora, os que desejam bem aos amigos em vista deles mesmos (ἐκείνων ἕνεκα) são os mais verdadeiramente amigos, pois o fazem por eles mesmos (δι'αυτούς), mas não acidentalmente (κατὰ συμβεβηκός). Por essa razão, essa amizade permanece enquanto são bons (ἀγαθοί), e a virtude (ἀρετή) é uma coisa durável. Cada um deles é um bem absoluto (ἄπλῶς ἀγαθός) e um bem para seu amigo, pois os bons são bons em absoluto e benéficos um ao outro (ἀλλήλοις ὠφέλιμοι). Da mesma forma, são agradáveis, pois os bons são agradáveis tanto em absoluto quanto um para o outro, pois a cada um agradam as suas próprias atividades e outras atividades semelhantes, e as ações dos bons são as mesmas ou semelhantes. Esse tipo de amizade é, portanto, permanente, pois cada qual encontra no outro todas as qualidades que os amigos devem possuir. (1156b 10-15)

Essa benevolência intrínseca da amizade, em que a pessoa é amada por si mesma (δι'αυτούς), por ser boa em si mesma (καθ'αυτούς), pressupõe uma continuidade entre A e B em termos de pensamento e de sabedoria prática<sup>290</sup>. O amor pela outra pessoa em vista dela mesma pressupõe um amor pela forma com que ela pratica suas ações virtuosas. Essa benevolência corresponde à concepção de amizade que toma o amigo como um “outro eu”<sup>291</sup>. Para ser considerado um outro eu, cada indivíduo deve considerar os fins do outro como seus próprios fins<sup>292</sup>. Enquanto na amizade utilidade, cada qual aprecia o interesse do outro em vista de seu próprio interesse, sem se preocupar efetivamente com o bem do próximo, na forma principal de amizade, em que o amigo representa um outro eu, cada qual almeja o bem do outro como seu próprio bem<sup>293</sup>. O pensamento do amigo converge com seu próprio pensamento, e os dois cooperam nas suas decisões, pois compartilham os mesmos hábitos e o mesmo padrão

---

<sup>289</sup> Ibidem p. 217.

<sup>290</sup> Ibidem p. 218-219.

<sup>291</sup> Ibidem p. 218-219.

<sup>292</sup> Ibidem p. 219.

<sup>293</sup> Ibidem p. 219.

de virtude<sup>294</sup>. Essa forma de amizade, no entanto, se restringe a um círculo limitado de pessoas íntimas. Algumas características da benevolência dessa forma de amizade podem, no entanto, ser emprestadas e estendidas para outras relações interpessoais, como acontece nas relações de utilidade que caracterizam a amizade cívica<sup>295</sup>.

Michael Pakaluk mostra, a esse respeito, como existem dois sentidos de benevolência compreendidos na amizade perfeita<sup>296</sup>. Existe um primeiro sentido ampliado de benevolência, que se refere a uma atitude favorável em relação a uma pessoa, por reconhecer nela propriedades condizentes com sua função própria (ἔργον): “em geral, a benevolência surge devido a uma virtude ou qualidade, quando uma pessoa parece bela, corajosa ou algo semelhante, como os adversários numa competição” (1167a 15). Nesse sentido ampliado, a benevolência se caracteriza por um sentimento vago de admiração, por um brilho nos olhos despertado pelas qualidades de uma pessoa. Ela pode se manifestar por personagens da ficção, como os heróis da mitologia, ou mesmo por um rival, como um competidor num concurso. A primeira chispa do amor da amizade (φίλησις) se acende com as qualidades excelentes de uma pessoa: “a benevolência parece ser, então, um começo da amizade, como o prazer dos olhos é o começo do amor” (1167a). Esse sentido ampliado da benevolência responde, no entanto, apenas pela amizade em sua forma embrionária, mas não se mostra suficiente para constituir uma amizade propriamente dita. Deve existir, então, um sentido estrito de benevolência, que caracteriza as relações de amizade perfeita, em que as pessoas se sentem comprometidas com o amigo. Esse sentido estrito de benevolência depende, então, de uma convivência habitual (συνήθεια) e de uma confiança mútua (1166b 30). Numa amizade perfeita, aquilo que no início consistia num sentimento vago de admiração adquire, então, a densidade de uma disposição para amar o amigo.

Uma segunda interpretação clássica do estatuto da amizade derivada foi proposta por John Cooper, que reprovou a visão tradicional segundo a qual a utilidade e o prazer não representam uma espécie verdadeira de φιλία<sup>297</sup>. Segundo Cooper, nem a amizade fundada na virtude deve ser vista como uma prerrogativa de personalidades excepcionais, de “heróis da virtude”, nem as amizades derivadas, baseadas na utilidade

---

<sup>294</sup> Ibidem p. 220.

<sup>295</sup> Ibidem p. 225.

<sup>296</sup> PAKALUK (2005), p. 261-264.

<sup>297</sup> John Cooper escreveu, pelo menos, três artigos clássicos acerca do tratado sobre a amizade, com os quais trabalhamos nesta dissertação: *Aristotle on the Forms of Friendship* (1977), *Friendship and the Good in Aristotle* (1977) e *Aristotle on Friendship* (1980).

e no prazer, devem ser vistas como uma relação de natureza simplesmente autointeressada e egoísta<sup>298</sup>. As pessoas podem colaborar com interesse do amigo e se beneficiarem dessa ação sem que isso prejudique o sentido benevolente da amizade. Esse sentido se perde, no entanto, se as pessoas fazem o bem para o outro apenas com a condição de serem elas mesmas beneficiadas por essa ação (1167a 15). Para que se possa falar de amizade, a premissa da benevolência deve ser prioritária, e uma pessoa deve estar disposta a favorecer o outro em vista dele mesmo. Essa ação não deve ser motivada exclusivamente pela expectativa de um ganho secundário para o agente. A simples intenção de beneficiar o outro, suprimindo uma necessidade ou uma vontade, se mostra suficiente para caracterizar o critério da benevolência. Essa intenção não exclui, no entanto, outras motivações, como, por exemplo, o próprio interesse do agente, ou uma motivação psicológica, como um apego emocional profundo pelo amigo<sup>299</sup>. O mais importante é que a intenção de beneficiar o amigo seja dada como uma causa suficiente para a ação.

Cooper sustenta que existe previsão para uma benevolência direcionada ao outro nos tipos derivados de amizade, que se baseiam na utilidade, no prazer ou numa composição híbrida das três espécies<sup>300</sup>. Aristóteles faz da εὐνοία uma característica essencial da amizade, e a εὐνοία não significa simplesmente desejar o bem, mas sim desejá-lo para o amigo. Ele estaria sendo incoerente se dissesse que nas amizades derivadas as pessoas olham-se exclusivamente como um simples meio para sua própria vantagem ou satisfação<sup>301</sup>. Existe uma “mistura complexa e sutil de autointeresse egoísta e de boa ação altruísta”<sup>302</sup>, nas amizades derivadas. A principal preocupação do amigo utilidade é o seu próprio ganho, mas isso não significa que suas ações visem apenas à realização de um benefício para si mesmo. Cooper esclarece, então, o pensamento de Aristóteles por meio de uma analogia com uma relação econômica. Ele imagina o caso de um pequeno empresário que se torna amigo de um cliente com quem negocia diariamente. Esse empresário gosta desse cliente, se sente disposto a prestar-lhe bons serviços e busca um ganho mútuo nessas trocas. Ele não fornece, então, seus

---

<sup>298</sup> COOPER (1977), p. 626.

<sup>299</sup> Ibidem, p. 621.

<sup>300</sup> Ibidem, p. 621.

<sup>301</sup> Ibidem, p. 631-632.

<sup>302</sup> Ibidem, p. 626, p. 638.

serviços motivado somente por seu próprio interesse, mas também estimulado por uma preocupação genuína com a satisfação de seu cliente<sup>303</sup>.

Essas referências constantes a relações econômicas para analisar a amizade utilidade suscita uma indagação sobre até que ponto elas podem incorporar uma disposição benevolente. Uma troca de bens entre duas pessoas pode envolver motivações de afeto que se confundem com uma relação de amizade. Na *Ilíada*, o troiano Glauco interrompe o combate para trocar suas armas com o grego Diomedes, manifestando assim um gesto de reconhecimento e de amizade, sem notar que entregava sua armadura de ouro valendo cem bois em troca de uma armadura de bronze valendo nove bois (1136b 10). Numa sociedade semicomercial como o mundo grego antigo, em que o mercado apenas complementa a produção doméstica autossuficiente, as trocas econômicas devem ser mais suscetíveis a certo apelo à amizade. Numa sociedade mercantil, no entanto, onde toda produção social se acha voltada para o mercado, deve haver uma uniformização dos preços, uma impessoalidade nas relações, sem que haja espaço para uma postura condescendente na relação de troca entre os indivíduos. Jevons denomina essa uniformização dos preços de “lei de indiferença”: “no mesmo mercado livre, em qualquer momento, não podem existir dois preços para um mesmo produto”<sup>304</sup>. Os preços são dados como uma realidade externa que se impõe à preferência dos indivíduos. Marx chamava o preço médio de “estrela-guia” que orienta o investimento de longo prazo do mercador e do industrial<sup>305</sup>. Se o preço cai abaixo de seu nível médio, o investidor acumula um prejuízo. Podemos pensar que essa regulação dos preços pelo mercado representa, justamente, uma espécie de anulação da benevolência nas relações de troca. A margem para gestos de estima e de boa vontade nas trocas econômicas se torna mais reduzida.

Na sociologia econômica de Aristóteles, no entanto, as trocas comerciais são, em geral, muito permeáveis ao princípio da amizade. No Livro I.9 da *Política*, Aristóteles descreve o surgimento do comércio a partir de um crescimento e de um desmembramento da família. No começo havia apenas essa comunidade natural, formada por laços de *φιλία* entre os membros da família, na qual não existe troca econômica e os bens são possuídos coletivamente (1257a 20). Essa comunidade, no

---

<sup>303</sup> Ibidem, p. 638-639, p. 643.

<sup>304</sup> JEVONS, p. 100.

<sup>305</sup> MARX, p. 284.

entanto, cresce com o tempo, e seus membros passam a viver separadamente. Eles começam, então, a trocar alguns bens, consoante suas necessidades, com intuito de preencher as lacunas da autossuficiência. Esse intercâmbio de bens gradativamente ganha proporções que extrapolam a esfera limitada da amizade familiar. Mesmo a cidade, no entanto, que abrange todas as comunidades particulares, reunidas, justamente, por meio da troca (μετάδοσις -1133a), deve incorporar um princípio da amizade nas suas transações comerciais. Na análise da justiça nas trocas do Livro V.5, Aristóteles reserva para as trocas comerciais um princípio que incorpora um valor próprio da amizade. Trata-se do princípio da χάρις: “promover a retribuição é característico da graça (χάρις), e devemos retribuir um favor àquele que nos prestou um favor, tomando a iniciativa de praticar a χάρις numa outra ocasião” (1133a). No tratado da amizade, igualmente, Aristóteles também descreve as relações fundadas na utilidade como uma forma de φιλία, vinculando-a, claramente, a atividades econômicas, ao afirmar que “a amizade fundada na utilidade é própria das pessoas de espírito mercantil (ἀγοραῖος – 1158a 20)”.

