



ADRIANA SANTOS TABOSA

***NOMISMA, RIQUEZA E VALOR EM HOMERO, PLATÃO E
ARISTÓTELES***

**CAMPINAS
2014**



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

ADRIANA SANTOS TABOSA

*NOMISMA, RIQUEZA E VALOR EM HOMERO, PLATÃO E
ARISTÓTELES*

ORIENTADOR: PROF. DR. ALCIDES HECTOR RODRIGUEZ BENOIT

Tese de Doutorado apresentada ao Instituto
de Filosofia e Ciências Humanas, para
obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Este exemplar corresponde à versão
final da tese defendida pela aluna
Adriana Santos Tabosa, orientada pelo
Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez
Benoit e aprovada no dia: 19/03/14.

**CAMPINAS
2014**

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/338

T114n Tabosa, Adriana Santos, 1975-
Nomisma, riqueza e valor em Homero, Platão e Aristóteles / Adriana Santos Tabosa. – Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.
Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Aristóteles. 2. Homero. 3. Platão. 4. Economia. 5. Moeda. I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez, 1951-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: *Nomisma*, wealth and value in Homer, Plato and Aristotle

Palavras-chave em inglês:

Economy

Coin

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Doutora em Filosofia

Banca examinadora:

Alcides Hector Rodriguez Benoit [Orientador]

Mauro Castelo Branco de Moura

Renata Senna Gaaraffoni

Claudio Umpierre Carlan

Pedro Paulo de Abreu Funari

Data de defesa: 19-03-2014

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, em sessão pública realizada em 19 de março de 2014, considerou a candidata ADRIANA SANTOS TABOSA aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Benoit

Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Mauro Castelo Branco de Moura

Prof. Dr. Pedro Paulo de Abreu Funari

Funari

Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan

Carlan

Profª. Dra. Renata Senna Garraffoni

Renata Senna Garraffoni

Resumo

Esta pesquisa analisa o conceito de riqueza na Grécia antiga em dois aspectos: o primeiro, a riqueza antes do surgimento da moeda *stricto sensu*; o segundo, a riqueza após o surgimento da moeda. O ponto de partida para essa investigação foi a premissa de que, com o surgimento do dinheiro-moeda, além da crise operada na antiga aristocracia arcaica, fundada na propriedade agrária, tendo por base a economia natural, houve uma modificação profunda na mentalidade da nova classe, invertendo o conceito mesmo de riqueza, devido à substituição das atividades das comunidades agrícolas pelo comércio e ao sistema monetário que se desenvolveu. Para nortear essa investigação foram suscitadas as seguintes hipóteses 1º) Qual é a natureza dos fenômenos monetários na Grécia antiga? 2º) Os signos pré-monetários contribuíram para dar forma a uma expressão abstrata do valor? 3º) A definição dos direitos políticos igualitários e da medida abstrata do valor no processo de formação da *polis* é uma reminiscência do ato de repartir de modo igualitário a carne? 4º) Qual a relação entre riqueza e *aretē*? 5º) Se a riqueza, como afirma Aristóteles (*Et. Nic.* IV, 1119b25-26), é tudo aquilo cujo valor é mensurável pelo dinheiro, em que momento a riqueza não se identifica mais com o dinheiro e quando, de fato, o dinheiro é o elemento que mede a riqueza? Em outros termos, quando o dinheiro ultrapassa o limite de simples intermediário nas relações de troca, subvertendo a sua função original de representante da necessidade, tornando-se um fim em si mesmo, produzindo uma transformação profunda da economia e uma modificação da própria definição de riqueza? A primeira parte da pesquisa analisa a presença dos signos pré-monetários e a relação entre propriedade e *aretē* nos poemas homéricos. Como também analisa a ideia de riqueza e sua relação com a equação *timē-axia-moira*. A segunda parte da pesquisa é uma análise sobre as questões referentes à economia presentes na *República* e nas *Leis* de Platão e na *Política* I, 9 e da *Ética a Nicômaco* V, 5 de Aristóteles.

Nessa parte, analisa-se a relação entre *nomisma*, riqueza e valor e a transformação do conceito de riqueza, a partir do momento em que o dinheiro se converte em um fim em si mesmo, invertendo a ordem do ser e ter, tornando-se um signo exterior de uma ambição desmedida.

Palavras-chave: Aristóteles; economia; Homero; moeda; Platão; valor.

Abstract

This research analyzes the concept of wealth in ancient Greece in two aspects: the first is the wealth before the coin's emergence; the second one is the wealth after the coin's emergence. The bottom line for this investigation was the assumption that, with the emergence of money-currency, beyond the crisis operated in the old archaic aristocracy, founded on landed property, based on the natural economy, there was a profound change in the new class' mentality, inverting the very concept of wealth, due to the replacement of farming communities' activities by trade and to the monetary system that has been developed. To guide this investigation the following hypotheses were raised: 1°) What is the nature of monetary phenomena in ancient Greece? 2°) The pre-monetary signs contributed to give a form to an abstract expression of the value? 3°) The definition of egalitarian political rights and of abstract measure of value in the process of polis' formation is a reminiscence of the act of sharing equitably the flesh? 4) What is the relationship between wealth and *aretē*? 5) If wealth, as Aristotle says (*EN IV*, 1119b 25-26), is everything whose value is measurable by money, at what moment the wealth does not identify itself more with the money and when, indeed, money is the element that measures the wealth? In other words, when the money exceeds the limit of simple intermediary in the exchange relations, subverting its original function as representative of necessity, becoming an end in itself, producing a profound transformation of the economy and a change in the own wealth's definition? The first part of the research analyzes the presence of pre-monetary signs and the relation between ownership and *aretē* in the Homeric poems. And also analyzes the idea of wealth and its relationship with the equation *timē-axia-moira*. The second part of the research is an analysis about the issues related to economy present in the *Republic* and in the *Laws* of Plato; and in *Politics*, I, 9 and in *Nicomachean Ethics*, V, 5 of Aristotle.

In this part, it is analyzed the relationship between *nomisma*, wealth and value, and the transformation of the concept of wealth, from the time the money becomes an end in itself, reversing the order of being and having, becoming an outside sign of a boundless ambition.

Keywords: Aristotle; economy; Homer; coin; Plato, value.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
A noção mítica do valor.....	03
Sacrifício e medida de valor: Homero e os signos pré-monetários.....	05
<i>Aretē</i>, riqueza e trabalho: Hesíodo.....	07
As crises da nobreza e da <i>aretē</i>: um novo conceito de riqueza.....	09
O utilitarismo ético e a igualdade de riqueza dos sofistas.....	10
A riqueza como um bem útil – Xenofonte.....	13
Riqueza e <i>pleonexia</i> – Platão.....	16
A riqueza como um bem exterior e um instrumento de ação – Aristóteles.....	18
O limite da riqueza e a delimitação do necessário – Os Epicuristas.....	21
A aquisição de riquezas e a sua utilidade em função dos desejos – Cícero.....	23
O problema.....	24
Hipóteses.....	25
Descrição da pesquisa.....	26

Primeira Parte

A origem religiosa do dinheiro e Homero

CAPÍTULO I - A ORIGEM SAGRADA DO DINHEIRO: SIGNOS PRÉ - MONETÁRIOS, SACRIFÍCIO E MEDIDA DO VALOR	37
1. O desenvolvimento do sistema monetário e a crise da gens – Friedrich Engels.....	38
1.1. As origens da noção de moeda – Marcel Mauss.....	40
1.2. A noção mítica do valor – Louis Gernet.....	44
1.3. A controvérsia sobre a origem religiosa do dinheiro – Bernhard Laum.....	54
1.4. O problema da origem religiosa do dinheiro – Paul Einzig.....	62
1.5. Os aspectos éticos da origem da moeda – Édouard Will.....	65
1.6. A origem da moeda: signos pré-monetários e formas arcaicas de troca - Nicola Parise.....	67
1.7. O retorno ao problema da origem religiosa do dinheiro.....	73

CAPÍTULO II - A RELAÇÃO ENTRE RIQUEZA, *TIMĒ*, *AXIA* E *MOIRA* NOS POEMAS HOMÉRICOS **81**

2. <i>Aretē</i>, propriedade e valor.....	83
2.1. <i>Aretē</i> , <i>aristeia</i> e mérito.....	84
2.2. <i>Isomoiria</i> e mérito: a justiça na partilha de bens.....	87
2.3. Os <i>keimēlia</i> como valores simbólicos.....	88

Segunda Parte
Economia e Política em Platão e Aristóteles

CAPÍTULO III - O DINHEIRO COMO MEDIDA E SIGNO EXTERIOR DA *PLEONEXIA* **93**

3. A ambiguidade moral e política da economia.....	95
3.1. Justiça, economia e política: a gênese da cidade.....	96
3.2. A origem da cidade e o problema da multiplicidade de necessidades.....	99
3.3. A instituição política da economia.....	101
3.4. A descrição da cidade sã.....	102
3.5. A cidade doente.....	107
3.6. O dinheiro como simulacro dos apetites.....	112
3.7. A inversão e a conversão da quantidade em qualidade e do ter em ser: a <i>pleonexia</i>	115
3.8. O dinheiro como medida: a ruína das ordens política e econômica.....	119

CAPÍTULO IV - A RIQUEZA COMO UM INSTRUMENTO DE AÇÃO E COMO UM BEM EXTERIOR **125**

4. A relação de proporção na distribuição justa.....	131
4.1. O problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional.....	132

4.2. A proporcionalidade na relação de troca constitutiva da sociedade.....	137
4.3. A necessidade.....	139
4.4. O dinheiro.....	143
4.5. Riqueza e propriedade: a arte de aquisição.....	144
4.6. As duas espécies de riqueza.....	146
4.7. A crematística.....	148
4.8. A riqueza como um instrumento de ação e um bem exterior.....	154
4.9. Riqueza econômica e riqueza crematística.....	157
CONCLUSÃO.....	161
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	169

*Dedico essa pesquisa aos meus pais, Lorete e Paulo
e aos meus irmãos, Ana Rita e Paulo Jr.*

Agradecimentos

Ao meu orientador, Hector Benoit, sempre atencioso e prestativo. Por aceitar orientar essa pesquisa, e que se não fosse por sua paciência e compreensão eu não teria conseguido concluir esse trabalho.

Aos professores Mauro Castelo Branco de Moura, Pedro Paulo de Abreu Funari, Renata Senna Garraffoni e Claudio Umpierre Carlan pelas críticas, sugestões e indicações pertinentes para melhoria dessa pesquisa.

Ao corpo docente da área de Filosofia do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia, e também meus colegas, da Universidade Estadual de Feira de Santana por todo apoio e compreensão que vocês me deram no momento decisivo dessa pesquisa. De minha parte, admiração e respeito por todos vocês.

Aos funcionários do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Secretaria de Pós-Graduação em Filosofia, da Biblioteca Octávio Ianni e da Biblioteca Central da Unicamp, sobretudo à Sônia Bia, à Maria Rita e ao Paulo Roberto de Oliveira, por todo o auxílio que vocês me deram quando precisei.

Ao programa de comutação gráfica entre bibliotecas COMUT, que tem prestado um serviço para a área de pesquisa de valor imensurável.

À professora Christiane Hauschild pela ajuda com as traduções e com a interpretação de conceitos em alemão utilizados nessa pesquisa.

Por fim, aos meus amigos e colegas pelo apoio e carinho ao longo de todos esses anos. São muitos nomes para citar, mas vocês sabem quem são.

Addendum para C

O mal é a Usura, *neschek*
A serpente
neschek cujo nome é conhecido, a corruptora,
além da raça e contra a raça
a corruptora
Τόκος hic mali medium est
Aqui está o centro do mal, o ígneo inferno sem sossego,
A gangrena corrompendo todas as coisas, Fafnir o verme,
Sífilis do Estado, de todos os reinos,
Excrescência do bem comum,
Fazedora de quistos, corruptora de todas as coisas.
Escuridão, a corruptora,
Má gêmea da inveja,
Serpente das sete cabeças, Hidra, penetrando em todas as coisas,
Atravessando as portas dos templos, manchando o bosque de Pafos,
Neschek, o mal rastejante,
lama, a corruptora de todas as coisas,
Envenenadora da fonte,
de todas as fontes, *neschek*,
A serpente, mas contra o crescimento da natureza,
Contra a beleza
Τὸ καλόν
formosus nec est nec decens
Mil estão mortos em suas dobras,
na cesta do pescador de enguias
Χαῖρη! Ω Διώνη, Χαῖρη
para Luz, te suplicamos
Cristal, te suplicamos
do labirinto
Sero! sero! aprendeu que a Espanha é mercúrio;
que a Finlândia é níquel. Tardio aprendizado!
S.....fazendo o mal em lugar do R.....
“Uma pena que os poetas hajam usado o símbolo e a metáfora
e ninguém aprendesse nada com eles
por seu falar em figuras.”
Todos os outros pecados estão abertos,
Usura, só, não entendida.
Ópio Xangai, ópio Singapura
“com a spilla de prata...
âmbar, pego e transformado...”
Lotophagoi.
(Ezra Pound – *Os Cantos*)

INTRODUÇÃO

O juízo de riqueza na Grécia antiga era intrínseco aos aspectos éticos. Nesse caso, a riqueza era uma necessidade e era um bem, mais precisamente um bem exterior. Como fator indispensável para o bem viver, a ideia de riqueza era inseparável da autossuficiência. Assim, era considerado rico aquele que possuísse terras capazes de produzir tudo aquilo de que necessitasse.

Na Grécia e na Roma antigas, a riqueza era condição essencial e necessária à liberdade. Como afirma Aristóteles, “a condição do homem livre é de não viver sob o domínio do outro” (*Ret.* I, 9, 1367a 35-39). Nesse contexto, viver sob o domínio de outro não se restringia aos escravos, mas se aplicava também aos trabalhadores assalariados e a outros que fossem economicamente dependentes. O termo *πλοῦτος* significa “riqueza”, “abundância”, “plenitude”. *Πενία*, o oposto de *πλοῦτος*, significa “pobreza”, “indigência”. Rico era aquele que poderia viver bem dos seus rendimentos, um pobre não. Era considerado pobre aquele que podia possuir terras ou escravos, ou mesmo ter alguma soma de dinheiro acumulado, mas era obrigado a trabalhar para sobreviver. O verbo *πένομαι* significa trabalhar penosamente, ser pobre, ter necessidade de. Em suma, era considerado pobre aquele que vivia de modo suficiente, dedicando-se ao seu trabalho, não possuindo o supérfluo, mas também não lhe faltando o necessário.

A comédia *Pluto* de Aristófanes não representa um elogio à pobreza. Mas ironiza também o elogio ao numerário, que tudo pode comprar e cuja difusão permite a especialização dos ofícios:

É o que te digo. E por Zeus, se há alguma coisa de brilhante, belo e agradável aos homens, é graças a ti que acontece. Tudo está submetido à riqueza. [...] Graças a ti foram descobertas, entre os homens, todas as artes e manhas: um de nós, sentado, remenda os sapatos, o outro é ferreiro, outro ainda é carpinteiro[...]. (Ar. *Plutus*, v. 145; v. 160).

Por essa razão, conforme Aristófanes, é quase ilimitada a necessidade de numerário naquilo em que sintetiza todas as outras necessidades. O que é interessante em Aristófanes é que, ao mesmo tempo em que reconhece a importância do dinheiro, ele evita o erro de confundir o dinheiro e a riqueza, e, no fim da peça, a deusa Pobreza, que intervém para admoestar os cegos partidários do deus tornado clarividente, não tem custo em demonstrar que igual e abundante repartição dos dons de Pluto não teria como resultado enriquecer realmente, nem o indivíduo, nem a sociedade:

Crêmilo: [...] Se agora Pluto vir, e não vaguear como cego que é, ele dirigirá-se-á àqueles homens que são bons e não os abandonará. E fugirá dos maus e ateus. E depois fará que todos sejam bons e ricos — naturalmente — e respeitadores da divindade. E quem jamais poderá descobrir alguma coisa melhor do que isso, para os homens? [...]

Pobreza: Se acontecesse isso que desejais, garanto que não vos seria útil. Se Pluto voltasse a ver de novo e se repartisse por igual, ninguém mais dentre os homens se preocuparia com a arte ou com a sabedoria. E tendo vós feito desaparecer estas duas, quem quererá trabalhar os metais, construir navios, coser tecidos, fazer rodas, cortar o couro, moldar tijolos, lavar, fazer correias ou “com o arado rasgando da terra a superfície, colher o fruto de Deméter”, se vos for possível viver na ociosidade, sem vos preocupardes com isso?

Crêmilo: Só dizes asneiras. Tudo isso que acabas de enumerar, os criados que o aguentem.

Pobreza: Onde tu arranjarás os criados?

Crêmilo: Comprá-los-emos com dinheiro, naturalmente.

Pobreza: Quem é que, para começar, os vende, quando também tem dinheiro?

Crêmilo: Alguém que queira ganhar, um comerciante que chegue da Tessália onde há insaciáveis ladrões de escravos.

Pobreza: Mas antes de mais nada, não haverá nenhum traficante de escravos, segundo, naturalmente, o plano de que falas. Quem é que quererá, sendo rico, correr o risco de perder a própria vida, para fazer isso? Desse modo, tu próprio serás forçado a lavrar o campo e a cavar e a mourejar em tudo o mais e levarás uma vida muito mais dolorosa do que a atual.

Crêmilo: Raios te partam!

Pobreza: Depois nem podereis dormir na cama — não haverá camas nem tapetes — quem quererá tecê-los, havendo dinheiro? Nem perfumar a noite com perfumes finos quando a conduzirdes à casa, nem ornamentá-la com custosos mantos tingidos de desenhos coloridos. E realmente, de que vale ser rico, estando privado de tudo isso? Comigo, todavia, está à disposição tudo aquilo de que precisais, porque eu fico aqui como uma patroa que força o trabalhador manual, por meio da necessidade e da pobreza, a procurar os meios de vida. (Ar. *Plutus*, vv. 490-530).

A noção mítica do valor

Segundo Gernet (1968, p. 129), pode-se observar que a atividade mental pela qual o valor se constitui, isto é, se objetiva, aparece pela primeira vez na representação mítica. Essa noção de valor se expressa no conceito de *agalma* e exprime uma ideia de riqueza, sobretudo, de riqueza nobre. O conceito de *agalma* é inseparável de outra ideia por uma etimologia que a torna possível: o verbo *agallein*, que, entre outras acepções, significa honrar, enaltecer, gloriar-se de. Nesse caso, o conceito de valor pode ser fixado na significação de oferenda aos deuses, especialmente na forma de oferenda que representa a estátua da divindade.

No plano religioso, os *agalmata* são os objetos de oferenda. Em Homero, onde o termo não tem ainda o sentido próprio de oferenda, ele se aplica aos “objetos preciosos” que são utilizados nessa função.

Percebe-se que os objetos preciosos figuram nos mitos em um papel central, pois eles não deixam de ser animados de um poder próprio. Sabe-se que isso não é particular da Grécia. Observa-se que este modo de imaginação pode ser atestado ao mesmo nível em que se toma a noção de valor, isto é, ao estado pré-monetário que precede imediatamente um estado de pensamento abstrato.

Toma-se como exemplo o mito *O tripé dos Sete Sábios*, cujo conto parece ter sido inventado para ilustrar um ideal de sabedoria.

O mito é conhecido, sobretudo, por Diógenes Laércio e pode ser resumido da seguinte maneira: ele discorre sobre uma recompensa — simbolizada por qualquer objeto, como um tripé, uma taça ou um copo de ouro — que é atribuída “ao mais sábio” e é obtida sucessivamente por cada um deles. Primeiramente, esse objeto é ofertado a Tales, um dos sete sábios; Tales o cede a outro, reconhecendo-o como mais sábio; este o oferta a um terceiro, e assim, a recompensa chega às mãos do sétimo até retornar a Tales, que a consagra ao deus Apolo.

É necessário sublinhar que o tripé — ou um outro símbolo, como taça — é considerado como um preço outorgado por causa de um concurso — concurso de “sábios” ou de honra, por transposição da ideia fundamental de rivalidade. Nessa relação, um esquema se aplica espontaneamente, ao remeter a ideia dos jogos que situam em um dos quadros a imagem social do objeto precioso. Além disso, o ato de doação sucessiva do objeto que passa de mão em mão pelos usuários e pela moral do dom pode configurar-se como uma sugestão social. Observa-se que o termo de “cessão”, nesse caso, implica certo respeito de generosidade nobre de circulação. Vale notar ainda que os Sete sábios formam um grupo, associado pela tradição a um banquete, que é um lugar de eleição para as generosidades, contratos ou desafios e é, por excelência, o quadro de uma circulação da taça e, com ela, da “saúde” que são ofertadas.

Na história do tripé dos Sete Sábios, há uma representação tradicional que permanece latente: o objeto em si tem um valor singular que se assemelha a um valor religioso. Isso pode ser percebido nas versões narradas por Diógenes Laércio (I, 28; 32), quando um oráculo recomendou enviar o tripé a um sábio — figurando como um objeto religioso —, o que faz deduzir a prática cultural da detenção sucessiva do “sacro” entre as mãos dos tais personagens qualificados.

As orientações míticas do objeto precioso se desenham na história moralizante, que é a dos Sete Sábios. O objeto representa esse valor positivo e essa realização social que caracterizam a fase pré-monetária.

Tripé ou taça estão entre os exemplares mais típicos dessa representação nos mitos. Eles não aparecem apenas como objetos raros ou como signos privilegiados de riqueza. A utilização desses gêneros de objeto, especialmente da taça, representa o surgimento do mercantilismo contratual (GERNET, 1968, p. 134).

A história do tripé dos Sete Sábios é uma representação mítica do *agalma*. A posse de um *agalma* pode desempenhar o estabelecimento ou a reivindicação de um poder religioso. Os símbolos de uma mesma imagem têm direções diferentes: na representação mítica, eles aderem entre si.

Sacrifício e medida de valor: Homero e os signos pré-monetários

Segundo o historiador alemão Bernhard Laum (*Heiliges Geld*, 1924), não há a ideia de uma função inicialmente comercial da moeda¹, suas origens estão nos ritos

¹ Para a economia ocidental moderna, o sentido imediato de “moeda” é o de um signo, concretizado numa peça de metal ou em uma nota simbólica de papel, possuindo dupla função de instrumento de avaliação e de medida e de instrumento de circulação e de troca, tirando este duplo valor de uma decisão do estado e de um consenso tácito dos usuários. Este sentido imediato e prático corresponde ao sentido do termo alemão “*Münze*”. Mas, para a economia moderna, há também uma definição mais ampla: a moeda é toda coisa que, por convenção tácita ou expressa dos homens, se encontra investida da dupla função de intermediária de trocas e de intermediária das avaliações, ou desta segunda função somente, a primeira não podendo ser imaginada todas as vezes isoladamente da segunda, que pode, ao contrário, existir sem a primeira. Este sentido corresponde ao termo alemão “*Geld*” (WILL, Édouard. *De l’aspect étique des origines grecques de la monnaie*, p. 209-210). O sentido atual de “moeda” prioriza o caráter convencional, isto é, do que é emitido e controlado pelo governo de um determinado país, englobando em sua definição, o dinheiro. Em alemão, tudo isso é “*Geld*”, entretanto, com a possibilidade de distinguir entre *vormünzliches Geld* (ou *vormünzliches Geldform*) e *Münzgeld*. Em inglês, existem os termos *coin* para expressar a moeda *stricto sensu*, o objeto metálico circular, o termo *currency*, que indica um valor monetário de um estado ou união monetária, como o dólar, o euro ou o marco alemão, e o termo *money*, a medida que expressa o preço das coisas. Mas, em português, não existem termos equivalentes aos termos em alemão nem em inglês. Ter-se-ia que definir “moeda-moeda” e “dinheiro-moeda”. Portanto, moeda *stricto sensu* é a moeda propriamente dita, o objeto metálico circular, a peça de metal de peso e valor definido, com uma impressão oficial estampada. Moeda múltipla refere-se aos objetos de equivalência geral que servem para medir o preço das coisas. (CARLAN, Claudio U.; FUNARI, Pedro Paulo A. *Moedas: a numismática e o estudo da História*. São Paulo: Annablume, 2012. 100 p). Utiliza-se nesta pesquisa o termo moeda para se referir à moeda *stricto sensu* e o termo dinheiro para se referir aos signos pré-monetários e ao dinheiro propriamente dito.

sacrificiais. Laum identificou que em Homero o boi não é um meio, mas um objeto de troca e que nas avaliações e nos sacrifícios homéricos reencontramos a mesma unidade de medida (o boi) e os mesmos múltiplos (100, 12, 9). O sacrifício de cem bois é a ἑκατόμβη (*hecatombē*, sacrifícios públicos).

Para Laum, são as exigências do culto, e não as do comércio, que deram origem à apreciação das riquezas e aos processos de substituição de um bem por outro da mesma estima e pela moeda.

Na fixação do rito sacrificial e na determinação precisa da oferenda — caracterizado como permuta entre mortais e imortais — se haveria elaborado a noção de um bem e a possibilidade de substituí-lo por outro bem simbólico garantido por autoridade. Com o νόμος (uso, costume, lei), a autoridade teria pela primeira vez definido um bem e garantido sua qualidade, e este bem teria servido de meio de pagamento e de troca entre mortais e imortais. Nessa concepção, teria sido esta a primeira forma de noção de dinheiro.

Para melhor compreensão dos signos pré-monetários como sacrifício e medida de valor, as duas teses de Laum que devem ser destacadas são as seguintes: primeira, que das origens do dinheiro, as noções de retribuição e de pagamento recebem todo o seu valor em um contexto sociológico e religioso, e não comercial. Segunda, que, das origens do dinheiro, a retribuição e o pagamento — do homem aos deuses e de homem para homem — firmam-se com o auxílio de bens de valor real e codificado, assim a prática da substituição situa-se sobre o aspecto funcional do objeto utilizado.

A épica homérica oferece muitos exemplos sobre as relações entre *aretē*, nobreza, riqueza e valor. A riqueza e o prestígio do οἶκος (casa), ὄλβος (bens, riqueza) e ἄφενος (abundância) consistiam na posse privilegiada de *agalmata*, bens preciosos, símbolos de poder social que, até então, só os reis podiam possuir: o gado, ο κειμήλιον (tesouro) e as coisas depositadas no tálamo e na câmara do tesouro.

Os *keimēlioi* representavam a fortuna e prosperidade da casa: os ornamentos de rédeas de marfim tingidos de púrpura (*Ilíada*, IV, vv. 141-145), os peplos que Hécuba (*Ilíada*, VI, vv. 293-295) e Helena (*Odisseia*, XV, vv. 104-109) oferecem, respectivamente a Atenas e a Telêmaco, o maior e o mais rico bordado, ou os vestidos, o azeite e o vinho conservados junto com o ouro e o bronze no tálamo de Odisseu (*Odisseia*, II, vv. 338-340). De todas essas coisas preciosas, nada proclamava melhor o prestígio do senhor do *oikos* que os metais, sobretudo, os trabalhados. Ouro, prata, bronze e ferro em forma de lingotes, armas, trípodas e taças eram, por exemplo, a expressão do *aphenos* de Adrasto e Antíloco (*Ilíada*, VI, vv. 47-48; XI, vv. 132-133) e o fundamento do poder de Menelau e Odisseu (*Odisseia*, XV, vv. 101-108; XXI, vv. 9-10). Com eles, se fazia o comércio nobre dos chefes e, ao passar de mão em mão, se convertiam em “valores circulantes” por excelência.

***Aretē*, riqueza e trabalho: Hesíodo**

Enquanto Homero ressalta que a formação de um tipo humano nobre surge do cultivo das qualidades próprias dos senhores e dos heróis — cuja *aristeia* se manifesta nas lutas em campo aberto, entre nobres guerreiros e seus adversários —, o beócio Hesíodo descreve nos *Erga* a vida campestre da metrópole grega no final do século VIII a.C. Hesíodo aborda outra fonte de cultura: o valor do trabalho. Em Hesíodo, a *aristeia* guerreira é substituída pela luta tenaz e silenciosa dos trabalhadores com a terra, que exige além do heroísmo, a disciplina.

Os *Erga* são divididos em duas partes: a primeira é uma espécie de arcabouço mítico-cosmogônico que fundamenta a segunda parte do poema, o qual se constitui de conselhos pragmáticos e calendários relativos à agricultura e à navegação, além de admoestações morais.

O poema reflete um período de crise agrícola, social e também religiosa², entretanto, de grandes transformações.

Nos *Erga*, Hesíodo conjuga a ideia de direito com a do trabalho. Após a exortação à prática da justiça e ao abandono da injustiça — que constituem a primeira parte do poema —, Hesíodo volta a dirigir-se ao irmão:

A ti boas coisas falarei, ó Perses, grande tolo! Adquirir a miséria, mesmo que seja em abundância é fácil; plana é a rota e perto ela reside. Mas diante da excelência, suor puseram os deuses imortais, longa e íngreme é a via até ela, áspera de início, mas depois que atinges o topo fácil desde então é embora difícil seja. (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, vv.286-292).

O trabalho é louvado como o único caminho, embora árduo, para alcançar a *aretē* — não a *aretē* guerreira da antiga nobreza, nem a *aretē* da classe proprietária, baseada na riqueza, mas sim a *aretē* do homem trabalhador, que se expressa em uma posse de bens moderada (JAEGGER, 1995, p. 100).

Nos *Erga*, a *aristeia* demonstrada em combate é substituída pela calada e tenaz rivalidade no trabalho. Os homens devem ganhar o seu sustento com o valor do seu trabalho, que, em Hesíodo, é condição essencial para a *aretē*. A justiça e o trabalho são os fundamentos que sustentam a *aretē*. Dessa forma, para alguém alcançar a verdadeira prosperidade, é necessário equilibrar os seus desejos à ordem divina que ordena o mundo:

Tu, ó Perses, escuta a Justiça e o Excesso não amplies! O excesso é mal ao homem fraco e nem o poderoso facilmente pode sustentá-lo e sob seu peso desmorona quando em desgraça cai; a rota a seguir pelo outro lado é preferível: leva ao justo; Justiça sobrepõe ao Excesso quando se chega ao final: o néscio aprende sofrendo. (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, vv. 212-218).

Mas tu, lembrando sempre do nosso conselho, trabalha, ó Perses, divina progênie, para que a fome te deteste e te queira a bem coroada Deméter, enchendo-te de alimentos o celeiro; pois a fome é sempre do ocioso companheira; deuses e homens se irritam com quem ocioso vive; na índole se parece aos zangões sem dardo, que o esforço das abelhas, ociosamente destroem, comendo-o; que te seja caro prudentes obras ordenar, para que teus celeiros se encham do sustento sazonal. Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos e, trabalhando, muito mais

² Ver: DETIENNE, Marcel. *Crise agraire et attitude religieuse chez Hesiode*.

caros serão aos mortais. O trabalho desonra nenhuma, o ócio desonra é! (*Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, vv. 298-311).

No poema, Hesíodo refere-se à desonra da pobreza e das riquezas adquiridas injustamente. Além do mais, a ordem que governa a vida, *aretē*, justiça e trabalho se relacionam com a natureza, com o seu curso imutável e perene. Na primeira parte, a justiça e excelência fundamentam-se na ordem moral do mundo e, na segunda, o trabalho deriva da ordem natural da existência e dela recebe as leis que o regem.

As crises da nobreza e da *aretē*: um novo conceito de riqueza

As *Elegias* de Teógnis pertencem ao mesmo gênero da sabedoria campesina dos *Erga* de Hesíodo. As *Elegias* refletem a crise da *polis* arcaica, a crise da posição em que a nobreza se encontra e da antiga ética aristocrática, sobretudo, do conceito de *aretē*.

A posição da aristocracia arcaica fundava-se na posse de propriedades rurais, mas o surgimento da moeda afetou-lhe a prosperidade ocasionando uma transformação essencial da vida econômica. Houve o empobrecimento da nobreza, e o seu poder é substituído pelo poder de uma nova classe de plebeus ricos que usufruíam do prestígio e da ascensão social. Essa transformação das condições econômicas afetou o conceito de *aretē*, que englobava a estima social e a posse de bens³. Sem a *aretē*, era impossível exercer algumas das qualidades essenciais ao homem nobre, como por exemplo, a liberalidade e a magnanimidade. Como indica Hesíodo, entre os camponeses era a riqueza que implicava a *aretē* e a consideração

³ Segundo COULANGES, “a classe inferior aumentou, pouco a pouco, em poderio. Há progressos que se efetuam obscuramente, e, no entanto, decidem o futuro de uma classe e transformam uma sociedade. Pelo século VI a.C., a Grécia e a Itália viram brotar nova fonte de riqueza. A terra já não bastava a todas as necessidades do homem, as predileções encaminhavam-se para o belo e para o luxo, as próprias artes nasciam, e a indústria e o comércio tornavam-se então indispensáveis. Aos poucos formou-se a riqueza mobiliária; cunhou-se a moeda e o dinheiro-moeda apareceu. A aparição do dinheiro-moeda fomentou grande revolução. O dinheiro não estava sujeito às mesmas condições de propriedade que a terra, já que podia passar de mão em mão, sem nenhuma formalidade religiosa, e chegar mesmo sem dificuldade às mãos do plebeu”. (COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 309-310).

social. A união dos dois conceitos mostra que a estima e a propriedade exterior estavam incluídas na concepção arcaica de *aretē*.

A consequência da nova ética social foi a dissolução deste conceito de *aretē* da aristocracia arcaica. A relação entre riqueza e *aretē* e a modificação do seu conceito podem ser percebidas em Tirteu e Sólon. Para Tirteu, a *aretē* política, que consistia na bravura dos soldados, tinha muito mais valor que a riqueza e todos os bens da aristocracia. Para Sólon, a justiça era a virtude mais alta. Como herdeiro das concepções antigas, Sólon desejava que os deuses lhe concedessem riquezas, embora justas, e nelas baseava as suas esperanças de *aretē* e consideração social. Sólon não considerava a desigualdade econômica contrária à vontade divina, pois além do dinheiro e das propriedades havia outra riqueza: a saúde e a alegria de viver. A *aretē* era preferível à riqueza.

Teógnis foi influenciado pela ideia de Sólon relativa às riquezas e à *aretē*. Ambas as *Elegias* encaram a relação do espaço humano com a riqueza, a partir do ponto de vista da justiça e da ordenação divina do mundo.

O utilitarismo ético e a igualdade de riqueza dos sofistas

Sobre o utilitarismo ético, um dos exemplos no campo da reflexão moral adotada pelos sofistas encontra-se em Pródico de Céos, em sua reelaboração do mito de “Hércules na encruzilhada”, narrado por Xenofonte em sua obra *Memoráveis*.

O mito aborda a passagem da infância à adolescência de Hércules, momento da passagem à idade na qual o jovem, tornando-se senhor de si, retira-se a um lugar solitário para meditar e fazer suas escolhas morais. Aparecem-lhe, então, duas mulheres: uma pudica, reservada na atitude e de beleza sutil; a outra, ao contrário, provocante, altiva e de beleza exuberante. As duas mulheres são imagens alegóricas que representam a virtude (*Aretē*) e o vício (*Kakía*). A primeira a falar é a mulher que simboliza o vício:

Vejo-te, Hércules, inseguro sobre o caminho a tomar na vida. Se me fizeres tua amiga e me seguires, guiar-te-ei pela vida mais prazerosa e mais fácil; ademais, não deverás privar-te de desfrutar nenhuma alegria da vida e passarás a existência longe de asperezas. A primeira consequência será que não deverás preocupar-te com guerras nem com política, mas sempre escutarás qual comida ou bebida agradável ao teu gosto poderás encontrar, ou qual espetáculo deverás ver e ouvir para obter uma satisfação, ou quais objetos deverás cheirar ou trocar para ter um prazer, quais jovens deverás frequentar para chegar ao cume da delícia, em que modo te será dado dormir bastante suavemente e como, com a menor fadiga, conseguirás todos estes bens. Se por acaso surgir a suspeita de que se acaba a fonte da qual provêm todos estes gozos, não deves temer que eu te obrigue a procurá-los com fadigas e esforços físicos e espirituais, mas poderás fazer uso de todo o fruto do trabalho de outros, sem te afastares de tudo o que possa constituir uma fonte de utilidade. De fato, aos que se põem da minha parte, ofereço a plena possibilidade de extrair vantagem de qualquer parte. (XENOFONTE, *Memoráveis*, II, 1, 23-25).

O tipo de vida que *Kakía* propõe a Hércules é o hedonismo desmedido. A felicidade está no gozo do prazer intenso e fácil, em desfrutar plenamente os prazeres e aproveitar-se das coisas úteis, sem o menor escrúpulo. Em seguida, fala a Hércules a segunda mulher, que simboliza a virtude:

Eu também me apresentei a ti, Hércules, porque conheço teus pais e fiz uma ideia do teu caráter durante a tua educação. Portanto, espero que, se entrares pela via que conduz a mim, poderás tornar-te indiscutivelmente um nobre artífice de ações generosas e elevadas e eu, ademais, poderei ser muito mais honrada e, pelo bem realizado, mais insigne. Não te enganarei com o anúncio do prazer, mas te apresentarei, segundo a verdade, a realidade no modo em que os deuses a determinaram. Nada, com efeito, daquilo que é verdadeiro, bom e belo concedem os deuses aos homens sem diligente fadiga, mas se queres que os deuses te sejam benévolos, deves honrá-los; se desejas ter o afeto dos amigos, deves fazer-lhes o bem, se esperas ser honrado por qualquer cidade, deves procurar as vantagens desta cidade, se pretendes ser admirado por toda a Hélade pela tua virtude, deves esforçar-te por fazer bem a Hélade; se queres que a terra te produza abundantes frutos, deves cultivá-los; se crês que deves enriquecer com o gado, deves cuidar do gado; se tens ânsia de exaltar a ti mesmo por meio da guerra, e queres estar em condições de libertar os amigos e subjugar os inimigos, deves aprender dos especialistas a arte da guerra, e deves exercitar-te no modo de aplicá-la; se enfim, queres ser válido de corpo, é preciso habituar o corpo a servir à mente e exercitá-lo com penosos trabalhos. (XENOFONTE, *Memoráveis*, II, 1, 27 e ss).

Quando *Aretē* propõe que o que vale ao homem só se conquista “ao preço da fadiga”, deve-se interpretar essa afirmação em termos de utilitarismo e não um literal “esforço penoso”. A virtude seria o meio adequado para obter vantagens e coisas úteis. A distinção entre *Kakía* e *Aretē* não seria o prazer como fim a alcançar, mas nos meios a serem usados para consegui-lo. É possível perceber essa oposição na outra parte do diálogo entre *Kakía* e *Aretē*:

Compreende, ó Hércules, que esta mulher te propõe uma vida difícil e longa para alcançar um estado de alegria? Eu, ao contrário, conduzir-te-ei à felicidade por uma via fácil e curta.

Ó, desventurada! Que bens possuis tu? Ou que conheces de prazeroso, se, em vista disso, estás disposta a nada fazer? De fato, tu nem sequer respondes ao clamor das sensações prazerosas, mas, antes mesmo que surja o desejo de todas te sacias, porque comes antes de ter fome, bebes antes de ter sede [...]. Os meus fiéis gozam dos alimentos e das bebidas com prazeres e isentos de afãs; de fato resistem até que surja neles o desejo. Mais doce se apresenta para eles o sono que para os que não se fatigam, nem se lastimam de dever interrompê-lo, nem por isso derivam de cumprir o seu dever. (XENOFONTE, *Memoráveis*, II, 1, 30-33).

A virtude não condena o prazer. Condena o prazer desmedido proposto pelo vício. A distinção entre *Aretē* e *Kakía* reside no modo de alcançar a mesma meta, a felicidade-utilidade. A diferença não é sobre os ideais últimos. Não é que, para a identificação entre virtude (*ἀρετή*) e prazer (*ἡδονή*), Pródico contraponha a identificação de virtude e fadiga (*πόνος*), mas sim entre a escolha dos meios aptos a realizá-los. Pródico contrapõe um “utilitarismo eudaimonista” com um “hedonismo sensualista”. Em suma, para Pródico, a virtude é a bem deliberada racionalização dos prazeres e do que é útil, moral e materialmente, isto é, um “utilitarismo razoável”. Por essa razão, o Apólogo “Hércules na encruzilhada” pode ser considerado um exemplo da ética dos sofistas da primeira geração, que identificavam no útil o máximo valor moral.

A distribuição da riqueza em base igualitária foi proposta pela primeira vez por Fáleas de Calcedônia⁴. Fáleas pertence ao grupo dos intelectuais gregos da segunda metade

⁴ Contudo, Aristóteles (1267 b, 9) afirma que Fáleas a limitava à posse da terra.

do século V a.C. e princípios do século IV a.C. Aristóteles (*Pol.* II, 1266a39 e ss), a única fonte, diz que ele foi o primeiro a afirmar que os cidadãos de um Estado deveriam ter posses iguais (ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτικῶν). Abolindo a necessidade, ele esperava abolir o crime. Todavia, Aristóteles refuta comentando que frio e fome não são as únicas causas do crime. Os maiores crimes têm como causa o excesso e não a necessidade. Para Aristóteles, não são as posses humanas que deveriam ser controladas, mas sim os desejos e ambições desmedidos. A partir disso, se poderia alcançar a igualdade e, para isso, seria necessária uma educação apropriada. É nesse sentido que Fáleas pensa de modo semelhante e, com isso, inovou ao propor que, não só a riqueza, mas também a educação deveriam ser providenciadas pelo Estado.

A riqueza como um bem útil – Xenofonte

O Οἰκονομικός de Xenofonte faz parte do grupo de escritos socráticos. O *Econômico* é uma *oikonomikē technē*, um tratado prático sobre a economia, uma ciência prática que tem por função o governo do *oikos* e, por fim, o bem viver. O *Econômico* inicia com uma discussão sobre o tipo de saber que é a economia — se é uma ciência como a medicina ou é de outra natureza — e sobre o uso correto da riqueza. A segunda parte dessa obra analisa quais as virtudes e qualidades necessárias ao senhor da casa (*oikodespotēs*) e discute sobre a educação e o governo dos seus escravos. Em seguida, aborda quais as virtudes e educação da mulher. Por fim, investiga a relação entre *aretē* e a arte de cultivar a terra.

Na primeira parte do diálogo, que discorre sobre a administração do patrimônio familiar, Sócrates pergunta a Critobulo o que é um patrimônio, se é a casa ou se é tudo o que alguém possui fora da casa. Sócrates estabelece então uma diferença entre patrimônio e propriedade. Patrimônio, além da casa, é tudo o quanto alguém possui. Propriedade é tudo o que é proveitoso para cada um.

Essa mesma definição é associada à riqueza. A riqueza é um bem apenas na condição do que é proveitoso e é assim considerada apenas para aquele que souber fazer um bom uso dela:

- Acho que chamas propriedade o que é proveitoso para cada um.
- É bem assim, disse. O que prejudica mais eu considero perda de riqueza.
- Ah! E, se alguém compra um cavalo, não sabe usá-lo e, caindo, dá-se mal? Para ele o cavalo não é uma riqueza?
- Não, se é que a riqueza é um bem.
- Ah! Nem a terra é riqueza para um homem que a trabalha de tal forma que, mesmo trabalhando, sofre perda?
- Mesmo a terra não é riqueza, se, ao invés de nutrir, faz com que passe fome.
- Então com as ovelhas acontece o mesmo. Se alguém, por não saber usar as ovelhas, sofresse perda, nem as ovelhas seriam riqueza para ele?
- Penso que não.
- Então, acho eu, consideras o que traz proveito riqueza, o que prejudica, não-riqueza.
- É isso.
- Ah! As mesmas coisas são riquezas para quem sabe usá-las e não são riquezas para quem não sabe. Flautas por exemplo, para quem sabe tocar bem são riquezas e, para quem não sabe, nada mais que pedras inúteis.
- A não ser que as venda.
- O que nos parece, então, é que para os que as vendem são riquezas, mas para os que ficam na posse deles, não são, se não sabem usá-las.
- A isso Sócrates respondeu:
- Se é que ele sabe vender... Se, por sua vez, vendesse a quem não soubesse usá-las, mesmo quando vendidas, de acordo com o que estás dizendo, não seriam riqueza.
- Acho Sócrates, que estás dizendo que nem o dinheiro é riqueza para quem não sabe usá-lo.
- Penso que concordas até este ponto: aquilo de que alguém pode tirar proveito é riqueza. Em todo caso, se alguém usasse o dinheiro para comprar, por exemplo, uma amante, por causa dela, pior ficaria o seu corpo, pior a sua alma e pior seu patrimônio. Mesmo assim tiraria proveito do dinheiro?
- De forma alguma, a não ser que afirmemos que é riqueza a erva chamada *hióscimo*, cuja ação faz quem as come ficar louco.
- Então o dinheiro, se alguém não sabe usá-lo, que ele o afaste tão longe de si, Critobulo, que não lhe seja riqueza! [...]. (XENOFONTE, *Econômico*, I, 5-14).

Sócrates tem em teoria algum conhecimento em administração doméstica: ele sabe que a administração da casa consiste na manutenção dos bens mobiliários, em tornar os escravos obedientes, em cultivar os campos, em ter uma boa relação com a esposa.

Contudo, isto não é suficiente para poder ensinar a arte de administrar uma propriedade, que demanda uma experiência pessoal. De fato, Sócrates responde a Critobulo que, assim como a arte de tocar flauta, a *oikonomikē* é uma ciência prática e não puramente teórica, tanto que a experiência e o modo de vida de Sócrates não lhes permitem procurar essa experiência, porque ele não se ocupa das riquezas (II, 13).

Sócrates conta a Critobulo sobre uma conversa que ele teve com Isômaco. Nessa conversa, o nobre ateniense havia lhe explicado os rudimentos da arte de administrar uma casa e uma propriedade⁵. Isômaco encarna um modelo ético-econômico diferente daquele de Sócrates, impróprio à vida do filósofo, mas do qual o filósofo reconhece implicitamente o valor.

Na parte final do *Econômico*, na discussão com Isômaco, Sócrates ensaia retomar a crítica do filósofo contra o modo de vida do rico cidadão, que ele havia empregado no *Econômico*, II, 5-7, para refutar Critobulo: o rico é que deve gastar muito dinheiro em benefício da cidade. Mas Isômaco refuta Sócrates, e afirma o contrário, que para ele, pagar as liturgias é uma questão de honra.

Por que Xenofonte faz de Sócrates o protagonista de um diálogo sobre a *oikonomikē technē*? É possível inferir que é devido a toda a primeira parte do diálogo-fundada na busca do τί ἐστιν (o que é?) e sobre a divisão do ser em gêneros, pois não seria verossímil se ela fosse atribuída a Isômaco, que é uma personagem nobre, mas pouco versado nas sutilezas teóricas. Sócrates é um melhor exemplo para defender a tese de que a arte econômica pode ser utilizada como um bem apenas por um indivíduo moralmente correto.

⁵ Segundo Natali, certas críticas fazem uma objeção a respeito da coerência do diálogo: se, no momento em que discute com Critobulo, Sócrates já havia conversado com Isômaco, então ele já conhecia a arte econômica que ele aprendeu de Isômaco. A objeção é sutil, mas supõe uma coerência lógica da parte de Xenofonte. O conhecimento de Sócrates é apenas por ouvir dizer. O verdadeiro especialista em *oikonomikē technē* é Isômaco, que possui e administra um grande patrimônio (NATALI, Carlo. *Socrate dans l'économie de Xénophon*. 2001, p. 283).

Riqueza e *pleonexia* – Platão

Platão, assim como Xenofonte e Aristóteles, identifica o problema monetário sobre um plano moral. O dinheiro se constitui como riqueza, e a riqueza, por sua vez, é um tipo de bem. Platão distingue três categorias de bens: o primeiro é um bem absoluto, um bem desejado por si mesmo; o segundo é um bem desejado por si e por suas consequências, como por exemplo, a sensatez, a visão e a saúde; a terceira espécie de bem é o bem útil, aquele que não é desejado por si mesmo, mas por outras consequências. O dinheiro está nesta última categoria de bens. Ele não é um bem absoluto porque não é uma finalidade em si mesmo, mas um meio para atingir outra finalidade: o bem viver (εὖ ζῆν). Platão considerava o dinheiro e a riqueza bens úteis, mas não uma necessidade indispensável para uma vida nobre e boa.

Platão identifica e associa “o desejo de dinheiro” à parte apetitiva da alma⁶, que é animada por uma tendência inata à posse exclusiva e de um movimento recorrente de um estado de vida a um estado de replicação, que é espontaneamente encarregado de se reproduzir e de se multiplicar sem medida, quantitativamente e qualitativamente. Por isso, Platão investiga qual a causa desse processo e qual a solução necessária para resolver o problema.

Para compreender qual o processo que conduz a economia à desmedida, é necessária uma investigação do conceito platônico de *pleonexia*. Pois é a *pleonexia* que articula o desejo de riqueza às suas expressões sociais nas cidades imperfeitas e que anima as rivalidades interpessoais pelo jogo de aparências.

Os homens são possuídos por um desejo de querer sempre mais, de multiplicar sem fim seus bens e de acumular sem cessar as riquezas. Eles passam a desejar mais as

⁶ Platão identifica três partes/gradações da alma. Cada uma delas tem uma virtude e um vício particular: a terceira é a sensual/apetitiva (*epithymetikon*), essa é a parte mais inferior da alma. A virtude correspondente à parte sensual da alma é a moderação (*sōphrosynē*), e o vício correspondente é a concupiscência. A segunda parte da alma é a afetiva (*thymoeidēs*). A virtude própria dessa parte da alma é a coragem (*andria*), e o vício é a irascibilidade. A primeira, e mais elevada parte da alma, é a racional (*logistikos*). A virtude pertencente a esta parte da alma é a sabedoria (*sophia*), e o vício é a ignorância (*agnoia*) (*Rep.*, IV, 439d; 580d).

riquezas que a verdade, a beleza ou o bem. Por causa desse desejo, a desmedida se introduz na vida coletiva, corrói as instituições, desfaz os costumes e precipita as sociedades uma após outras à tirania e à anarquia.

A divisão dos lotes e das riquezas

Platão propõe nas *Leis* (744a-d) uma descrição minuciosa da *polis* e de sua constituição. Platão submete a análise constitucional ao conjunto das atividades dos cidadãos. A *polis* dos magnésios, descrita por Platão, é uma *polis* rural, cujo território é capaz de satisfazer às necessidades dos cidadãos. Entretanto, Platão não pretende estabelecer um número fixo de habitantes da *polis*, mas estabelecer uma variável que possibilitará determinar apenas o uso dos recursos agrícolas, divididos entre 5.040 lares ou lotes⁷ (*Leis*, V, 737c-738b).

A divisão de lotes é importante porque propiciaria para a *polis* seu esboço, sua medida e a parte essencial de sua organização. O lote (κλήρος) é uma parte da terra, um domínio (o lar, ἐστία) dotado de valor. A partir dessa unidade indistintamente territorial e econômica serão determinados a demografia da *polis*, o seu estatuto jurídico da família e a divisão da população em quatro classes de renda proporcionais (PRADEAU, 2012, p.94):

Teria sido realmente esplêndido se cada pessoa, ao ingressar na colônia, o fizesse possuindo os mesmos bens, mas visto ser isso impossível, chegando uma com mais dinheiro do que a outra, é necessário por muitos motivos e com o objetivo de igualar as chances na vida pública que sejam feitas avaliações desiguais para que cargos e contribuições possam ser indicados em conformidade com a avaliação apurada em cada caso, não apenas segundo a excelência moral dos ancestrais de um homem ou dele mesmo, sua força e beleza físicas, mas também segundo sua riqueza ou pobreza — de modo que por uma regra de desigualdade proporcional possam receber cargos e honras o mais igualmente possível, podendo-se eliminar qualquer conflito. Diante dessas razões é preciso que criemos quatro classes conforme o grau da extensão dos bens, denominando-as primeira, segunda, terceira e quarta (podendo denominá-los diferentemente) seja quando os indivíduos permanecem na mesma classe, seja quando através de uma mudança da pobreza

⁷ “Lares ou lotes” são as traduções respectivas de ἐστία e κλήροι, que Platão emprega indistintamente nas *Leis*.

para a riqueza ou desta para aquela passem pela classe à qual pertencem (*Leis*, V, 744a-d).

A divisão do território cívico obedece a uma dupla preocupação: a instituição de certo equilíbrio entre os cidadãos, justificada pelo argumento segundo o qual a desigualdade de riquezas está na origem do dissenso (*Leis*, V, 744d; 736c; 737b), e a conservação da demografia e da geografia da *polis*. A divisão em lotes é um meio para diversos fins.

Considera-se que a filosofia da economia inicia-se com uma reflexão sobre o sentido mesmo da economia, ou seja, pela essência da economia. Platão foi o primeiro pensador ocidental a analisar questões, como por exemplo, se há uma boa medida na economia ou se é possível construir instituições e se é possível desenvolver uma educação que refreasse este desejo de riquezas, cuja característica naturalmente ilimitada conduz os homens à ruína. A economia interpretada como o conjunto de preposições relativas à produção, à troca e à propriedade dos bens já está presente em Platão e ocupa um espaço considerável na *polis* platônica das *Leis*.

A riqueza como um bem exterior e um instrumento de ação – Aristóteles

Segundo Aristóteles, a finalidade da economia é a riqueza (*Et. Nic.*, I, 1, 1094 a, 9). A riqueza para Aristóteles é um instrumento de ação, a qualidade ou a virtude associada a esta ação, e a quantidade limitada por uma arte diretamente subordinada a uma ciência de ação. Dessa forma, a análise da noção aristotélica de riqueza é direcionada para as noções de instrumento e de ação.

A riqueza designa o bom estado e o bom funcionamento da propriedade em relação imediata à ação do governante da casa (*Et. Nic.* II, 6, 1106 a, 1 ss.). É nesse sentido que ela é um bem, um bem exterior, como pode ser a saúde e a honra. Toda a virtude moral para Aristóteles se remete à noção do meio-termo ou à justa medida:

Consideremos primeiro, então, que a excelência moral é constituída, por natureza, de modo a ser destruída pela deficiência e pelo excesso, tal como vemos acontecer com o vigor e a saúde [...] os exercícios excessivos ou deficientes destroem igualmente o vigor, e de maneira idêntica as bebidas e os alimentos de mais ou menos destroem a saúde, enquanto a justa medida produz o acréscimo e a conserva (*Et. Nic.* II, 2, 1104 a, 6).

Essa analogia se aplica também no caso da riqueza e da propriedade. Existe para cada *oikía*, assim como para cada cidade, um excesso e uma falta na grandeza da propriedade que interdita seu bom estado e seu bom funcionamento. É, portanto, do ponto de vista da ação e do bem viver que se situa o problema da justa medida, da quantidade, ou da grandeza da propriedade. A referência ao bem viver e a quantidade suficiente dos objetos de propriedade que o bem viver governa se explica por intermédio do texto citado acima. É isso que situa o problema do limite, e é isso que define a função da propriedade, estabelecida pela ação e segundo a prudência. Ou seja, a justa medida concernente à grandeza da propriedade se estabelece através da ação. Cada governante da casa define numa unidade de medida privada, uma grandeza da necessidade de sua família, ou sua justa medida, que é ao mesmo tempo uma grandeza máxima, ou um limite de sua propriedade.

Essa grandeza, ou essa quantidade determinada, é também chamada de riqueza. A riqueza, como virtude ou qualidade, é uma mediania quando as riquezas, ou as quantidades excessivas ou insuficientes de objetos da propriedade atingem uma posição mediana, ou igual, correspondendo à justa medida, ou à definição segundo a prudência. Um instrumento de ação como é a riqueza, no sentido em que se identifica com o objeto da propriedade, é todo instrumento de produção definido e limitado em número e grandeza. Mas, ao contrário do instrumento de produção, o seu limite é assimilável a um meio-termo.

Riqueza e dinheiro

Segundo Aristóteles, designa-se por riqueza todas as coisas cujo valor é medido por dinheiro⁸. Aristóteles analisa o problema do dinheiro e dos termos da troca em duas obras: no livro I da *Política* e no livro V da *Ética a Nicômaco*. As análises contidas na *Política*, I, 9 e da *Ética a Nicômaco*, V, 5 parecem complementares pelas seguintes razões: no livro I, capítulo 9 da *Política*, Aristóteles menciona a origem do dinheiro em sua extensão no âmbito das trocas e como, a partir de seu surgimento, invertendo a sua função original, torna possível o desenvolvimento desregrado do comércio, que causaria uma perversão da economia natural. No livro V, capítulo 5, da *Ética a Nicômaco*, ele analisa o problema da troca monetária, questionando como é possível uma sociedade conduzir de maneira contínua e justa as relações particulares que unem os homens e os bens exteriores produzidos de modos múltiplos e especializados. Nesse contexto, Aristóteles investiga o que pertence à natureza da medida. Apresentam-se assim dois problemas: como é possível mensurar os objetos da troca e de que modo se estabelece um preço nas trocas.

É a partir das análises registradas na *Política* e na *Ética a Nicômaco*, que Aristóteles pretende determinar qual é a natureza da troca, sendo possível compreender e identificar em que sentido o dinheiro assume esta dupla função: a de avaliação e de medida, elementos considerados por Aristóteles como essenciais para estabelecer a união dos homens uns com os outros e suas relações com os objetos, coisas ou bens exteriores, além de servir de instrumento de circulação e de troca, transformada pela sua própria natureza. Na primeira função, o dinheiro cumpre a sua finalidade, ou seja, a de mero intermediário nas relações de troca e é limitado pelas necessidades recíprocas das partes. Na segunda função, o dinheiro ultrapassa esse limite e se decompõe em compra e venda, subvertendo a função de representante da necessidade e se tornando um fim em si mesmo. Por causa dessa inversão, surge a crematística produzindo uma transformação profunda na economia e uma alteração da noção de riqueza.

⁸ *Ét. Nic.*, IV 1, 1119 b 25-26: χρήματα δὲ λέγομεν πάντα ὅσων ἡ ἀξία νομίσματι μετρεῖται.

O limite da riqueza e a delimitação do necessário – Os Epicuristas

Ao contrário de Xenofonte, Platão e Aristóteles, os Epicuristas discorrem pouco sobre a economia. O *oikos*, que na época clássica formava a base material e humana de produção e consumo, é quase ausente em suas considerações. Os poucos textos que tratam da economia são breves, e o tema é abordado indiretamente. O declínio das cidades-estados e a perda da autonomia de Atenas após o império macedônio de Filipe e Alexandre deixam pensar que, assim como a *polis*, que formava a base social e econômica, o *oikos* foi enfraquecido pela nova realidade política que surgiu. A promoção de uma espécie de universalismo pelos epicuristas e pelos estoicos, que situavam o homem no universo em lugar de considerá-lo em relação imediata à sua vida social e política, podem representar o reflexo disso. A medida do pensamento e dos atos não era mais o *oikos* ou a *polis*, mas o mundo.

Em contrapartida, o silêncio relativo não significa que os Epicuristas não se interessassem pelas práticas econômicas, ao contrário, eles renovaram o seu sentido: antes de ser uma prática material e social, a economia começa pela disciplina individual do desejo. Baseada sobre a crítica teórica das falsas opiniões sobre o bem e o prazer, esse trabalho subjetivo de delimitar o necessário e o supérfluo possibilita a cada um lutar contra a alienação dos desejos vãos e de se tornar um sujeito ético, livre e feliz por ser autossuficiente. Essa disciplina dos desejos é assim o princípio de constituição de um ser “ecônomo”, nos dois sentidos do termo: um ser que, como ecônomo — no sentido de intendente —, faz os cálculos das despesas e dos recursos, distinguindo o necessário e o supérfluo; e um ser ecônomo no sentido em que, porque calcula, faz “economia”, não por avareza ou por falta de recursos, mas em vista de um limite sem o qual ele não é livre, nem feliz. A medida desse limite é estabelecida pela *ataraxia*, a ausência de perturbação da alma, como descreve o filósofo: “Então quem obedece à natureza e não às vãs opiniões a si próprio se basta em todos os casos.

Com efeito, para o que é suficiente por natureza, toda a aquisição é riqueza, mas, por comparação com o infinito dos desejos, até a maior riqueza é pobreza” (EPICURO, Antologia de Textos, *Ética*, IV, 13ª máxima).

Essa economia subjetiva do limite se relaciona aos sentimentos de justiça, de amizade ou de amor, considerados em si mesmos causas de igualdade. Os apetites limitados são, com efeito, propícios para tais sentimentos e contribuem, do mesmo modo, a reduzir a atividade econômica porque eles renunciam o uso da violência para satisfazer os apetites, contribuindo assim para a sua limitação. Na sociedade epicurista ideal, a economia é portanto regularizada pela ética, de acordo com o que a natureza exige e oferece para alcançar a felicidade:

E consideramos um grande bem o bastar-se a si próprio, não com o fim de possuir sempre pouco, mas para nos contentarmos com pouco no caso em que não possuamos muito, legitimamente persuadidos de que desfrutamos da abundância do modo mais agradável aqueles que menos necessidades têm, e que é fácil tudo o que a natureza quer e difícil o que é vaidade. (EPICURO, Antologia de Textos, *Ética*, IV, 14ª máxima).

Se queres enriquecer Pítoles, não lhe acrescentes riquezas: diminui-lhe os desejos. (EPICURO, Antologia de Textos, *Ética*, IV, 15ª máxima).

Nota-se que a riqueza não é considerada um mal em si. Ela é um fim legítimo na condição de um bem delimitado. Mas o que determina o limite das riquezas? Onde começa o seu excesso? A complexidade, para os epicuristas, reside no fato de que o excesso não é algo de ordem quantitativa. Há o excesso quando a aquisição da riqueza e sua conservação causam temor, angústia, violência, comprometendo desse modo a *ataraxia*. Ao contrário, se a riqueza não for uma aquisição ilimitada e que não propicie o desequilíbrio da alma, ela favorece o bem viver, necessário para se atingir a felicidade.

A aquisição da riqueza e a sua utilidade em função dos desejos – Cícero

O tratado *De Officiis*, obra de carácter moral de Cícero, é um exemplo da tradição herdada dos gregos. Cícero, ao compor *De Officiis*, se inspirou em um tratado, *Peri Kathenkontos*, do filósofo estoico Panécio de Rodes. Como denota o título, o tema do tratado *De Officiis* é o dever moral de modo a se estabelecer um conjunto de regras de conduta.

Para Cícero, o dever tem o seu primeiro percurso na relação entre harmonia e natureza e no respeito pelas suas leis. A essência de tudo aquilo que é conveniente reside no equilíbrio das virtudes: conhecimento, espírito de solidariedade, magnanimidade e moderação. Os movimentos do corpo assim como os da razão devem ser submetidos às leis da natureza:

O poder do espírito — tal é a sua natureza! — é efetivamente duplo: uma parte, que é constituída pela *horme* grega, reside nos desejos que arrastam o homem ora por aqui ora por acolá; a outra reside na razão, que ensina a explicar aquilo que se deveria evitar fazer. O resultado é, pois, a razão comandar e o apetite obedecer. Qualquer ação deve, todavia, ser isenta de toda presunção e de toda insensatez, nem se deve realmente fazer algo em relação ao qual razão provável alguma possa ser aduzida — tal é, com efeito, a definição de dever. (CÍCERO, *De Officiis*, I, 101-102).

Quanto aos preceitos relativos aos bens considerados úteis, Cícero indica uma ligação entre a saúde e a cautela a se ter dinheiro. A saúde é preservada pelo conhecimento do próprio corpo e pela observação das coisas que o podem beneficiar ou prejudicar. Para isso, é necessário refrear os prazeres. Com relação aos bens, eles devem ser conservados com diligência e não devem ser adquiridos por meios alheios à ignomínia. Cícero identifica uma associação entre aquisição e aplicação do dinheiro e a utilidade em função dos desejos individuais. Para Cícero, é possível comparar não só os bens do corpo com os bens que são exteriores, como também os exteriores com os do corpo, os próprios bens do corpo entre si, além de ser possível comparar os exteriores uns com os outros:

Quando se compara os bens exteriores com os do corpo, segundo aquela maneira, gosta-se mais de se ser saudável do que rico; quando são os do corpo comparados com os exteriores, segundo o modo indicado, é preferível ter saúde a sentir prazer, sendo preferível ter força física a ser ágil, enquanto, por outro lado, se comparamos os bens exteriores entre si, se verifica que a glória é preferível às riquezas, assim como as contribuições da cidade às do campo. (CÍCERO, *De Officiis*, I, 88-89).