Podemos perguntar se a intensificação das relações de utilidade na sociedade moderna, na esteira da circulação acelerada das mercadorias, não leva a uma diluição do primado da amizade nas relações sociais. Essa tese de uma dissolução do princípio da amizade no redemoinho da circulação do mercado vai ao encontro do conceito marxista de fetichismo da mercadoria<sup>306</sup>. Segundo Marx, na sociedade voltada para a produção de mercadorias e para acumulação de capital, observa-se uma “coisificação das pessoas e uma personificação das coisas” nas relações sociais<sup>307</sup>. Como a produção dos bens se dá de forma atomizada, com cada produtor individual ou cada empresa isolada dispendo de independência para decidir acerca de métodos, técnicas, conteúdo e escala produzida<sup>308</sup>, não se observa, nesta sociedade, uma regulação direta da comunidade sobre a atividade produtiva dos indivíduos, tal como acontece numa economia doméstica, como na antiga instituição do οἶκος, em que a produção dos bens era decidida pelos próprios membros da casa, em função das necessidades internas da comunidade familiar<sup>309</sup>. Numa sociedade mercantil, a fabricação dos produtos se acha voltada para o mercado, mas não para o consumo doméstico e individual, e a regulação da atividade produtiva acontece

---

<sup>306</sup> Para ter acesso a uma apresentação do conceito de fetichismo da mercadoria, conferir o capítulo *A teoria de Marx sobre o fetichismo*, do Livro *A teoria marxista do valor*, de Isaak Ilitch Rubin (1987).

<sup>307</sup> MARX, p. 199.

<sup>308</sup> Ibidem, p. 199.

<sup>309</sup> Ibidem, p. 203.

de uma forma indireta, por meio de um sistema de preços das coisas. São as coisas que controlam as atividades humanas mediante uma flutuação dos preços relativos<sup>310</sup>. Essa regulação do mercado determina uma realocação dos fatores, uma redistribuição das forças produtivas, uma reorganização dos métodos de trabalho, uma transformação das necessidades, etc. O conceito de amizade tende, então, para sua diluição numa instituição em que as pessoas se relacionam diretamente com as coisas, mas não com as pessoas, ou, então, se relacionam com “coisas personificadas” e com “pessoas coisificadas”. Ao mesmo tempo em que a circulação das coisas leva a uma diluição da amizade, as pessoas se tornam cada vez mais dependentes do fornecimento das coisas. A independência em relação à comunidade se combina, então, com uma dependência sistemática em relação às coisas<sup>311</sup>, e o conceito de amizade tende a se dissolver juntamente com o conceito de autossuficiência.

Segundo a crítica marxista, numa sociedade mercantil capitalista, as coisas deixam de ser simples produtos do trabalho e objetos de uso humano para se tornarem os protagonistas principais no teatro do mundo. Enquanto objeto material e produto do trabalho, a mercadoria consiste numa coisa meramente sensorial e fisiológica, passível de ser tocada, manuseada e consumida, mas enquanto expressão da forma valor, ela adquire uma propriedade metafísica e suprassensível, cuja realidade se equipara ao estatuto de um fantasma, de uma feitiçaria, na medida em que não pode ser agarrada com as mãos e não possui um átomo sequer de matéria<sup>312</sup>. A mercadoria somente pode adquirir essa propriedade mágica e fascinante da forma valor na sua relação com a totalidade das outras mercadorias, mediante as quais ela ganha uma expressão monetária num sistema de representação de valor das coisas. Na sociedade mercantil, os indivíduos possuem um estatuto de igualdade jurídica enquanto proprietários de mercadorias, que compram e vendem suas mercadorias e dão movimento às trocas comerciais, mas seu status social se acha relacionado com sua posição no processo de valorização das coisas: como proprietário do capital ou como dono da força de trabalho<sup>313</sup>. Marx descreve uma sociedade em que as coisas se tornaram os senhores do mundo, e os seres humanos foram rebaixados à condição de instrumento de valorização das coisas. Enquanto objeto de uso, as coisas atendem a uma necessidade humana, mas,

---

<sup>310</sup> Ibidem, p. 200-201.

<sup>311</sup> Ibidem, p. 201.

<sup>312</sup> Ibidem, p. 197-198.

<sup>313</sup> Ibidem, p. 199.

enquanto forma valor, são os homens que trabalham para dar às coisas uma alma metafísica:

Se as mercadorias pudessem falar, diriam: É possível que nosso valor de uso interesse aos homens, mas não nos compete enquanto coisas. O que nos compete enquanto coisas é o nosso valor. Nossa própria circulação como coisas mercantis demonstra isso. Nós nos relacionamos umas com as outras somente como valores de troca.<sup>314</sup>

Essa inversão de papéis na relação entre os seres humanos e as coisas na sociedade mercantil permite compreender certa sublimação da virtude no tratado da amizade. Se a sociedade capitalista se caracteriza pelo fetichismo da mercadoria, podemos pensar que a sociedade de Aristóteles se caracteriza antes pelo fetichismo da virtude. No mundo dominado pelas mercadorias, os objetos e as pessoas adquirem uma propriedade fascinante na medida em que são portadores da forma valor. Os indivíduos ganham um magnetismo irresistível que atrai o interesse social e a demanda do mercado na medida em que são detentores de riqueza econômica. Inversamente, quanto mais os indivíduos se veem destituídos de renda monetária, dissociados dos circuitos de produção do valor, ou desaproveitados como mercadoria força de trabalho, mais eles são arrastados para o pauperismo e para a marginalidade, tornando-se, no limite, um resíduo da sociedade. Na economia política de Aristóteles, ao contrário, os seres humanos não possuem um status social, simplesmente, por conta da posse de riqueza. Seu valor social se relaciona, antes, com sua capacidade de realizar o ἔργον próprio de sua natureza humana. O fetichismo da virtude não diz respeito a um simples preciosismo pedante, mas antes exerce um papel nos fundamentos econômicos dessa sociedade e constitui o principal bem perseguido pela comunidade. Mesmo o estatuto da escravidão na οἰκονομία antiga, cuja relação de poder do senhor sobre o escravo se espelha no comando racional da alma sobre o corpo, pressupõe um modo de vida do δεσπότης orientado para a prática da virtude, sem a qual essa relação de poder seria deslegitimada. Assim como a competência técnica do artesão se manifesta na relação com sua ferramenta, e a excelência da alma sobre o corpo se manifesta na destreza das ações, Aristóteles considera que a δεσποτεία deve pressupor uma superioridade da virtude, por meio da qual o senhor e o escravo se veem beneficiados por essa relação (1161a 35). Dada essa importância da virtude para psicologia econômica antiga,

---

<sup>314</sup> Ibidem, p. 207.

Aristóteles termina o Livro I da *Política* com o seguinte problema acerca das relações de poder constitutivas de sua *oikovoμία*:

É evidente que a *oikovoμία* diz mais respeito aos seres humanos do que à propriedade inanimada, diz mais respeito à virtude do que à propriedade denominada de riqueza, diz mais respeito à virtude dos homens livres do que à virtude dos escravos.

Uma primeira questão que se pode colocar acerca dos escravos é se, além da virtude instrumental e servil, possuem outra virtude mais valiosa, como a temperança, a coragem, a justiça e demais disposições desse gênero. Ou será que não possuem nenhum outro valor senão aquele decorrente de seu serviço corporal? Qualquer alternativa representa uma dificuldade. Se, por um lado, possuem certa virtude, em que diferem dos homens livres? Mas se, por outro lado, não possuem virtude, permanece um embaraço, pois são seres humanos e racionais. (1259b 20-25)

(...)

Exigir a virtude de um e não exigi-la do outro não deixa de ser surpreendente. Se o governante não for moderado e justo como poderá governar bem? E se o governado assim não o for, como poderá obedecer bem? Se for destemperado e corrupto, decerto nunca desempenhará nenhum de seus deveres. Ora, é evidente que, de certo modo, ambos partilham necessariamente da virtude. Mas, existem, contudo, diferenças como as que ocorrem naquelas coisas que são governadas por natureza. (1259b 35-40)

(...)

Devemos necessariamente admitir, então, que o mesmo se passa com as virtudes éticas. Todos devem participar delas, embora não da mesma forma, mas na medida em que cumpre a função que lhe é adequada. Ora, essa é a razão pela qual o governante deve possuir integralmente a virtude ética (*ἠθικὴ ἀρετὴ*). Efetivamente, qualquer ofício tomado na sua integridade requer um artesão mestre, e a razão consiste nesse artesão mestre. Quanto aos demais devem possuir a virtude ética na justa medida que lhe convém. (1260a 15)

Conforme sustenta Newman<sup>315</sup>, o tratado sobre a escravidão do Livro I.3-7 da *Política* tem um sentido muito mais de reformar do que simplesmente de legitimar esse instituto do trabalho escravo, que se mostra tão fundamental para a economia doméstica antiga quanto o trabalho assalariado se mostra necessário para a economia capitalista moderna. Aristóteles não discute a escravidão segundo o ponto de vista de sua necessidade social para a economia antiga, mas sim do ponto de vista dos benefícios recíprocos que esse instituto pode proporcionar tanto para o senhor quanto para o escravo. A inteligência do senhor e a força corporal do escravo seriam mutuamente tão complementares quanto a união do homem e da mulher se mostra complementar para a procriação: “existe uma convergência de interesse e de amizade entre o senhor e o escravo que merece o respectivo estatuto por natureza” (1255b 10). A escravidão natural não se justifica, segundo Aristóteles, com base no direito de guerra ou no direito comercial, mas sim com base numa superioridade de virtude do δεσπότης. A teoria da escravidão de Aristóteles se revela, no entanto, de tal forma idealizada que seria na realidade impraticável. Ela pressupõe uma superioridade de virtude e intelectual tão assimétrica que tornaria inviável a escravidão efetivamente existente. Segundo seus critérios, muitos senhores poderiam ser antes escravos, ao passo que muitos escravos poderiam ser senhores.

#### 4.3 - A TEORIA DO CRÉDITO E DA TROCA NA AMIZADE

Em diversas passagens dos Livros VIII e IX, Aristóteles apresenta a amizade a partir de definições comuns à virtude da justiça: se a justiça se define pelo bem do outro (ἄλλότριον ἀγαθὸν - 1130a 1), a amizade também se define pelo bem do outro (τὰγαθὰ ἀλλήλοις – 1156a 5); se a justiça pressupõe a reciprocidade (ἀντιπεπονθός), a amizade também pressupõe a reciprocidade (ἀντιφίλησις); se a justiça diz respeito à igualdade (1133a 20), a amizade também se caracteriza pela ἰσότης e pela ὁμοιότης: “a igualdade e a semelhança são a amizade” (1159b). Como toda comunidade se funda numa forma de δίκη e numa forma de φιλία (1159b 25), a vida social pode ser pensada como o espaço de convivência demarcado por essas duas virtudes. As formas de φιλία representam, então, uma gradação contínua dos laços de afeto que se estendem de um círculo restrito de benevolência completa, em que os amigos possuem tudo em comum

---

<sup>315</sup> NEWMAN (1887), p. 143-155.

(1159b 30), até um círculo ampliado de benevolência neutra, que tangencia os limites da amizade cívica dos cidadãos, em cujo domínio se constitui a cidade. Por serem coextensivas às mesmas pessoas e aos mesmos objetos (1159b 25), a amizade se mostra tão importante quanto a justiça para uma teoria das trocas no pensamento econômico de Aristóteles. O nível de compromisso interpessoal e de assistência recíproca varia em função do grau de φιλία: “é mais detestável deixar de ajudar um irmão do que um estranho” (1160a 5). Assim como a justiça iguala o valor (ἄξια) das pessoas por meio de uma repartição dos bens (1131a 20), a amizade iguala o afeto (φίλησις) dos amigos por meio de uma prestação dos favores: “Enquanto para o δίκαιος o sentido primário da igualdade refere-se ao valor, e a quantidade tem uma importância secundária, em matéria de φιλία, a magnitude do afeto tem importância primária, e o valor é secundário” (1158b 30).

Dada essa correspondência entre os dois conceitos na constituição da comunidade humana, o tratado reserva um papel importante para a φιλία na abordagem de temas econômicos. Podemos encontrar, em alguns capítulos do tratado, uma análise de problemas propriamente econômicos a partir dessa perspectiva nova, não mais pelo prisma do conceito da δίκη, mas sim pelo ponto de vista da φιλία. Podemos encontrar uma teoria da concessão de crédito e uma teoria da formação do preço segundo essa perspectiva. Esse princípio de análise se contrapõe a uma lógica mercantil, em que cada indivíduo busca maximizar seus próprios ganhos, e os preços se formam a partir de um jogo de oferta e demanda. Ele tampouco se reduz, simplesmente, a um primado da justiça na retribuição dos serviços, em que se busca uma igualdade proporcional na repartição dos bens. Esse novo princípio de análise ressalta, ao contrário, muito mais uma motivação benevolente, uma intenção de favorecer o amigo, um ânimo de reforçar um pacto de compromisso nas relações de troca interpessoais. A estimativa do bem a ser retribuído se forma com base num critério de apreciação oposto ao cálculo utilitarista. Não se trata de abrir mão de um bem dotado de utilidade menor para adquirir outro bem dotado de utilidade maior. A estimativa da retribuição toma como parâmetro, ao contrário, o valor do benefício proporcionado, assim como toma como padrão de valor a boa ação (εὐεργεσία) do amigo. O beneficiário deve retribuir, na medida de suas capacidades, com um presente senão mais valioso, pelo menos tão estimável quanto aquele recebido, assim como deve almejar, na sua retribuição, a beleza da ação que lhe foi dedicada pelo amigo.

No Livro VIII.13, Aristóteles analisa algumas transações econômicas a partir de querelas que surgem no âmbito da *φιλία* fundada na utilidade. Como se trata de uma relação em que os indivíduos recorrem um ao outro com intuito de obter uma vantagem, essa forma de *φιλία* enseja constantes reclamações jurídicas, quando o resultado da associação frustra as expectativas, e os amigos julgam que os benefícios recebidos não correspondem aos serviços prestados. Para analisar essas querelas, Aristóteles distingue dois tipos de amizade utilidade, uma de natureza legal (*νομική*) e outra de natureza moral (*ἠθική*). O primeiro tipo se baseia em obrigações de pagamento previamente convencionadas, ao passo que o segundo se baseia numa simples promessa de retribuição. O primeiro tipo *νομική* se subdivide ainda numa forma comercial (*ἀγοραῖα*), em que os bens são trocados de mãos imediatamente, e numa forma liberal (*ἐλευθεριωτέρα*), em que o pagamento é adiado para uma data futura. As variações nessa forma de *φιλία*, desdobradas em três espécies de transações econômicas, nomeadas de *ἀγοραῖα*, *ἐλευθεριωτέρα* e *ἠθική*, que se distinguem segundo o nível de compromisso com o amigo e de garantia de pagamento, dão a essa modalidade de *φιλία* contornos que evoluem no sentido de uma simples troca impessoal de mercadorias para uma doação incondicionada de presentes.

A amizade baseada na utilidade (*τὸ χρήσιμον*), no entanto, é repleta de reclamações. Como cada amigo se serve do outro com a expectativa de um benefício próprio, e como demandam ganhos maiores, eles pensam ter recebido menos do que deveriam, e se queixam do amigo por não obterem aquilo que julgam merecer, sem que o benfeitor possa fornecer a demanda requerida.

Ora, supondo-se que existem duas espécies de justiça, uma não escrita (*ἄγραφον*) e a outra legal (*νόμον*), deve haver, do mesmo modo, dois tipos de amizade fundada na utilidade, uma de natureza moral (*ἠθική*) e outra de natureza legal (*νομική*). Se, então, surgem contestações, isso ocorre quando as pessoas não dissolvem a relação dentro do mesmo tipo de amizade que haviam contraído.

A amizade de tipo legal se assenta em condições previamente definidas. Ela se subdivide em duas espécies: uma de natureza estritamente comercial (*ἀγοραία*), em que os produtos passam de uma mão para a outra imediatamente, e uma segunda espécie de natureza mais liberal (*ἐλευθεριωτέρα*), em que uma das partes aceita um

pagamento adiado, ainda que mediante acordo estipulando um saldo a pagar e uma mercadoria a receber. Nesta forma legal de amizade, resta claro e inequívoco aquilo que se deve (ὀφείλημα), mas seu adiamento consentido revela um componente de amizade (φιλικόν). Por essa razão, muitas cidades não admitem ações judiciais (δίκαι) em torno desses acordos, pois pensam que foram firmados na base da confiança (πίστιν) e do sentimento de afeto (στέργειν).

A amizade de tipo moral (ἠθικῆ) não repousa em obrigações predefinidas. Uma parte concede uma dádiva (δωρέομαι), ou algo semelhante, como se fosse a um amigo, mas espera receber algo no mesmo valor (ἄξιος) ou mais (πλέος), como se não fosse uma doação (δίδομι), mas sim um empréstimo (χρήσας). Se não for o mesmo tipo de amizade que regula o desfecho da relação, a parte desfavorecida reclama uma compensação. Isso acontece porque a maioria das pessoas deseja (βούλομαι) o belo, mas escolhe (προαιρέω) a vantagem. Ora, é belo (καλόν) praticar o bem (εὖ ποιεῖν) sem esperar uma contrapartida (ἀντιπάθη), mas é vantajoso receber a recompensa (ὠφέλιμον) pela sua boa ação (εὐεργέτης). (1162b 15 – 1163a)

Essa passagem não deixa de revelar como, na sociedade grega antiga e no pensamento econômico de Aristóteles, a instituição do crédito encontra raízes nas relações de φιλία. São três operações de troca que se distinguem segundo o prazo e as garantias de pagamento: uma quitação imediata, uma restituição adiada e uma retribuição prometida. No caso de uma troca meramente comercial (ἀγοραία), em que os bens são alienados simultaneamente, como acontece na permuta de produtos na praça do mercado, a disposição benevolente se acha mais adormecida, ou mesmo refreada pela confiança incipiente no amigo. Nesse nível mais basilar, a amizade utilidade se confunde com a própria justiça nas trocas, uma vez que as condições de permuta se acham reguladas pela convenção (νόμον), sem que haja espaço para um gesto espontâneo de boa vontade para com o amigo. Conforme se dissociam dessa retribuição imediata ditada pela convenção, as trocas econômicas começam a revelar seu parentesco mais profundo com a amizade. O segundo caso de amizade utilidade de natureza legal, nomeado de ἐλευθεριωτέρα, se assenta numa motivação propriamente benevolente, uma vez que se caracteriza por um empréstimo a ser resgatado numa data futura. Trata-se de uma transação que requer uma confiança, uma generosidade e um compromisso com o amigo. Não está em questão um mercado de compra e venda de crédito, como acontece numa sociedade capitalista, em que as instituições bancárias negociam empréstimos dos quais retiram um lucro financeiro.

Tampouco está em jogo a prática da usura (ὄβολοστατική) e do empréstimo a juros (τοκισμός), que são repudiados no Livro I da Política. Longe de consistir num ganho abusivo, a aceitação de um pagamento adiado representa antes um gesto de solidariedade para com o amigo. Por esta razão, muitas cidades não permitem contestações judiciais em transações dessa natureza. Somente uma pessoa que estima a outra como sua amiga aceita essa modalidade de troca em que o reembolso se dá num tempo posterior.

A terceira forma de amizade utilidade, nomeada de ἡθική, manifesta o maior nível de comprometimento para com o amigo. Nessa modalidade de troca econômica, em que a prestação do benefício se acha desacompanhada de um acordo de pagamento, a φιλία expressa o significado mais próximo da definição do amigo como um “outro eu”. Podemos presumir que o benfeitor perceba no bem-estar do outro uma continuidade com o seu próprio bem-estar. Em alguma medida, ele deve compreender que o usufruto de suas posses seja extensivo à pessoa do amigo. Como não exige garantias e não impõe um endividamento, ele deve confiar no compromisso mútuo e na integridade ética do seu companheiro. Do ponto de vista do benfeitor, essa modalidade de relação econômica se caracteriza muito mais pela doação de um presente do que pela concessão de um empréstimo, ao passo que, do ponto de vista do beneficiário, o compromisso criado pelo donativo se caracteriza muito mais pela retribuição de uma dádiva do que pelo pagamento de uma dívida. Se, nas transações comerciais da ἀγοραῖα, o princípio da amizade se acha subordinado à justiça nas trocas, e se, na concessão do empréstimo ἐλευθεριωτέρα, o primado da amizade se mostra dependente da justiça corretiva, no caso da doação de presentes da ἡθική, o princípio da amizade se sobrepõe ao primado da justiça. A relação de troca, nesse caso, se acha lastreada pela confiança e pela convivência com o amigo, mas não por um acordo de pagamento passível de reclamação jurídica. Essa modalidade de transação acena, portanto, com a forma principal de φιλία fundada na virtude. Ela somente pode ser classificada, no entanto, como amizade utilidade porque a transação não se encerra no mesmo espírito com que foi contraída. O benfeitor passa a reclamar uma compensação tão preciosa quanto à vantagem fornecida, quebrando assim o estado de ânimo característico da forma principal de φιλία.

A interpretação de que a instituição do crédito, esboçada nessa passagem do tratado, encontra raízes nas relações de φιλία pode ser confirmada pela própria historiografia antiga. Essa não deixa de ser uma tese clássica de Karl Polanyi, segundo a

qual os fenômenos propriamente econômicos se acham embutidos em instituições não mercantis no mundo antigo. Enquanto, na sociedade moderna, o medo da miséria e o desejo de riqueza representam motivações suficientes para explicar o comportamento econômico dos indivíduos, no mundo antigo, a subsistência humana se acha enraizada em instituições e comportamentos de natureza não mercantil, como as instituições de casamento, de parentesco, de vizinhança, de um mesmo δήμος e demais relações de φιλία<sup>316</sup>. A observação feita por Polanyi de que as palavras gregas usadas para o comércio são associadas a noções como doação, compartilhamento e repartição também se estende para a concepção de crédito<sup>317</sup>. Assim como a expressão μετάδοσις não significa, simplesmente, troca ou comércio, mas, principalmente, contribuição ou repartição, as palavras gregas usadas para empréstimo também possuem um sentido subsidiário de doação<sup>318</sup>. Na passagem citada acima, Aristóteles emprega as palavras δίδωμι, δωρέομαι e ἀνταποδοτέον, que significam noções como doação, dádiva e retribuição, para caracterizar a transação de tipo ἠθική. Mesmo o termo usado para empréstimo (χρήσας) também possui um sentido tributário da ideia de doação ou de ajuda<sup>319</sup>. A expressão ὀφείλημα, também contida na passagem, significa mais propriamente o dever de restituição do que simplesmente a dívida a ser paga<sup>320</sup>. Os termos tradicionalmente utilizados para exprimir a ação de emprestar a juros, como as palavras δανείζειν e δάνος, também possuem um significado antigo associado à ação de doar ou presentear<sup>321</sup>. Em algumas passagens, essa relação do empréstimo com a doação se mostra mais estreita: “antes de fazer uma doação (δοτέον) a um amigo, devemos restituir (ἀποδοτέον) um empréstimo (δάνειον) a um credor” (1164b 30). Em geral, as expressões linguísticas relacionadas a transações de empréstimo derivam de uma mutação semântica de palavras primordialmente ligadas à ideia de doação ou dádiva<sup>322</sup>. Uma expressão, no entanto, usada para empréstimo a juros que escapa a essa regra, por

---

<sup>316</sup> POLANYI (2012), p. 231-235.