Segundo Cícero, não pode haver utilidade que seja contrária à honestidade, assim como prazer contrário à honestidade. A finalidade tanto das coisas boas quanto dos males não deve ser misturada ou combinada a partir de elementos distintos. Por essa razão, Cícero julga que o prazer pode também parecer utilidade, mas não tem identificação alguma com a honestidade. Para que o prazer possa alguma coisa conceder, ele deve atuar à maneira de um condimento, embora sem utilidade alguma.

O problema

As investigações sobre a economia da Grécia antiga se situaram no âmbito da questão de estabelecer qual o “modelo” de economia possuíam os Gregos antigos. Os debates posteriores surgiram para confrontar as teses sobre a dicotomia “primitivo/moderna” e estabelecer qual o “lugar” ocupado pela economia grega antiga. Por conseguinte, é justamente nessa questão que reside o problema: investigar a economia grega antiga tendo em vista apenas a dimensão econômica. O que dizia respeito às questões econômicas da Grécia antiga estava constantemente sob a influência de fatores e considerações “extraeconômicos”. Do mesmo modo, uma investigação acerca da “economia” grega antiga não se relacionará apenas com as questões políticas, relacionar-se-á igualmente com a análise ética e com o estudo dos valores em geral. Com efeito, os juízos de valor que condicionam a abordagem dos antigos Gregos às questões econômicas podem ser identificados quanto ao seu conceito de riqueza. Partindo dessa hipótese, seria necessária, portanto, uma investigação especial sobre a noção que os antigos Gregos tinham de riqueza.

Hipóteses

Para empreender uma pesquisa como esta, é necessário tentar abarcar todas as dimensões possíveis relacionadas ao mundo grego antigo: a religiosa, a social, a ética, a política e a econômica. Para nortear essa investigação, é preciso também suscitar os seguintes problemas:

1º) Qual é a natureza dos fenômenos monetários na Grécia antiga?

2º) Os signos pré-monetários contribuíram para dar forma a uma expressão abstrata do valor?

3º) A definição dos direitos políticos igualitários e da medida abstrata do valor no processo de formação da *polis* é uma reminiscência do ato de repartir de modo igualitário a carne?

4º) Qual a relação entre riqueza e *aretē*?

5º) Se a riqueza, como afirma Aristóteles (*Ét. Nic.*, IV, 1119b, 25-26), é tudo aquilo cujo valor é mensurável pelo dinheiro, em que momento a riqueza não se identifica mais com o dinheiro e quando, de fato, o dinheiro é o elemento que mede a riqueza? Em outros termos, quando o dinheiro ultrapassa o limite de simples intermediário nas relações de troca, subvertendo a sua função original de representante da necessidade, tornando-se um fim em si mesmo e produzindo uma transformação profunda da economia e uma modificação da própria definição de riqueza?

Vale ressaltar que esta pesquisa não tem por objeto investigar a origem do dinheiro e também não é intenção questionar ou debater se houve ou não uma análise econômica na Grécia antiga.

É Platão, na *República* e nas *Leis*, quem primeiro oferece uma compreensão dos problemas relacionados à economia daquele período. Platão questiona se a economia é a produção do necessário, a distribuição e a troca dos bens indispensáveis para a conservação da vida, além de perguntar se a união desses fatores é que originou as necessidades, tendo em vista o bem viver, se é cada um desses fatores ou alguma coisa entre ambos.

Para Platão, a economia se situa na articulação do natural e do cultural à junção dos fazeres necessários e de um conjunto de normas e de valores morais, políticos e culturais, que instituem o que se considera como natural na economia, as necessidades. A economia não é uma ciência puramente matemática nem uma prática despojada de todo valor. Ela é uma ciência e uma prática morais, moldada de valores e normas exteriores.

Por fim, não se pretende afirmar, com as hipóteses suscitadas, que havia capitalismo na Grécia antiga. Contudo, parte-se da premissa de que, com o surgimento do dinheiro-moeda⁹, além da crise operada na antiga aristocracia arcaica fundada na propriedade agrária — tendo por base a economia natural —, houve uma modificação profunda na mentalidade da nova classe, invertendo o conceito próprio de riqueza, devido à substituição das atividades das comunidades agrícolas pelo comércio e ao sistema monetário em desenvolvimento.

Descrição da pesquisa

Esta pesquisa é dividida em duas partes. Cada parte compõe-se de dois capítulos. O primeiro capítulo — intitulado *A origem sagrada do dinheiro: signos pré-monetários, sacrifício e medida do valor* — é uma breve apresentação das principais teses e problemas sobre a hipótese da origem religiosa do dinheiro. Existem quatro hipóteses para o surgimento da moeda: a hipótese comercial, a hipótese financeira, a hipótese cultural e a hipótese política¹⁰. Uma investigação sobre a origem da moeda, a aparição das moedas na Grécia antiga entre os séculos VIII e VI a.C, confronta-se com três questões:

1ª) A experiência numismática helênica é apenas uma experiência entre o conjunto de emissões de moedas de outras regiões do mundo (China, Índia e Ásia Menor não

⁹ Vale ressaltar que o estabelecimento de uma distinção específica entre dinheiro e moeda foi feita pela economia moderna. Isso não se aplicava aos gregos.

¹⁰ SERVET, Jean-Michel. *Nomismata. État et origines de la monnaie*, Lyon, Press Universitaire de Lyon, 1984.

helênica), pois se ignora ainda a cronologia exata e as linhas e influências recíprocas possíveis.¹¹

2ª) Na própria Grécia, outras formas e matérias serviram anteriormente de suporte às práticas paleomonetárias ou monetárias, por exemplo, os *obeloi* de ferro.

3ª) Há pouca certeza quanto aos usos originais das primeiras moedas helênicas para afirmar sem discussão que elas sempre foram monetárias.

Cada uma dessas hipóteses levantará um problema para compreender o desenvolvimento das práticas monetárias. Para Jean-Michel Servet (1984, p. 87-88), as relações que aparecem entre moedas e Estado ao curso da discussão da interpretação financeira podem ser integradas na hipótese política. A hipótese religiosa ou cultural revela elementos incompatíveis e distantes da hipótese financeira, a que é geralmente adotada pelos economistas. Para compreender o desenvolvimento das práticas e funções monetárias, esses elementos não podem ser ignorados. Ainda segundo Servet, a hipótese política ultrapassa e assimila tanto as razões financeiras quanto as religiosas.

Contudo, no primeiro capítulo, a proposta não é apresentar cada uma dessas teses. Esse capítulo restringe-se apenas a apresentar algumas das principais discussões sobre os problemas da hipótese da origem religiosa ou cultural do dinheiro.

As pesquisas sobre a hipótese religiosa surgem desde o século XIX, com as observações dos numismatas sobre a relação entre as antigas moedas helênicas e o sagrado.

Entretanto, já no século II de nossa era, Julius Pollux (*Onomasticon*, IX, 83) atribui as moedas de Atenas aos dois heróis, Erictônio — filho de Hefesto e Atenas¹², primeiro rei mítico de

¹¹ Ver: THIERRY, François. *Éléments de numismatique chinoise*, Cahiers Monnaie et Financement, 17, 1987.

¹² Segundo Kerényi, em todas as histórias que se contam a respeito de Atenas qualificam-na de Partena, “Virgem”. Mas ela também era invocada como Meter, “Mãe”. Existem três relatos sobre a origem de Erictônio

Atenas — e Lycos, representado com uma cabeça de lobo. O caráter religioso é evocado primeiramente para esclarecer as figuras impressas nas moedas. Os debates não são sobre o nascimento das moedas e sobre o motivo de sua invenção ou adoção, mas sobre sua liga, sua técnica de cunhagem, os deuses e símbolos representados nelas. Todavia, certas observações interessam a uma crítica da hipótese comercial e constitui os rudimentos de uma teoria religiosa da aparição do fenômeno numismático.

No ano de 1837, em um artigo publicado no *Numismatic Journal*, Thomas Burgon, diretor do *British Museum* afirma que tem convicção de um “significado religioso” das primeiras moedas. Em 1883, Percy Gardner sublinha no estudo *The Types of Greek Coins* que as primeiras moedas têm um conteúdo sacro. O historiador alemão Ernest Curtius supõe, em *Die Stadtgeschichte von Athen* (1891), que as primeiras moedas são cunhadas por sacerdotes, com o intuito de uniformizar a gestão dos negócios do templo. George Macdonald, em *Coins Types, their Origins and Development* (1905) e em *The Evolution of Coinage*, segue e aprofunda a tese de Percy Gardner, sugerindo que a forma primitiva das moedas é um selo ou um carimbo conferindo a seu utilizador um poder mágico. Barclay V. Head, em *Historia Nummorum* (1911), identifica no emblema dos deuses sobre as moedas um meio de proteção contra as falsificações, as quais constituíam a violação de uma proibição e provocavam uma vingança da divindade representada.

como filho de Hefesto e Atenas. O primeiro, dizia-se que Hefesto exigiu, como recompensa pela assistência prestada com o martelo no nascimento de Atenas, que ela se tornasse sua noiva. Ela, com efeito, lhe foi dada e ele, realmente, a conduziu à câmara nupcial. Mas quando se deitou ao lado dela, a deusa desapareceu, e o sêmen de Hefesto caiu na terra. Em decorrência desse fato, a deusa Géia — também chamada Ctônia — deu à luz Eri-ctônio, a criança divina da Acrópole ateniense, e entregou o infante recém-nascido a Palas Atena. O segundo relato diz que houve uma briga (*eris*) entre Hefesto e Atena, e por isso a criança se chamou Eri-ctônio. O terceiro diz que o deus perseguiu a deusa e, finalmente, a alcançou, mas não pôde tomar-lhe a virgindade. Atena lançou-o violentamente de si. Havia diversas histórias em que uma parte era representada pela lã (*erion*) com que a deusa limpou o sêmen ou pela poeira com que ele se misturou. Há ainda o relato dos estudiosos das tradições mais secretas que preservam a lembrança de uma história em que Atena deu a Hefesto um filho chamado Apolo, debaixo de cuja proteção ficava a cidade de Atenas. (KERÉNYI, K. *Os deuses gregos*. Tradução Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1994).

A reflexão sobre as qualidades religiosas das primeiras moedas helênicas deve ser aprofundada, pois, se não refuta a tese comercial, amplia o campo de uso desses objetos. Essa hipótese foi sistematizada pelo historiador alemão Bernhard Laum na primeira metade do século XX. O primeiro capítulo desta pesquisa aborda, de modo geral, a sua teoria sobre os signos pré-monetários contida no *V Kapitel: Entstehung und Wesen der Münze*. Escolheu-se Laum porque é a partir das teorias que ele desenvolveu em sua obra *Heiliges Geld* que se originaram os debates em torno do problema.

Laum refuta a ideia de uma função inicialmente comercial da moeda e defende que suas origens estão nos ritos sacrificiais. Para Laum, as exigências do culto, e não as do comércio, deram origem à apreciação das riquezas e ao processo de substituição de um bem por outro da mesma estima e pelas moedas. Laum julga que a função de unidade de cálculo das moedas tem raiz na ordenança da distribuição da carne dos animais ofertados. Segundo Laum, a codificação do ritual sacrificial engendra progressivamente a substituição dos animais e dos pedaços de carne para objetos simbólicos como as moedas.

Além de Laum, outros pesquisadores também discutiram sobre os signos pré-monetários, sobre a transição de objetos pré-monetários para a moeda e ainda sobre as consequências do surgimento da moeda. Essas ideias são apresentadas, no primeiro capítulo, a partir das análises de Friedrich Engels, em *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*; Marcel Mauss, em *Les origines de la notion de monnaie*; Louis Gernet, em *La notion mythique de la valeur en Grèce*; Paul Einzig, em *Primitive Money*; Edouard Will, em *De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie*; Nicola Parise, em *La nascita della moneta*. Também são abordadas as pesquisas mais recentes sobre a origem religiosa do dinheiro, tendo como base os trabalhos de Sitta von Reden, em *Exchange in Ancient Greece*; Leslie Kurke, em *Coins, Bodies, Games, and Gold*.

The Politics of Meaning in Archaic Greece; Robert M. Cook, em *Speculations on the Origins of Coinage*; R. W. Wallace, em *The origin of electrum coinage*; Raymond Descat, em

Monnaie multiple et monnaie frappée en Grèce archaïque e, por fim, Jean-Michel Servet, em *Nomismata: État et origins de la monnaie*.

Com isso, o primeiro capítulo deste trabalho tem por objetivo constituir uma fundamentação histórica para a análise do segundo capítulo, que tem como título *A relação entre riqueza, time, axia e moira nos poemas homéricos*. A partir da apresentação das principais teses sobre a hipótese e sobre os problemas da origem religiosa do dinheiro, dos signos pré-monetários e da noção abstrata do valor, pretendeu-se fundamentar o segundo capítulo, que aborda a presença dos signos pré-monetários e a relação entre propriedade e *aretē* nos poemas homéricos. A escolha do tema ocorreu por quatro razões:

I) toma-se como ponto de partida o mundo homérico porque é o momento em que, pela primeira vez na história grega, uma fonte escrita de importância pode ser comparada aos dados arqueológicos contemporâneos¹³.

II) Não existe moeda *stricto sensu* no início do arcaísmo¹⁴, não obstante, existiam objetos como tripés, taças, peças de vestimentas, ouro e prata que compunham certos objetos de preço e faziam o prestígio da aristocracia. Entretanto, os bens possuídos (*ktēmata*) e depositados (*keimēlia*) nos tesouros dos palácios não são valores inertes, pois o essencial não está no papel ativo das trocas correntes.

III) Nos exemplos contidos nos poemas homéricos dos signos pré-monetários, é possível identificar sua relação à noção abstrata de valor, a partir do elemento qualitativo que intervinha na repartição desses signos.

IV) O mundo homérico reflete a época heroica e sua antiga organização gentílica, cuja posse de bens e a tradição são os pressupostos da nobreza, características que podem ser identificadas a partir da relação entre propriedade e *aretē*. O mundo homérico antecede o estabelecimento e a constituição de uma aristocracia de riqueza, que tem sua origem no

¹³ DESCAT, Raymond. *Monnaie multiple et monnaie frappée en Grèce archaïque*. In: *Revue Numismatique*, 6e série, Tome 157, ané 2001, p. 69-81.

¹⁴ Existiam os *obeloi* de ferro, um tipo de objeto monetário, isto é, às vezes produto de meio de troca e padrões de valor, mas que não funcionava como uma moeda *stricto sensu* e não tinha outra função, quando em curso, que não monetária.

surgimento da moeda. Essa classe — com poderio baseado no sistema monetário em expansão por causa do desenvolvimento da indústria e do comércio — passa a ver na riqueza um instrumento de necessidade e o mais poderoso impulso dos negócios humanos, causando assim, a ruína da vida tradicional das antigas comunidades agrícolas, fundada na economia natural.

A segunda parte da pesquisa também está dividida em dois capítulos, na sequência aos capítulos da primeira parte. Sendo assim, o terceiro capítulo — intitulado *O dinheiro como medida e signo exterior da pleonexia* — é uma análise sobre as questões referentes à economia presentes na *República* e nas *Leis* de Platão. Platão é o primeiro filósofo do ocidente que propõe uma concepção filosófica da economia¹⁵. A tese de Platão sobre a economia pode ser compreendida em quatro partes:

I) A economia é ambivalente: faz e desfaz a cidade. Ela faz a cidade a partir daquilo que é considerada a sua origem, ou seja, a necessidade de corresponder aos apetites materiais que impelem a associação dos homens. Contudo, por causa de uma necessidade antropológica, esses mesmos apetites tendem a uma desmedida que conduz a cidade ao conflito, ocasionando a sua ruína.

II) Pelo fato de a economia ser a origem da cidade, os agentes econômicos pretendem que ela constitua a cidade por inteiro. A consequência dessa ideia equivocada é que os homens de Estado pensam poder conter as medidas econômicas para governar sua cidade e que a política é quase sempre submissa à economia. Para Platão, uma cidade não é uma simples associação econômica em que os interesses opostos ocasionam conflitos. Uma cidade é uma comunidade de interesses e apenas a política pode realizar aquilo que implica a distinção entre a política verdadeira e a “manutenção de homens” (*Pol.* 289e4; 290a3), a distinção entre a eficiência política e a eficiência econômica.

III) A economia é heteronômica, ou seja, é sempre instituída por uma política que lhe transmite os seus valores. Para Platão, os regimes políticos empíricos são “necessariamente” maus (*Pol.* 302e, 6). Eles permitem a tendência conflitiva dos apetites e a

¹⁵ BERTHOUD, 2002, p. 10 e HELMER, 2010, p. 7.

reforçam pondo a política a serviço de uma economia que a mantém e a desenvolve. Por essa razão, os regimes não são verdadeiramente políticos. Eles não propiciam a unidade e a harmonia que caracterizam uma cidade autêntica, e que são produto de uma política verdadeira ou conforme a natureza (*Pol.* 308d1), isto é, possuindo o monopólio de decisão e da prescrição sobre o conjunto dos afazeres humanos no interior da cidade. Apenas a cidade verdadeira, regida por esta política autônoma, pode propiciar uma economia regida para o benefício da cidade por inteiro. Na cidade autêntica, a economia é subordinada à política.

IV) O ideal de subordinação da economia à política verdadeira não significa que Platão relegue apenas um papel secundário à economia, nem que ele oponha política e economia de um modo simplista. A economia não é para ele uma matéria passiva que a política conduziria a seu modo. Ao contrário, ela tem uma realidade política que apenas a política verdadeira pode fazê-la passar da potência ao ato, convertendo-a em benefício de toda a cidade. A autonomia da política não implica uma desvalorização da economia doméstica, mas ao contrário, envolve sua promoção como meio de compromisso político dos indivíduos e da cidade da qual participam. O *oikos*, para Platão, é a engrenagem econômica e social nos quais se educam os apetites. De modo geral, por não poder mudar a natureza humana suprimindo o desejo de possessão — o desejo que anima os apetites sensíveis e que a educação comum dispensada no *oikos* contribui para reforçá-la em detrimento da unidade da cidade —, Platão cria um dispositivo político, social e educativo permitindo converter a potência antipolítica do *oikos* em benefício de toda a cidade. Nesse sentido, é necessário compreender o papel do *klēros* ou lote agrícola, nas *Leis*, que Platão substitui ao *oikos* tradicional, ao ponto de, no projeto da cidade perfeita elaborada neste diálogo, a atividade econômica do cidadão constituir, num sentido mais preciso, uma parte essencial de sua existência política e de sua contribuição à unidade da cidade.

Platão, desse modo, politiza a casa e a família e converte o mundo privado em mundo comum, fazendo passar isso que está na esfera de uma economia doméstica para o estado de uma economia política.

Platão, na *República*, estabelece uma distinção entre economia, ética e política, que é uma distinção entre diferentes regimes sob os quais se exerce a inteligência dos homens em sua vida comum. A economia requer uma inteligência de forma técnica operando o consumo, a divisão do trabalho e todos os usos dos homens e das coisas. A ética demanda uma forma de inteligência intuitiva que recolhe, numa espécie de diálogo e de consentimento interior, a iluminação pela qual o bem divino ilumina todas as noções relativas às qualidades da cidade perfeita. A política sobressai, às vezes, dessas duas formas de inteligência. A inteligência política organiza a vida econômica em duração e em espaço, por um lado, criando instituições e um direito e, por outro lado, formando os caracteres e as competências pela educação, de modo a afastar a dupla ameaça de guerra exterior e interior. A inteligência política é também uma inteligência intuitiva que recolhe na dialética, guiada pelo filósofo e sob a luz do bem, o sentido profundo das noções de sabedoria, de coragem, de temperança e de justiça.

Estudar a economia política de Platão é, pois, compreender em quais condições a economia pode contribuir para esta finalidade política fundamental, que é o estabelecimento da união da cidade.

O quarto capítulo — que tem como título *A riqueza como um instrumento de ação e como um bem exterior* — é sobre a relação entre economia e política em Aristóteles, o qual considera que, nessa questão, Platão se desviou do problema real. Vale observar que Platão tem razão de associar a questão da economia à questão da medida e da desmedida do desejo de riquezas, assim como Platão está correto ao abordar a questão dos regimes políticos a partir da economia, mas, por outro lado, não tem razão ao pular as etapas e os estágios do pensamento ou da vida coletiva sem se decidir pela vida dos homens ou pela bondade divina. Há uma natureza com sua ordem e seus próprios fins.

Toda economia não é por natureza má. É necessário que o desejo de riqueza sem limite encontre no dinheiro o seu lugar e é necessário que o comércio monetário se emancipe dos fins naturais da economia para que a economia se torne uma ameaça para a vida política.

Platão se esqueceu de delimitar os fins naturais da economia, porque ele teve ideias equivocadas sobre a vida doméstica e sobre a sua ética. Aristóteles opõe a Platão uma diferença precisa entre uma boa economia, cujo bem viver comanda todos os atos de produção, de distribuição e de consumo e uma má economia, a crematística, a partir dos quais o dinheiro torna-se meio e fim, subvertendo a ética do bem viver e arruinando a cidade. Em Aristóteles, os domínios da economia, da ética e da política são definidos uns após outros segundo uma ordem sem referência direta à teologia e à vida divina do filósofo. Comparado à análise da *República* de Platão, há em Aristóteles, uma sobriedade favorável ao desenvolvimento profano das ciências da natureza, assim como das ciências sociais e humanas. É com Aristóteles que aparecem as primeiras noções da ciência econômica.

A partir de uma análise comparativa dos dois textos da *Política* I, 9 — em que são examinados quatro tipos de troca — e da *Ética a Nicômaco* V, 5 — em que é abordada a questão da troca justa e necessária, cujo limite é a comunidade —, que é possível estabelecer a diferença entre a troca pertencente à economia da aquisição artificial ou entre troca monetária pertencente à crematística. Pode-se perceber também que a distinção entre economia e crematística está relacionada aos conceitos de *práxis* e *poiesis* e que, a partir disso, é possível explicar em que consiste a verdadeira riqueza, por oposição à falsa riqueza.

A escolha por Platão e Aristóteles não é apenas por causa das análises pertinentes que eles oferecem sobre a relação entre *nomisma*, riqueza e valor e sobre a relação entre economia, ética e política, mas também porque ambos criticam os fenômenos sociais advindos da transformação econômica operada pelo surgimento da moeda¹⁶. Ambos refletem sobre as consequências da expansão de um regime de economia monetária e das modificações das próprias condições da vida econômica e da consolidação de outro elemento de distinção social, a riqueza, regime que teve como consequência uma transformação significativa, não só na política, na sociedade e na economia, mas, sobretudo, nas ideias morais. Ante a riqueza, o sentimento mais comum no homem não é o respeito, mas a inveja (*Pol. IV*, 1295b1-24). A desigualdade política que resultou da desigualdade de riquezas causou um desequilíbrio social e é para onde estão dirigidas as análises de Platão e Aristóteles.

¹⁶ Platão e Aristóteles não analisaram “mecanismos reais de mercado”, uma vez que não chegaram a conhecê-lo, mas observaram e fundamentaram esse fenômeno em seu surgimento. Apesar das intensas atividades comerciais e de usos monetários bastante avançados, a vida dos negócios na Grécia estava nos tímidos começos das transações de mercado no século IV a.C. Contudo, as reflexões de Platão e Aristóteles acerca das consequências da expansão de um regime de economia monetária servem de testemunho de algumas das primeiras características da incipiente atividade de mercado no momento de sua aparição na história da civilização.

CAPÍTULO I – A ORIGEM SAGRADA DO DINHEIRO: SIGNOS PRÉ-MONETÁRIOS, SACRIFÍCIO E MEDIDA DO VALOR

Para uma investigação sobre a riqueza na Grécia antiga devem ser apreendidos dois fenômenos: o dos signos pré-monetários e o do surgimento da moeda.

Existiam na Grécia, como também em todas as sociedades que efetuavam a troca, objetos pré-monetários. Isso não se classificava por uma economia de troca, termo alusivo e que acentuava a ideia de ruptura, mas por uma economia de “moeda múltipla”, em que objetos podiam ser, segundo o caso, produto e meio de troca sem que os aspectos fossem exclusivos ou contraditórios.¹⁷

De um modo geral, o dinheiro possuía três funções: meio de troca, padrão de valor e reserva de riquezas. Essas funções existiam antes do surgimento da moeda, mas nesse caso elas cumpriam finalidades diferentes. Todo objeto que apresentava alguma dessas qualidades ou uma dessas funções era, portanto, dinheiro. Esses objetos podiam ter também uma função de uso que lhes era próprio. É possível que essa função de uso fosse dominante, no caso da moeda *stricto sensu*, que, quando em curso, não tinha outra finalidade que não fosse a monetária.

A moeda não surge *ex nihilo*. O aparecimento da moeda foi, assim como em cada processo histórico, um processo articulado e complexo, em que situações políticas, sociais e religiosas tiveram todos uma função e desempenharam um papel específico nesse processo de transição dos signos pré-monetários para a moeda.

A proposta deste capítulo é a de apresentar algumas das principais teses sobre a origem religiosa do dinheiro, ou seja, sobre o fenômeno dos signos pré-monetários e, a partir dessas discussões, suscitar que no decorrer do processo de transição dos signos pré-monetários para a moeda *stricto sensu*, além de uma transformação profunda da economia, houve uma modificação do sentido mesmo de riqueza.

¹⁷ CONDOMINAS, G. *De la monnaie multiples*. L'Argent, Communications, 50, 1989, p. 95-119.

1 – O desenvolvimento do sistema monetário e a crise da gens – Friedrich Engels

Engels identifica que nos poemas homéricos já é possível observar algumas transformações da antiga organização gentílica em função da acumulação e diferenciação de riquezas (ENGELS, 2005, p. 119).

De acordo com Engels, a partir do aumento do trabalho e, por conseguinte, do desenvolvimento da propriedade privada, das trocas e das diferenças de riqueza, opera-se o antagonismo de classe. Os novos elementos sociais, que, no decorrer de gerações, procuram adequar a antiga estrutura da sociedade às novas condições, não conseguem solucionar a incompatibilidade entre essas transformações sociais. Em consequência do conflito entre as classes sociais recém-formadas, a união gentílica da sociedade antiga se decompõe, sendo substituída por uma nova sociedade organizada em Estado, cujas unidades elementares não são mais gentílicas, mas sim territoriais. Uma sociedade em que o regime familiar está completamente submetido às relações de propriedade e que em paralelo ao surgimento da moeda, há a criação de uma nova força social que modificaria de modo inexorável toda a sociedade.

Engels percebe (2005, p. 115) os primórdios de uma transformação que se operava nas gens no período homérico. A maior parte das tribos gregas formando pequenos povos, no núcleo dos quais as gens conservavam ainda completa independência. Esses povos já residiam em cidades amuralhadas. O crescimento populacional era simultâneo ao aumento do rebanho e do desenvolvimento da agricultura e o surgimento dos ofícios manuais. Por conseguinte, cresciam as diferenças de riqueza, e com essas o elemento aristocrático no interior da velha e primitiva democracia.

Segundo Engels (2005, p.119), apesar de ser possível identificar elementos da antiga organização gentílica na constituição grega da época heroica, isto é, retratados nos poemas homéricos, observa-se o princípio de sua decadência.

Isso porque, o direito paterno, com herança dos haveres pelos filhos facilita a acumulação de riquezas na família e torna esta um poder contrário à gens. A desigualdade de riquezas repercute sobre a constituição social pela formação dos primeiros rudimentos de uma nobreza hereditária e de uma monarquia. Há uma modificação na prática da escravidão. No início, essa prática se restringia aos prisioneiros de guerra, depois passa a existir a escravidão de membros da própria tribo e até da própria gens. A degeneração por conta da guerra entre as tribos por causa da procura, seja por terra ou por mar, de gado, escravos e bens se tornou uma fonte regular de enriquecimento. De acordo com Engels (2005, p.119), a riqueza passa a ser valorizada e respeitada como um bem supremo, por conseguinte, as antigas instituições da gens são pervertidas para justificar-se a aquisição de riquezas pelo roubo e pela violência.

No meio dessas mudanças, ainda segundo Engels (2005, p.120), o Estado foi criado para legitimar e assegurar as novas riquezas individuais contra as tradições dos bens comuns da constituição gentílica, para reconhecer as novas formas de aquisição da propriedade e para institucionalizar a nascente divisão da sociedade em classes.

Engels fornece uma reflexão sobre as consequências da transição dos signos pré-monetários para o surgimento do dinheiro-moeda. Conforme Engels (2005, p.124), a aparição da propriedade privada dos rebanhos e dos objetos de luxo trouxe o comércio individual e as transformações dos produtos em mercadoria, que Engels considera como o germe da transformação que se operaria posterior ao surgimento da moeda.

Engels observa que, quando os produtores deixaram de consumir de forma direta os seus produtos, optando pelo comércio, deixaram de ser donos destes. Com a produção de mercadorias, surgiu o cultivo individual da terra e, em seguida, a propriedade individual do solo. Com o advento do dinheiro-moeda, uma nova força social modificou em definitivo as bases da antiga sociedade. Com o crescimento da indústria e do comércio, aprofundou-se a divisão do trabalho. O interesse comum residia nas novas ocupações de grupos bem definidos, tendo por consequência a criação de novas funções.

Aos poucos a constituição gentílica estava sendo suprimida. A expansão da sociedade ultrapassava o limite da gens. Em contrapartida, o Estado se tornava cada vez mais forte.

1.1 – As origens da noção de moeda – Marcel Mauss

Em seu estudo *Les origines de la notion de monnaie*, Marcel Mauss afirma que o dinheiro não é de modo nenhum um fato material ou físico, mas essencialmente é um fato social (MAUSS, 1914, p. 3).

Segundo Mauss, não há necessidade de estabelecer um começo absoluto, um nascimento *ex nihilo*, ao fazer estudo de uma instituição social, como é o dinheiro. Contradizendo a ideia recebida, observa-se, com efeito, que não haveria entre as sociedades conhecidas ou representadas por hipótese, nenhuma que foi desprovida por completo de noção ou meios análogos àqueles que são designados agora sob o nome de moeda. As pesquisas de Mauss são sob a forma mais primitiva, mais simples, mais elementar por assim dizer, da noção de dinheiro nas sociedades primitivas.

A hipótese defendida por Mauss é a de que certos termos utilizados em algumas dessas sociedades possuem sentido equivalente: de poder, de substância, de ação mágica, de coisa mágica (MAUSS, 1914, p. 4-5). Em outras sociedades, o dinheiro, ou tem um caráter de poder mágico-religioso, ou está unido à noção mais precisa de sacro, ou está relacionado à noção de talismã, como é o caso particular das tribos do noroeste americano. Para Mauss, em todo o caso, o caráter religioso e mágico do dinheiro, assim como, a noção de dinheiro, unida a um poder mágico, está presente em várias sociedades.

Segundo Mauss, o dinheiro, qualquer que seja a definição que se adote, é um padrão de valor e é também um valor de uso que não é fungível, que é permanente, transmissível, que pode ser objeto de transação e de usos sem ser deteriorado, mas que pode ser o meio de se procurar outros valores fungíveis, transitórios, de usufrutos, de prestações.

Mauss identifica que os talismãs nas sociedades primitivas têm essa função, cuja possessão pelo seu detentor lhe configuraria um poder que se tornava um poder de compra.

Nota-se que a análise de *Les origines de la notion de monnaie* é anterior a de *Essai sur le don*, entretanto, a intenção de saber como surgiu de repente uma noção de dinheiro, em grupos sociais que não tinham essa consciência, foi insuficiente. Não obstante, as investigações de como esses materiais começaram a manifestar-se na quantidade de dinheiro nas sociedades arcaicas e “primitivas” foi significativa.