<sup>317</sup> Ibidem, p. 266.

<sup>318</sup> MILLET (1991), p. 27-30.

<sup>319</sup> O dicionário Scott e Liddell (1961) cita justamente essa passagem 1162b da *Ética a Nicômaco*, “... como se fosse não uma doação (δίδωμι), mas sim um empréstimo (χρήσας)”, para definir o termo χρήσας, derivado do verbo χράω, como “o fornecimento amigável do uso de uma coisa”. p. 2001.

<sup>320</sup> BENVENISTE (1969), p. 195.

<sup>321</sup> Émile Benveniste (1969) mostra que essas expressões δάνος e δανείζομαι, que significam emprestar a juros, ou mesmo δανειτής, que designa o sentido de devedor, possuem uma significação mais antiga associada a partilhar ou repartir. Ele se pergunta então como se deu essa transformação etimológica no termo, cujo sentido mudou de compartilhar para emprestar a juros. p. 190 e 195.

<sup>322</sup> Para ter acesso a uma apresentação mais detalhada e embasada dessa discussão etimológica, que demonstra essa relação entre o empréstimo e a doação mútua de presentes, conferir o livro de Paul Millet (1991), *Lending and Borrowing in Ancient Athens*. p. 27-36.

não provir de uma variação semântica de dar ou presentear, consiste, justamente, nos termos τόκος ou τοκίζω, aos quais Aristóteles se refere de forma pejorativa na *Política*. Esses termos depreciativos teriam sido cunhados tardiamente na língua grega, num momento em que as operações de crédito começam a se dissociar do sentido primordial de compartilhamento e de repartição, tornando-se corrente a partir do período clássico<sup>323</sup>.

Essa relação entre o conceito de φιλία e a prática do empréstimo foi estudada em pormenores no clássico livro *Lending and Borrowing in the Ancient Athens*. Com base na análise de diversas fontes antigas, extraídas de obras literárias ou mesmo de contenciosos jurídicos, Paul Millet procura apresentar o modo de funcionamento de dois mecanismos opostos de concessão de crédito coexistentes na Atenas do século IV a.C.<sup>324</sup>. Existe um primeiro modelo tradicional que prioriza o fortalecimento dos laços comunitários e da solidariedade mútua entre os cidadãos<sup>325</sup>. Não se observa, nesse modelo tradicional de crédito, a previsão de cobrança de juros ou mesmo de garantias formais de pagamento, pois não tinha por finalidade o ganho usurário, mas sim a constituição de uma rede de relações de reciprocidade<sup>326</sup>. São empréstimos de recursos monetários, ou mesmo de estoques de bens uso, ou ainda de concessão de lotes de terra, que se acham livres do pagamento de juros, dos quais se espera, sobretudo, um ânimo retributivo, e que tem por efeito a constituição de um vínculo de amizade entre os indivíduos, cuja relação não se encerra com a amortização da dívida, como acontece num contrato formal de pagamento<sup>327</sup>. Um exemplo desse modelo de crédito consiste no chamado empréstimo eranos (έρανος). Trata-se de uma espécie de crédito bastante tradicional na cultura grega, concedido por um grupo de pessoas. Caracteriza-se não apenas pelo caráter amigável e pelo consórcio de credores, mas também por ser livre da cobrança de juros. A restituição do saldo devedor se dava gradativamente no decurso dos anos. Esse empréstimo poderia ser solicitado por qualquer pessoa, desde escravos que desejavam comprar sua alforria até proprietários de terras<sup>328</sup>.

A importância dessa cultura do crédito na forma de uma doação pode ser verificada na descrição da virtude da liberalidade (ἐλευθέρια) na *Ética a Nicômaco*.

---

<sup>323</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>324</sup> Ibidem p. 44-53.

<sup>325</sup> Ibidem p. 27.

<sup>326</sup> Ibidem. p. 39-40, p. 102-103.

<sup>327</sup> Ibidem p. 40-44.

<sup>328</sup> Ibidem, p. 153-160.

Aristóteles reserva um capítulo bem detalhado para a descrição dessa virtude definida como o meio termo no “dar (δόσις) e receber (λήψις) riqueza, e especialmente no dar” (1119b 25). Ele define a riqueza, justamente, como “todas as coisas cujo valor pode ser medido pelo dinheiro” (1119b 25). Podemos pressentir, nessa descrição, quão distante a cultura antiga se acha do mundo moderno voltado para a acumulação dos ganhos individuais. O destaque dado a esse capítulo no Livro IV, dedicado à descrição das virtudes éticas, deixa pressupor que a concessão do crédito no âmbito da *φιλία* representa uma prática generalizada na sociedade grega. A *ἐλευθέρια* se caracteriza pela capacidade de fazer uma doação para as pessoas convenientes, na quantia apropriada e nas ocasiões devidas. Ela se opõe ao vício da prodigalidade (*ἄσωτία*) em que o sujeito acaba dilapidando seu patrimônio com doações e gastos indevidos. O vício da avareza (*ἀνελευθερία*), definido como um apego excessivo à riqueza, admite duas tipificações: uma deficiência no dar e um excesso no receber. No primeiro caso, o avarento sente dificuldade de aceitar o recebimento de presentes, pois não quer sentir-se constrangido a fazer uma retribuição (1121b 25). No segundo caso, o avarento se acha inclinado a adquirir riqueza de fontes sórdidas, e Aristóteles inclui, nessas fontes indevidas, justamente, o *τοκισμός*: “aqueles que se dedicam a ocupações sórdidas, como um rufião e gente dessa laia, ou o *τοκιστής* que empresta pequenas quantias a juros elevados” (1121b 30).

Esse modelo de crédito, solidamente arraigado na cultura arcaica e amplamente difundido no período clássico, se acha presente no poema de Hesíodo, nos versos 349-360, com recomendações ao camponês beócio<sup>329</sup>: “Mede bem o que tomas de seu vizinho e devolve na mesma medida, ou mais ainda se puderes, para que precisando depois o encontre mais generoso” (349-351)<sup>330</sup>. Tal modelo também encontra ecos no sistema de dádivas estudado por Marcel Mauss nas sociedades primitivas, cuja troca de presentes também consiste numa engenharia de crédito<sup>331</sup>. Longe de significar simplesmente um sentimento de afeto, Paul Millet considera que o conceito de *φιλία*, na cultura grega, representa antes o conjunto de relacionamentos abrangidos pela “ideologia” da concessão mútua de empréstimos<sup>332</sup>. A *φιλία* consiste, nesse sentido, num espectro de relações de reciprocidade que se estende continuamente de um círculo

---

<sup>329</sup> Ibidem, p. 32-33.

<sup>330</sup> Hesíodo (1996).

<sup>331</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>332</sup> Ibidem, p. 109-116.

restrito de solidariedade generalizada até um círculo ampliado de assistência mútua mais equilibrada<sup>333</sup>: “devemos retribuir coisas diferentes aos pais, aos irmãos, aos companheiros e aos benfeitores, para cada um aquilo que é apropriado e conveniente” (1165a 15).

Em oposição a esse modelo tradicional de concessão de crédito, baseado nas relações de *φιλία*, havia ainda, na Atenas do século IV, um segundo mecanismo de empréstimo que não se valia das relações de amizade. Em consonância com esse espectro contínuo de relações de reciprocidade, havia uma gama de possibilidades de aquisição de recursos aberta ao cidadão ateniense, cujo instrumento de última instância consistia no empréstimo bancário mediante juros, procurado apenas quando esgotadas as demais alternativas<sup>334</sup>. Conforme se torna arrefecido o grau de comprometimento interpessoal, se recrudescem as exigências de contrapartida para a concessão de crédito. No espaço ampliado e impessoal da cidade, permeável à presença de moradores e de visitantes estrangeiros, para os quais a rede de suporte mútuo da *φιλία* se mostra esparsa e rarefeita, a cobrança de juros suplementa a ideologia da ajuda recíproca do mundo rural de Hesíodo<sup>335</sup>. O crescimento da cidade e a distância entre os cidadãos abriam espaço para um modelo de crédito que exigia garantias formais de pagamento. Não havendo a expectativa de uma ajuda recíproca, a retribuição de um presente era substituída pelo pagamento de juros<sup>336</sup>. A exigência de um ganho usurário representava o elemento distintivo dos dois sistemas de crédito que coexistem paralelamente na Atenas clássica. A cobrança dos juros simbolizava, justamente, o esvaziamento da relação de *φιλία* na transação de empréstimo, de modo que uma vez liquidada a dívida não sobressaía um pacto de amizade como um produto dessa transação<sup>337</sup>. A cobrança de juros se mostrava legítima apenas na medida em que não se baseava numa relação de amizade e na expectativa de retribuição.

Segundo Paul Millet, a atividade bancária no período clássico tinha uma função social bem diferente dos bancos comerciais modernos. Ele descreve três atividades profissionalizadas de prestamistas atuando na Atenas do século IV. Havia uma primeira atividade bastante discriminada socialmente que diz respeito ao chamado

---

<sup>333</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>334</sup> Ibidem, p. 3, p. 7.

<sup>335</sup> Ibidem, p. 35.

<sup>336</sup> Ibidem, p. 51-52.

<sup>337</sup> Ibidem, p. 40.

ὀβολοστατική<sup>338</sup>. Trata-se da atividade de prestamista operando numa pequena escala usurária, por meio do empréstimo de pequenas quantias de dinheiro para comerciantes na praça do mercado, dos quais se extraía uma taxa de juros de curto prazo. Ao cabo do dia de trabalho, o usurário passava recolhendo os valores emprestados a lojistas. Era um negócio visto como mesquinho por envolver ganhos abusivos sobre um baixo risco de inadimplência. Havia ainda uma segunda ocupação especializada no empréstimo a juros referente ao comércio marítimo, que se dava na zona portuária do Pireu, cujos riscos do negócio justificavam uma taxa de juros mais elevada<sup>339</sup>. Existia, por fim, a atividade bancária (τραπεζίτης), que operava segundo métodos bem diferentes do sistema financeiro moderno. Essas instituições não criavam instrumentos de crédito, como letras de câmbio, notas promissórias, duplicatas mercantis, títulos financeiros negociados num mercado de valores<sup>340</sup>. Havia apenas a transferência direta de recursos entre credor e creditado. Essa atividade consistia numa espécie de corretagem que fazia um agenciamento entre pessoas dotadas de um fundo disponível e pessoas necessitadas de dinheiro<sup>341</sup>. Esses empréstimos tampouco se destinavam a atividades lucrativas, como acontece com o sistema bancário moderno<sup>342</sup>. Os depositantes não eram cidadãos atenienses, mas sim indivíduos estrangeiros que faziam negócios com Atenas ou que visitavam a cidade, onde precisavam guardar seus recursos temporariamente, ou mesmo fazer a troca de moedas de suas respectivas cidades. Os próprios banqueiros, em geral, eram constituídos por metecos ou mesmo por escravos alforriados<sup>343</sup>. Essa atividade tinha uma função social importante de remediar a ausência de laços de φιλία dos estrangeiros com a cidade. O empréstimo bancário representava um negócio suplementar e periférico à rede de suporte mútuo da φιλία<sup>344</sup>. Ele começa a se difundir numa época em que Atenas desponta como centro cosmopolita e se torna muito porosa à presença estrangeira.

Uma outra passagem do tratado da amizade, situada no Livro IX.7, complementa o trecho anteriormente citado ao reforçar a ideia de que o empréstimo no âmbito da φιλία consiste antes numa doação de presentes, mas não propriamente num endividamento. A passagem compara mais diretamente as duas modalidades de crédito,

---

<sup>338</sup> Ibidem, p. 180-188.

<sup>339</sup> Ibidem, p. 188-197.

<sup>340</sup> Ibidem, p. 7-8.

<sup>341</sup> Ibidem, p. 206.

<sup>342</sup> Ibidem, p. 202.

<sup>343</sup> Ibidem p. 206.

<sup>344</sup> Ibidem p 211- 213.

baseadas na amizade e no empréstimo a juros. Ao fazer uma comparação com a atitude de um credor (δανείσαντες), que empresta dinheiro a juros, essa passagem torna mais nítida a natureza da motivação que anima a atitude de um benfeitor (εὐεργέτης), que faz a doação de um presente e não exige uma recompensa usurária. Essa oposição entre as razões de um εὐεργέτης e os propósitos de um δανείσαντες corresponde, justamente, ao motivo da querela apontada na amizade de tipo ἠθικῆ, em que uma pessoa fazia uma doação, mas passava a reclamar o pagamento da dívida, “como se fosse não uma doação (δίδωμι), mas sim um empréstimo (χρήσας)”. Nessa nova passagem, Aristóteles reprova o argumento que identifica aqueles que dão e recebem favores com aqueles que concedem e contraem empréstimo mediante uma dívida. Num caso, aquilo que se almeja é o belo (καλόν), ao passo que, no outro caso, almeja-se a vantagem (συμφέρον). A relação econômica mais adequada para caracterizar a atitude do benfeitor para com o beneficiário não consiste na relação do credor para com o devedor. A analogia mais apropriada consiste na relação entre um artesão e a sua obra. O benfeitor aprecia o beneficiado como um artesão ama a sua obra.

Os benfeitores (εὐεργέται) parecem amar (φιλεῖν) os beneficiários (εὐεργετηθέντας) mais do que são por estes amados, e esse ponto é discutido como em desacordo com a razão (παρὰ λόγον). A maioria das pessoas considera que isso acontece porque os beneficiários se acham na posição de devedores (ὀφείλεται), ao passo que os benfeitores se veem como credores (ὀφείλουσι). Assim como o devedor de um empréstimo (δάνειον) deseja que seu credor não existisse, ao passo que o credor (δανείσαντες) zela pela segurança de seu devedor, as pessoas acreditam que o benfeitor preza pela existência de seu beneficiado por causa da retribuição (χάριτας), ao passo que o beneficiado não se interessa pela retribuição (ἀνταποδίδωμι).

Epicarno diria que a maioria das pessoas pensa assim porque “enxergam as coisas pelo lado mesquinho”, mas isso é uma característica da natureza humana, pois a maioria das pessoas tem a memória curta e prefere receber benefícios a dá-los ao próximo.

A causa, no entanto, parece ter raízes mais profundas na natureza humana, e o exemplo dos credores não parece uma analogia apropriada. Com efeito, os credores (δανείσαντας) não nutrem

sentimento de afeto (φίλησις) pelos devedores, pois desejam sua segurança apenas por causa do pagamento da dívida. Os benfeitores, ao contrário, estimam (φιλοῦσι) e amam (ἀγαπῶσι) seus beneficiários, mesmo que não lhes tenham qualquer utilidade (χρήσιμος) nem venham jamais a tê-la. O mesmo acontece com os artesãos (τεχνίτης), que amam sua obra (τὸ οἰκεῖον ἔργον) mais do que esta amá-los-ia se tivesse uma alma. Presumivelmente, isso vale, sobretudo, para os poetas, que devotam excessivo amor por seus poemas, venerando-os como se fossem seus filhos.

Essa posição se assemelha àquela dos benfeitores (εὐεργέτης). A pessoa a quem beneficiaram é como sua obra (ἔργον), a qual amam mais do que a obra ama seu artista. A razão desse sentimento é que as pessoas desejam (αἰρετόν) e estimam (φιλητόν) o seu ser (τὸ εἶναι). Nós somos em virtude de nossa atividade (ἐνέργεια), na medida em que vivemos e agimos. A obra é, nesse sentido, o artista (ποιήσας) em sua atividade. Ele aprecia sua obra na medida em que ama a realização de seu próprio ser. Não há nada não natural nisso, pois aquilo que uma pessoa é em potência, sua obra manifesta em ato (ἐνέργεια).

Para o benfeitor, sua ação se situa no plano do belo (καλόν), de modo que encontra alegria na pessoa para quem age desse modo. O beneficiário, no entanto, não percebe nada de belo na atitude do benfeitor, senão, no máximo, uma utilidade (συμφέρον), a qual se mostra menos agradável e menos amável. (1167b 15 – 1168a 10).

Essa passagem se mostra significativa não apenas pelo esclarecimento da motivação que leva o benfeitor a conceder recursos ao beneficiado na forma de uma doação, mas não na forma de um empréstimo a juros. O benfeitor alcança por meio dessa iniciativa uma realização de seu ser muito mais profunda do que um simples ganho de utilidade. Essa passagem enseja, ainda, a colocação de um problema não menos importante para o pensamento econômico de Aristóteles. Trata-se da questão da medida de valor dos bens trocados no âmbito da amizade. Assim como o artista ama mais sua obra do que se percebe amado por ela, e lhe dedica uma devoção maior do que lhe seria demandado se sua obra tivesse uma alma, essa mesma desproporção se verifica na relação entre o benfeitor e o beneficiado. Este último manifesta um apreço pelo amigo na medida em que lhe proporciona uma utilidade, ao passo que o primeiro estima

seu amigo por ver nele a realização de sua própria virtude. Se o beneficiado restitui, na mesma proporção, o bem tomado emprestado, o benfeitor se sente ressarcido pelo seu desembolso e ainda se sente rejubilado com a realização de seu próprio ser. Pode acontecer, no entanto, de a restituição não ter sido previamente acordada em valores fixos. Nesse caso, o bem retribuído representa uma espécie de apreciação do valor do serviço prestado pelo benfeitor. Se a retribuição se der mediante um bem irrisório, isso representa certo despreço pelo serviço do amigo, mas se for feita com um bem precioso, isso manifesta um reconhecimento pelo mesmo. Em linguagem marxista, o bem retribuído exerce o papel da forma equivalente do valor do bem fornecido no âmbito da amizade. Estamos, novamente, às voltas com um problema da medida do valor de troca, mas dessa vez colocado pela perspectiva da amizade, e não pelo prisma da justiça.

Aristóteles aborda, primeiramente, esse problema da medida do valor na amizade ainda no Livro VIII.13, como um desdobramento da querela decorrente da transação de empréstimo. Como se tratava de uma relação de natureza ἠθικῆ, que sofre uma degradação para uma relação de natureza νομικῆ, em que o benfeitor passa a reclamar a restituição do benefício, “como se fosse não uma doação, mas sim um empréstimo”, a operação engendra uma controvérsia acerca do valor a ser devolvido. A querela se traduz, então, numa espécie de barganha, em que o beneficiado passa a subestimar o serviço obtido, enquanto que o benfeitor procura superfaturá-lo. Essa controvérsia não deixa de caracterizar uma fissura no ânimo da amizade, uma vez que cada um dos parceiros passa a reivindicar termos de troca mais favoráveis para si mesmo em detrimento do outro. Toda a análise do valor que se segue a partir da colocação desse problema deve buscar uma fórmula de negociação que tenha por objetivo preservar a amizade. Aristóteles apresenta, então, no final do Livro VIII.13, um duplo critério de medida da retribuição: um concernente à amizade fundada na utilidade e o outro concernente à amizade fundada na virtude. No primeiro caso, a medida da retribuição toma como parâmetro o benefício (ὠφέλεια) proporcionado para o beneficiário. No segundo caso, a medida da retribuição deve tomar como padrão a intenção ou escolha (προαίρεσις) do benfeitor.

É discutível se devemos medir (μετρεῖν) a retribuição (ἀνταπόδοσις) pelo benefício (ὠφέλεια) proporcionado para o beneficiário, e fazer a restituição de forma proporcional, ou se devemos medir com base na

boa ação (εὐεργεσία) do benfeitor. Com efeito, os que recebem afirmam ter recebido algo barato para seus benfeitores, bem como que poderiam ter obtido de outras pessoas, subestimando, desse modo, o serviço prestado. Os benfeitores, ao contrário, dizem ter feito o máximo que podiam, assim como que o serviço não poderia ter sido arranjado de outras fontes, ou mesmo que foi prestado em ocasião de perigo ou de necessidade (χρεία).

Ora, se a amizade é do tipo que visa à utilidade (τὸ χρήσιμον), certamente, a vantagem (ὠφέλεια) para o beneficiado deve ser a medida (μέτρον) da restituição, pois foi ele quem solicitou o recurso, e o benfeitor o socorre na suposição de que receberá uma restituição equivalente (ἴσην). Portanto, se a ajuda foi exatamente igual ao benefício recebido, cabe ao favorecido retribuir com o equivalente do que recebeu, ou com mais, pois isso seria mais belo.

Nas amizades baseadas na virtude (κατ' ἀρετήν), por outro lado, não surgem reclamações. Nesse caso, a intenção (προαίρεσις) do benfeitor representa uma espécie de medida (μέτρον), pois na intenção repousa o elemento soberano (κύριον) da virtude (ἀρετή) e do caráter (ἦθος). (1163a 10-20).

Aristóteles apresenta, nessa passagem, dois critérios de medida da retribuição na esfera da amizade. Na controvérsia do Livro VIII.13, o benfeitor concede um recurso como se fosse uma doação, sugerindo uma amizade fundada na virtude, mas recoloca a amizade no terreno da utilidade, ao reclamar a devolução do benefício. Nesse caso, a medida da restituição deve tomar como parâmetro o benefício recebido (ὠφέλεια). Se o beneficiado recebeu  $x$  mercadorias  $A$ , ele deve restituir  $x$  mercadorias  $A$ , conforme se convencionou num empréstimo ἐλευθεριωτέρα, em que as condições de pagamento são previamente fixadas. Vigora, nesse caso, a regra da justiça corretiva, em que a restituição se dá segundo uma proporção aritmética. A vantagem deve ser devolvida para a parte da qual foi subtraída, para que ninguém saia ganhando ou perdendo na transação. No caso da amizade fundada na virtude, ao contrário, a medida da retribuição deve ser proporcional à intenção (προαίρεσις) do benfeitor. Prevalece, nesse caso, a regra da justiça distributiva que preza pela igualdade proporcional. A retribuição deve levar em conta as circunstâncias objetivas da doação, o nível de dificuldade do serviço, o grau de comprometimento com o beneficiado. Se quisermos formular essa definição

com as notações algébricas de Robert Gallagher, podemos dizer que a retribuição ( $\delta$ ), prestada pelo beneficiado ( $\beta$ ), deve observar não apenas a vantagem ( $\gamma$ ), fornecida pelo benfeitor ( $\alpha$ ), mas, principalmente, deve considerar o coeficiente da desigualdade da εὐεργεσία ( $\alpha/\beta$ ), conforme expresso na fórmula: ( $\delta = \alpha/\beta \cdot \gamma$ )<sup>345</sup>.