Uma coisa, nas pesquisas de Mauss, é evidente: em muitas comunidades a noção de dinheiro se relacionava com a do poder mágico. Mas também o dinheiro — como medida de valor de uso, não fungível, permanente, transmissível, que se usa e serve para a transação sem se deteriorar — podia ser meio de compra para conseguir outros valores fungíveis, transitórios, usufrutos, prestações. Os talismãs também eram bens solicitados por todos, cuja possessão conferia um poder que se tornava poder de compra. Sua força obrigava aos súditos a prestar os serviços que pediam os chefes. Quando intervinha a ideia de “riqueza”, ainda que de modo muito vago, a riqueza dos chefes se expressava antes de tudo através de coisas que encarnavam seu poder e sua autoridade.

As observações de Malinowski e Simiand fizeram com que Mauss reconsiderasse o problema da origem da noção de dinheiro em uma nota elucidativa do segundo capítulo de *Essai sur le don*¹⁸.

Malinowski e Seligman fazem observações sobre o abuso do emprego da noção de dinheiro e consideram que não é possível aplicar-se aos braceletes ou às grandes lascas de pedras verdes, porque não eram, nem meios de intercâmbio e medidas de valor, nem objetos e símbolos de riqueza. Simiand fez objeções similares ao criticar o uso da própria noção de valor na descrição de sistemas sociais arcaicos e “primitivos”.

Todavia, como observa Mauss, se não se dá valor sem dinheiro e não se dá dinheiro antes que uns produtos especialmente apreciados, representantes materiais da riqueza tenham sido “despersonalizados” e só tenham relação com a autoridade pública,

¹⁸ Nota sobre o emprego da noção de dinheiro. MAUSS, 2011, p.124-125.

então valor e dinheiro são formas características da sociedade moderna de mercado, e apenas dela. Segundo Mauss, um uso tão restrito das categorias de valor e de dinheiro poderia resultar tão arbitrário como sua extensão ilimitada.

Em todas as sociedades arcaicas e “primitivas” — que não haviam amoeado e não amoeavam ouro, prata, nem bronze —, as conchas, as pedras e os metais preciosos haviam desempenhado funções de meio de troca e de pagamento, porém, não se equiparavam aos meios liberatórios modernos. Contudo, como afirma Mauss, além de sua natureza econômica e de seu valor, tinham mais um caráter mágico e eram principalmente talismãs. Além disso, ainda que tivessem uma circulação ampla dentro de uma sociedade e também entre as sociedades, todavia permaneceriam vinculados aos grupos e às pessoas. Tinham um valor subjetivo, individual, essencialmente instável, com relação ao número e a magnitude das transações nas quais intervinham.

Em outros termos, a função que tinham as coisas apreciadas nas sociedades arcaicas e “primitivas” correspondia à função que tinha o dinheiro na sociedade moderna. Não obstante, naquelas não se podia identificar um aspecto econômico em estado puro. Sua circulação envolvia instituições econômicas e não econômicas e situavam-se numa forma arcaica de troca que incluía — em um sistema único — matrimônio, serviços militares e jurídicos, cultos e riquezas.

Foi mais tarde que os objetos mágicos ou apreciados — adotados pelas comunidades previamente de poder de compra e usados para numerar as riquezas e fazê-las circular — se separaram dos grupos e das pessoas para serem instrumentos permanentes de medida do valor e também de medida universal, se não racional.

Para Mauss, os fatos sociais totais são mais que simples temas, elementos de instituições ou instituições complexas. São fenômenos jurídicos, econômicos, religiosos e também estéticos, morfológicos que envolvem toda a sociedade e suas instituições. O recurso do fato social total permite descrever as sociedades em estado dinâmico e fisiológico, não como se estivessem rígidas ou imutáveis, e, portanto, decompô-las e seccioná-las em normas de direito, mitos, valores e preços.

Em suma, em virtude do fato social total, a realidade do social consiste em sua integração em sistema, e a dimensão propriamente sociológica coincide em seus múltiplos aspectos sincrônicos com a história.

Segundo Parise (2003, p. 19), na realidade, todos os grupos sociais nos quais se pode comprovar a existência do sistema do dom estão organizados pela consanguinidade. Em seu âmbito, o intercâmbio matrimonial possui um valor funcional permanente e assegura a existência do grupo como tal. Esse intercâmbio é o arquétipo de todas as manifestações baseadas na reciprocidade ou, dito de outra forma, nas três obrigações de dar, receber e corresponder, e constitui a trama básica na qual se produz a circulação das coisas, dos direitos e das pessoas. Por outro lado, quando superada a fase do dom, o intercâmbio passou a ser sobre todo intercâmbio econômico e surgiu uma ordem econômica que determinou os demais fenômenos sociais, e quando os diferentes aspectos da vida social, até então unificados, se separaram e se estratificaram distinguindo-se uns dos outros, a estrutura da comunidade deixou de ser a de uma “árvore genealógica”: o grupo social já não era regido por laços de sangue, mas por relações de produção.

Ainda segundo Parise (2003, p 19), por conseguinte, as manifestações concretas do sistema do dom diferem entre si segundo suas formas de assentamento, produção e distribuição, mesmo que a comunidade, com um poder cada vez mais individualizado e uns grupos mais hierárquicos e organizados sobre bases locais, por sua própria dinâmica interna e só em presença de fatores externos, propicia situações que permitem superar esta fase do dom. Uma vez superada esta fase surge uma ordem econômica que serve de base para outros fenômenos sociais e os determina, porém, não em estado puro. A função determinante da economia se exerce por mediação de instâncias de caráter jurídico, político e religioso. As novas instituições podiam parecer uma continuação das antigas. Contudo, na realidade as velhas regras se separaram do “cordão umbilical” que as unia a uma estrutura social determinada, e sobreviveram nas novas condições como resíduos, como formas e funções distintas.

Para Parise, Mauss só se ocupou da substância do sistema do dom no direito e na economia gregos de forma indireta. Perfilhou seus temas na expressão “de casa em casa” de Píndaro (*Olimpia*, VII, 4) e nos parágrafos sobre *eleutheriotēs*, *megaloprépeia* e *megalopsychía* de Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1119b; 1126b). A partir disso, admitiu que na Grécia, do mesmo modo que em Roma, a distinção entre direitos reais e direitos pessoais, entre obrigação moral e contrato, entre ritos e interesses se manteve mediante a superação do sistema do dom e o desenvolvimento de novas formas de troca e de produção. Segundo Parise, Mauss não foi além disso. Um conhecimento limitado das normas e experiências jurídicas gregas o impediram de chegar a alguma conclusão sobre a função do dom antes de redigir os primeiros códigos (PARISE, 2003, p.20).

Segue-se agora uma apresentação e análise da noção de valor, baseada na interpretação de Louis Gernet¹⁹, que identifica a noção de valor e, de modo geral, a estimação dos bens na Grécia arcaica, dominadas por ideias e sentimentos múltiplos. Para Gernet (1995, p. 122), no período arcaico as atitudes mentais e corporais estavam associadas à própria ideia de valor, assim o autor relaciona a ideia de valor às questões psicológicas complexas. Por essa razão, um estudo sobre a origem do dinheiro não pode deixar de investigar a sua função simbólica.

1.2 – A noção mítica do valor – Louis Gernet

De acordo com Gernet (1968, p. 123), para uma análise do dinheiro, convém distinguir o símbolo e o signo, levando em conta que no primeiro (símbolo) situa-se o significado imediato e efetivo, enquanto a realidade do segundo (signo) esgota ou parece esgotar em sua própria função.

¹⁹ GERNET, L. *La notion mythique de la valeur en Grèce*, 1968, p. 121-179

O que se define por origem da moeda, segundo Gernet (1968, p.123), é a passagem do símbolo para o signo²⁰: não se deve ignorar, com efeito, que em muitas sociedades que não utilizavam a moeda propriamente dita, havia manifestações típicas do valor que preenchem funções mais ou menos análogas, mas que, por comparação, aparecem essencialmente concretas.

Segundo Gernet (1968, p.123), pode-se constatar que um desenvolvimento paralelo se esboça no direito, em que o rito precede e prepara a sua origem. Os comportamentos e as atitudes que dão lugar à apropriação individual das recompensas são manifestos nos jogos públicos. A noção de propriedade que se adquire nos jogos públicos é inseparável da do valor que os une; a representação desses objetos, a concepção do direito e sua aplicação, as condutas que comandam a aquisição ou a defesa deste direito, todos possuem uma relação recíproca²¹. Os objetos em questão, recompensas costumeiras, antecipam a moeda: pode-se dizer que todas essas relações estão presentes nos “jogos fúnebres” da *Ilíada*. Com efeito, as coisas dadas em prêmio — taças, tripés, bacias, armas ou caldeiro — são os signos pré-monetários identificados por Laum²².

Estes objetos são com frequência mencionados: as contrapartidas, os presentes de hospitalidade correspondentes aos códigos que atestam as tradições, as normas. Em um

²⁰ O que Gernet define por símbolo seria o que antecede à moeda; a noção arcaica de valor em que a estimação dos objetos de posse e de consumo era dominada por ideias e sentimentos múltiplos. A noção arcaica de valor compreende toda essa função simbólica. O que Gernet define por signo é a moeda propriamente dita. Sua investigação consiste em saber como houve essa passagem de uma função simbólica, para uma função concreta, o surgimento da moeda, que na visão de Gernet incorpora essa noção arcaica de valor.

²¹ Deve-se ressaltar o conceito de valor presente nesse contexto. Na Grécia antiga o conceito de valor indica tanto a utilidade ou o preço dos bens materiais, como a dignidade ou o mérito das pessoas. Consideravam-se os bens e suas relações hierárquicas como objetos de escolha ou de preferência. Entendiam os bens a que se deve dar preferência, como talento, arte, progresso, entre as coisas do espírito; saúde, força beleza, entre as do corpo; riqueza, fama, nobreza, entre as coisas externas (DIÓG. L., VII, 105-106).

²² O fator mais importante das pesquisas de Bernhard Laum entre 1924 e 1930 é a determinação do conceito de símbolo e da função simbólica da moeda. Para Laum, o histórico tem de liberar-se da definição abstrata, como no caso da subordinação da moeda à função de troca. Ainda segundo este autor, a numismática considera sempre e comumente a moeda como um valor real (*Sachwert*) de medir e pesar. Retém, portanto, como seu cômputo principal e necessário aquilo que deve determinar com mais exatidão possível o percentual e miligrama de peso do metal contido na moeda, servindo-se de instrumento e método da ciência da natureza. O método da ciência da natureza em que se baseia a numismática é unilateral, pois a essência mesma da moeda é algo que não se pode ver, pesar, nem medir.

costume, como os jogos homéricos em que todos os concorrentes são recompensados, uma hierarquia de valor existe por hipótese entre os prêmios. Desse modo, para Gernet (1968, p. 124), muitos desses objetos estão em relação imediata com o surgimento da moeda.

Gernet afirma (1968, p. 125) que os objetos dados como prêmio pertencem a uma categoria muito ampla, embora bem definida. Esses objetos encontram-se os mesmos e seus análogos, em muitas sequências paralelas — presentes de hospitalidade, dom e contra dom, oferendas aos deuses, objetos que fazem substancialmente o comércio nobre. Uma classificação implícita os opõe a outra ordem de bens, inferior e funcionalmente distinta, comparando na medida do possível e salvaguardando as devidas diferenças com a terminologia do direito romano — entretanto, o direito romano, numa civilização essencialmente rural, pode-se dizer que é, por excelência, *res Mancipi*.

Ainda, segundo Gernet (1968, p. 125), correlativamente, no regime da propriedade, elas formam um domínio especial: o domínio da propriedade individual no sentido denotativo do termo. Para uma determinada classe, como por exemplo, a classe guerreira, tal como é descrita na epopeia homérica, é necessário definir — em função de seus modos e costumes e em oposição aos de outros domínios jurídicos ou quase jurídicos — propriedade de terra. O direito de disposição que se aplica é absoluto e se atesta eminentemente na instituição da parte do morto, isto é, os objetos em questão são proporcionais ao chefe em sua tumba. Esta noção específica se traduz no vocabulário em que a designação de *ktēmata* se aplica de preferência a essa categoria de bens. O termo acentua a ideia de “aquisição”, aquisição na guerra, nos jogos, por intermédio dos dons, embora jamais, em princípio, num comércio mercantil.

De acordo com Gernet (1968, p. 126), essa junção de preferências, exclusivas e normativas, define um domínio particular do valor. Numa perspectiva histórica em que ele está relacionado, os objetos que são por excelência pré-monetários, possui uma dupla característica: de ser valor circulante — em lugar da “moeda”, gado — e a de ser produto da indústria humana, da indústria de metal notadamente.

Essa delimitação do valor é intencional. As noções relativas ao gado, ao seu valor propriamente religioso, à sua utilização ritual, forneceram a Laum o tema e a base de uma teoria sobre a origem da “moeda sagrada” e a base de uma teoria sobre a origem religiosa da moeda laica²³.

Segundo Gernet (1968, p. 126-127), num bom entendimento, trata-se do valor econômico ou ao menos de seus antecedentes. Mas diz-se comumente apenas valor. Desde então, para tratar de valor econômico, tende-se a eliminar o valor em si mesmo substituindo a ideia de medida, aliás, essencial, pela ideia da coisa medida. Ora, não se trata do valor “banal” e abstrato, mas de um valor preferencial incorporado a certos objetos que preexistem a outros.

Para Gernet, é necessário tratar como uma realidade homogênea os diferentes domínios do valor. Podemos identificar uma “intenção” que lhe é comum, supondo igualmente um processo de idealização que, nesse caso, é atestado sobre diversos planos da psicologia social.

Gernet menciona (1968, p. 127) que no uso linguístico, há um termo que, em seu mais antigo emprego, implica a noção de valor, denominado *agalma*. Esse termo pode se reportar a todas as espécies de objetos, inclusive, a dos seres humanos e exprime uma ideia de riqueza, mas especialmente de riqueza nobre. Além disso, é inseparável de outra ideia sugerida por uma etimologia que fica perceptível: o verbo ἀγάλλω²⁴, que significa honrar, enaltecer, gloriar-se de algo. *Agalma* se aplica particularmente à categoria de objetos móveis e não é indiferente acrescentar que, à época clássica, o termo está fixado na significação de oferenda aos deuses, especialmente nesta forma de oferenda que representa a estátua da divindade.

²³ Segundo L. Gernet, não está em questão discutir a teoria de Laum, mas parece que está fora da zona cultural, e mesmo, em princípio, sacrificial, onde muito legitimamente ela reside, há toda série de objetos que Laum pôde integrar sem artifício e que são justamente esses que convocam a natureza e as funções: numa busca da origem da moeda, é uma classificação que tem seu lugar; num estudo dos julgamentos de valor, ele deve ser considerado à parte (GERNET, L. *La notion mythique de la valeur en Grèce*, 1968, p. 121-179).

²⁴ ἄγαλμα, ατος; tem o sentido de objeto de orgulho, de adorno, joia, oferta feita aos deuses, imagem, estátua dos deuses.

Para Gernet (1968, p. 127), na ordem técnica e econômica, é necessário ressaltar que, se os objetos que se têm em vista são objetos industriais, trata-se de uma indústria que se qualificaria de luxo. Uma prova indireta do valor eminente que se encontra neles é a imitação que se faz em série, substituição de discussão vulgar, cujo título de *anáthema* é como um símbolo do símbolo.

No plano religioso, os *agalmata* são particularmente designados por esses objetos de oferenda. Em Homero, onde o termo não tem ainda o sentido próprio de oferenda, ele se aplica aos “objetos preciosos” que são utilizados com essa função. Há uma forma de comércio religioso, que é de particular interesse: ao mesmo tempo em que a ideia de valor se encontra realçada e aperfeiçoada²⁵, estão associadas às de generosidade suntuosas e às de generosidade aristocrática. Aristóteles a atribui ainda a uma classe para quem a nobreza obriga²⁶.

Segundo Gernet (1968, p. 129), não se deve esquecer, por outro lado, que este gênero de riquezas, assim como a propriedade dos deuses, permanece uma categoria bem definida na época clássica: no direito criminal, o sacrilégio (ἱεροσυλία) é outra coisa que o furto ou desvio pertencente à divindade, é um delito especial; é isto que consiste em tomar sobre uma espécie mais vulnerável de “bens sagrados” nos quais não se reconhece a classe mesmo de *agalmata* — tripés, vasos, joias ou taças. Entretanto, há ainda outro aspecto em que é possível observar a atividade mental pela qual o valor se constitui, ou seja, se objetiva: é a da representação mítica.

Para Gernet (1968, p. 129) constata-se que os objetos preciosos figuram nos mitos e mesmo que eles tenham, se é possível dizer, um papel central, eles não deixam de estar animados de um poder próprio. Contudo, ainda segundo Gernet, sabe-se que isso não é

²⁵ Segundo Laum, a prática do *anáthema* aparece num certo nível da vida religiosa, relativamente recente (LAUM, *Heiliges Geld*, p.86 e s.). Laum o situa em relação com a noção de uma personalidade permanente nos deuses, por oposição à concepção de *Augenblicksgötter* para as quais convêm as oferendas consumíveis, pode-se perguntar se a relação não é inversa: com efeito, há progresso de objetivação sobre os dois planos às vezes, os da prática cultural e os da representação dos seres divinos.

²⁶ ARISTÓTELES. *Et. Nic.*, IV, 1123 a, 5. Em contrapartida, vale ressaltar que Platão, que limita ao extremo a riqueza na cidade nas *Leis*, restringe igualmente o uso das oferendas, privadas e públicas.

uma particularidade da Grécia. Mas é notável que esse modo de imaginação seja particularmente atestado ao nível em que se tem a noção, isto é ao estado pré-monetário que precede imediatamente um estado de pensamento abstrato.

A ideia de valor, especialmente relacionada aos objetos de metais preciosos, está associada à noção mais antiga de riqueza e, com ela, tem em vista um ideal central. Na representação mítica do direito, nos cenários que a suscitam e a sustentam, o rei, responsável pela vida do grupo e fator da prosperidade agrária e pastoral, é também o detentor privilegiado dessa espécie de riqueza. A possessão do tesouro é o testemunho e a condição de um poder benéfico como são aqueles do campo sagrado, da árvore sagrada, da manada sagrada, com as quais ela permanece em contato. Esta representação de um centro em que o objeto talismânico — mesmo num certo sentido, objeto preciso — aparece às vezes como expressão e como garantia de valor, ela persiste à sua maneira na história da Grécia. Um tesouro de deus — que é também um tesouro da cidade, ou a sua reserva, como é o de Palas Atena para Atenas — não compreende somente as espécies titulares que estão à disposição do Estado emprestar em caso de necessidade. (GERNET, 1968, p. 170 – 175).

Para Gernet (1968, p. 177), a expressão mítica desse pensamento não desaparece numa época posterior. O hino à Demeter de Calímaco termina com uma litania na qual o poeta formula, seguindo uma simetria edificante, os simbolismos que ele atribui à procissão litúrgica que lhe servem de tema: os quatro cavalos que portam a cesta da deusa prometem as graças do ano e de suas quatro estações; o costume dos oficiantes significa o voto da saúde; e enfim, (ὡς δ' αἱ λικνοφόροι χρυσῶ πλέα λίκνα φέροντι, ὡς ἀμὲς τὸν χρυσὸν ἀφειδέα πασαίμεσθα) “assim como as canéforas portam as cestas plenas de ouro, o ouro nos será dado abundantemente” (CALÍMACO, VI, *A Deméter*, 126-127). A ostentação dos objetos de ouro mencionada pelo poeta é o signo de uma eficácia cuja comunidade beneficia-se e que se exerce justamente no mesmo sentido que a virtude dos direitos míticos.

A memória social que funciona no mito dos *agalmata* não funciona gratuitamente.

Numa noção de valor que está em via de tornar-se autônoma, uma imaginação tradicional assegura a continuidade com a ideia mágico-religiosa. (GERNET, 1968, p. 177).

Na história social, a época mais antiga que nos atingiu diretamente, o simbolismo deixa de ser polivalente. É necessário observar que, quando Homero descreve ou evoca esses “objetos precisos”, o valor está anexado aos próprios objetos (*Il. XI*, 630 e s.).

Segundo Gernet (1968, p. 178), esta orientação do pensamento supõe condições sociais sobre as quais favoreciam uma determinada difusão de signos exteriores à riqueza, pois eles não são mais a posse privilegiada de uma classe em que se prolonga a herança dos direitos míticos e, da virtude de seus símbolos, o valor econômico tende a se impor, por isso mesmo, à representação. Já para época pré-monetária, pode se aplicar o termo “o dinheiro faz o homem”, como por exemplo, na história do tripé dos “Sete Sábios” (*DIÓG. L., I*, 31). Assim se prepara a revolução que determina, às vezes na vida social e no modo de pensar, o advento da moeda.

Gernet conclui que, sem dúvida, é a partir da função simbólica do valor que houve a invenção da moeda. Ao estado novo corresponde o uso de um instrumento cuja matéria, no sentido filosófico do termo, poderia parecer indiferente: ela aparece em Platão e Aristóteles, os quais, aliás, se opõem à economia mercantil e à teoria da moeda-signo e da moeda-convenção. Teoria lógica, pois assim como a função de troca e de circulação, é só retida pelos filósofos, que se esquecem ou desconhecem o fato que a moeda metálica havia encontrado um de seus mais antigos empregos num comércio religioso em que ela servia para obter as obrigações da ação de graças, de oferendas ou de expiação. E é certo que o instrumento, uma vez criado, se presta a esse ofício de circulação, que é generalizado na própria Grécia. Mas no meio histórico em que o signo aparece primeiramente, é um certificado de origem dos símbolos religiosos, nobiliárquicos ou agonísticos que retém suas primeiras amostras: até o ponto em que a criação havia sido possível, um pensamento mítico foi sendo perpetuado.

Isso pode deixar entender que, no valor e no mesmo signo que o representa, há um núcleo irreduzível que se denomina comumente de pensamento racional (GERNET, 1968, p. 178 - 179).

Segundo Parise (2003, p. 11), a investigação de Gernet sobre a função dessas expressões características do valor na Grécia arcaica se remetem aos estudos de *Essai sur le don* de Marcel Mauss. Ainda segundo Parise, os estudos de Mauss e Gernet sobre as formas arcaicas da troca e da noção mítica do valor, assim como a questão da origem do dinheiro foram suplantadas. Não obstante, crê-se que é indispensável fazer referência a essas investigações para basear de modo satisfatório o problema dos signos pré-monetários na Grécia arcaica.

De acordo com Parise e Humphreys²⁷, Gernet fez sua análise sobre a *ἐγγύη* (caução, garantia, esponsais) no marco da sociologia de Émile Durkheim, em estreita relação com o ensaio de Mauss. Gernet ainda se guiou pelos estudos de Mauss ao abordar os elementos tradicionais incorporados às instituições da *polis* e do processo de transformação do pensamento mítico em pensamento positivo e de considerar como sistema as instituições e representações sociais.

No decurso da tradição mitológica, buscou-se a prática do *fosterage*, que Mauss incluiu na classe das prestações totais, e uns momentos privilegiados da vida coletiva (a margem do direito) como, por exemplo, a celebração dos jogos, a partilha do saque e formas especiais de sacrifício foram identificadas como os antecedentes do procedimento judicial.

A passagem de um costume qualificado de pré-jurídico a um autêntico ordenamento jurídico teve lugar, segundo Gernet, quando surgiu uma nova categoria de tempo abstrato e quantitativo e quando se superou a noção mítica e preferível do valor. Ao mesmo tempo, os objetos preciosos, talismãs e símbolos de poder, que a sociedade empregava, segundo a expressão utilizada por Mauss, para enumerar as riquezas e fazê-las circular, convertidos em signos pré-monetários, desempenhavam a medida do valor e de

²⁷ HUMPHREYS, 1978, p.77. Para Humphreys, pode se dizer que a questão fundamental da diferença entre organizações sociais simples e complexas, própria de Durkheim, também estão presentes em todas as análises de Gernet sobre os componentes tradicionais das instituições da Grécia antiga.

instrumento de troca de um modo autônomo, alheio ao prestígio das pessoas, em uma evolução que culminou na introdução da moeda no século VII a.C.

Segundo Gernet, essas transformações marcaram as fases evolutivas que se sucederam na pré-história da sociedade grega: de uma comunidade primitiva, com suas festas agrárias e seus sistemas de prestações e contraprestações, a uma forma de organização social articulada nas sociedades secretas muito hierárquicas, até o surgimento de uma “realeza sagrada”, atestada pelos mitos do velo de ouro de Minos e Teseu, ou pelos de Aristeu, Éaco e Salmoneu. Com a nova sociedade “feudal” das gens aristocratas, representada por Homero, é possível dizer que o processo descrito chegou ao seu fim.

Contudo, para Parise (2003, p.25), a sociedade grega seguiu um caminho muito distinto do que descreve Gernet. As polaridades descobertas por Gernet, sobretudo através da épica, e que segundo ele eram abstrações indeterminadas que assinalavam uma superação das condições naturais por parte da sociedade, justamente através da épica, revelavam-se a superação histórica dos resíduos do dom, persistentes em instituições simples ou em segmentos de instituições, orientadas para a organização de um novo cosmos humano.

Os gestos e os atos dos vencedores nos jogos de honra descritos na *Ilíada*, segundo Gernet, preluíram os gestos e os atos característicos do direito da época arcaica; entre os objetos que tradicionalmente se davam como prêmio já se anunciava a moeda. Para Gernet, as coisas que se entregavam em prêmio pertenciam a uma categoria bastante ampla, porém bem definida de bens que, relacionados aos regimes de propriedade, estavam incluídos nos de exclusivo pertence individual e se opunham, com uma ordem a outro, a todo um grupo de bens inferiores. Com eles se exercia um comércio nobre e em quantidades fixadas pela tradição, em mais de uma série paralela: desde os dons nupciais até os dons hospitalares, passando pelos meios de resgate, aos dons votivos e os objetos do defunto que se sepultavam com ele. Essas séries estavam hierarquizadas de modo rigoroso, conforme a uma verdadeira escala de valores.

Destacavam até quase formar um grupo à parte uns objetos que, a diferença das cabeças de gado, tomadas como unidade de medida, desempenhavam a função de valores circulantes. Eram os signos pré-monetários, por excelência, produtos de uma indústria de luxo, relacionados de modo direto ao início da amoeção.

Em suma, Gernet incluiu o âmbito dos signos pré-monetários no campo mais amplo dos bens apreciados, dos *agalmata*, que significavam o prestígio e a riqueza do *oikos*. Gernet destacou mais de uma vez que os *agalmata* eram símbolos do poder social, e deviam esse caráter à sua natureza originária de talismãs, isto é, expressões de garantia de uma forma total de valor, que se reforçava quando essas funções se tornavam múltiplas e indeterminadas, até chegar à ambiguidade.

Todavia, como afirma Parise (2003, p.27), em Homero os *keimēlia*, *agalmata*²⁸ depositados no tálamo eram uma reserva de coisas preciosas que proclamavam o prestígio do senhor do *oikos* por havê-las adquirido ou recebido como presentes, um prestígio que comunicavam a outros quando eram postos em circulação. Cada *keimēlion* tinha sua própria história: ao falar dele e exibi-lo, se remetia a quem o havia dado, de onde vinha e quando o havia obtido. São exemplos de *keimēlion*, a cratera de prata que Telêmaco presenteou a Menelau, as banheiras e os tripés que Políbio presenteou a Menelau — junto com dez talentos de ouro (*Odisseia*, IV, v. 128).

As coisas ainda não haviam se separado das pessoas e, ao passar de mão em mão, acrescentavam seu valor. Porém, não deixavam de perfilar-se algumas características que remetiam a uma forma que não chegava a ser preferente do valor, mas sim trivial e abstrata e, por isso mesmo, ao conceito de quantidade medida.

Os jogos nos quais havia uma recompensa para cada participante implicavam uma hierarquia de prêmios e uma determinação cada vez menos concreta de seu valor proporcional. A épica parece não registrar as etapas da transição de expressões qualitativas e expressões quantitativas do valor, mas apenas uma série de situações (PARISE, 2003, p.30).

²⁸ Segundo Parise, em Homero, *ktēmata* são os bens que estão fora de casa e os depositados na casa: o gado, o βίωτος (meios de vida, recursos), os metais trabalhados e os tecidos. A oposição é de outro tipo, entre πρόβασις, riqueza móvel, e κειμήλια, bens que guardam na casa (PARISE, 2003, p. 26).

Segundo Parise, isso é resultado do “enciclopedismo” dos poemas, testemunhos de uma fase oral de sua elaboração, que não diferencia com precisão, passado e presente. Nesse caso, como em outros, a distância cronológica fica abolida, de alguma maneira com o resultado, senão de uma transposição no tempo, ou ao menos de um nivelamento e uma contemporização que tende a recortar os elementos de um passado percebido como tradicional.

1.3 – A controvérsia sobre a origem religiosa do dinheiro – Bernhard Laum

Para uma discussão sobre o problema da origem religiosa do dinheiro, é necessário abordar a análise que Bernhard Laum desenvolveu sobre os signos pré-monetários, já que, por intermédio e pela contribuição das pesquisas desse estudioso, se suscitou a maior parte das discussões em torno deste assunto. Não é intenção desta pesquisa refutar as teses defendidas por Laum, mas apenas expor as ideias centrais registradas em sua obra *Heiliges Geld* e também expor as principais teses que rejeitam as suas ideias.

Bernhard Laum (1884-1974), historiador, filólogo e economista, especialista em Antiguidade Greco-Romana, tornou-se conhecido sobretudo por suas pesquisas sobre a origem da moeda e sobre a história da economia alemã. Por seus métodos e objetivos, sua obra se prende a uma crítica da teoria econômica, tal qual a que G. F. Knapp, por exemplo, desenvolveu na Alemanha dos anos de 1920²⁹. Destarte, na introdução de *Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geld* (Dinheiro sagrado: uma análise histórica da origem sagrada do dinheiro)³⁰, Laum toma como ponto de partida para a sua investigação os autores que pensam a moeda³¹ a partir de suas funções modernas

²⁹ KNAPP, G. F. *Staftliche Theorie des Geldes*, 1923.

³⁰ LAUM, Bernhard. *Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geld*. Tübingen, verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924. 164 p.

³¹ *Das Geld* (dinheiro) designa em alemão todo bem suscetível de servir de equivalente para outros bens. *Münze* é mais preciso: é a moeda tal como os economistas ocidentais a compreendem.

atuais. Proporcionalmente, ele denuncia toda descrição histórica das formas monetárias sucessivas que não se apoiam sobre uma teoria geral da origem e da natureza do dinheiro. Laum pretende, com efeito, reconciliar a teoria e a história relacionando, com a ajuda da arqueologia e da etnologia, a essência do dinheiro às suas manifestações mais antigas:

O historiador, por intermédio da comparação das teorias específicas procura atingir um conceito geral; constrói de certa maneira as teorias remontando o tempo até que encontre uma forma que todos os teóricos possam acreditar. Desse modo obtém-se um protótipo (*Urtypus*), um conceito geral que apenas englobe os casos de alcance universal (LAUM, 1924, p.4).³²

Com *Heiliges Geld*, Laum pretende estabelecer que o *Urtypus* do fenômeno monetário participa das práticas religiosas mais arcaicas. Contra a hipótese de uma origem puramente comercial da moeda, essa obra sustenta que a ideia de um equivalente contabilizável e geral dos bens necessariamente se desenvolveu a partir dos cultos religiosos estatizados da *polis* grega. O gesto expiatório pelo qual os homens depositavam algumas de suas riquezas para obter em troca os favores das divindades seria o princípio de toda transação calculada: “Se se define o dinheiro como um meio determinado de pagamento definido por sua natureza e sua quantidade, então é necessário considerar o culto como origem do dinheiro” (LAUM, 1924, p.158)³³.

Insistindo sobre o caráter moral e religioso do dinheiro, Laum considera o sacrifício como a base de todas as noções de trocas ulteriores:

O sacrifício animal provém do sacrifício humano; a partir do sacrifício animal se desenvolveu o pagamento com os animais utilizados como compensação do sangue derramado. A compensação pela imolação é uma forma de resgate com a qual o

³² “Der Historiker muß durch Vergleichen der speziellen Theorien den allgemeinen Begriff zu eruieren suchen; er baut in gewissen Sinne die Theorien nach rückwärts ab, bis eine Form gefunden ist, die alle Theoretiker unterschreiben können. So gewinnt man einen Urtypus, einen weiten Begriff, der nur allgemeine Merkmale enthält” (LAUM, 1924, p.4).

³³ “Definiert man Geld als ain in Art und Größ bestimmtes Entgeltungsmittel, so ist der Kult Schöpfer des Geldes”. (LAUM, 1924, p. 158).

homem compra sua vida. O 'resgate' é assim um substituto do sacrifício humano. Aquele que o dá salva seu corpo do sacrifício. (LAUM, 1924, p. 81).³⁴

Segundo Laum, o sacrifício supõe várias relações de equivalência: entre os deuses e os homens como entre os sacerdotes e os membros do culto uma reciprocidade quantificável de oferendas unida à exigência contábil ao movimento pelo qual se substituiu um bem por outro. O destriçar das vítimas humanas ou dos animais ofertados e o desconto dos dons para as divindades segmentam as riquezas naturais em unidades conversíveis que, de substituição em substituição, se tornaram moeda. O argumento de Laum reside na análise do dinheiro-gado (*Viehgeld*): o boi, em razão de sua importância religiosa e sacrificial no período homérico, se torna para as cidades helênicas um valor e uma unidade de medida monetários. As normas próprias ao ritual ultrapassarão a vida profana, aquela que presencia os bois serem substituídos pelos metais preciosos. As trocas com os deuses servem de modelo para as trocas entre os homens; o sacrifício prefigura o comércio. Desse modo, para Laum, antes de ser um meio de troca, o dinheiro foi historicamente um meio de pagamento em um contexto eminentemente religioso.

Segundo Laum, paralelamente ao processo histórico de secularização por etapas das práticas sacrificiais e de troca, a emergência da cidade antiga tem também desempenhado um papel decisivo:

Se o Estado se tornou produtor de dinheiro é porque ele tinha sob sua responsabilidade os cultos. Por causa disto existiam na Grécia as divindades do Estado, cuja veneração era frequentemente assunto de interesse; a *polis* grega encontrou-se no início do dinheiro de Estado. (LAUM, 1924, p. 159).³⁵

A evolução em direção à “moeda do Estado”, a única que Laum considera como moeda (*Münze*), resulta do controle de um poder central sobre as esferas de início puramente

³⁴ “Aus dem Menschenopfer wird das Tieropfer, aus dem Tieropfer entwickelt sich die Zahlung von Tieren als Wergeld. Wergeld ist Lösegeld, mit dem der Mensch sein Leben erkaufte. Lösegeld ist also Opferersatz ; wer Lösegeld gibt, befreit seinen eigenen Leib vom Geopfertwerden”. (LAUM, 1924, p. 81).

³⁵ “Weil es in Griechenland Staatsgottheiten gab, deren Verehrung öffentliche Angelegenheit war, deswegen ist die griechische Polis Schöpferin des staatlichen Geldes”. (LAUM, 1924, p. 159).

privadas da troca e dos cultos religiosos. Para Laum, um tipo de unificação das relações sociais é necessária à aparição de uma “verdadeira moeda”. Na Babilônia, os meios de pagamento (cereais, metal em estado bruto) eram bens cuja equiparação nas transações dependia do acordo exclusivo estabelecido entre as duas partes; as mercadorias “livres”, que lembravam os bens preciosos descritos pela antropologia econômica, equivaliam ao dinheiro-gado dos gregos. Segundo Laum, o *nomos* concerne às vezes “o regulamento de partilha”³⁶ das oferendas no sacrifício e a lei que une entre si os membros da cidade. O dinheiro (*Geld*) torna-se moeda (*Münze*) quando os princípios de repartição e de equivalência praticados nos cultos são comensurados pelos detentores de um poder político centralizado. Por intermédio do *nomos* a autoridade, pela primeira vez, definiu um bem e garantiu sua qualidade. Posto sob a tutela estatal, as trocas com os deuses e entre os homens se realizava concretamente com a cunhagem e a circulação de peças monetárias, confundindo-se o poder sagrado do dinheiro e aquele mais laico, da cidade.

Foi feita uma apresentação geral dos aspectos centrais da obra *Heiliges Geld*. Agora será feita uma análise do quinto capítulo (*V Kapitel: Entstehung und Wesen der Münze*), no qual Laum aborda a gênese e natureza da moeda.

Laum inicia o quinto capítulo mencionando que, após muito tempo, aceitou-se o argumento de que apenas as impressões da moeda grega representam uma indicação suficiente de sua característica sagrada³⁷. Segundo Laum, Ernest Curtius analisou o caráter religioso das peças monetárias gregas depois dos tipos de impressões, contudo não existiram pesquisas conceituadas que contestassem esta perspectiva³⁸. Ainda segundo Laum, interpretaram-se as impressões como reminiscências figurativas da troca em natureza — em outros termos, representaram-se os bens que eram trocados sem o intermediário da moeda (por exemplo, cereais).

³⁶ Laum interpreta *nomos* nesse sentido.

³⁷ LAUM, 1924, p. 126.

³⁸ Vale ressaltar que *Heiliges Geld* é de 1924. Outras pesquisas foram realizadas posteriormente, conforme se verá mais adiante nesta pesquisa.

Para Laum, essa questão suscita outra: por que esta influência religiosa sobre a moeda se manifestaria tão tarde? Ela é particularmente importante em outros domínios, depois ela não cessa de regredir, por exemplo, no domínio jurídico. É necessário, ainda segundo Laum, argumentos pertinentes para explicar essa diferença. Pode-se, com efeito, provar que a moeda conheceu uma evolução paralela àquela da legislação, isto é, que ela liberou-se progressivamente de seus laços com a religião para se tornar um instrumento puramente temporal.

Laum afirma (1924, p. 127) que, por não se contentar com esta definição de ordem geral proposta por Simmel em *Philosophie des Geldes* (Filosofia do dinheiro), que para Laum evidentemente ele se apoia nas teorias de Curtius, examinará quais são os elementos constitutivos da moeda; se a moeda resulta diretamente das formas de dinheiro pré-monetários e qual é a relação entre a função e a matéria da moeda.

Laum define a moeda como um pedaço de metal com uma forma; ela é pois constituída de dois elementos, que são a matéria e a forma. A matéria é o metal: ouro, prata ou cobre são a regra, outros metais são a exceção. A forma é dada pela estampagem. A moeda é uma criação do gênio grego, mas só a forma é grega, pois, no início, o material não vinha da Grécia, como os nomes dos locais indicam, mas eles foram explorados inicialmente pelos Fenícios.

Laum levanta a seguinte questão: de onde vem, portanto, o acordo do apreço ao metal prata? É um metal muito maleável para servir para a fabricação de ferramentas. Como também, inicialmente não tinha nenhum valor mercantil no sentido próprio do termo. Ainda segundo Laum, seu preço vem disto que é apreciado como ornamento, em razão de sua cor, e o gosto do ornamento corresponde a uma necessidade primária do ser humano, de modo que os objetos utilizados para este propósito podem ser considerados como mercadorias (LAUM, 1924, p. 128). Notadamente, eles diferem essencialmente das mercadorias que satisfazem às necessidades vitais (alimentação, vestimentas, moradia). Para Laum, todo ornamento possui antes um sentido mágico. A escolha do objeto de ornamento será essencialmente subordinada aos critérios mágicos e religiosos.

Segundo Laum, se fosse admitida a origem religiosa do dinheiro, no que concerne aos metais preciosos e não como moeda de troca, a valorização desses metais poderia ser equiparada aos bois utilizados em sacrifícios, pois estes animais, além de servirem como oferendas, também forneciam aos homens alimentos preciosos, tais como leite, manteiga, queijo e a própria carne que era consumida. Ainda segundo Laum, não se pode negar que o boi foi uma mercadoria de primeira ordem, embora existam razões de se questionar se esta estimação puramente econômica foi sua origem.

Laum afirma que certos animais são no início, simples “colegas” para o homem primitivo, os companheiros agradáveis, a que se atribui primeiro o valor mercantil. Geralmente são estes os fatores mágico-religiosos que fazem com que os homens combinem um valor particular a tal animal. E. Hahn³⁹, segundo Laum, teria insistido sobre o fato de que é esse fator que teria também originado o valor do boi, e não os motivos econômicos, pois há relatos de numerosos exemplos atestando que os povos primitivos não utilizavam o boi, nem como animal de carga, nem como alimento. É somente quando um boi é ofertado em sacrifício, que a comunidade consome a sua carne. Para Laum, os elementos ulteriores que confirmam o sentido sacro do boi não podem ser todos enumerados. As motivações econômicas têm um papel precoce, como aparece em Homero; mas no início, são os motivos de ordem mágico-religiosos que determinam o valor do gado, como aquele do metal precioso.

Em sua conclusão, Laum ressalta que é necessário estabelecer uma distinção entre elementos substanciais e elementos funcionais da moeda antiga. E questiona: qual seria a relação da substância e da função entre eles? Para Laum, Simmel explicou a importância da função devido à substância pelo fundamento sagrado da moeda. E, com efeito, a criação de meios de pagamento funcionais no domínio sagrado se passa da maneira seguinte: substituem-se as mercadorias de importância econômica por símbolos sem valor, mas com

³⁹ HAHN, E. *Das Alter der Wirtschaftlichen Kultur der Menschheit*, 1905.

que combinam o mesmo crédito. A moeda de ferro, protótipo da moeda fiduciária antiga, é o exemplo.

Laum afirma que a moeda não estava em curso para além das fronteiras da comunidade política, a moeda de ferro era evidentemente uma moeda para o uso interior; no entanto, ela não era moeda interior pelo fato de ser feita de metal comum, mas porque o fervor religioso lhe conferiu um preço elevado. Laum ressalta que a moeda de ferro guardava este fundamento sagrado e conservava o crédito necessário. Uma vez que se perdia este crédito, o Estado devia recorrer à manutenção dessa moeda. Nesse sentido, Platão compreende, em sua teoria do Estado ideal, que o dinheiro símbolo torna-se um instrumento da ética política. A ideia de uma pura νόμισμα ἐπιχώριον (moeda nacional) foi, segundo Laum, raramente posta em prática.

Para Laum, se os motivos religiosos fundaram esta espécie de dinheiro fiduciário e seu valor, na época helênica, presenciou-se também o nascimento de uma moeda funcional, resultante das necessidades contábeis e fundadas exclusivamente pela autoridade do Estado, que impôs uma cotação definida aos seus administradores. Para Laum, isso não prova que o princípio de substituição, que é a base de todo nominalismo, não é, totalmente procedente da esfera religiosa. Esta última é secularizada no decorrer da evolução, e foi utilizada pelo Estado para fins puramente profanos.

Mesmo não discordando da importância dessa pesquisa, a tese de Laum foi considerada e vista com reservas por parte de alguns historiadores e economistas. Alguns interpretaram o argumento de que a substituição de peças pelas oferendas tradicionais e mais especificamente pelos bois é insuficiente.

Para Parise (2003, p.28), a importância do boi como instrumento de avaliação sugeriu a Laum a hipótese de uma origem religiosa da determinação do dinheiro como medida. A quantidade de bois com que Homero expressava o valor de outros bens chamou a atenção de Laum: um pelo caldeiro (*Ilíada*, XXIII, v. 885); quatro pela mulher (*Ilíada*, XXIII, vv. 704-705); nove pelas armas de bronze de Diomedes (*Ilíada*, VI, v. 236); doze pelo tripé (*Ilíada*, XXIII, vv. 703-704); vinte pela jovem Euricleia comprada por Laertes com seus bens (*Odisséia*, I, vv. 430-431); cem por cada um dos cem *thysanoi* de ouro da égide de Atenas

(*Ilíada*, II, v.449); pelas armas de ouro que Glauco trocou pelas de Diomedes (*Ilíada*, VI, vv. 235-236).

Portanto, havia a possibilidade de que se referisse a umas cifras que se repetiam quando se usava o número de bovinos imolados no sacrifício, desde as numerosas *hekatombēs* até os sacrifícios de ovelhas e doze touros oferecidos a Atenas (*Ilíada*, VI, vv. 93-94) e a Posídon (*Odisseia*, XII, vv. 181-182). Belerofonte foi hóspede do rei da Lícia durante nove dias, durante os quais se sacrificaram nove bois (*Ilíada*, VI, vv. 172-174). Hospitalidade significava banquete cerimonial, e banquete cerimonial, sacrifício: os vinte dias que Belerofonte permaneceu em casa de Eneu supriram o sacrifício de vinte bois (*Ilíada*, VI, vv. 216-217). O mais documentado é o sacrifício de um só boi. Não há menção, contudo, do sacrifício de quatro bois⁴⁰.

Tal como apresentavam as correspondências entre o número de bois sacrificados e as determinações do valor em termos de bois, mas pareciam uma norma consuetudinária, o que induziu Laum a pensar que a medida do valor tinha uma origem sacra e não comercial (PARISE, 2003, p. 29): o boi, bem difícil de transferir e relativamente fácil de deteriorar, pode ter sido eleito como medida de valor no âmbito do culto, mediante à normatização do rito e a necessidade de avaliar de modo rigoroso os possíveis substitutos das oferendas prometidas. Outros objetos, que também desempenharam funções monetárias, como os caldeiros e os tripés, também puderam ser isolados por serem instrumentos de sacrifício. Perpassando o tempo a medida do valor assim estabelecida haveria ultrapassado a esfera do culto para esfera da troca.

Para Parise (2003, p. 29), há algumas limitações na tese de Laum, e que na realidade ela se aproxima dos enunciados da teoria econômica. Pois apenas a redução de toda a forma de troca a mera troca econômica poderia desembocar em uma contraposição não redutora do ato de troca, como a de Mauss ou a de Gernet, caberia perguntar, ao contrário, se

⁴⁰ Laum salienta o valor de “números sagrados” que tinham os números 4,9,12 ou 20 (LAUM, 1924, p.18). Para Parise (2003, p.29), a interpretação pode ser mais plausível se for considerada a confluência destes números em um sistema de numeração com base 12.

a relação inversa não é a correta. No sentido de que as coisas não adquiriram valor porque eram utilizadas na esfera religiosa, mas sim que podiam consagrar-se porque eram preciosas. De fato o boi, vítima sacrificial por excelência, não era nada mais que um bem de prestígio, que através do culto tornou-se dinheiro porque — na presença de uma diferenciação crescente das funções sociais, porém não de sua autonomia recíproca — era o culto o que dava forma às primeiras expressões abstratas do valor (PARISE, 2003, p. 30).

1.4 – O problema da origem religiosa do dinheiro – Paul Einzig

Segundo Einzig (1966, p. 369-370), Laum, em sua obra *Heiliges Geld*, defende a tese do aspecto religioso da origem do dinheiro, assim como acentua a insignificância do comércio no período homérico. Laum afirma que o comércio nessa época assumiu em grande parte a forma da disposição de pilhagem.

O comércio escravo, que foi relativamente ativo nas comunidades primitivas, consistiu normalmente da troca de escravos excedentes contra outros bens. Para Einzig, a razão pela qual Laum insiste nessa questão é porque ela compõe parte de sua tese de que o gado como unidade monetária não se originou do comércio, mas sim da religião.

Para Einzig (1966, p. 370), entre os outros principais fatores não comerciais para o uso do dinheiro, o fator religioso merece atenção especial, mesmo que unicamente porque após Laum ele foi negligenciado quase que completamente pelos economistas⁴¹, e nem sempre foi tratado de acordo com a sua importância pelos etnologistas.

Einzig considera que (1966, p. 370) os aspectos religiosos do dinheiro podem ser classificados da seguinte maneira:

⁴¹ Einzig ressalta que há algumas exceções. Carlile observou que a intervenção do impulso religioso foi encontrada e trouxe com ela um estímulo para o “quase uso monetário” de ornamentos (CARLILE, W. W. *The Evolution of Modern Money*. London, 1901). Helffrich comentou que o envio de dinheiro para partes distantes acompanhou com cerimônias definidas, alguma espécie de conexão com o culto dos mortos ou a crença em espíritos (HELFFERICH, Karl. *Money*. London, 1927). (EINZIG, P. *Primitive Money*, 1966, p.370).

- I. O dinheiro pode ter se originado em muitos exemplos por intermédio de necessidades regulares por objetos específicos padronizados com o propósito de sacrifício aos deuses.
- II. Em muitas comunidades, a criação do dinheiro é atribuída a poderes sobrenaturais.
- III. Em outras comunidades, os produtos humanos de dinheiro (ao observar certos ritos religiosos ou regras) têm cumprido suas tarefas sagradas.
- IV. Qualidades mágicas atribuídas a certos objetos têm sido o principal fator para o uso monetário.
- V. O uso de certos objetos em conexão com o propósito religioso, exceto sacrifícios, como por exemplo, os ritos dos mortos, podem ter contribuído com sua adoção para o uso monetário.
- VI. A fixação de multas e das taxas para realização de ritos religiosos causou a necessidade de uma unidade padronizada.

Segundo Einzig, a teoria de Laum sobre a origem do dinheiro por sacrifícios religiosos veio como uma reação contra a concepção materialística na qual procura explicar a origem do dinheiro sobre o campo do puro utilitarismo legal e comercial.

Einzig afirma (1966, p. 371) que Laum desenvolveu a teoria de que a prática de fazer sacrifícios para divindades foi em grande parte uma forma de troca entre homens e seus deuses. Sacrifícios foram feitos em pagamento por graças já recebidas ou muitas vezes em antecipação de graças pedidas, ou num esforço de conciliação com os deuses ofendidos.

Einzig observa (1966, p. 371-372) que em muitos casos o deus responsável por certas atividades recebia em forma de sacrifício os bens produzidos em seu “departamento”. Por exemplo, durante a era clássica, Deméter, a divindade associada às sementes, recebia sementes em sacrifício. Einzig menciona (1966, p. 372) que o próprio Laum admite que o homem só devolvia para o deus uma pequena parte dos bens recebidos dele.

Assim não houve nenhum problema de troca entre o homem e deuses — a menos que se suponha que a diferença entre valor recebido e valor dado estivesse nas relações e nas várias formas de ritos projetados para satisfazer a divindade que, em uma base estritamente comercial, tornou-se a segunda melhor barganha.

Einzig identifica que outra evidência citada por Laum em defesa de sua tese é que o sacrifício religioso, presente em Homero, os números de bois citados frequentemente, assim como o valor de vários objetos eram idênticos aos números de animais usados para sacrifício. Assim, os números de 100, 20, 12, 9, 4 aparecem na *Ilíada* e na *Odisseia* como unidades habituais de valor, e 100, 12, 9 como o número de bois sacrificados em várias ocasiões. (EINZIG, 1966, p. 373).

A questão seguinte para Einzig, de acordo com a teoria de Laum da evolução do dinheiro por intermédio da religião, foi o pagamento aos sacerdotes que executavam as taxas em termos de bois ou do seu equivalente. Segundo Einzig, Laum julga que eram nesses termos que os bois foram utilizados primeiramente nos pagamentos entre homens. Foi deste uso religioso que a prática de fixação de preços em termos de gado pode ter surgido. As tarifas oficializadas nos termos aos sacrifícios religiosos são evidências mais primitivas documentadas a respeito da existência de meios de pagamento fixos.

Einzig considera (1966, p 376) que Laum ofereceu uma grande pesquisa com relação aos aspectos religiosos negligenciados na origem do dinheiro. Para Einzig, contudo, quando em muitos exemplos Laum está provavelmente correto em afirmar os sacrifícios religiosos como a origem do dinheiro, em outros ele esquece outros fatores que implicam a origem do dinheiro. O homem primitivo teve outros fatores, além dos religiosos, e em muitos casos estes fatores não religiosos que devem ter contribuído para a origem do dinheiro. (EINZIG, 1966, 376).

Einzig conclui a sua análise afirmando que a evidência que demonstra a relação entre religião e o dinheiro primitivo em suas fases mais remotas é, sem dúvida, conclusiva.

A possibilidade que em muitos casos o dinheiro surgiu primeiramente por causas não religiosas — comerciais ou não comerciais — e se tornou apenas “santificado” em consequência de prestígio que conseguiu por fatores muito comuns antes da suposição de um caráter santificado não pode, entretanto, ser destituída. Ainda segundo Einzig, mesmo aceitando essa possibilidade da explicação religiosa da origem do dinheiro não é possível, contudo, esquecer de analisar o problema da origem do dinheiro conjuntamente com outros fatores (EINZIG, *Primitive Money*, 1966, p. 37).

1.5 – Os aspectos éticos da origem da moeda – Édouard Will

Posteriormente a Einzig, Édouard Will também questionou as teorias de Laum⁴². Will identificou que um dos problemas da tese de Laum reside na questão do caráter primitivo de retribuição pelo serviço prestado (τιμή, avaliação, estima, valor, compreendido literalmente). Will se apoia na pesquisa de K. Meuli⁴³, que contradiz a hipótese fundamental de Laum. Para Will, as interpretações de Laum estão sujeitas a numerosas e sérias reservas. Por outro lado, considera duas ideias fundamentais e corretas:

1ª) que para compreender as origens do dinheiro-*Geld*, é necessário recorrer às noções de retribuição e de pagamento que tomam todo o seu valor num contexto sociológico e religioso, mas não comercial;

2ª) que se, das origens, a retribuição e o pagamento — do homem para os deuses e dos homens entre eles — se fizeram com o auxílio de bens de valor real e codificado, a prática da substituição ressalta o aspecto funcional do objeto utilizado.

Segundo Will, parece que existem dois princípios de ordem de fatos estreitamente unidos: de um lado, o fato de que, se os gregos conheceram as moedas-*Münzen*

⁴² WILL, Edouard. *De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie*. En: *Revue Historique*, vol. CCXII, n° 2, 1954, p. 209-231.

⁴³ MEULI, K. *Griechische Opferbräuche*. In *Phyllobolia*, v. d. Mühl (Bâle, 1946), p. 185 e s.

de alto valor real, a moeda-signo, desprovida de valor intrínseco, não foi substituída ao longo da história grega (por exemplo, a moeda de ferro espartana)⁴⁴; por outro lado, o fato de que o pensamento grego parece ter hesitado entre duas concepções antagônicas da moeda: o realismo *chrysohedônico* e o puro nominalismo (WILL, 1954, p. 212-213).

Segundo Will, Laum forneceu uma contribuição para as origens comerciais da economia monetária, contudo, questiona se se admitisse que a retribuição religiosa pelo sacrifício, a retribuição e o pagamento sociais (passagem da vingança ao *Wergeld*, do casamento pelo rapto ao casamento por acordo) são anteriores às trocas econômicas bastante complexas para exigir uma técnica mais aperfeiçoada que a troca, se é possível pois admitir que a noção de um padrão de valores foi elaborado num meio que não era aquele do negócio, resta que esta noção do padrão começou a se laicizar bem antes e que as necessidades das trocas — por mais modestas que fossem — contribuem desde a época micênica, posteriormente à época arcaica, direcionando a evolução em um sentido cada vez mais desprendido de imperativos religiosos e sociológicos. Para Will, é impossível de se pronunciar com certeza sobre o valor exato de certos objetos considerados como *vormünzliche Geldformen* que Laum engloba no domínio sagrado e de precisar quando e em quais medidas tais objetos, cujo valor de substitutos sacrificiais é verossímil, foram igualmente utilizados para facilitar as trocas. O problema para Will é saber onde se situa a passagem de um para outro.

Para Will, se Laum pecou por excesso em negligenciar as exigências de uma via econômica mesmo que rudimentar, ele acertou em considerar que o racionalismo dos economistas modernos não saberia dar conta dos caracteres mais originais da civilização grega. Segundo Will, a moeda é fruto da experiência e do gênio dos gregos do arcaísmo; e não é isto que foi dito que fará compreender como a moeda nasceu. (WILL, 1954, p. 214).

⁴⁴ Laum ressalta que, se ela foi substituída, não foi pelo fato de ser uma moeda de uso interno, mas porque ela era profundamente fundada na ética e na religião.

Se Will rejeita a proposta de Aristóteles (*Política*, I, 1257 a; 1257 b) sobre a aparição da moeda como um meio de facilitar as trocas comerciais, é ainda por intermédio de Aristóteles que ele se apoia, para desenvolver um comentário etnológico dos termos νόμος e νόμισμα (*Et. Nic.*, V, 5, 1133 a; 1133 b). E de insistir sobre o ato político que representa a impressão de moedas pelo poder emissor.⁴⁵

1.6 – A origem da moeda: signos pré-monetários e formas arcaicas de troca – Nicola Parise

Para Parise (2003, p.32), através das investigações de Gernet sobre a noção de valor, a pesquisa de Laum tende a situar-se de maneira estável subjacente nas novas investigações sobre a formação do pensamento positivo e do estilo de troca na Grécia arcaica, ainda que repletas de ambiguidades, como se as considerações de Gernet, por si só, pudessem consertar os erros de Laum até fazer esquecer a arbitrariedade de muitas de suas interpretações, e não pudessem contribuir para rebater suas pretensões de elaborar uma teoria geral da origem do dinheiro até superar sua aproximação.

Para Parise, Blikenberg e Gansiniec⁴⁶ puseram de relevo os erros e as interpretações arbitrarias de Laum, contudo, segundo Parise, seria inútil insistir nessa

⁴⁵ Um dos maiores problemas identificados nas pesquisas sobre a origem do dinheiro por parte dos numismatas, e mesmo por grande parte dos economistas, é exatamente porque eles ignoram os dados fornecidos por Aristóteles. Aristóteles afirma que o dinheiro foi inventado por causa das necessidades da troca. Para Aristóteles a deficiência na autossuficiência surge quando as famílias foram separadas. Com o aumento das relações entre cidades, o uso do dinheiro se introduz como uma necessidade. O dinheiro tornou-se condição indispensável para a satisfação das necessidades entre as famílias: “Com efeito, quando o abastecimento do estrangeiro aumenta progressivamente, devido à importação de bens deficitários e à exportação dos excedentes, o uso do dinheiro foi adotado sob a pressão da necessidade. Uma vez que as coisas necessárias às carências naturais não são facilmente transportáveis, os homens instituíram algo, tal que, mantendo uma utilidade ínsita, tivesse ainda a vantagem de se manusear facilmente tendo em vista as carências vitais. Escolheu-se o ferro, a prata, ou outro metal parecido, determinando-se, primeiramente o seu valor apenas pelo tamanho e peso; e finalmente, fez-se a cunhagem de modo a evitar o trabalho da medição, cunhando-se uma marca como sinal da quantidade de metal”. (*Pol.*, I, 9, 1257 a; 1257 b, 29-41).

⁴⁶ C. Blikenberg, em *Gnomon*, II, 1926, p. 102-107; Gansiniec, 1956. In: PARISE, 2003, p.34.

questão. O contrário seria discutir sobre a validade das teses de Laum e sua aproximação com as teses de Gernet.

No parecer de Parise, Gerloff e Einzig assinalaram os juízos unilaterais e os excessos da teoria de Laum. Segundo Gerloff, para uma investigação sobre a origem do dinheiro não se deve procurar apenas fatores religiosos, como também, não apenas fatores econômicos, mas sim fatores sociais em geral. A preponderância dos fatores religiosos deve ser estudada em cada caso concreto. A hipótese de uma origem religiosa do dinheiro só teria validade para a Grécia de Homero, através do qual Laum pôde demonstrar a importância das práticas do sacrifício no momento de estabelecer a medida do valor. Para Einzig, ao contrário, as teses de Laum têm uma validade limitada porque não tomam em consideração outros elementos não econômicos (apesar de estarem presentes em Homero), que em outras sociedades arcaicas e primitivas haviam tido uma função destacada na seleção dos meios de troca.

Para Parise, de fato, Laum — estudioso de metodologia eclética, que partiu do fracasso dos economistas no controle da crise entre guerras e terminou em uma justificativa da economia fechada do nacional-socialismo —, o pesquisador influenciado pelas observações da *Wirtschaftsgeschichte* (História Econômica) de Weber, que havia posto de relevo que no estudo das economias do passado não se podia prescindir dos fatores extraeconômicos, baseou sua hipótese da origem religiosa do dinheiro na importância que adquirem os bens nos poemas homéricos como instrumentos de avaliação.

Segundo Parise o que mais chamou a atenção de Laum foi a quantidade de bois com as quais Homero expressava o valor de outros bens: 1, 4, 9, 12, 100. Isso o fez suspeitar que essas cifras poderiam ser as mesmas que indicavam os bovinos imolados nos sacrifícios: 100, 20, 12, 9, 1. Todavia, ainda segundo Parise (2003, p. 35), ele faltou considerar o sacrifício de quatro vítimas. A correspondência entre o número de bois sacrificados e a determinação do valor em termos de bois tinha a aparência de uma autêntica norma consuetudinária, o que teria levado Laum a pensar que a medida do valor tinha uma origem sacra e não comercial.

Para Parise, o boi, um bem que se transfere e se deteriora com facilidade, pode ser eleito como medida do valor na esfera do culto pela necessidade de avaliar de modo rigoroso os substitutos das oferendas. Outros objetos que desempenharam também funções monetárias, como os caldeiros, os tripés, os machados duplos ou os assadores, também puderam ser eleitos por serem instrumentos de sacrifício. Assim estabelecida, a medida do valor, com o passar do tempo, havia perdido o caráter sagrado passando da esfera do culto à da troca.

Segundo Parise, deste modo a esfera do culto e o âmbito da troca pareciam em contraposição. Justo o que pensavam os economistas, que reduziam toda forma de troca à mera troca econômica, os economistas a quem Laum pretendia refutar. Aceitar sem restrições a redução de toda forma de troca à troca econômica significa admitir, assim como os economistas, que o fato econômico podia ser considerado em si mesmo, isolado de outros aspectos da vida social. Para Parise, essa redução só se justifica nas sociedades de mercado modernas, nas quais era possível distinguir uma ordem econômica autônoma que, em última instância determinava os outros fenômenos sociais: formas sociais passadas, arcaicas e primitivas que não estavam dominadas pelo mercado, mas sim por uma forma arcaica de troca que consistia no intercâmbio contínuo de dons baseados na tríplice obrigação de dar, tomar e corresponder; troca que incluía no mesmo sistema elementos econômicos e não econômicos, e no qual regia uma noção preferível do valor.

A circulação das coisas acompanhava à das pessoas, as qualidades do dinheiro estavam representadas por talismãs e objetos preciosos, *agalmata*, intimamente relacionados com a vida do grupo ou dos indivíduos, tanto que o seu valor se referia ao prestígio do grupo e dos indivíduos e dependia da duração da circulação, do passar de mão em mão.

Parise considera que tanto Laum como Gernet se esqueceram de incluir o assador e o *obelos* na lista de *agalmata* que passam a signos pré-monetários. Parise julga que Gernet propunha reconhecer o *agalma* não apenas como expressão e garantia de riqueza, mas também como parte do morto e da oferenda votiva.

Não obstante, tudo deveria relacionar-se: estas funções tinham que ser múltiplas e indeterminadas, e fundir-se até a ambivalência para expressar uma forma global do valor. Porém, não há nada a respeito nos testemunhos conhecidos. O assador tinha funções muito distintas na vida social na esfera de instituições simples. O assador não era mais do que um dos múltiplos utensílios usados como materiais do dinheiro em uma fase intermediária entre o uso de cabeças de gado ou produtos agrícolas como instrumentos de avaliação e emprego de determinadas quantidades de metal como meio de circulação, até surgir a moeda. Em outros termos, segundo Regling (1926), uma forma de *Gerätgeld* (unidade de dinheiro) que devia evoluir para *Metallgeld* (dinheiro de metal). O assador acabava sendo uma barra de ferro (ou de bronze) avaliado em peso, substituído nos inícios da cunhagem por uma moeda de prata de valor equivalente, que tomava seu nome dele: *óbolos*. Seis assadores, *drakhmē*, passava a ser o múltiplo do *óbolo*, a dracma, unidade fundamental dos sistemas monetários gregos (PARISE, 2003, p. 38).

Conforme Parise, não é necessário repetir as críticas e observações que tentaram sem resultado estabelecer o peso do assador e o valor proporcional entre a prata e o ferro na época da transição para moeda. Segundo Parise, porque depois de Gernet o ponto de vista sobre o assador é diferente. Não é um retorno ao enfoque de Laum, para quem o assador, instrumento de sacrifício, pouco a pouco se converteu em material do dinheiro do mesmo modo que o tripé, o caldeiro e o machado duplo. Mas uma revisão da documentação disponível dessa contraposição entre quantidade e qualidade que se produz na superação da noção concreta do valor.