O problema da medida de valor na retribuição se manifesta, sobretudo, nas amizades fundadas numa relação de desigualdade e de dessemelhança. Em cada uma das três formas de amizade, pode haver uma desigualdade ou uma dessemelhança quanto ao bem que constitui a φιλία. Mesmo a amizade fundada na virtude pode admitir uma superioridade, como acontece na relação entre pai e filho, entre mestre e discípulo, ou entre governante e governado. A preservação da amizade, nesse caso, depende de uma regra que contrabalance a desigualdade na forma de uma proporção. O princípio geral dessa igualdade proporcional pode ser encontrado no Livro VIII.7: “Em todas as amizades que envolvem superioridade (ὕπεροχή), o sentimento de amor (φίλησις) deve ser proporcional, de modo que o superior deve ser mais amado (φιλεῖσθαι), assim como deve ser mais benéfico (ὠφελιμώτερον)” (1158b 25). Se não prevalece uma retribuição proporcional, a amizade tende a se dissolver, e os amigos acabam se afastando, como acontece com os deuses, que desdenham e se afastam dos seres humanos (1158b 35). Mais do que um simples afastamento, a amizade utilidade se mostra, ainda, mais suscetível a controvérsias e rupturas, se a retribuição não se der de forma equivalente. Nas trocas comerciais, a igualdade proporcional se acha assegurada por meio de um instrumento de medida como o dinheiro, que permite igualar bens dessemelhantes segundo a superioridade de cada ἔργον. Em outras formas de φιλία, no entanto, também fundadas numa desigualdade ou dessemelhança, não existe um instrumento como o dinheiro, que permita mensurar uma retribuição proporcional. São questões dessa natureza que Aristóteles aborda no primeiro capítulo do Livro IX.

Em todas as amizades entre dessemelhantes (ἀνομοιοειδής), a proporção iguala as partes e preserva a amizade, como dissemos. Na amizade cívica (πολιτικῆ), por exemplo, o sapateiro recebe um valor (ἄξια) na troca de seu sapato, e o mesmo acontece com o tecelão e com os demais artesãos. Aqui o dinheiro (νόμισμα) funciona como medida comum (κοινὸν μέτρον), ao qual tudo se refere e pelo qual tudo se mede.

---

<sup>345</sup> Conferir o capítulo 2.4 desta dissertação.

Na amizade erótica, no entanto, muitas vezes, o amante (ἔραστής) reclama que seu excesso de amor (ὑπερφιλέω) não se acha retribuído (ἀντιφιλέω), embora, talvez, ele não possua nada que seja verdadeiramente estimável (φιλητόν). O ser amado (ἑρώμενος), por outro lado, frequentemente se queixa de que o amante, que antes prometia tudo, agora não cumpre nenhuma de suas promessas. (1163b 35 - 1164a).

Essa passagem chama, especialmente, a atenção pelo fato de Aristóteles se referir às trocas comerciais entre os produtores como uma forma de amizade cívica (πολιτικῆ). Trata-se de uma amizade fundada na utilidade, pois cada produtor busca no outro a aquisição de um bem de uso, mas também formada pela reunião de pessoas dessemelhantes, uma vez que são artesãos especializados em atividades técnicas diversas. Essa forma de amizade dispõe, no entanto, de uma medida comum (κοινὸν μέτρον), que possibilita a igualdade proporcional nas operações comerciais, viabilizando assim a justiça nas trocas e a preservação da amizade política. Essa medida comum facilita, portanto, a superação de embaraços para a amizade relativos à dessemelhança e à desigualdade das funções. Ainda que o princípio da benevolência se mostre mais atenuado nas trocas comerciais, esse dispositivo permite recolocar a relação no eixo da amizade ao viabilizar a reciprocidade e a igualdade. Em outras formas de φιλία, fundadas numa dessemelhança, como no caso de uma amizade erótica, não existe, no entanto, um instrumento de medida como o dinheiro (νόμισμα), que permita viabilizar uma troca proporcional entre os amigos. A amizade erótica, citada na passagem, se refere, possivelmente, à relação amorosa, bastante comum na cultura grega, entre um homem adulto e um jovem rapaz. A desproporção, nesse caso, se revela de modo dramático na medida em que o amante deseja prazer, ao passo que o amado deseja utilidade, sem que esses bens possam ser equacionados, e cada qual pensa dar mais do que recebe. Se não se funda na virtude, a relação se desagrega numa tripla disparidade, caso consista na relação entre um belo e um feio, um rico e um pobre, um velho e um jovem.

Na sequência do Livro IX.1, Aristóteles desenvolve uma discussão importante em que propõe um método de precificação de um serviço em jogo na amizade. Esse método chama a atenção na medida em que funciona segundo uma lógica bem diferente da barganha mercantil das trocas econômicas. Se na amizade utilidade de tipo ἀγοραία,

em que os produtos trocam de mãos simultaneamente, existe um método de formação de preço baseado numa igualdade proporcional, nessa passagem do Livro IX.1, Aristóteles apresenta uma regra diferente para a estipulação do preço de um serviço. Ele conta uma anedota jocosa para introduzir o problema do preço na amizade. Um anfitrião promete retribuir a um citarista com tanto mais quanto mais ele tocasse na sua festa. O citarista, então, vara a madrugada tocando, e pela manhã pede a retribuição. Ele se vê, então, desapontado ao ouvir a resposta de que havia recebido diversão em troca de divertimento. Esse problema se assemelha à controvérsia do Livro VIII.13 a respeito do benfeitor que reclama a devolução de um empréstimo. Em ambos os casos, houve a concessão de um favor sem um acordo prévio de pagamento, sugerindo tratar-se de um serviço feito no espírito da amizade. A maneira como essa situação se repete no texto indica se tratar de uma prática comum na sociedade grega, em que uma transação baseada na utilidade não se distingue claramente de uma transação baseada na virtude ou no prazer. Aristóteles se pergunta, então, como deve ser estimado o valor da retribuição nessas transações em jogo na amizade.

Quem deveria taxar o valor (ἀξία) de um benefício, o doador ou o donatário? Seguramente o último. Parece que o doador transfere esse julgamento para aquele que recebe o benefício. É precisamente isso o que dizem que Protágoras fazia. Sempre que ensinava uma coisa qualquer, pedia ao aluno que estimasse o preço (τιμάω) do conhecimento, e aceitava o valor (ἀξία) estipulado. Em tais casos, no entanto, alguns aprovam o aforismo: “Que cada um tenha seu pagamento (μισθός) previamente fixado”<sup>346</sup>.

Mas aqueles que recebem dinheiro (ἀργύριον) de antemão, e depois não cumprem o que disseram, devido a promessas excessivas, incorrem naturalmente em reclamações, pois não realizam o combinado. Os sofistas se veem forçados a agir assim porque ninguém daria dinheiro (ἀργύριον) pelo que sabem. Essas pessoas, portanto, são alvo de reclamações, pois não fazem aquilo pelo que foram pagas (μισθόν).

---

<sup>346</sup> Aristóteles está citando o verso 370 do poema *Os Trabalhos e os Dias*, de Hesíodo (1996). O verso afirma exatamente o seguinte: “O pagamento previamente combinado com um amigo deve ser pago” (μισθός δ’ ἀνδρὶ φίλῳ εἰρημένος ἄρκιος ἔστω). Ele está se referindo à prática tradicionalmente recomendada de estabelecer um acordo prévio para o pagamento de um serviço.

Quando não existe um contrato de serviço (διομολογία τῆς ὑπουργίας), aqueles que concedem favores por causa dos favorecidos não podem ser alvo de reclamações, pois essa atitude corresponde à amizade fundada na virtude (κατ' ἀρετὴν φιλία). A retribuição deve ser feita de acordo com a intenção (προαίρεσις) do benfeitor, pois na intenção reside o amigo e a virtude.

E assim parece que deveriam ser retribuídos aqueles com os quais estudamos filosofia, pois seu valor (ἀξία) não pode ser medido (μετρέω) pelo dinheiro (χρήματα), tampouco pode haver honra (τιμή) equiparável a seus produtos (γένοιτο). Mas talvez seja suficiente, como com os pais e com os deuses, dar-lhes o que podemos. (1164a 20 – 1164b 5).

Aristóteles procura formular um método de precificação de um serviço que seja compatível com a espécie principal de φιλία fundada na virtude. Quando não existe um acordo prévio de pagamento, o preço deve ser estipulado pelo beneficiado. O problema se manifesta nos serviços realizados com um espírito de amizade ambíguo, com uma intenção intermediária entre a virtude e a utilidade, em que o benfeitor espera receber um pagamento, mas não combina um preço previamente, deixando para ser decidido posteriormente. Aristóteles considera que, nesse caso, a regra de precificação deve ser atraída pela forma principal de amizade, com o beneficiado estipulando um valor para a retribuição. Muitas transações de pagamento são operadas com esse critério de precificação, como se observa na prática adotada por Protágoras. Estamos diante de uma concepção de preço que se mostra inversa da mentalidade mercantil moderna. Numa transação econômica convencional, o preço representa um imperativo primário para o produtor, pois ele não realiza o seu trabalho senão mediante o pagamento desse preço. Numa relação de amizade fundada na virtude, no entanto, o benefício constitui um imperativo primário, pois o benfeitor concede o serviço independentemente do pagamento. Essa distinção implica um método de precificação oposto daquele definido por Adam Smith a respeito do preço real da mercadoria: “quantidades iguais de trabalho possuem valor igual para o trabalhador sempre e em toda parte”<sup>347</sup>. Nessa definição, o preço é determinado pelo lado do produtor, que o estipula com base numa quantidade de trabalho, que constitui a medida real de valor da mercadoria. Qualquer que seja o

---

<sup>347</sup> SMITH (1996), p. 89.

destinatário do serviço, o produtor estima seu preço com base numa quantidade laboral, e somente realiza seu trabalho mediante o pagamento desse preço.

Essa oposição no método de precificação se verifica nas atividades do sofista e do filósofo. O primeiro fixa o preço de antemão, ao passo que o segundo deixa que o discípulo aprecie o valor de seu ensino. Essa diferença de método se deve à natureza do produto que um e outro oferecem. Aristóteles não esconde a admiração pela atividade de um e o menosprezo pela atividade do outro. O sofista não ensina nada importante, então o preço deve ser fixado previamente, pois senão ninguém pagaria nada por ele, ao passo que o filósofo ensina coisas divinas, que não podem ser medidas pelo dinheiro, então, a remuneração deve ser semelhante aos sacrifícios prestados aos deuses, em que cada pessoa paga com aquilo que pode. O grande problema da fixação prévia do pagamento se deve ao descasamento entre o preço do serviço e o valor do ἔργον. Esse descasamento acaba suscitando reclamações e dissensões na amizade. Tanto na atividade do sofista quanto na atividade do filósofo existe, no entanto, uma desproporção entre o preço e o valor do ἔργον, mas, num caso, essa desproporção resulta numa promoção da amizade, ao passo que, no outro caso, resulta num estremecimento. O sofista cobra um preço maior do que o valor do seu ἔργον ( $P\delta > V\delta$ ). Podemos supor que o sofista se valha de um status social, de uma reputação de homem sábio, para cobrar um preço maior do que o valor real do produto. Como transmite ensinamentos divinos, o filósofo, ao contrário, recebe um pagamento sempre inferior ao valor do seu ἔργον ( $P\gamma < V\gamma$ ). Num caso, verifica-se uma promoção da amizade, como um resíduo dessa transação, ao passo que, no outro caso, proliferam reclamações.