Entretanto, conforme Parise (2003, p. 38), as fontes a esse respeito não são claras. Quando o assador não aparece como instrumento de sacrifício, ele é mencionado como oferenda votiva. Por exemplo, os assadores de bronze do fragmento 79 de Epicarmo (*Ateneu*, VIII, 63), os assadores de ferro do santuário de Hera em Samos e outros, também de ferro, que Rodópis, a cortesã que viveu no Egito durante o reinado de Amásis, enviou a Delfos, “tantos quanto permitia a décima parte de suas riquezas” (HERÓDOTO, III, 135).

No grupo dos objetos sagrados se podem incluir, todavia, as dracmas da inscrição de *Perakhora*, como também os 180 assadores no *Hēraion* de Argos em meados do século VII a.C.

Segundo Parise, as fontes não revelam a multiplicidade e indeterminação de funções documentadas no caso dos outros signos pré-monetários. O assador, quando não é mencionado como oferenda votiva e utensílio, aparece na tradição como medida geral do valor e meio de circulação. Em sua história não há vestígio dessa contraposição entre concreto e abstrato, entre qualidade e quantidade, ao contrário do tripé e do caldeiro. Se poderia pensar porque era algo recente. Porém, é provável que se referisse a uma tentativa de “racionalização”, isto é, de dar razão a uma prática cujo significado primitivo houvesse sido esquecido, de acordo com as determinações próprias de uma economia monetária desenvolvida. Parise julga que para uma reflexão sobre o assador se inclui outra mais ampla, sobre o *sideroun nomisma* dos espartanos e sobre a adoção de moedas carentes de valor intrínseco para neutralizar os efeitos nocivos da circulação e da acumulação do dinheiro nas estruturas da comunidade. A partir dessas considerações, Parise concorda que haveria uma margem para voltar à tese de Laum, em conjunto com a de Gernet. Para Parise, mesmo que Laum estivesse disposto a considerar instrumento pré-monetário qualquer instrumento de sacrifício, seria necessário acrescentar alguma precisão no caso dos óbelos.

De acordo com Parise, não parece que o assador passou *sic et simpliciter* de instrumento de sacrifício a instrumento de avaliação. Nos poemas homéricos era ele o instrumento com o qual, depois de assar as vísceras, se assava a carne das vítimas sacrificadas. Em seguida, a carne assada era repartida em porções pré-estabelecidas. Não parece improvável que na repartição das porções o assador, por sinédoque, designasse a porção ou as porções de carne espetadas nele.

Parise julga que o uso de avaliação dos assadores havia passado da prática sacrificial às práticas de troca, em um processo semelhante ao uso de avaliar em bois. Para ele, Laum percebeu mais indícios desta transferência de normas estabelecidas pelo culto à vida econômica na própria terminologia econômica dos gregos.

Em Atenas, por exemplo, a transformação do κωλακρέτης (esquartejador), que cortava e repartia a carne, a tesoureiro da cidade. Do mesmo modo o termo ταμίας, cujo significado também havia passado de “repartidor de carne” a tesoureiro. Em Esparta o ofício de κρεωδαίτης, repartidor de carne nos sacrifícios e nos banquetes comuns, era um autêntico cargo público.

Porém, se *óbelos*, além de assador, significava porção, *meris*, *moira* de carne espetada no assador, a contraposição de qualidade e quantidade, que a diferença dos outros signos pré-monetários, pode, segundo Parise, se fazer por outras via. Portanto, não se refere à transfiguração de um utensílio de ferro (ou de bronze), *agalma*, “valor circulante”, em signo pré-monetário, mas sim da diferença entre os modos de repartir a carne.

De acordo com Parise (2003, p. 42), de todos estes elementos se segue que o assador, na prática do sacrifício, pode expressar uma unidade determinada quantitativamente do valor de uma ou várias porções de carne, representado pelo peso e pelas dimensões desta.

Parise sugere que, pouco a pouco, o preço — o elemento qualitativo que intervinha em um acordo segundo a classe — foi se desfazendo e apenas permaneceu em determinadas circunstâncias, como resíduo de antigas práticas. O fato de sortear porções iguais assegurava que tudo se fizesse com base em uma relação aritmética quantitativa, e não em uma relação geométrica qualitativa (PARISE, 2003, p. 42).

Parise conclui afirmando que o culto contribuiu para apreender uma expressão abstrata do valor. Em um momento social privilegiado, como era o sacrifício, no processo de formação da *polis* a repartição igualitária da carne se reflete na definição de direitos políticos igualitários, a *isomoria* (parte igual) se torna *isonomia* (repartição por igual/ igualdade de direitos), e é o fundamento da medida abstrata do valor.

A transição do assador para a espécie monetária se havia produzido por substituição (*Stellvertretung*/representação nos termos de Laum) da forma mais natural em uma esfera na qual a circulação metálica não era inédita e em uma época que havia experimentado um incremento da própria.

Uma vez estabelecida a medida do valor com o nome de assador, já era possível determinar sua equivalência em metal pesado. Segundo Parise, é assim que o *óbelo* se torna *óbolo*.

Contudo, não é possível estabelecer uma conclusão desta tese sem alguma ressalva, pois não foram examinados todos os aspectos do problema (PARISE, 2003, p. 43). Algumas questões foram analisadas *en passant*, ou mesmo sem resolvê-las. Como atenta Parise, o processo que foi construído não deve ser considerado de modo igual e uniforme. Não há nenhuma referência evidente de sua existência na Ásia menor, onde a moeda de metal precioso, no momento de sua introdução aparece como uma continuação de objetos de valor e circula com algumas regras que, todavia são as do dom. Ademais, a terminologia monetária não revela, nesse caso, uma articulação em termos de *óbolos* e dracmas, mas de frações da unidade fundamental: 1/3, 1/6 [...] 1/48, 1/96.

1.7 – O retorno ao problema da origem religiosa do dinheiro

Duas pesquisas recentes surgiram tratando do problema da origem da moeda *stricto sensu*. A primeira foi a de Sitta von Reden, intitulada *Exchange in Ancient Greece*⁴⁷; a segunda é a de Leslie Kurke, intitulada *Coins, Bodies, Games, and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*⁴⁸ (As moedas, os corpos, os jogos e o ouro. As políticas de significação na Grécia arcaica), na qual a autora faz uma referência direta à passagem em que Heródoto atribui aos Lídios uma série de invenções entre elas, a da moeda.

As duas pesquisas retomam a análise de Bernhard Laum em *Heiliges Geld*, que conforme foi explanado, contesta a ideia inicial de que a moeda teria surgido em função do comércio.

⁴⁷ REDEN, Sitta von. *Exchange in Ancient Greece*, 1995, X-244p.

⁴⁸ KURKE, L. *Coins, Bodies, Games, and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, 1999.

A tese central da pesquisa de Reden retoma e desenvolve o argumento de Will. Observa-se, segundo ela, por intermédio da literatura dos séculos VII a.C. e VI a.C., uma preocupação crescente relativa ao controle da justiça social. Com um deslocamento do poder que faz passar a sociedade grega de uma justiça divina para uma justiça controlada pela *polis*. A justiça divina era imprevisível e imprecisa, as cidades buscaram desenvolver meios mais eficazes de compensação. É neste contexto, segundo Reden, que é necessário a aparição da moeda. O que pode ser considerado de novo, na análise de Reden, é a aplicação a este caso particular de análise das ordens transacionais. As ordens transacionais de que se fala são os invariantes da troca, anteriores portanto à invenção da moeda, que estruturam todo tipo de transação.

Para Reden, cuja análise é antes social, a aparição da moeda na Grécia consagra uma evolução que conduz as cidades de uma ordem metafísica para uma ordem cívica. A moeda é inicialmente uma conquista social e democrática. A tese de Reden não foi considerada desprovida de interesse, todavia foi considerada insuficiente, em particular, no que concerne a esta primeira fase da moeda.

A pesquisa de Kurke aprofundou a via antropológica iniciada por Laum. Se para explicar a invenção da moeda, Laum partiu da dimensão religiosa, Will da dimensão ética e Reden das implicações sociais, Kurke privilegia a análise política. Kurke não contesta o fundamento das análises precedentes, mas lhes censura por desvendar apenas uma parte do contexto, ignorando o processo democrático que engendrou o modelo da cidade grega. Uma das críticas à tese de Kurke é que ela considera que a primeira ocorrência do termo νόμισμα aparece muito tempo depois da invenção da moeda, com Heródoto, precisamente⁴⁹. Kurke ressalta o emprego repetido durante o lapso de tempo de uma figura de estilo nos poetas aristocráticos: aquele de pesar e afinar os metais preciosos como uma alegoria de um valor individual. Do mesmo modo, o termo βάναισος, com a sua carga pejorativa para designar

⁴⁹ A primeira atestação do termo *nomisma*, em um contexto seguramente monetário, não foi fornecido por Heródoto, mas sim no fim do primeiro quarto do século V, na Trácia. (CALLATTAÏ, F. Sur les origines de la monnaie stricto sensu (nomisma). À propos de deux livres récents (S. Von Reden et L. Kurke). In. *Revue numismatique*, 6e série – Tome 157, année 2001, p. 83-93.

um comerciante, é um termo pós-homérico que, etimologicamente, remete ao mundo da metalurgia. Kurke interpreta isso como se o mundo aristocrático e seu sistema hierarquizado de trocas fossem defendidos face à apropriação por isto que lhe era reservado, a saber, o uso dos metais preciosos.

Por fim, Kurke, por intermédio de Heródoto, consegue identificar os raros vestígios de pensamento igualitário que chegaram até nós. É, aliás, esta raridade que explicaria talvez que as fontes disponíveis não revelem quase nada com relação à aparição da moeda. (CALLATAÿ, 2001, p. 87).

Segundo Parise (2003, p.61), Xenófanes de Cólofon, Heródoto e o Pseudo Plutarco ofereceram as fontes que atribuem aos lídios a cunhagem das primeiras moedas. Ainda segundo Parise, os partidários da origem lídia da moeda sempre têm considerado decisivo o testemunho de Xenófanes, assim como se baseiam nos testemunhos de Heródoto⁵⁰ sobre as emissões mais antigas de ouro e prata. Com menor frequência é a referência que relata o Pseudo Plutarco, que menciona a Demodice, aquela a que se atribuíam as primeiras moedas, irmã de Páctolo, o filho de Zeus, epônimo do rio próximo à costa do mar Egeu da Turquia, de onde os lídios extraíam o *electrum*⁵¹.

Conforme Parise (2003, p. 60), é provável que em Xenófanes a alusão sobre a origem lídia da moeda está relacionada ao espírito do fragmento 3⁵² sobre a τρυφή (vida sensual), o luxo desmedido dos colofônios, a quem os lídios haviam contagiado com seus “requintes inúteis”. Para ele, é possível que Xenófanes considerasse que a moeda, sobretudo, aquela que se entesourava era uma força dissolvente das estruturas sociais tradicionais, de modo que bem pudesse atribuir sua introdução, origem de todos os males, aos lídios que haviam corrompido aos colofônios, de costumes austeros, induzindo-lhes a cometer os

⁵⁰ Eis a passagem na qual Heródoto atribui aos lídios a cunhagem das primeiras moedas: “[...] De todos os povos dos quais temos conhecimento, foram os Lídios os primeiros a cunhar moedas de ouro e de prata, e também dos primeiros a se dedicarem à profissão de revendedor”(HERÓDOTO, *História*, I, 94).

⁵¹ Pseudo-Plutarco, *De fluviis*, VI, 1.

⁵² Fr. 3: “Aprenderam dos Lídios maneiras requintadas e inúteis, enquanto estiveram livres da odiosa tirania; iam à ágora usando túnicas purpúreas, em número não inferior a mil, soberbos e orgulhosos de suas belas madeixas e recendendo à fragrância de bálsamos artificiais”.

maiores excessos. Também é possível, segundo Parise, que Xenófanes se interessasse pela origem da moeda por outros motivos mais genéricos. Por ser um poeta “formador” e “educador”, sentia a necessidade de “dar a palavra” a uma “cultura nova”, uma cultura que introduzisse um novo tipo de vida política, na qual a ordem pública e o bem estar dependessem da moderação e da prudência, e não força e da ostentação. Porém, a acumulação crescente, ainda que desigual, de riquezas monetárias nos séculos VI e V a.C, contradizia este ideal ao ponto que Xenófanes, incapaz de opor-se ao uso do metal cunhado, pelo menos tentasse limitar os seus efeitos, ou seja, tanto o prejuízo da moeda como a afeição ao luxo que havia corrompido os costumes dos gregos tiveram a mesma origem.

Para Parise (2003, p. 61), tampouco o texto de Heródoto aporta elementos que permitem atribuir aos lídios a prioridade no uso da moeda. Heródoto afirma que em todo o mundo conhecido, os primeiros que cunharam e usaram moedas de ouro e prata foram os lídios. Segundo Parise (2003, p.61), é problemático afirmar que as “moedas de ouro e prata” se referissem aos exemplares de *electrum* mais antigos. Para ele, Heródoto distinguia muito bem *electrum* e ouro. Ao primeiro, ele denominava por “ouro branco” e, ao segundo, por “ouro puro”⁵³, e não é razoável pensar que usasse a expressão “moedas de ouro e prata” para indicar as cópias de *electrum* aludindo à liga das quais foram feitos. É possível, ao contrário que, com o intento de comprovar as referências sobre a origem lídia da moeda, Heródoto se sentisse obrigado a precisar que, segundo suas averiguações, as primeiras emissões de ouro e prata eram lídias: os ouros eram conhecidos como “estáteras⁵⁴ de Cresos”.

Por fim, segundo Parise, o autor de *De fluviiis* tampouco fornece algum indício. A mudança experimentada pela figura de Demodice, que de esposa de Midas passa a ser irmã de Páctolo, significa, na interpretação de Parise, o controle lídio dos maiores centros de mineração microasiáticos, antes explorados pelos frígios. O outro nome com o qual se refere à rainha de Frígia, Hermódice, aponta nesta direção se for possível reconhecer nela alguma relação com o rio Hermo, em cujas águas vertia o Páctolo. Este último também se chamava

⁵³ HERÓDOTO, I, L, 2.

⁵⁴ Moeda grega de ouro ou prata de valor próximo a 4 dracmas.

Crisorroas pelas pepitas de ouro e prata que arrastava, assim como todas as torrentes e córregos que desciam do monte Tmolo, tão rico em jazida de ouro que também era chamado Crisorroas. O Hermo, depois de receber as águas do Páctolo e contornar o Sípilo, desembocava no mar próximo a Cumas, a pátria de Hermódice, que dispunha das minas de Atarneo, já explorada nos tempos dos frígios, e na sua época, pelos lídios.

Como conclusão, Parise (2003, p. 61) julga que Xenófanes, ou mesmo Heródoto e o Pseudo Plutarco apenas fizeram eco de uma tradição que atribuíam aos lídios a cunhagem das primeiras moedas, como corolário da importância alcançada pelas atividades de mineração na Lídia dos Mermenades.

R. M. Cook⁵⁵ desenvolveu sua pesquisa insistindo sobre dois fatores observáveis pelos numismatas: primeiro, que as primeiras moedas eram as ligas de ouro e prata (*electrum*), dotadas de um poder liberatório, representando o valor de 10 carneiros⁵⁶, impróprias às transações cotidianas; segundo, que elas não circulavam longe de seu lugar de emissão, como seria se sua impressão fosse motivada pelo comércio. O problema é admitir sem reservas a explicação alternativa da moeda como instrumento de conquista social. Que o conceito de moeda não seja independente do quadro geral da reivindicação democrática é compreensível; que a moeda ganhou, muito rapidamente e em todo caso antes de Aristóteles, uma função comercial até nas transações cotidianas é também aceitável, contudo, no momento em que ela aparece, sua origem não se reduz a uma ou outra destas explicações, baseadas todas as duas em Aristóteles. Nesse sentido, a interpretação antropológica não é melhor do que a econômica. Ambas são irreconciliáveis com relação a algumas realidades da época.

É importante não haver confusão sobre a verdadeira origem da moeda. Os padrões de valores existem há muito tempo; o mundo mesopotâmio funcionou por dois milênios se referindo para as suas trocas ao valor da prata; posteriormente o emissor garantiu, via aposição de uma impressão, o peso e o título deste padrão de valor. Em prática, isto

⁵⁵ R. M. Cook. *Speculations on the Origins of Coinage*. *Historia*, 7, 1958, p. 257-262.

⁵⁶ Para informações sobre o preço do carneiro, ver Plutarco, *Vida de Sólon*, 23, 3.

significa que, no interior de um território qualquer, este padrão não era mais submetido ao controle. Os instrumentos de troca não deviam mais ser nem pesados nem testados. Esta inovação é essencialmente prática, embora, ela não possa servir para explicar a justiça distributiva dos homens. Neste caso, uma parte importante senão essencial de uma pesquisa centralizada em torno do νόμισμα como instrumento normativo e necessário para uma evolução social que conduz a justiça divina à justiça dos homens, do poder oligárquico ao poder da *polis*, parece mudar de perspectiva. Este é o caso de Édouard Will.

R. W. Wallace⁵⁷ em sua pesquisa aponta que o *lobby* dos proprietários de *electrum* decidiu se unir para valorizar suas posses tributando uma cotação forçada ao metal branco graças à tributação de uma impressão. Segundo Wallace, esta associação de interesses se dissolveria por ela mesma a partir do momento em que se inicia o processo de cunhagem, permitindo separar o ouro da prata, que, segundo Wallace, se produziria em torno de 550 a.C. Por essa razão, esta hipótese é vista com suspeita. O problema não reside apenas na incerteza com relação à data da descoberta da cunhagem, mas pelo anacronismo de imaginar uma espécie de *lobby* de agentes capitalistas se organizando em cartel, a fim de maximizar seus lucros.

Raymon Descat, em sua pesquisa⁵⁸, constata que a prata, ausente de documentação ainda na época geométrica⁵⁹, se tornou padrão de referência preferencial no século VII a. C., o que se situa provavelmente no quadro geral de uma “orientalização” da sociedade grega neste momento. Quanto à aparição da moeda, ela surgiu da vontade dos reinos e das cidades de tirar lucro de seus recursos metálicos no momento mesmo onde a demanda por esses recursos se faz maior. Esta explicação sob alguns aspectos pode ser considerada satisfatória. Ela responde às questões fundamentais: por que ali e por que neste momento. Ela suscita, todavia, algumas reservas. Ela alude à questão inevitável dos

⁵⁷ WALLACE, R. W. *The origin of electrum coinage*. AJA, 91, 1987, p. 385-397.

⁵⁸ DESCAT, R. Monnaie multiple et monnaie frappée en Grèce archaïque. In: *Revue numismatique*, 6e série – Tome 157, année 2001, p. 69-81.

⁵⁹ Designa-se por período geométrico um dos cinco períodos da história da Grécia Antiga, aproximadamente entre 900 a.C. e 750 a.C. Constitui-se como uma fase da arte grega e é caracterizado pela existência de motivos geométricos na cerâmica.

pagamentos. Ela postula uma alta da cotação da prata, o que é possível, embora, não documentado e se choca com uma proposição de Xenofonte (*As Rendas da Ática*, 4), na qual afirma que, se a abundância do ouro faz baixar o preço, o mesmo não acontece com a prata qualquer que seja a quantidade posta em circulação.

Segundo as análises das pesquisas que foram feitas em torno da questão da origem da moeda, nenhuma delas até agora satisfaz plenamente. Das pesquisas mais recentes, a análise de Jean-Michel Servet, da obra intitulada *Nomismata: État, et Origines de la Monnaie*⁶⁰, é considerada uma das mais satisfatórias. Servet questiona por que as práticas monetárias apareceram? Como elas surgem, perduram e deixam de existir? O objeto de sua pesquisa se situa nos traços históricos do desenvolvimento das práticas monetárias desde as antigas sociedades até o Estado. Além disso, o estudioso investiga a essência dos fenômenos monetários. Ele ilustra esta reflexão por intermédio das condições da aparição e das razões da criação das moedas na Grécia antiga. A pesquisa de Servet tenta explicar o surgimento da moeda, abarcando todas as dimensões, ou seja, a religiosa, a ética, a social, a política e a econômica.

⁶⁰ SERVET, J. M. *Nomismata: État Et Origines De La Monnaie*. Lyon: Presse universitaires de Lyon, 1984. 192p.

CAPÍTULO II – A RELAÇÃO ENTRE RIQUEZA, *TIMĒ*, *AXIA* E *MOIRA* NOS POEMAS HOMÉRICOS

É necessário esclarecer que não é proposta deste capítulo debater sobre a questão dos poemas homéricos refletirem ou não o mundo micênico, que ruiu por volta de 1.200 a.C. Este capítulo tem por objeto analisar a ideia de riqueza e sua relação com a equação *timē-axia-moira* e a relação entre os conceitos fundamentais de *timē* — *agalmata* contidos nos poemas.

Pretende-se analisar quais são os elementos que caracterizam a riqueza presentes nos poemas. Se, conforme foi visto no capítulo anterior, os signos pré-monetários cumpriam uma função simultânea de elemento qualitativo e quantitativo, ou seja, de apreender uma expressão abstrata do valor, na qual se mensuraria nas aquisições destes objetos, seja na partilha do espólio ou pelas regras do dom, o preço ou valor do objeto em si, a apreciação do objeto ofertado ao mesmo tempo em que avalia segundo o mérito, como se estabelecia uma equiparação entre indivíduos e estes objetos?

Propõe-se neste capítulo que nos poemas homéricos a *isomoiria* se fundamenta entre duas medidas do valor: o valor em si de um objeto e o valor segundo o mérito de cada um. Isto é, o objeto é um signo exterior do mérito de cada um e a aquisição de determinado objeto significava o reconhecimento da estima, da apreciação, da compensação pública que cada um recebia, segundo o seu mérito.

Parte-se do princípio de que essa *isomoiria* se reflete posteriormente na *isonomia*. O princípio de igualdade nos poemas homéricos, conforme observou Detienne (1981, p. 46), estão representados na expressão ἐν μέσσω (no meio). Havia entre o meio e o que era comum a definição deste duplo valor. O ato de por os objetos da partilha ἐν μέσσω, implica além do sentido literal do termo, o sentido de estabelecer uma igualdade entre duas proporções e o que está à disposição de todos. Quando os objetos eram dispostos ἐν μέσσω perdiam seu caráter original de κτήματα, objeto marcado por um direito de propriedade, e se tornavam coisas comuns (ξυνήϊα).

Era nesse momento da partilha em que se estabelecia o valor em si do objeto que servirá de signo exterior do mérito de cada um.

Julga-se que isso é uma reminiscência do que deliberará Aristóteles, ao tentar determinar qual o critério de medida do valor nas relações de troca no interior de uma comunidade. Os indivíduos precisam ser equiparados para haver a troca e para haver a sociedade. Para Aristóteles, o valor, a base da medida, e a própria medida, é a *χρεία*, a necessidade dos indivíduos uns para os outros e de todos para a comunidade, ou seja, o valor de cada um seria o que correspondesse à *χρεία* comum. Aristóteles diz que aquilo que é distribuído às pessoas deve sê-lo de acordo com o mérito de cada um, e que o justo em termos de distribuição também deve ser de acordo com o mérito do indivíduo (*Et. Nic.* V, 5, 1131a). É preciso lembrar que o conceito de *δίκαιος*, além de significar justo, indica também, honrado, merecido, devido.

Nos poemas homéricos, esse mérito podia ser demonstrado nos jogos, nos bens tomados ao inimigo, ou mesmo na concessão do dom. Em suma, considera-se que nos poemas homéricos havia um consenso na definição de mérito no ato da *isomoiria*. Ao contrário, esse será um dos maiores problemas identificados por Aristóteles, pois apesar de todos os participantes de uma comunidade política parecer concordar que o justo em termos de distribuição deve sê-lo conforme o mérito, não chegam a uma conclusão de qual espécie de mérito. Propõe-se, então, suscitar que no processo de transição do repartir igualitário, fundado na *isomoiria* arcaica, para a formação dos direitos igualitários no momento da instauração da *polis*, isto é, da *isonomia*, um dos problemas centrais é o de estabelecer o mérito de cada um de acordo com o que cada um traz para a *χρεία* comum. Com o surgimento da *polis* a *isomoiria* é substituída pela *isonomia* e a *χρεία* substitui a equação *timē-axia-moira* identificada nas épicos homéricas.

2 – *Aretē*, propriedade e valor

Para uma abordagem sobre a ideia de riqueza contida nos poemas homéricos, é necessário ter em vista que não é possível dissociá-la das noções de *aretē*, propriedade (κτησις) e valor (ἀξία).

Os poemas oferecem muitos exemplos desta relação. Os poemas relatam sobre um mundo situado num tempo em que o verdadeiro ideal era o espírito da *aretē*, no qual os heróis corporificavam esse ideal e a propriedade representava a riqueza e o prestígio do *oikos*, assim como era símbolo do mérito e de reconhecimento público de quem a possuía.

Conforme foi mencionado, os bens possuídos não representavam apenas a fortuna e a prosperidade da casa, eram signos exteriores do mérito do possuidor e *conditio sine qua non* para estima pública, reconhecimento. De modo que a *ktēsis* tinha relação intrínseca com as noções de *axia* e *timē*.

O início da *Ilíada* já reporta a essa questão. A *Ilíada* versa sobre a catarse de Aquiles, que tem início com a desonra (ἀτιμία) cometida por Agamêmnon e que, como consequência, desperta a sua *hybris*. A origem desta disputa está diretamente vinculada aos despojos de Troia⁶¹. Quando Agamêmnon usurpa a jovem Briseida, que fora dada a Aquiles como prêmio por seu valor, ele comete o pior tipo de ultraje:

[...] Porém um novo prêmio preparai-me, súbito; não é justo que eu só fique sem recompensa: meu quinhão, quem não viu?, passou-se a mãos alheias. Então lhe respondeu Aquiles, pés-velozes: Ó glorioso Atreide, mais que todos ávido, que

⁶¹ Vale ressaltar que no apelo de Crises ao deus Apolo, ele suplica vingança ao deus evocando os serviços prestados: “Ouve-me, Arcongêteo, protetor de Crisa e de Cila sagrada, Esmínteo, rei de Tênedos. Se o templo que te ergui merece teu favor, se coxas gordurosas te queimei de touros e de gordas ovelhas, cumpre o meu desejo: faze os Dânaos pagar o meu pranto com tuas flechas!”. É possível identificar nessa passagem um exemplo das noções de retribuição e de “pagamento” em um contexto religioso entre mortais e imortais. Ou seja, é o momento em que Crises solicita ao deus um retribuição pelas oferendas a ele atribuídas.

prêmio te hão de dar os Aqueus magnânimos? Em parte alguma sei de espólio acumulado; o saque das cidades, nós já partilhamos. Não é justo partir de novo o repartido. Agamêmnon, o rei, contestou-lhe dizendo: [...] Queres manter teu bem, e ordenas, quanto a mim, que eu, despojado aceite devolver o meu. Caso os Aqueus um dom, magnânimos me deem, grato a meu coração, por igual me compenso; caso não deem, meu prêmio eu pessoalmente o tomo: o quinhão que te coube [...]. (*Ilíada*, I, vv. 116-139)⁶².

O ato de repartir o espólio descrito na *Ilíada* não implica apenas a aquisição de riquezas e escravos, isto é, não reside apenas em aspectos econômicos, situa-se sobretudo nos âmbitos ético e político. O vínculo essencial que existe entre poder e riqueza, seja sob a forma simples de pilhagem de bens, seja sob a da redução à escravidão que inclui a apropriação ou pelo menos a completa submissão de indivíduos. O ato de repartir do espólio descrito na *Ilíada* é também um momento em que se revela a *isomoiria* fundada na relação do valor do prêmio proporcionado segundo o mérito de cada um.

2.1 – *Aretē*, *aristeia* e mérito

De que modo era reconhecido esse mérito, condição essencial para a *isomoiria*? Pela *aretē*. Como observou Jaeger (1995, p. 26), o conceito de *aretē* não pode ser interpretado apenas por virtude. O sentido de virtude não comporta a ideia de *aretē* presente nos poemas homéricos. O sentido de *aretē* que aparece na épica compreendia, sobretudo, uma força, uma capacidade. O vigor e a saúde são a *aretē* do corpo. A sagacidade e a percepção são a *aretē* do espírito. De acordo com Jaeger (1995, p.26), a segunda noção de *aretē* significava respeito e prestígio. Em seu sentido original, o termo designava um valor objetivo naquele que qualificava, uma força que lhe era própria, que constituía a sua perfeição (JAEGER, 1995, p.

⁶² HOMERO. *Ilíada*. Vols. I-II. Tradução Haroldo de Campos. 4. ed. São Paulo: Arx, 2003.

25-27), ou seja, a *aretē* era a expressão da força e da destreza dos guerreiros, principalmente do heroísmo (ἀριστεία), não no sentido de uma ação moral separada da força, mais sim unida a esta.

O ideal de nobreza nos poemas homéricos só pode ser mostrado em combate. A *aristeia* dos guerreiros representa a distinção mais alta e o conteúdo da própria existência. O código da nobreza possui essa dupla influência. Nos poemas homéricos, o sentido do dever é uma característica fundamental da nobreza. A força formadora da nobreza reside no despertar do sentimento do dever diante do ideal, que o indivíduo sempre visava. A *aretē* em Homero é o conceito constitutivo do ideal ético da aristocracia. O orgulho da nobreza, fundamentado numa longa sucessão de ilustres progenitores, é acompanhado pelo conhecimento de que essa proeminência só pode preservar por intermédio das virtudes pelas quais foi conquistada.

O termo *aristoi* se reporta a um numeroso grupo; mas no núcleo deste grupo há uma constante luta pelo prêmio da *aretē*. No ideal da nobreza homérica a batalha e a vitória são a autêntica demonstração da excelência humana. Não significavam apenas a superação física do adversário, mas a demonstração da *aretē* conquistada em combate. A *aristeia* dos guerreiros representa a distinção mais alta e o conteúdo da própria existência. O código da nobreza possuiu essa dupla influência. Nos poemas homéricos, o sentido do dever é uma característica fundamental da nobreza. A força formadora da nobreza reside no despertar do sentimento do dever diante do ideal, que o indivíduo sempre visava. A *aretē*, em Homero, é o conceito constitutivo do ideal ético da aristocracia. O orgulho da nobreza, fundamentado numa longa sucessão de ilustres progenitores, é acompanhado pelo conhecimento de que esta preeminência só pode preservar-se por intermédio das virtudes pelas quais foi conquistada. O termo *aristoi* se reporta a um numero grupo, mas no núcleo deste grupo, há uma constante luta pelo prêmio da *aretē*. No ideal da nobreza homérica, a batalha e a vitória são a autêntica demonstração da excelência humana, as quais não significavam apenas a superação física do adversário, mas a demonstração da *aretē* conquistada em combate.

A palavra *aristeia*, utilizada posteriormente para designar os combates dos grandes heróis épicos, corresponde a essa concepção. Os heróis dedicavam sua vida inteira a

uma luta incessante pela supremacia entre seus pares, uma disputa para alcançar o primeiro prêmio.

Uma demonstração desta *aretē* varonil se manifesta quando Aquiles prepara os jogos fúnebres em honra a Pátroclo e deposita ἐν μέσῳ (no centro) os prêmios aos vencedores:

Uma ampla arena faz dispor; das naus vêm dons, caldeiras e trípodes, equinos, mulos e bois crâneos-robustos, moças de cintura fina, ferro sidéreo-cinza. Àqueles équites, por céleres celebrados, propôs, no ato, prêmios esplêndidos: ao ganhador, moça hábil, no lavor perfeita, mais trípodes com asas, vinte e duas medidas; ao segundo égua de seis anos, prenhe de um mulo, não domada ainda; para o terceiro, uma caldeira não tocada pelo fogo, bela, tetramesurante, alva; para o quarto, dois talentos de ouro; um vaso duplicado, intacto, para o quinto. De pé, fala Aquiles aos Dânaos: “Atreide, Aqueus de belas cnêmides: Eis aí os prêmios que, na arena, aguardam os aurigas. [...] Estejam, então, preparados, guerreiros Aqueus, todo e qualquer dentre vós que em seus corcéis confie e nos carros bem-jungidos”. (*Ilíada*, XXIII, vv. 270-286).