Se a doação não for concedida pelo bem do donatário, mas devido a um objetivo interessado, o ideal seria que as duas partes concordassem com um valor (ἀξία) para a retribuição (ἀνταπόδοσις). Se não se consegue esse acordo, não será apenas necessário, todos admitirão, mas também justo, deixar a fixação do pagamento para a parte primeiro beneficiada. Se o outro recebe em contrapartida (ἀντιλαβή) tanto benefício quanto o primeiro recebeu, ou tanto quanto este pagaria pelo prazer obtido, ele terá recebido o valor (ἀξία) devido.

De fato, assim também acontece com as coisas postas à venda (ῶνιος), e em algumas cidades a lei proíbe processos judiciais referentes a barganhas voluntárias (ἐκουσίων συμβολαίων), pressupondo que se

demos crédito (πιστεύω) a uma pessoa devemos resolver a questão dentro do mesmo espírito com que negociamos. A lei considera mais justo que o valor da retribuição seja fixado por quem recebeu o benefício. Em geral, aqueles que possuem e aqueles que desejam algo não atribuem o mesmo preço (τιμάω) ao bem. Aquilo que nos pertence (οἰκεῖος) e doamos (δίδωμι) nos parece mais valioso (ἄξια). A recompensa (ἀμοιβή), no entanto, deve ocorrer no preço taxado (τάσσω) pelo comprador (λαμβάνοντες). Não se deve, no entanto, taxar o preço (τιμάω) do bem pelo valor (ἄξια) que parece ter depois de adquirido, mas sim pelo valor estimado antes de sua aquisição. (1164b 5 – 1164b 20)

Aristóteles reafirma, nessa passagem, o mecanismo de formação de preço que opera segundo uma lógica oposta da barganha mercantil. Ele chega a afirmar que esse método de precificação funciona comumente nas operações de compra e venda das cidades em geral. Ele afirma ainda que existe um consenso quanto à necessidade e à justiça desse método. A prerrogativa de estipular o preço é reservada ao receptor do serviço, mas não ao prestador. O objetivo fundamental desse mecanismo consiste na promoção de um ânimo amigável, ao passo que a barganha mercantil busca maximizar o ganho individual. Se o objetivo da amizade diz respeito à ajuda prestada para o outro, podemos pressupor que seria descabido condicionar o serviço ao pagamento de uma taxa mais rentável para o benfeitor. Não menos descabido seria fixar uma taxa de pagamento impeditiva para o beneficiado. Se não se consegue um acordo justo para ambas as partes, o preço deve ser definido a partir da posição do comprador. Ainda que o valor de uma doação seja superestimado por quem abre mão de sua posse, somente quem necessita desse auxílio, e experimenta os benefícios de sua aquisição, pode apreciar seu nível de importância. Cabe ao beneficiado, portanto, realizar o cálculo que equipara o valor do serviço recebido com o valor do serviço retribuído. Aristóteles demonstra compreender os rudimentos do conceito marginalista de valor da escola neoclássica, pois sugere que o preço varia em função da aquisição do bem: “não se deve taxar o preço (τιμάω) do bem pelo valor (ἄξια) que parece ter depois de adquirido, mas sim pelo valor estimado antes de sua aquisição”. Justamente porque o preço consiste numa categoria variável, relativa ao nível de necessidade, ele deve ser taxado pelo consumidor. O preço deve ser estimado, no entanto, com base na utilidade total do bem, mas não com base no grau final de utilidade. Podemos pressupor um ânimo de

retribuição generosa pelo beneficiado, que se veria inclinado a pagar uma taxa extra pela boa vontade do benfeitor. A troca, nesse sentido, se caracteriza por uma doação recíproca, seja do benfeitor, que colabora irrestritamente com o amigo, seja do beneficiado, que oferece uma remuneração condizente com a boa vontade do companheiro.

Esse método de precificação na amizade pode ser contraposto ao mecanismo de formação de preço numa barganha mercantil. Numa negociação econômica, a relação de troca não visa à promoção da amizade, mas sim ao ganho individual. Cada um dos negociantes abre mão de um bem dotado de utilidade menor para adquirir outro bem dotado de utilidade maior. A transação não se estabelece se cada qual não percebe um ganho de utilidade na troca. Como mostra Carl Menger, numa troca isolada, a formação do preço se define num nível de valor situado entre duas taxas estipuladas por cada um dos negociantes<sup>348</sup>. O vendedor fixa um piso mínimo de valor abaixo do qual ele não negocia seu produto, ao passo que o comprador fixa um teto máximo de valor acima do qual ele não adquire o produto. Se o primeiro não vende seu produto por um preço abaixo de 80, e o segundo não compra o produto pelo preço acima de 100, a barganha consiste num jogo de convencimento que busca aproximar o preço para um ponto mais perto desses limites. O produto deve ser comercializado, nesse caso, por um preço intermediário em torno de 90. Fora dessas duas margens de preço, não existe troca econômica, pois não seria vantajosa para um dos dois. Na barganha proposta por Aristóteles, ao contrário, o objetivo principal da transação consiste no provimento das necessidades recíprocas. Podemos esperar, portanto, uma dilatação dessas duas margens de preço, e no limite uma abolição do próprio preço. Por um lado, o vendedor estaria disposto a fixar um preço menor para o comprador, ao passo que o comprador estaria disposto a fazer uma remuneração maior para o vendedor. Longe de consistir num ganho individual, a pechincha na amizade repousa numa disposição benevolente. Quanto maior o nível de comprometimento da amizade, mais a pechincha tende para a concessão gratuita e para o compartilhamento mútuo dos bens.

Esse objetivo primário das trocas no âmbito da amizade, que preza pela máxima de não deixar o amigo desassistido em sua necessidade, pode ser confirmado no problema discutido no Livro VIII.14. Aristóteles analisa, nesse capítulo, a relação de

---

<sup>348</sup> MENGER (1983), p. 333-335.

troca no âmbito da amizade entre pessoas que se encontram em condições de desigualdade quanto à posse de riqueza. No caso, uma delas se acha dotada de riqueza abundante, ao passo que a outra se encontra em estado de penúria. Para suprir sua privação, o sujeito necessitado recorre ao próspero amigo para solicitar uma ajuda. Essa demanda, no entanto, representa uma contradição para o conceito de amizade. Por um lado, é próprio da φιλία não deixar o amigo desamparado, mas, por outro lado, a amizade envolve a igualdade. Deve haver, então, um mecanismo de compensação que possa contrabalançar essa desigualdade e restabelecer a proporção na troca. Se houver uma superioridade muito pronunciada entre um e outro, o amigo mais favorecido tende a se distanciar. Aristóteles defende, então, que o benfeitor deve ser ressarcido pelo benefício prestado ao desvalido. Essa compensação, no entanto, não pode ser feita por meio de um pagamento, do qual o sujeito desfavorecido não dispõe. O benfeitor deve ser ressarcido, então, por meio da honra (τιμή), que consiste num reconhecimento social concedido pela comunidade como recompensa por uma boa ação (εὐεργεσία): “a honra é o prêmio que se paga à virtude e à εὐεργεσία, ao passo que o ganho (κέρδος) é a ajuda de que necessita a inferioridade” (1163b). A honra consiste num bem social que circula num sentido inverso da riqueza na troca de favores na comunidade, de modo que quem recebe riqueza não ganha honra, e quem abre mão de riqueza deve ser premiado com a honra (1163b 5).

Essas pessoas pensam que, se, numa sociedade comercial (χρημάτων κοινωνία), os que entram com mais devem ganhar mais, o mesmo deve acontecer na amizade. Mas o homem que se encontra em estado de necessidade e inferioridade faz a reivindicação contrária. Ele pensa que é próprio do bom amigo ajudar os necessitados. De que serviria ser amigo de um homem competente ou poderoso se não tirasse nenhum proveito disso? Seja como for, parece que cada uma das posições se acha justificada em seu ponto de vista, e cada uma dessas partes deveria retirar uma maior vantagem da amizade, porém, não maior quantidade da mesma coisa, mas sim o superior em honra (τιμή) e o necessitado em ganho (κέρδος), haja vista que a honra é o prêmio que se paga à virtude e às boas funções (εὐεργεσία), ao passo que o ganho é a ajuda de que necessita o despossuído.

Isso também se mostra válido para as constituições políticas (πολιτεία). A pessoa que não contribui com nada para a comunidade

não recebe honra, pois aquilo que é comum é dado a quem beneficia (εὐεργετέω) a comunidade, e a honra é algo comum. Portanto, não é possível receber ao mesmo tempo riqueza e honra da comunidade. Com efeito, ninguém se conforma em receber a menor parte em todas as coisas. Destarte, a pessoa que abre mão de dinheiro (χρήματα) recebe honra (τιμή), ao passo que aquele que recebe dinheiro não adquire honra, haja vista que a distribuição proporcional ao valor (ἀξία) iguala as partes e preserva a amizade.

Dessa forma, portanto, devemos tratar os desiguais (ἄνισος). A pessoa que se beneficia da outra por meio de dinheiro (χρήματα) ou da virtude, deve retribuir com honra, compensando-a na medida de suas capacidades. Porquanto, a amizade pede que se faça o que for possível, mas não o que for proporcional ao valor (ἀξία), pois nem sempre isso se mostra viável, como, por exemplo, nas honras prestadas aos deuses ou aos pais. Com efeito, ninguém jamais poderia lhes pagar o equivalente do que recebe, mas a pessoa que lhes serve na medida de suas capacidades deve ser considerada um ser humano bom. (1163b -1163b 15)

Em outras passagens da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles havia classificado a honra como o mais importante dos bens externos. Ele faz essa afirmação no livro dedicado à virtude da magnanimidade: “O maior dos bens externos consiste na honra, que é concedida aos deuses e às pessoas valiosas” (1123b 10). A τιμή representa uma espécie de tributo que se paga pela prática da virtude, como um brilho irresistível que resplandece na beleza da ação virtuosa. Na passagem citada acima, essa correlação se acha mais estreitamente reforçada, pois a honra representa uma espécie de moeda de compensação pelos benefícios prestados para a comunidade. Esse precioso bem externo somente pode ser alcançado mediante o exercício da virtude no convívio social. Existe uma circulação da τιμή que perfaz um circuito inverso à prática da ἀρετή para a comunidade. Aquele que pratica a virtude atrai para si a honra, ao passo que aquele que se beneficia da virtude retribui com o reconhecimento da honra. Esse precioso bem social exerce, portanto, na sua relação com as virtudes, uma função simétrica à relação do dinheiro com as mercadorias. Na circulação econômica (M-D-M), o dinheiro percorre um circuito inverso das mercadorias, pois quem fornece um produto recebe dinheiro como pagamento (M-D), ao passo que quem adquire o produto paga com

dinheiro (D-M). A honra exerce, nesse sentido, uma função de forma equivalente universal das virtudes. Existe, portanto, uma economia da virtude operando nas relações de troca da amizade. Essa economia da virtude se acha sobreposta às transações comerciais da comunidade. É essa circulação da virtude que deve prevalecer na economia política de Aristóteles. Enquanto na sociedade capitalista, a circulação do capital (D-M-D') se sobrepõe à circulação de mercadorias (M-D-M), para constituir o sentido e a finalidade das relações sociais, na economia ética de Aristóteles, a circulação da virtude deve ditar o sentido e a finalidade das relações sociais.