O conceito de *aretē* está associado ao de honra. Em Homero ele é inseparável da habilidade e do mérito. Segundo Aristóteles (*Et. Nic.* I, 4, 1095b5, 1096a), a honra é a expressão natural da medida inconsciente do ideal de *aretē*, a que almeja. O homem homérico almeja a honra para garantir o seu valor próprio, a sua *aretē*. Para o homem homérico a consciência do seu valor se dá através do reconhecimento da sociedade a que pertence. Ele é um produto de sua classe e mede sua *aretē* por meio de combates entre semelhantes. Um exemplo disso encontra-se na passagem em que Glauco enfrenta Diomedes, e quer se mostrar um adversário digno deste:

Gerou-me Hipóloco que a Troia me enviou, recomendando que primasse em meio aos outros, superando-os sempre, que a linhagem dos pais não desonrasse, deles que, valentes, em Efira e na vasta Lícia distinguiram-se. Me honro de provir dessa estirpe e desse sangue. (*Ilíada*, VI, vv. 206-211).

Para o mundo da nobreza retratado por Homero, a negação desta honra era a maior tragédia humana. A ânsia pela honra era insaciável e era o fator principal que ocasionava os combates. Por conseguinte, os heróis maiores e os príncipes mais poderosos exigiam as melhores honrarias. Em suma, a parte igual dos espólios repartidos convertia-se no signo exterior do mérito.

2.2 – *Isomoiria* e mérito: a justiça na partilha dos bens

Conforme Detienne (1981, p. 45), a partilha dos espólios, como também, os jogos atestam um “pré-direito”⁶³, através do qual surgem procedimentos que serão mais tarde os aplicados em um direito constituído. Os jogos obedecem a regras. A assembleia dos guerreiros estabelece o espaço e é dentro dos limites estabelecidos que se desenrolam as provas em que cada um deve mostra-se digno de mérito. Os prêmios que são postos em concurso são depositados no centro (ἐς μέσσον ἔθηκε). São muitos exemplos na épica que atestam esse costume: no momento em que Aquiles oferta os prêmios nos funerais em honra a Pátroclo, ele os põe no centro (*Ilíada*, XXIII, v. 704). Após os funerais de Aquiles, quando Tétis deposita os prêmios que ela havia obtido dos deuses, para a disputa dos chefes aqueus, ela os deposita no centro da assembleia (θήκε μέσῳ ἐν ἄγωνι) (*Odisseia*, XXIV, v.85).

Qual o significado de definir esse espaço central? Qual a relação disto com a *isomoiria* e o mérito? A palavra grega μέσος significa, colocado ao meio, o ponto médio, o sinal de igualdade entre duas proporções, como também, o centro de uma coisa, o que está à disposição de todos. O advérbio μέσως significa, com moderação.

Detienne analisa o significado de μέσος priorizando o sentido do centro de uma coisa, do que está à disposição de todos. O ato de depositar os bens da partilha no centro, segundo Detienne, é porque era o ponto mais à vista da assembleia, e, também, é o lugar reservado a “uma bela presa” que fazia parte do espólio de guerra dos aqueus. Como prêmio

⁶³ Também Gernet: “o direito começa a aparecer em cena, não surge como uma técnica especial e profissional: ele próprio emana da vida dos jogos; há uma continuidade entre o costume agonístico e o costume judicial”. (GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955).

dos jogos funerários, o espólio dos guerreiros era depositado “no centro” (ἐς μέσον). (DETIENNE, 1981, p. 46).

É possível interpretar, além do que observou Detienne, a relação entre o ato de depositar o espólio “no centro” com o significado mesmo do termo μέσος. O centro é também o meio. O meio em que deve ser estabelecida a igualdade da partilha conforme o mérito. Μέσος, portanto, alude além do centro de uma coisa, a igualdade entre duas proporções. Isto é, a equiparação entre o objeto partilhado e o mérito de quem o recebe. Dessa forma se estabelece a justiça na repartição dos bens contida na épica. O meio é o espaço centrado onde cada um está para os outros, numa relação de reciprocidade.

2.3 – Os *keimēlia* como valores simbólicos

Cada *keimēlion* tinha sua própria história. Quando se falava dele ou o exibia, se recordava a quem ele havia pertencido, em que ocasião e de onde o havia adquirido e, sobretudo, quanto valia. Era como se durante a circulação seu valor houvesse aumentado e se acumulasse, transmitindo a quem o recebia o prestígio de quem o havia possuído. Ou seja, as coisas não estavam separadas das pessoas e os objetos pessoais estavam destinados a ser “parte do morto”. Em outros termos, eram os bens que acrescentavam a parte das riquezas que cada um possuía e que levaria consigo para a tumba. Assim as coisas, se uma unidade de medida tivesse determinado valor de um dom, declarava o prestígio do doador. Predominava uma noção concreta e preferente do valor, que não se reportava ao conceito de unidade de medida. Um exemplo em que é possível identificar essa relação do valor (σύμβολον) de um dom e do prestígio do doador é a troca de armas entre Glauco e Diomedes. Essa troca é um σύμβολον, um sinal de reconhecimento, um símbolo, uma contrassenha de hospitalidade. Glauco e Diomedes trocam suas armas em respeito aos seus ancestrais que haviam permutado presentes entre si. A hospitalidade obedecia a regras precisas. O sentido do dom e do contra dom vai além de uma forma primitiva de troca, é um sinal de reconhecimento de igualdade no interior da aristocracia:

De fato considero que és – e desde muito – um hóspede paterno. O divo Eneu, por vinte dias, a Belerofonte imáculo acolheu, certa vez no palácio. Deram-se, um ao outro, regalos de amizade: Eneu um cinturão de púrpura refulgida; Belerofonte uma copa, ouro puro, duplicada; quando parti, deixei-a em casa. De Tideu, não lembro. Era uma criança quando me deixou e, em Tebas, com o exército acaio veio a perecer. Em Argos, para mim, serás hóspede e amigo; se um dia eu for à Lícia, tu me hospedarás. Evitemos, portanto, cruzar nossas lanças, ainda que sejam em campo de batalha. [...] Troquemos, pois, as armas; do penhor paterno, orgulhoso nosso, saibam todos. Falou. Saltam ambos dos carros; dão-se um aperto de mãos, pacto de fé. Aqui, Zeus empanou o senso de Glauco, que a Diomedes cedeu armas de ouro em troca de armês brônzeo: cem bois permutados por nove! (*Ilíada*, VI, vv. 215-237).

Esse exemplo serve para mostrar que seria perigoso limitar de modo arbitrário esse tipo de troca associando ao valor dos objetos que circulavam. O ouro e a prata têm um papel essencial de provisionamento de riquezas, mas só habitualmente algum padrão de valor. O ouro e a prata são uma realidade da sociedade homérica, constituem certos objetos de preço que fazem o prestígio da aristocracia: os bens possuídos e depositados nos tesouros dos palácios. O ouro não intervém nisto que se denomina troca de pagamento imediato. Os aqueus trocavam vinho por bronze, ferro, peles, bois e escravos com os habitantes de Lemnos, mas não por ouro:

Nisso, apearam numerosas naus de Lemno, com vinho a mando de Jasônide Euneu, filho de Hipsípile e do herói Jasão, pastor de povos. Mil medidas para os dois Atreides, de presente. Aos demais Aqueus, longos cabelos, se vendia vinho. Permutavam-no, uns, com bronze; com ferro polido, outros; com bois vivos e com peles, também com escravos. (*Ilíada*, VII, vv. 466-473).

A situação é diferente nos exemplos em que o pagamento não era imediato e pode mesmo ser por muito tempo diferido nos termos do dom e contra dom sendo o meio correspondente a essa realidade. Isto se aplica a anomalia do acordo entre Glauco e Diomedes. Diomedes propõe uma troca equilibrada, o termo imediato nos quais Glauco se

situa nas relações de hospitalidade patrimoniais e oferece como o seu avô, ouro, que é para ele, um crédito antecipado. Havia uma razão para que bens oferecidos para “pagar” uma fiança fossem equivalentes daqueles utilizados para comprar bens de subsistência.

O que se denomina por preço de um bem é a expressão hierárquica das esferas que reagrupam diferentes produtos da mesma equivalência de valor, embora, não em nível individual de cada artigo tomado à parte.

Contudo, com o surgimento da *polis*, da comunidade de cidadãos cujo centro (*μέσος*) passa a ser o espaço público da *agora*, começou-se a distinguir âmbitos e situações sociais privilegiados nos quais se abria caminho para uma noção “abstrata” do valor e, com ela, o uso de um “numerário”, de uma unidade de medida que permitia relacionar os valores das coisas exibidas ou trocadas como simples números.

O que marcou sobretudo a separação das expressões qualitativas do valor foi o regime das oferendas votivas. Assim, o requeriam a caracterização própria do rito e da necessidade de avaliar com exatidão os possíveis substitutos das oferendas. Porém, não apenas isso. No sacrifício, como nos jogos, havia uma série de objetos que funcionavam como uma forma estendida do valor, mas também se manifestava a tendência de manter fixado um dos termos de equivalência em que todos os demais pudessem se refletir e pesar, portanto, uma forma geral do valor. Entre todas as coisas apreciadas que se consagravam, o boi, vítima sacrificial por excelência, símbolo de abundância e de favor divino, foi o que assumiu a função de medida do valor.

O uso do boi como instrumento de avaliação foi estendendo-se pouco a pouco do âmbito do culto a todos os demais âmbitos que haviam propiciado a transição para novas expressões quantitativas do valor. Como no exemplo da lista de prêmios expostos por Aquiles (*Iliada*, XXIII, vv. 703-705; 884-885). Ou a grande quantia de riquezas com as quais Laertes havia comprado Euricleia:

No andar superior Telêmaco recolheu-se ao tálamo belíssimo de muros altos, muitíssimas questões ao dirigir-se ao leito. A seu lado Euricleia, fiel e atenta filha

de Opos Pisenoride, iluminava os passos: fora Laerte que a comprara entre os haveres, na flor da idade, vinte bois valendo, símile da cara esposa, tão benquista ela era em casa, mas nunca sua mulher, que a sua esposa enciumara. (*Odisseia*, I, vv. 426-435)⁶⁴.

A medição religiosa pela qual o boi se impusera como medida do valor estava na natureza das coisas. Em uma sociedade que só conhecia novas formas políticas com a definição de sedes comuns, dentro dos mesmos muros, ao redor dos templos dos deuses (*Odisseia*, VI, vv. 6-8), em que como expressão de magnificência preferiu o dom dos deuses antes que o dom dos homens, apenas o culto podia dar forma às primeiras expressões abstratas do valor. Por outro lado, a intervenção de uma instância não econômica na superação da noção concreta do valor estava, por assim dizer, ditada pelo vínculo inextrincável entre os processos de produção e de distribuição e os demais aspectos da vida social, tal como deixa entrever a épica.

O uso do boi como medida do valor teve que alterar profundamente o modo de entender a troca, e o dom, com suas antigas regras, acabaria perdendo o seu significado. As recompensas por uma ação podiam seguir denominadas por dons, porém, a rigor, do dom só conservou-se o nome:

Pensam tornar – já que venceram – à polis? Sondar tudo e voltar a salvo para nós; com isso, o audaz conquistaria grande glória debaixo do céu, junto aos seus; prêmio de preço teria; cada qual dos navarcas lhe regalaria uma ovelha de pelo negro e o seu cordeiro: à oblação, dom sem par. (*Ilíada*, X, vv. 210-216).

A partir dessas considerações, alguns estudiosos como, por exemplo, Mathieu (1985) (PARISE, 2003, p. 49) julgam que com a avaliação em bois das armas de Glauco e Diomedes, o poeta mencionava um exemplo de material arcaico do dinheiro para dar em seu estilo uma aparência arcaica e ligeiramente irônica, para salientar a diferença entre sua época, “mais mercantil”, e a dos heróis, que não pensavam em uma “troca econômica”.

⁶⁴ HOMERO. *Odisseia*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.

No progresso da objetivação até a introdução da figura da moeda, entendida como a expressão mais cabal da abstração da troca, os bois e os valores circulantes (tripés, caldeiros, machados duplos e sobretudo talentos de ouro) haviam tido um destino completamente distinto: os primeiros, passivos em seu papel de unidade de contas, os segundos ativos na esfera da circulação metálica, a partir do qual se haveria desenvolvido as primeiras atividades de cunhagem. (PARISE, 2003, p.50).

A épica não pode oferecer um indício preciso para reconstruir este passado histórico. Um passado que foi o resultado das transformações da economia, na época da primeira maturação da *polis*, quando o processo gradativo das manifestações da riqueza desde o *oikos* até o espaço da *agora*, da intimidade da casa ao centro da vida política. As coisas preciosas acabaram separando-se completamente dos grupos e das pessoas, e as que serviam de valores circulantes (machados duplos, tripés, caldeiros, talentos de ouro) pouco a pouco passaram a ser “signos pré-monetários”, com funções de medida.

De acordo com Parise (2003, p. 51), a moeda nasceu precisamente das “gotas” de metal precioso. Estas pequenas massas de metal, ao passar de objetos apreciados à unidade de medida, a signos de um valor puramente econômico e quantitativo, com a estampa da comunidade política, assumiram a figura de moeda. A estampa, que era o nome da comunidade, signo de sua identidade e autonomia, converteu a moeda em uma medida oficial do valor e meio de compra garantido. A garantia, por sua vez, fazia com que a moeda fosse comparável ao número, e — como número — a moeda evoluiria até ser a sombra de sua substância metálica, representada apenas nominalmente.

CAPÍTULO III – O DINHEIRO COMO MEDIDA E SIGNO EXTERIOR DA PLEONEXIA

Com o surgimento da moeda *stricto sensu* a antiga *aretē* aristocrática, cuja qualidade natural era associada à nobreza de nascimento, manifestando-se pelo valor no combate e pela opulência do gênero de vida, é substituída por uma nova *aretē*. A *aretē* perde o seu caráter guerreiro e passa a representar um comportamento e uma forma de sensibilidade, o ideal de prosperidade (ἄβρότης). Torna-se uma disciplina severa, um controle sobre si fundado na moderação.

A riqueza advinda da moeda substitui todos os valores aristocráticos. Casamentos, honrarias, privilégios, reconhecimento, poder, tudo pode ser obtido pelo dinheiro. O dinheiro torna-se um elemento central, ou como observa Vernant (2004, p.88), “o dinheiro faz o homem”. A riqueza monetária não contém em si um limite. Não é possível estabelecer um termo, limitá-la. Pois, assim como os *agalmata* eram signos exteriores do mérito, a moeda torna-se o signo exterior da *pleonexia*. A essência da riqueza monetária é o excesso (ὑβρις). A riqueza monetária converte-se em um fim em si mesmo. Assume o caráter de uma necessidade universal, insaciável e ilimitada.

Por essa razão Sólon constatou: “Não existem limites para a riqueza destinada aos homens” e Aristóteles refuta afirmando que “haveria um limite para a riqueza, assim como para todas as artes, pois nenhum instrumento de nenhuma arte é ilimitado, seja em tamanho, seja em quantidade” (*Pol.*, I, 8, 1256b). E é a partir desta consideração que

Aristóteles também refutará a Platão e a Fáleas. Aristóteles está de acordo quando ambos percebem a necessidade de se estabelecer uma dimensão da riqueza, contudo, ele julga que tanto Platão quanto Fáleas se preocuparam com a consequência do problema e não com a causa. Delimitar a riqueza estabelecendo uma igualdade de bens é o ponto de partida para amenizar a desigualdade, mas não resolve o problema.

Como bem observa Aristóteles, a causa não está na riqueza, mas na insaciabilidade (ἀπληστία) humana: “A princípio fica-se satisfeito com dois óbolos, mas, depois de adquirido o hábito, quer-se sempre mais até ultrapassar todos os limites; o apetite é ilimitado por natureza e a maioria dos seres humanos vive para o satisfazer” (*Pol.*, II, 1267b, 1-5).

A *hybris* e a *pleonexia* geram injustiça, opressão e desigualdade. Por essa razão em contraste com a *hybris* gerada pela riqueza monetária, delineia-se o ideal de moderação (σωφροσύνη). *Sōphrosynē* significa também, estado sã de espírito, prudência, bom senso, temperança e simplicidade. Implica a justa medida, o justo meio. A nova sabedoria se baseia no critério do “nada em excesso”.

Na *polis* a classe que representará essa valorização do ponderado, do moderado, é a classe média, que estabelecerá um equilíbrio entre dois extremos: a minoria dos ricos que querem tudo conservar e a maioria dos pobres que querem tudo obter. Como afirma Vernant (2004, p. 90), os denominados de οἱ μέσοι (medianos, intermediários) não são apenas os membros de uma categoria social representante do meio entre opulência e indigência. Representam também os novos valores cívicos, do mesmo modo que os ricos encarnam a *hybris*. No interior da comunidade política, os *mesoi* têm a função de estabelecer uma proporção entre os extremos que dilaceram a cidade. Por isso — assim como Sólon — Platão e Aristóteles julgam que a riqueza moderada é a melhor para a *polis*. Ambos pensaram em uma solução para conseguir propiciar de acordo com os méritos respectivos que cabem a cada um aos diversos elementos que compõem a comunidade política. Portanto, é necessário haver uma distribuição equilibrada da riqueza fundada na virtude do justo meio. Haverá então a substituição da *dysnomia*, originada pela *pleonexia*, pela *isonomia*.

A partir da *isonomia* a comunidade política assume a forma de uma ordem circular e centrada em que cada cidadão, por se identificar como semelhante a todos os demais cidadãos, percorrerá a totalidade do circuito, ocupando e cedendo de modo sucessivo, todas as posições simétricas que compõem o espaço cívico (VERNANT, 2004, p. 107).

3 – A ambiguidade moral e política da economia

O ponto de partida da discussão em Platão é o desacordo provocado pelos problemas de distribuição — por troca ou por repartição — dos bens, das honrarias e dos poderes. A questão reside no problema da injustiça. A confiança no espírito dos homens é a crença ou a fé de que a prática coletiva do pensamento exercitado por todos faça com que se perceba que o correto não é possuir bens, honrarias e poder ao preço da injustiça ou do domínio sobre o outro, mas de ser justo e de aceder ao bem verdadeiro. É porque para Platão, a disputa pelos bens, das honrarias ou dos poderes e a discussão disto que se têm então por justo e injusto em cada circunstância, os homens são naturalmente conduzidos em direção da revelação progressiva do seu destino.

A economia fundada sobre as necessidades do exercício da vida política, que é a discussão organizada das questões de justiça e as questões de justiça desvelam a natureza profunda do desejo do bem. A economia conduz desse modo à sabedoria ou à vida divina para a política e para ética. Para Platão, há um desequilíbrio quando a economia se rebaixa sobre ela mesma, quando o debate se eleva acima do plano de opiniões e se transforma em técnica de paixões ou em ciência política, quando a justiça é cortada do bem e assimilada a

uma qualidade institucional ou um estado psicológico e enfim quando o bem em si mesmo é definido por uma antropologia do desejo.

O problema central é em Platão a questão de saber se é possível ou não definir as relações entre Economia e Política a partir da confiança no espírito dos homens e na palavra que os reúne.

É esta confiança no espírito que Platão põe em cena no diálogo que constitui os dez livros de *A República*. Sócrates discute sobre a questão de saber qual é a natureza da política. A discussão imita a vida política. A cidade é a imagem do diálogo da alma consigo mesma, quando a discussão ou a leitura requerem toda a atenção do espírito. Sócrates é de todos o mais atento e o mais próximo do diálogo interior de sua alma, porque ele é o mais próximo da justiça verdadeira e do bem. Tudo começa pela economia e pelo problema das necessidades. Os problemas econômicos são, com efeito, incitações permanentes que suscitam subterraneamente opiniões em direção de propostas mais precisas e mais exatas das artes, das técnicas ou das ciências, buscando ao seu objeto isso que Sócrates denomina num diálogo intitulado *Eutífron* os procedimentos de numeração, cálculo e medida. Os problemas econômicos são, por assim dizer, “tentações insidiosas” ao tratar das questões da justiça em termos de cálculo de quantidades e de equilíbrio de forças. De modo geral, o início da discussão sobre a política, no livro II de *A República*, é saber se a confiança no espírito dos homens comuns, e em Sócrates que os representa, toma o caminho da ciência subjacente às opiniões ou reside no plano de opiniões para afastar-se progressivamente dos pensamentos refletidos.

3.1 – Justiça, economia e política: a gênese da cidade

O início do livro II de *A República* prossegue com a análise da natureza da justiça e da injustiça. Sócrates propõe conduzir a discussão em grande escala, para tanto, transfere a sua análise do indivíduo para a cidade:

Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma menor. (*República*, II, 369a)⁶⁵.

E é na passagem 369b - 374a do livro II onde se apresenta o tema central na reflexão de Platão sobre a economia. Sócrates e seus interlocutores descrevem a gênese da cidade, primeiro da cidade sã (369b - 372d) depois da cidade doente (372d 4 – 373e 1). A gênese da cidade que é descrita é fundada numa lógica aditiva da satisfação das necessidades. É para satisfazer às necessidades fundamentais que os homens se agrupam:

Ora [...] uma cidade tem sua origem, segundo creio, no fato de cada um de nós não ser autossuficiente, mas sim necessitado de muita coisa [...]. Assim, portanto, um homem toma outro para uma necessidade, e outro ainda para outra, e, como precisam de muita coisa, reúnem numa só habitação companheiros e ajudantes. A essa associação pusemos o nome de cidade. (*Rep.*, II, 369b – 369c).

A discussão prossegue e passa por um encadeamento de etapas sucessivas. Sócrates introduz uma sequência de bens primários: alimentos, habitação e vestimentas. Em seguida, ele descreve isto que se designou mais tarde por divisão do trabalho insistindo por vezes sobre o ganho de tempo e a qualidade de execução do produto que ela permite. Depois, ele indica que o modo de distribuição ou a maneira que as pessoas executam seus afazeres

⁶⁵ Para as citações foram cotejadas e utilizadas as seguintes traduções: PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. PLATON. *Oeuvres complètes*. Textes traduits, présentés et annotés par Léon Robin. Vols. I-II. Paris: Bibliothèque de la Pléiade; NRF Gallimard, 1950. Plato's Republic. The greek text. Edited, with notes and essays by B. Jowett and Lewis Campbell. Vol. I. Oxford at the Clarendon Press, 1894. 509p. Versão digital disponível em: <https://archive.org/details/platonisopera01platgoog> .

mútuos partem de coisas nas quais eles trabalham entre si. É a troca, a que necessita de um mercado e que exige uma moeda como signo de uma convenção:

Então precisaremos também de comerciantes. [...] E se o comércio se fizer por mar, haverá ainda necessidade de muitos outros homens instruídos na labuta marítima. [...] e então? Na mesma cidade de modo que trocarão entre si os seus produtos? Por causa deles é que estabelecemos uma sociedade e fundamos uma cidade. [...] Daí resultará para nós um mercado e a moeda, sinal dos resultados das trocas comerciais. (*Rep.*, II, 371b).

Sócrates considera que a cidade descrita até então é uma comunidade política sã, mas na qual falta ainda estabelecer o que provoca os problemas da justiça e da injustiça (372e). Platão não apresenta o problema da justiça, da injustiça e sua utilidade comparada (368c 4-7) na análise da cidade sã, mas analisa a questão quando descreve uma cidade “puramente econômica”, fundada sobre a divisão do trabalho e composta de indivíduos egoístas que visam seus próprios interesses nas relações comerciais mútuas.

A passagem de 370 - 374 do livro II oferece uma descrição dinâmica e circular na qual a cidade é suscetível de obedecer a dois movimentos contrários, isto é, a duas espécies de devir: o movimento de corrupção que conduz a cidade sã (II, 369) à cidade doente (II, 372 - 374), e o movimento de reforma que purifica a cidade pela educação dos guardiões (II, 374 - III, 399).

A cidade pode, portanto, seguir dois tipos de crescimentos opostos: aquele do inchaço patológico, causado pela aquisição ilimitada de riquezas e pelo acréscimo de necessidades, ou aquele da educação dos guardiões, cuja função é também a de limitar a extensão da corrupção da cidade.

A aquisição ilimitada de riquezas é o verdadeiro motor do crescimento da cidade. E é a partir da multiplicação sem fim dos bens ou de um crescimento ilimitado de riquezas — ultrapassando o limite designado pelas necessidades (373d) — nas quais residem os problemas que suscitam as demandas da justiça.

Segundo Platão, o problema da unidade da cidade implica dois aspectos: o primeiro, um problema de volume, em que é necessário estabelecer qual é o nível *optimum* de riquezas ou qual é o ponto de acumulação dos bens, e ainda aparecem a fraqueza, a

ociosidade ou todo o tipo de negligência, que fazem da cidade uma presa para os seus vizinhos.

O segundo aspecto é o problema da distribuição de riquezas, que leva à necessidade de determinar qual é boa proporção ou ordem conveniente entre as diferentes funções da cidade e entre os indivíduos e as classes, de modo que todos tenham sua justa parte para a “felicidade não de um pequeno número, mas da cidade inteira” (420c).

3.2 – A origem da cidade e o problema da multiplicidade de necessidades

O problema em definir se a origem da cidade é econômica ou política reside na ambivalência própria da economia, que faz e desfaz a cidade. A primeira definição defendida é a da instituição política da economia. A economia explica a origem da cidade mas não pode de si mesma gerar uma comunidade política. Quando a economia segue o seu próprio movimento, ela tende a um devir irregular e a favorecer um crescimento sem medida dos apetites humanos, conduzindo então à guerra. É necessário, portanto, regulamentá-la, e isto só é possível por uma política correta.

A segunda tese do livro II é a base antropológica e cosmológica de toda a concepção da economia. No nascimento da cidade descrita por Sócrates, e na transição da cidade sã para a cidade doente, a proliferação de necessidade em desejo insaciável é apresentada como o efeito de uma “necessidade” natural e da natureza humana.

Essas duas teses aparecem interligadas na narrativa da origem da cidade. Elas figuram desde a introdução da especialização individual das funções, que é antes um princípio político, em seguida na exposição da cidade sã, e enfim, na descrição da cidade doente onde se desenvolve a tendência patológica da economia.

Há dois paradoxos relacionados à origem da cidade. O primeiro consiste em fundar a cidade sobre a necessidade, mas precisamente sobre a multiplicidade de necessidades.

De início Platão propõe uma origem estritamente econômica da cidade: é a impossibilidade da autossuficiência individual que conduz os homens a constituir uma cidade definida como um conjunto de casas (369c 3-4) destinadas a prover as necessidades humanas.

Platão emprega o termo origem (ἀρχή, 369b 7) com o sentido de causa da fundação da cidade, ou seja, a causa material, o princípio que permite tornar inteligível seu surgimento. Ao afirmar que o nascimento de uma sociedade ocorre por causa da impossibilidade da autossuficiência, que geraria a necessidade mútua dos homens e da necessidade de possuir as coisas (369c 1-2), Platão inaugura a definição de *homo oeconomicus*, animado apenas por seu próprio interesse e participante das relações utilitárias com os seus semelhantes; “[...] um homem se associa a um outro em razão da necessidade que ele tem de uma coisa, um segundo em razão da necessidade de uma outra” (*Rep.*, II, 369c 1-2). É a partir dessa afirmação também que a antropologia — que subentende a concepção platônica da economia — aparece pela primeira vez. Situando assim a necessidade da origem das relações sociais, Platão faz preceder a política de um tipo de relação com a qual ela deverá compor, e que parece tornar legítima a ideia de que são as atividades e os agentes econômicos que fazem a cidade.

Sócrates precisa esta ideia quando evoca a multiplicidade de necessidades (*Rep.*, II, 369c3) que é adotada como princípio motor das relações sociais. A discussão exclui a hipótese da limitação natural das necessidades, como se confirmará na passagem da cidade sã para a cidade doente (*Rep.*, II, 372-374). Sócrates inscreve assim o germe da desmedida no fundamento da cidade, mesmo que em um primeiro momento as necessidades sejam limitadas apenas ao que é necessário (*Rep.*, II, 369d), a insaciabilidade se desenvolve apenas na cidade doente.

Esta passagem não apenas descreve de modo objetivo os diferentes componentes primários e indispensáveis a toda a cidade. A evidência inicial é em si mesma uma decisão: não sobre o objeto, a necessidade dos bens como um fato irredutível, mas sobre a multiplicidade como origem da cidade.

3.3 – A instituição política da economia

O segundo paradoxo da definição para a origem da cidade diz respeito à instituição política da economia: Sócrates e Adimanto retiram a economia da esfera do *oikos* e a assenta sobre o âmbito da *polis* (*Rep.*, II, 369b 4, b8, c4, c9, d6, d11). A economia que é descrita é uma economia sem *oikoi*. Por que, ao contrário de Aristóteles (*Pol.*, I, 3, 1253b 1-11), Platão não se detém na análise do *oikos*?

Para compreender essa questão é preciso analisar o deslocamento conceitual empregado por Sócrates: ele o situa em um ponto de vista político os afazeres econômicos, isto é, no âmbito do qual essas questões residem numa escala de conjunto da sociedade, e não mais no ponto de vista de suas partes. A cidade deve ser entendida como um mesmo lugar de habitação (*μίαν οἴκησιν*, 369 c 4), uma habitação comum, uma casa numa escala de toda a sociedade. Substituindo a pluralidade de *oikos* uma cidade é concebida como um só *oikos*. Platão faz desse modo da economia uma questão política. A *oikonomia* tradicional se situa na esfera da função de administração de unidades domésticas privadas voltadas à produção e ao consumo. Sob este ângulo, a *oikonomia* se torna economia geral, uma economia política.

Esse deslocamento está relacionado ao dado antropológico no qual Sócrates prioriza a multiplicidade de necessidades. É ela que permite ultrapassar o quadro estreito do *oikos* tradicional, dando prioridade à troca sobre a produção. É por causa da necessidade de uns dos outros que os indivíduos desta comunidade não são apresentados como membros de diferentes *oikoi*, mas de um conjunto mais amplo onde cada um depende de todos. Essa prioridade da troca sobre a produção como causa primeira das relações sociais intervirá também no momento da análise da relação entre os guardiões e os produtores da cidade justa,

ou seja, das condições de sua unidade política: cada grupo preenche a sua função de toda a cidade, àquela que repousa sobre uma troca de prestações mútuas entre seus grupos funcionais (V, 463a-b). Essa prioridade da troca sobre a produção confirma que é do ponto de vista de toda a cidade e não de suas partes que Platão se situa para analisar a economia.

Para Platão, a economia não é apenas produção, consumo e troca entre agentes abstratos, compreendidos em termos apenas quantitativos, mas sim uma forma de unir que organiza ativamente as sociedades e as relações humanas, por isso que intervêm os valores, as paixões e os interesses de natureza diversa.

Considerada como um agrupamento econômico, a cidade pode ser pensada como um único *oikos*, onde cada um traz sua contribuição num conjunto de prestações e de contraprestações mútuas. Mas a cidade não pode garantir a subsistência de seus membros, para satisfazer os seus interesses próprios. Desde o instante em que se considera a cidade como uma entidade política, isto é, como é possível realizar a passagem da multiplicidade de interesses egoístas à unidade de interesse comum, o modelo do *oikos* não se mantém mais. A cidade justa organizada em três grupos nos quais cada um, inclusive os produtores, têm por tarefa política participar da unidade da cidade e não apenas de sua subsistência. Esta unidade não será apenas uma agregação de interesses divergentes, mas um consenso em vista de valores comuns. Isto é demonstrado no diálogo quando Sócrates não recorre ao modelo do *oikos* para pensar o conjunto da cidade, mas àquele do indivíduo no qual todo o corpo sofre quando se fere uma das partes (V, 462 a-e). A essa habitação comum (*συννοικία*) Platão nomeia de *polis* (369c4). Sócrates e Adimanto reconhecem a parte necessária da economia na cidade e de fazê-la um objeto propriamente político.