Se pudéssemos representar num gráfico cartesiano, nos termos das curvas de oferta e demanda da economia política, o saldo de bem-estar proporcionado pela concessão de um benefício no âmbito da amizade, em que um benfeitor fornece um produto por um preço abaixo de seu valor, ou por um preço inferior ao preço de equilíbrio, podemos pensar que a área normalmente representada como um prejuízo, ou como uma perda de utilidade para o produtor, pode ser compreendida, na economia das virtudes de Aristóteles, como consistindo, antes, num saldo positivo em termos de estima, de reconhecimento, de valor social e de honra para o benfeitor. Ele alcança por meio dessa ação benevolente uma realização social como agente dotado de virtude muito mais significativa do que a simples satisfação de uma necessidade. Para ter a oportunidade de praticar sua condição de agente virtuoso, Aristóteles considera que a posse de riqueza representa um bem valioso para a εὐδαιμονία. O beneficiado, do mesmo modo, alcança um ganho de utilidade e de satisfação redobrados na medida em que se acha atendido em sua necessidade. Ele consegue expandir a área normalmente representada pela teoria econômica como um excedente do consumidor, na medida em que adquire um produto por um preço inferior ao seu valor efetivo. Toda essa área compreendida como um ganho de utilidade para o beneficiado e como um ganho de virtude para o benfeitor corresponde ao espaço social da amizade e do bem-viver que se acham reforçados na economia política aristotélica.

## CONCLUSÃO

Os fundamentos de uma crítica da economia política a partir da obra de Aristóteles costumam ser tradicionalmente atribuídos ao Livro I da Política. A escola marxista se mostra herdeira dessa interpretação na medida em que endossa a reprovação da χρηματιστική voltada para a aquisição ilimitada de dinheiro. A escola substantiva de Polanyi também reforça essa interpretação na medida em que valoriza a οικονομία baseada na autossuficiência, mas não no princípio da escassez da teoria econômica moderna. Contribuições importantes para uma crítica ética da economia política podem ser encontradas, no entanto, em sua filosofia moral. Esse exame crítico deve pressupor não somente uma análise dos princípios da ação econômica numa sociedade fundada na instituição de mercado, mas também uma leitura da própria filosofia aristotélica pela perspectiva de conceitos que no mundo moderno passam a pertencer ao campo da ciência econômica. Sua filosofia das virtudes constitui um sentido para as ações humanas numa sociedade em que o conjunto das relações sociais não se acha regido pela instituição do mercado. Esse sentido do bem viver humano se acha suplantado pelo princípio da maximização dos ganhos e pelo objetivo da acumulação do capital na sociedade moderna. A atividade política descrita por Aristóteles se destina muito mais à promoção das virtudes éticas nos cidadãos do que ao aumento da produção econômica. Sua filosofia compreende a εὐδαιμονία de uma forma que não pode ser alcançada pelo modo como a teoria econômica representa o comportamento humano. O sentido da εὐδαιμονία tem mais a ver com o ἔργον próprio do homem do que com o consumo de riqueza; tem mais a ver com a ação em vista do belo do que com a maximização de utilidade; tem mais a ver com a posse dos bens da alma do que com a posse de bens externos. Sua teoria das trocas se define mais pela circulação da justiça do que pela circulação de mercadorias. Sua teoria do prazer se caracteriza mais pela prática das virtudes do que pelo preenchimento das necessidades. Sua teoria da amizade se caracteriza mais pela benevolência e pela cooperação do que pelo autointeresse e pela competição. São esses fundamentos éticos da economia das virtudes aristotélica que se acham negligenciados e esquecidos pela economia política moderna.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, J. Aristotle on Friendship and Self-Love. In: \_\_\_\_\_. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1995. p. 249 -261.

ANNAS, J. Aristotle on Pleasure and Goodness. In: RORTY, Amélie Oksenberg (org.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles: University of California Press, 1980. p. 285-301.

ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. 2e ed. Louvain: Publications universitaires, 1970. t. 1: Traduction.

ARISTOTE. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. 2e ed. Louvain: Publications universitaires, 1970. t. 2: Commentaire livres I-V.

ARISTOTE. *L'Éthique a Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. 2e ed. Louvain: Publications universitaires, 1970. t. 2: Commentaire livres VI-X.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Editora Abril, 1984.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8 Tratado da virtude moral*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2008.

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea V I-15 Tratado da Justiça*. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Editora Odysseus, 2017.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade, 1998.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2a ed. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

ARISTOTLE. *Nicomachean Ethics*. Translated by Terence Irwin. 2nd ed. Cambridge/Indianapolis: Ed. Hackett, 1999.

AUBRY, G. Nicomachean Ethics VII.14 (1154a 22 – b24): The Pain of the Living and the Divine Pleasure. In: NATALI, Carlo (org.). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum*. Oxford: University Press, 2009. p. 237-265.

AUGUSTO, A. G. Marx e as “robinsonadas” da Economia Política. *Nova Economia*, v. 26, n.1, p. 301-327, 2016.

BAECK, L. *The Mediterranean tradition in economic thought*. London and New York: Routledge, 1994.

BAILLY, A.; CHANTRAINE, P.; SÉCHAN, L. *Dictionnaire Grec-Français - Le Grand Bailly*. Paris: Ed. Hachette, 2000.

BENTHAM, J. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. São Paulo: Abril, 1974.

BENVENISTE, E. *Le Vocabulaire des Institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969. t. 1.

COOPER, J. Aristotle on Friendship. In: RORTY, Amélie Oksenberg (org.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Los Angeles: University of California Press, 1980. p. 301-341.

COOPER, J. M. Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*, v. 30, n. 4, p. 619-648, June, 1977.

DE ROOVER, R. Scholastic Economics: Survival and Lasting Influence from Sixteenth Century to Adam Smith. *The Quarterly Journal of Economics*, v. 69, n. 2, p. 161-190, May, 1955.

FERGUSON, C. E.; GOULD, J. P. *Teoría Microeconómica*. 4a ed. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

FINLEY, Moses. Aristotle and Economic Analysis. *Past & Present*, n. 47, p. 3-25, May, 1970.

FREDE, D. Nicomachean Ethics VII.11-12: Pleasure. In: NATALI, Carlo (org.). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum*. Oxford: University Press, 2009. p. 183-209.

- GALLAGHER, R. L. *Aristotle's Critique of Political Economy: With a Contemporary Application*. London and New York: Ed. Routledge, 2018.
- GRICE-HUTCHINSON, M. *Early economic thought in Spain, 1177–1740*. Indianapolis: Liberty Fund, 2015.
- HARDIE, W. F. R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HOWEY, R. S. *The rise of the Marginal Utility School 1870-1889*. Lawrence: University of Kansas Press, 1960.
- HUNT, E. K.; LAUTZENHEISER, M. *History of Economic Thought: A Critical Perspective*. 3rd ed. New York: M. E. Sharpe, 2011.
- IRWIN, T. Aristotle: Virtue and Morality. In: \_\_\_\_\_. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. New York: Oxford University Press, 2007. v. 1, p. 198-233.
- JEVONS, S. *A Teoria da Economia Política*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- KAUDER, E. *A History of Marginal Utility Theory*. New Jersey: Princeton University Press, 1965.
- LANGHOLM, O. *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- LANGHOLM, O. Scholastic Economics. In: LOWRY, S. Todd (ed.). *Pre-Classical Economic Thought*. Boston: Kluwer Academic Publishers, 1987. p. 115-136.
- LIDDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- MARSHALL, A. *Princípios de Economia: Tratado Introdutório*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. v. 1.
- MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*. São Paulo: Boitempo, 2013. Livro 1.

MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v. 1, t. 1.

MÁXIMO, M. Preço e a justiça na troca em Aristóteles. *ARGUMENTOS - Revista de Filosofia/UFC*. Fortaleza, ano 13, no 26 - jul.-dez. 2021.

MEIKLE, S. *Aristotle's Economic Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1995.

MENGER, C. *Princípios de Economia Política*. São Paulo: Abril, 1983.

MILLET, P. *Lending and Borrowing in Ancient Athens*. New York: Cambridge University Press, 1991.

MORAES, Francisco; MÁXIMO, Mario. Aristóteles e o argumento da obra ou função do homem. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 76, n. 1, p. 181-208, 2020. Disponível em 10.17990/RPF/2020\_76\_1\_0181.

NEHAMAS, A. Aristotelian philia, modern friendship? *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, v. 39, p. 213-247, Winter, 2010.

NEWMAN, W. L. *The Politics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1887.

PACK, S. *Aristotle, Adam Smith and Karl Marx on Some Fundamental Issues in the 21st Century Political Economy*. Northampton Massachusetts: Edward Elgar, 2010.

PAKALUK, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2005.

PARETO, V. *Manual de Economia Política*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

POLANYI, K. *A falácia economicista*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

POLANYI, K. *Aristóteles descobre a economia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

POLANYI, K. *Os dois significados de econômico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

- RAPP, C. Nicomachean Ethics VII 13-14 (1154a 21): Pleasure and eudaimonia. *In*: NATALI, Carlo (org.). *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum*. Oxford: University Press, 2009. p. 209-237.
- RICARDO, D. *Princípios de Economia Política e Tributação*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- RITCHIE, D. G. Aristotle's Subdivisions of 'Particular Justice'. *The Classical Review*, v. 8, Issue 05, p. 185-192, May, 1894.
- ROBBINS, L. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: Macmillan, 1945.
- ROLL, E. *Historia de las doctrinas económicas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- RUBIN, I. I. *A Teoria Marxista do Valor*. São Paulo: Polis, 1987.
- RUBIN, I. I. *História do Pensamento Econômico*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2014.
- SCHUMPETER, J. *History of economic analysis*. New York: Routledge, 1987.
- SCHWARZENBACH, S. On civic friendship. *Ethics*, v. 107, p. 97-128, Oct., 1996. Disponível em: [https://www.academia.edu/684190/On\\_civic\\_friendship](https://www.academia.edu/684190/On_civic_friendship)
- SENIOR, N. W. *An Outline of the Science of Political Economy*. New York: Sentry Press, 1965.
- SEN, A. *Sobre Ética e Economia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SMITH, A. *A Riqueza das Nações: investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. v. 1.
- SOUDEK, J. Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 96, n. 1, p. 45-75, Feb., 1952.
- STEFANI, J.; CARVALHO, W. S. Uma análise sobre a definição de amizade na Ética Nicomaqueia. *Hypnos*, São Paulo, v. 51, 2º sem., p. 222-240, 2023.

THEOKARAKIS, N. J. Nicomachean Ethics in Political Economy: the trajectory of the problem of the value. *History of Economic Ideas*, Pisa e Roma, v. 14, n. 1, p. 9-53, 2006.

VON NEUMANN, J.; MORGENSTERN, O. *Theory of Games and Economic Behavior*. New Jersey: Princeton University Press, 1944.

VON WIESER, F. *Social Economics*. New York: Adelphi Company, 1927.

WALRAS, L. *Compêndio dos Elementos de Economia Política Pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

WHITING, J. A concepção nicomacheia de philia. In: KRAUT, Richard (org.). *Aristóteles: a Ética a Nicômaco*. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 254-281.