3.4 – A descrição da cidade sã

A combinação do princípio antropológico da multiplicidade das necessidades e do princípio da unicidade das tarefas tem por consequência inevitável a multiplicidade concomitante de agentes econômicos e de objetos e funções necessárias à sobrevivência da cidade:

— Logo, ó Adimanto, são precisos mais de quatro cidadãos para os fornecimentos de que falamos. Com efeito, não será o lavrador em pessoa, ao que parece, que fará o arado para si, se quer que seja perfeito, nem a enxada, nem os demais utensílios de lavoura. Nem por sua vez, o pedreiro, também esse precisa de muita coisa. E do mesmo modo o tecelão e o sapateiro. Ou não?

— É verdade.

— Ora os carpinteiros, ferreiros e tantos outros artífices desta espécie, associando-se à nossa pequena cidade, tornam-na mais povoada.

— Absolutamente.

— Mas não seria mesmo grande, se lhe acrescentássemos boieiros, pastores e os outros guardadores de gado, a fim de que os lavradores tivessem bois para lavrar, e os pedreiros, juntamente com os lavradores, pudessem servir-se de animais de tiro para os transportes, e os tecelões e sapateiros, de peles e de lãs?

— Não seria de modo algum uma cidade pequena, se tivesse isso tudo – replicou ele.

— Mas – disse eu – fundar esta mesma cidade num lugar tal que não precisasse de importar nada, é quase impossível.

— Precisarás, pois, de outras pessoas ainda, que lhe tragam de outra cidade aquilo de que carece.

— Precisarás.

— Mas, certamente, esse mensageiro, se for de mãos vazias, sem nada levar daquilo que precisam as pessoas de junto das quais há de trazer o necessário para a sua cidade, regressará de mãos vazias? Não é assim?

— Assim me parece.

— Portanto, é preciso, não só que se produza o suficiente nessa cidade, mas também produtos na qualidade e quantidade que eles necessitem.

— É preciso.

— então a nossa cidade carece de mais lavradores e de mais dos restantes artífices.

— De mais, com efeito.

— E, em especial, de mais mensageiros, dos que exportam e importam os produtos. Esses são os comerciantes, não é assim?

— Absolutamente.

— E se o comércio se fizer por mar, haverá ainda necessidade de muitos outros homens instruídos na labuta marítima.

— De muitos, sim.

— E então? Na mesma cidade, de que modo trocarão eles entre si os seus produtos? Por causa deles é que estabelecemos uma sociedade e fundamos uma cidade.

— É evidente – respondeu ele – que por meio de compra e venda.

— Daí resultará para nós um mercado e a moeda, sinal dos resultados das trocas comerciais.

— Absolutamente.
— Mas se o lavrador, ou qualquer outro trabalhador, tiver trazido ao mercado algum dos seus produtos, e não chegar ao mesmo tempo em que os que precisam de adquirir a sua mercadoria, há de ficar sentado na praça pública, sem se ocupar da sua atividade?
— De modo algum – respondeu ele –. Mas há pessoas que, ao verem isso, se colocam neste serviço. Nas cidades bem administradas, são geralmente os mais débeis fisicamente, e inúteis para qualquer trabalho. De fato, têm de permanecer ali na praça pública, para comprar, por dinheiro, e novamente para vender, por dinheiro, aos que necessitam fazer alguma compra.

— é então essa necessidade – disse eu – que fará surgir os retalhistas, na nossa cidade. Ou não chamamos retalhistas aos que se instalam no mercado, para serem intermediários na compra e venda, ao passo que os que andam a viajar pelas cidades são os negociantes?

— Absolutamente.
— Há ainda uns outros servidores, segundo julgo, que, pelo seu intelecto, não seriam muito dignos de serem admitidos na nossa comunidade, mas são possuidores de uma força física suficiente para trabalhos pesados. Esses, vendem a utilidade da sua força e, como chamam ao seu preço salário, designam-se, julgo eu, por assalariados. Não é assim?
— Certamente.
— São um complemento da cidade estes assalariados, ao que parece.
— Acho que sim.
— Ora então, ó Adimanto, já a nossa cidade aumentou até ficar completa?
— Talvez. (*Rep.*, II, 370c8 – 371e13).

Toda essa descrição se situa no aumento necessário das necessidades. Cada trabalho e serviço suplementares implicam o complemento de uma outra atividade ou produto da atividade: o lavrador precisará dos utensílios para a lavoura, do mesmo modo que o pedreiro, o tecelão e o sapateiro. As condições geográficas imperfeitas (370e 6-8) obrigarão do mesmo modo a introduzir os comerciantes. Apesar de os comerciantes aumentarem a produção do necessário (371c 7 – 371d 1-9), pois aumentam os meios para produzir o necessário, ainda não implicaria a desmedida. A cidade pode parecer completa (371e 10) para tanto que o necessário está submetido a uma medida estável, determinada naturalmente. Nesse estágio o modo de vida é simples e são satisfeitos os bens elementares, moderados pelas necessidades naturais:

— Examinemos, pois, em primeiro lugar, de que maneira irão viver as pessoas assim organizadas. Será de outro modo que não seja produzir trigo, vinho, vestuário e calçado? E, depois de terem construído casas, trabalharão, no verão, quase nus e descalços, mas, no inverno, suficientemente vestidos e calçados. Alimentar-se-ão com farinha preparada, uma com cevada, outra com trigo, esta cozida, e aquela

amassada; com isso farão uma boa massa e pães, que serão servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinar-se-ão em leitos de folhagem de alegre-campo e mirto; banquetear-se-ão, eles e os filhos bebendo por cima vinho, coroados de flores, e cantando hino aos deuses, num agradável convívio uns com os outros, sem terem filhos acima da proporção dos seus haveres, com receio da penúria ou da guerra. Tomando a palavra Glaucon disse: — Põe os homens a banquetear-se sem conduto, ao que parece!

— Falas a verdade – repliquei –. Tinha-me esquecido, que também hão de ter um conduto. É evidente que hão de fazer cozidos com sal, azeitona, queijo, bolbos e legumes, coisas que há no campo. Houvemos mesmo de servi-lhes sobremesa de figos, grão-de-bico e favas, e torrarão ao fogo bagas de murta e bolotas, enquanto bebem moderadamente. E assim passarão a vida em paz e com saúde, morrerão velhos, como é natural, e transmitirão aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade.

— Se estivesse a organizar, ó Sócrates – interveio ele – uma cidade de porcos, não precisavas de outra forragem para eles.

— Mas então como há de ser, ó Glaucon?

— O costume – respondeu ele –. Acho que devem reclinar-se em leitos, se não quiserem que se sintam infelizes, e que jantem, à mesa, iguarias como hoje há, e sobremesas. (*Rep.*, II, 372a 3 – 372e 1).

Ao desejo de ter sempre mais e sobretudo mais do que os outros, a *pleonexia*, que, segundo Glaucon e Adimanto, anima a maior parte dos homens (*Rep.*, II, 358c 3-4), Sócrates opõe nesta passagem o que ele estima ser “a verdadeira cidade”, no sentido de que ela é *sã* (372e 5-7). Em que sentido deve-se interpretar “a verdadeira cidade é aquela que é *sã*” (ἡ ἀληθινὴ πόλις, 372e 5-7)? O adjetivo *alēthinos* reflete em Platão ao caráter autêntico de uma coisa, por oposição a todo caráter aparente ou toda falsificação que busquem usurpar um título e uma função. Platão utiliza o termo para designar um verdadeiro governante (*Rep.*, I, 347d 5), um verdadeiro legislador (*Rep.*, IV, 427a 4), o regime autêntico por oposição ao falso (*Pol.*, 301a), ou ainda os verdadeiros agricultores, daqueles que não se ocupam da agricultura (*Crit.*, 111e 3). Neste sentido, uma coisa verdadeira é uma coisa que é “realmente”, não compreendida num sentido existencial, mas em um sentido “essencial”. Qualificando esta cidade de “verdadeira cidade é aquela *sã*”, Sócrates propõe a Glaucon um duplo modelo a ser atingido.

Para Glaucon, a humanidade é diferente por relação à natureza: ser homem consiste em sentir as necessidades mais variadas e mais numerosas que os animais, a situar-

se sob a regra do uso e não sob aquela da necessidade natural. E Sócrates concorda com Glaucon.

Ao contrário do que se observa nos outros animais, a necessidade humana não é uma pura determinação natural, não é uma falta que se satisfaz e renasce em intervalos regulares, sem jamais ultrapassar a medida disto que a necessidade natural impõe, mas se exprime sempre sob a forma de desejo insaciável, aos quais cada sociedade, em função de seus costumes e de seus valores, isto é, de seus usos (voμίζεται, 372d 7), outorga suas formas e suas expressões singulares.

As sociedades empíricas, imperfeitas, para Platão, outorgam aos apetites sua “medida”, ou seja, sempre sua desmedida. Formando pouco a pouco pelas determinações históricas e culturais das sociedades onde eles aparecem, e que não fazem mais do que revezar sua tendência natural à expansão, os apetites sensíveis acentuam todas as relações humanas de sua insaciabilidade. É por isso que Glaucon julga erigir o fato presente (372e 1) em costume, pois é isto que se converterá à extensão dos apetites humanos. Se para Sócrates, a humanidade não se limita à vida dos porcos, isto é, todavia, a condição do nível dos apetites ligados ao corpo. A humanidade verdadeira não é possível pela limitação destes apetites ao necessário, isto que supõe a determinação de uma regra ou de uma medida não disto que lhe permite seus recursos (372b 8); com moderação (μετρίως, 372d 1), cuja vida animal oferece precisamente o modelo. Assim é possível compreender a inversão do valor simbólico do porco. Para Platão o porco simboliza a ignorância (*Laques*, 196c 10 – 197a 1). Para Sócrates, a bestialidade não se diferencia por relação ao uso (voμίζεται, 372d 7), ou seja, aos costumes, como é para Glaucon, mas por um desregramento patológico dos apetites e inflamação indefinida das necessidades. Paradoxalmente, é pois a regularização e a limitação dos apetites dos animais que servem de modelo ao homem. Com esta diferença essencial que a limitação

é natural ao animal, mas não no homem, ela não pode ser outra coisa que o resultado de uma educação e de uma política.

É por isso que a cidade sã representa do mesmo modo um modelo econômico a seguir. É necessário organizar a economia da cidade justa de tal modo que ela limite os apetites ao necessário, de maneira a evitar os conflitos interiores e exteriores.

Esta cidade sã é uma cidade verdadeiramente e exclusivamente econômica: a economia por si mesma regula as relações sociais sem que haja a necessidade de se recorrer a uma instância política que lhe fornecerá uma regra. Mas para que exista uma cidade deste tipo é preciso que o homem seja totalmente animalizado. Reivindicando sob a forma anódina e aparentemente inofensiva dos pratos e do mobiliário (372c 2-3; d7; e1), surge a cidade doente e a desmedida econômica. Uma sociedade humana que ultrapassa o estado de uma “sociedade de porcos” parece tombar em definitivo no turbilhão de desejos ilimitados que a penetra, apesar dos melhores dispositivos institucionais e educativos. Por fim surge inexoravelmente o defeito diante do inimigo ou a dissolução interior na anarquia ou na tirania.

3.5 – A cidade doente

Sócrates reconhece verdadeira esta cidade de necessidades limitadas, ele aceita a exigência de Glaucon, fazer do costume a medida dos bens e do necessário:

Seja – disse eu –. Compreendo. Não estamos apenas a examinar, ao que parece, a origem de uma cidade, mas uma cidade de luxo (τροφῶσαν πόλιν). Talvez não seja mau. Efetivamente, ao estudarmos uma cidade dessas, depressa podemos descobrir de onde surgem nas cidades a justiça e a injustiça. A verdadeira cidade parece-me ser aquela que descrevemos como uma coisa sã, mas se quiserdes, observaremos também a que está inchada de humores. Nada o impede. Bem, estas determinações não bastam, ao que parece, a certas pessoas, nem este passado, mas acrescentar-lhes-ão leitos, mesas e outros objetos, e ainda iguarias, perfumes e incenso, cortesãs e guloseimas, e cada uma destas coisas em toda a sua variedade. Em especial, não mais se colocará entre as coisas necessárias o que dissemos primeiro – habitações, vestuário e calçado –; ir-se-á buscar a pintura e o colorido, e entender-se-á que se deve possuir ouro, marfim e preciosidades dessa espécie. É ou não?

— É – respondeu ele.

— Portanto, temos de tornar a cidade maior. A que era sã não é bastante, mas temos de a encher de uma multidão de pessoas, que já não se encontra na cidade por ser necessária, como os caçadores de toda a espécie e imitadores, muitos dos quais são os que se ocupam de desenho e cores, muitos outros da arte das Musas, ou seja, os poetas e seus servidores – rapsodos, atores, coreutas, empresários, artífices que fabriquem toda a espécie de utensílios, sobretudo adereços femininos.

E, em especial, precisaremos de mais servidores. Ou não te parece que carecemos de pedagogos, amas, governantes, açafatas, cabeleireiros, e ainda cozinheiros e marchantes? E vamos precisar ainda de porqueiros. Isto era coisa que na nossa primeira cidade não existia – pois não era preciso para nada – mas nesta, também necessitamos deles. E ainda carecemos de todas as outras espécies de gado, não vá alguém quere comer delas. Não é assim?

— como não?

— Portanto, também sentiremos muito mais a necessidade de médicos, levando esta vida, de que anteriormente?

— Muito mais, certamente.

— E a região que então fora suficiente para alimentar a população outrora, de bastante que era, se tornará exígua. Ou o que havemos de dizer?

— É isso.

— Portanto, não teremos de ir tirar à terra dos nossos vizinhos, se queremos ter o suficiente para as pastagens e lavoura, e aqueles, por sua vez, não terão de tirar à nossa, se também eles se abandonarem ao desejo da posse ilimitada de riquezas, ultrapassando a fronteira do necessário?

— Será inteiramente forçoso, ó Sócrates.

— Havemos então de fazer guerra, depois disso, ó Glaucon? Ou como há de ser?

— Tem de ser assim – respondeu. (*Rep.*, II, 372e 2 – 373e 4).

Sócrates concorda em descrever a passagem da cidade sã para a cidade doente, porque ao examinar tal cidade é possível “descobrir de onde surgem nas cidades a justiça e a injustiça” (372e 4-6). A descrição da passagem da cidade sã para a cidade doente é uma maneira de descrever também que o limite natural dos apetites humanos ultrapassa o que a natureza impôs aos outros animais.

Três questões estão vinculadas neste texto que expõe a passagem do necessário aos apetites. O primeiro é sobre a inflamação da cidade, que é imputada a sua vida sensual (*τροφή*), isto é, a uma falta de disciplina dos apetites. A segunda concerne à singularidade do objeto das necessidades humanas, que resulta em sua multiplicação indefinida. A última é a abertura da necessidade a uma segundo registro: não é apenas a necessidade natural, mas também, sob a forma destas necessidades indefinidas, o supérfluo que se torna necessário.

A primeira se refere ao aumento do necessário na cidade, que a torna doente. O problema da inflamação já aparece no *Górgias*, em uma resposta de Sócrates a Cálicles:

[...] tu glorificas os homens que têm regalado os Atenienses lhes empanturrando disto que eles desejam e, assim dizem que aqueles fizeram a grandeza da cidade, porém não se dão conta de que, por sua culpa a cidade está gangrenada. Pois, sem levar em conta a moderação e a justiça acumularam de pratos e arsenais, muralhas, rendas e tributos e outras variedades deste tipo. (*Górgias*, 518e 2 – 519a4).

Contudo, na *República*, a inflamação é relacionada à moleza (τρυφή). Este mal provém de um defeito de tensão nas partes da alma que é o lugar onde se produz o ardor (τὸ θυμοιεδέξ) e o alimenta. Ou como explica Sócrates a propósito do tirano, a *tryphē* é o resultado de uma falta de coragem para disciplinar os apetites (*Rep.*, IX, 590b 3-4). O *thymoiedes* é o meio que faz barreira à tendência espontânea dos apetites a se multiplicarem e é subordinado à parte racional da alma. A *tryphē* designa uma tensão das faculdades, uma indisciplina dos apetites que não sofrendo mais o prazo quanto a sua satisfação torna-se tirânica. Este desleixo não é nem uma inércia ou uma apatia nem uma simples pressão permanente dos apetites, mas um humor cambiante, um excesso de apatia incapaz de se satisfazer por algo e que exige sempre mais: “[...] a vida indolente desenvolve nas crianças um humor melancólico, tendente à cólera e muito facilmente movido pelas ninharias” (*Leis*, VII, 791d7-9).

É por isso que em numerosas passagens dos *Diálogos*, a *tryphē* é relacionada à riqueza. A busca pela riqueza aviva uma reflexão e supõe um esforço para obtê-la, com a sua possessão que, pelos recursos que ela oferece, não incita ao esforço físico ou moral. No *Crítias*, os Atlantes “não se deixam embriagar pela moleza (τρυφή) resultante da riqueza” (*Crit.*, 121a3-5). Na *República*, Sócrates recomenda não introduzir a riqueza na cidade, “porque (a riqueza) dá origem ao luxo, à moleza (τρυφή) e ao gosto pelas novidades”. (*Rep.*, IV, 422a1-2). Na transição da oligarquia para a democracia, a preocupação exclusiva com o enriquecimento por parte dos cidadãos torna os seus filhos dispersos, inativos físico e espiritualmente e moles para resistir ao prazer. (*Rep.*, VIII, 556b10; 556c1-3).

A *tryphē* se opõe à *aretē*, que não é adquirida sem esforço, disciplina e controle de si. O pensamento ético e político de Platão tem como tema recorrente a oposição entre *tryphē* e *aretē*. (*Leis* X, 900e7-11).

A *tryphē* está unida a uma felicidade ilusória. A *tryphē* se opõe também ao rigor da disciplina filosófica e à prática inteligente da *aretē* que ela implica: aceitar a *tryphē* da cidade doente é, pois, por um lado, ressaltar a incompatibilidade fundamental entre a filosofia e sua exigência do rigor, e, por outro lado, das práticas sociais e políticas das cidades empíricas.

É possível compreender a segunda questão porque a *tryphē* é relacionada à singularidade e à multiplicação excessiva de necessidades. Se, para Glaucon, a cidade descrita por Sócrates é uma cidade de porcos (372d5) é porque ela não comporta este lugar para a singularidade do objeto de necessidade que é constitutivo dos apetites humanos. Sócrates não se equivoca, ele procede pela distinção mais evidente e particularmente entre os objetos. Na cidade doente, não é preciso apenas acrescentar coisas necessárias como habitações, vestuário e calçado, mas acrescentar-se-á a variedade de cada coisa (*Rep.* II, 373a2-7). E esta diversidade indefinida de espécies de objetos que é a manifestação material e econômica da tendência à limitação dos apetites humanos.

Como última questão, é porque a necessidade da cidade doente se aplica ao supérfluo. O melhor exemplo para ilustrar essa questão é sobre o divertimento da cidade. Ele já está presente na cidade de porcos, contudo, de maneira bem simples, não necessitando de nenhum artifício: na cidade sã, os homens são servidos em juncos ou em folhas limpas, reclinam-se em leitos de folhagem de alegre-campo e mirto, banqueteam-se com os filhos, bebendo vinho, coroados de flores, e cantando hinos aos deuses (372b3-6). Apenas os recursos do corpo são suficientes para a diversão, se canta, não se toca música. Do mesmo modo, as coroas de flores não precisam de nenhuma ferramenta para ser confeccionadas. Na cidade de porcos, a diversão é, portanto, reduzida ao mínimo e não requer nenhuma atividade econômica. Na cidade doente, ao contrário, Sócrates inclui o divertimento ao número de atividades humanas necessárias, mas o inscreve na esfera econômica.

Este componente da economia é reafirmado no *Político*. Como espécies de artes auxiliares do político estas partes parecem compor a esfera econômica (*Pol.* 287d-289c).

O Estrangeiro inclui o “divertimento”, que compreende a ornamentação da pintura, com todas as imitações que servem para produzir, sejam as técnicas, seja a música, que não são realizadas apenas para o deleite (*Pol.* 288c1-6). A diferença com relação à passagem da *República* é que no censo das artes auxiliares que definem o setor econômico, a presença do divertimento se impõe como uma necessidade, como um dado antropológico e não como um sintoma de uma doença em si mesma inevitável. Na *República* elas aparecem na cidade doente. O que é significativo é que Platão distingue que a economia não se limita a procurar apenas o que é vital no sentido estrito. A importância da diversão aponta que ela deve também satisfazer isto que corresponde a uma necessidade antropológica fundamental, a do prazer gratuito. Sua finalidade não é, pois, puramente utilitária, se se compreende por utilitário isto que satisfaz uma necessidade imediatamente vital. Ela visa à produção do útil, que é mais ampla do que o utilitário, precisamente nisto que o útil é aberto: a dimensão do gratuito. A economia tem por isso relação com o supérfluo. A questão é saber em qual limite.

A necessidade de bens apresenta dois aspectos. De um lado, ela se impõe como um fato natural que não pode faltar em encontrar toda a descrição da natureza humana: se alimentar é, por exemplo, a primeira e mais importante de todas as necessidades, pois é condição indispensável para a sobrevivência individual. Por outro lado, a necessidade de bens é expressa como tal (373a5) na variedade qualitativa e quantitativa de objetos particulares sobre os quais ela comporta: alimentar-se é uma necessidade universal, mas a relatividade coletiva e individual de regimes alimentares pode justificar uma outra necessidade, uma necessidade de segundo nível. O que a distingue da precedente não é o fato de ser menos necessária, mas de ser maleável, até certo ponto, sobre os planos quantitativos e qualitativos.

3.6 – O dinheiro como simulacro dos apetites

O desejo da totalidade e o processo do prazer se apoiam um no outro e se reforçam mutuamente: a inacessível totalidade incita a repetir o processo de vida e preenchimento porque ele é prazeroso e aviva a coleta da impossível totalidade. Este processo é similar a um consumo indefinido. Por essa razão se explica o crescimento dos apetites mais elementares, e destinados a sua satisfação é o que conduz a cidade à morbidez.

A parte apetitiva é animada por uma tendência inata à posse exclusiva, e de um movimento recorrente que, pelo prazer procurado por uma passagem de um estado de vida a um estado acumulativo é espontaneamente levado a se reproduzir e a se multiplicar sem medida, quantitativamente e qualitativamente. É necessário explicar como esse processo se manifesta na vida econômica da cidade. Para isso é preciso entender qual é a função do dinheiro segundo Platão.

É o dinheiro que permitirá a manifestação das ambições dos apetites mais inferiores na vida econômica e política da cidade. Para Platão, a parte desiderativa, a que busca os bens, alimentos e prazeres carnis é ávida por bens materiais e por dinheiro. Platão no livro IX de *A República* estabelece essa relação e designa um nome para essa parte desiderativa da alma, “amiga do dinheiro” ou “amiga do lucro” (φιλοχρήματος καὶ φιλοκεδῆς), pois é pela riqueza e pelo dinheiro que é possível satisfazer todos os apetites ligados ao corpo:

— Se há três partes, parece-me que haverá também três espécies de prazer, cada um específico de cada uma delas. E do mesmo modo com os desejos e os poderes.

— Que queres dizer?

— Uma parte era aquela pela qual o homem aprende, outra, pela qual se irrita; quanto à terceira, devido à variedade de formas que ostenta, não dispomos de um nome único e específico, mas designamo-la por aquilo que nela é mais eminente e mais forte: chamamos-lhe concupiscência, devido à violência dos desejos relativos à comida, à bebida, ao amor e a tudo quanto o acompanha; e chamamos-lhe amiga do dinheiro, porque é sobretudo com dinheiro que se satisfazem os desejos dessa espécie.

— E com razão.

— Se, portanto, afirmássemos que o prazer e a amizade que tem são pelo lucro, apoiar-nos-íamos, na discussão, numa única noção muito importante, de maneira a

termos uma ideia clara, de cada vez que nos referíssemos a esta parte da alma; e se lhe chamássemos amiga do dinheiro e do lucro, teríamos razão em fazê-lo?
— É o que me parece. (*Rep.* IX, 580d9-15; e16-20 e 581a1-8).

O dinheiro é inicialmente procurado como um meio e se converte num objeto de desejo inextinguível. Platão nas *Leis* indica uma relação direta dos assassinatos que envolvem violência com o prazer, os apetites e a inveja:

Assumamos isso com um pronunciamento adequado no que toca a casos de assassinato que envolvem violência, são involuntários e cometidos passionalmente. Na sequência é necessário que indiquemos as regulamentações tocantes aos atos voluntários e que envolvem iniquidades de todo naipe e premeditados – atos movidos pelo prazer, os apetites ou a inveja [...]. Primeiramente, declaremos mais uma vez, da melhor maneira que pudermos fazê-lo, qual a quantidade provável dessas causas. A maior de todas é o apetite, que domina uma alma tornando-a selvagem à força dos desejos; e isto ocorre especialmente em conexão com aquele objeto em função do qual a maioria dos seres humanos é com maior frequência e maior ansiedade afligida: o poder que o dinheiro possui de engendrar anseios incontáveis de aquisição, isto devido à mediocridade das naturezas e à ausência de educação. (*Leis*, IX, 869e5-10 e 870a1-9).

Para Platão, o dinheiro se torna uma espécie de dispositivo dos anseios de aquisição. Por esse motivo inverte o papel da riqueza. Ela deixa de ser um meio para o bem viver para se tornar o resultado de uma acumulação desvirtuada, um signo exterior da *pleonexia*. Segundo Platão, a riqueza existe apenas para servir ao corpo, e este para servir à alma. Ou seja, a riqueza tem por fim apenas adquirir bens para a subsistência do corpo e como um bem de terceira classe é antecedida pela virtude do corpo e da alma (*Leis*, IX, 870b3-9). Segundo Platão, não se deve almejar ser rico, mas sim ser justo e moderadamente rico. Em outros termos, enriquecer sem cometer injustiças e conciliar a riqueza com a moderação, o que será impossível se a riqueza for em excesso.

O dinheiro passa a ser perseguido como um meio e um fim simultaneamente, pois o dinheiro é em potência o equivalente de todas as coisas.

Por isso ele é um simulacro desta totalidade que tem em vista os apetites, e esta convertibilidade universal do dinheiro explica a atitude de entesourar do homem oligárquico

que “não deixa de calcular nem observar outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, nem de admirar e pagar nada que não seja a riqueza e os ricos, e a não ambicionar outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza” (*Rep.* VIII, 553d1-6). Se ele não gasta o seu dinheiro, se ele não o converte em objetos particulares, é porque deseja se sentir possuidor de uma totalidade potencial:

— Além disso, em ter um espírito econômico e operoso, que se limita a satisfazer as suas necessidades prementes, sem proporcionar quaisquer outros gastos, escravizando os restantes desejos como vaidades. [...] Homem sórdido de que tudo faz dinheiro, só sabe entesourar – é o gênero que a multidão elogia. (*Rep.* VIII, 554a4-10).

Não é apenas para outorgar um nome único ao grupo econômico da cidade que Platão designa a parte desiderativa da alma de “amiga do dinheiro ou do lucro”: é sobretudo porque o dinheiro é o melhor meio de satisfazer a exigência da totalidade que anima os apetites. Ele não é de realidade sensível, como os apetites o fazem crer, fazem, portanto, do ter a medida do ser. A riqueza, em bens ou em dinheiro é aos olhos do avarento a expressão de uma plenitude ontológica, cuja tradução sobre os planos ético e político consiste em fazer do tirano, animado de uma infinidade de apetites, o modelo de homem feliz.

Contudo, o dinheiro não é um mal em si, apenas pode ser o seu uso, que depende da educação e da política sobre a qual ela se funda (*Leis*, IX, 870a5-7). Se, para Platão, é impossível ser feliz quem apenas almeja a riqueza, é porque a alma é fraca, e que a sua insaciável cupidez se desperta facilmente, desacreditando as atividades comerciais que, se fossem confiadas às melhores naturezas, seriam então estimáveis:

[...] Vejamos então onde reputa-se o comércio como algo destituído de nobreza ou mesmo respeitabilidade e o que o tem tornado depreciado, a fim de que possamos remediar legalmente tal situação, se não total ao menos parcialmente.

[...] bem limitado em seu número é rara como espécie é essa classe de pessoas que tendo recebido uma educação requintada, quando se vê às voltas com diversas necessidades e desejos, se mostra capaz de apegar-se firmemente à moderação e

que, quando detém o poder de adquirir muita riqueza, se revela sóbria, e escolhe o que é de boa medida de preferência à grande quantidade. A disposição da massa da humanidade é exatamente o contrário disso; quando podem obter ganhos moderados, preferem se empenhar insaciavelmente em obter ganhos enormes; e é devido a isso que todas as classes envolvidas no comércio varejista, transações comerciais em geral e estalagens são alvo de depreciação e submetidas ao opróbrio. (*Leis*, XI, 918c2; d9).

A limitação do poder do dinheiro na cidade justa, descrita nas *Leis* e na *República*, tende mais ao pessimismo antropológico de Platão do que a um vício inerente ao setor econômico e do dinheiro. Para entender de que modo a economia é espontaneamente pautada na desmedida, é necessário analisar como a *pleonexia* articula o desejo de riqueza às expressões sociais nas cidades imperfeitas, e que avivam as rivalidades interpessoais.

3.7 – A inversão e a conversão da quantidade em qualidade e do ter em ser: a *pleonexia*

Platão utiliza os termos *pleonexia* e *pleonekhein* para designar uma relação desequilibrada entre dois ou mais elementos. Estas expressões, cujo sentido é relativo, traduzem a ideia de uma superioridade. O verbo *pleonadzō* significa “ter demasiado”, “transbordar”, “ser imoderado”, “ensoberbece-se”, “exagerar”. Platão utiliza os termos *pleonexia* e *pleonekhein* com o sentido de “ter mais do que a sua justa parte de qualquer coisa”. Considerado como um estado de desequilíbrio, a *pleonexia* é um fenômeno universal. A presença deste conceito sobre os planos cosmológico, físico, antropológico e político permitem constituir uma teoria unitária do mal, o qual é então pensado em termos de relação e não em termos de essência.

O mal não é, com efeito, imputável nem ao homem nem ao universo, mas a certas relações desregradas do homem a si mesmo e do homem com o mundo. A ação política deve, portanto, segundo Platão, atuar sobre estas relações reformando a educação e a cidade.

Nas *Leis*, o conceito de *pleonexia* é importado ao domínio das relações humanas e políticas, como também, das doenças físicas, das catástrofes climáticas e da injustiça na política. Todas são provocadas por um desequilíbrio e uma desmedida:

[...] o que nos destrói é a iniquidade e a insolência combinadas com a loucura, e o que nos salva, a justiça e temperança combinadas com a sabedoria. [...] Mas asseveramos que a falta aqui mencionada, a extorsão ou ganho excessivo é o que é chamado no caso dos corpos de carne de doença, no caso das estações e dos anos de pestilência e no caso dos Estados e formas de governo, recebe o nome de injustiça. (*Leis* X, 906a8-10; 906c3-7).

Para Platão, a saúde se baseia na harmonia de certos fatores do corpo (o calor e o frio, a umidade e a secura); toda vez que qualquer um dos fatores desses pares de opostos apresentar-se em excesso (*πλεονεξία*) a enfermidade se instala. O mesmo acontece no domínio atmosférico, causando geadas, granizo e doenças nos cereais, como por exemplo, a mangra no trigo. A analogia se aplica de modo metafórico, no corpo político, gerando injustiça. Da desordem climática à injustiça passando pela doença, a *pleonexia* é, portanto, a ruptura da harmonia de uma totalidade complexa.

Na esfera dos assuntos humanos a *pleonexia* não deve ser reduzida apenas à superioridade em riquezas ou em bens, mas também de uma tendência a querer dominar, uma “vontade de poder” universal. É o que mostra a narrativa de Gíges na *República* (II 359c-e e 360a-b). Na interpretação de Glaucon sobre a justiça, os homens são justos não por vontade, mas pela impossibilidade de cometerem injustiças (II 359b6-8). Se o poder de fazer o que quiser fosse dado ao homem, sua conduta seria regida pela paixão. De modo que, mesmo aquele que por convenção é forçado a respeitar a igualdade, revelaria a sua ambição, devido à *pleonexia*, que toda natureza (*πάντα φύσις*) persegue como um bem (II 359c3-5). A narrativa do ancestral de Gíges ilustra este princípio antropológico: o anel que o torna invisível o induz a “seduzir a mulher do soberano, e com o auxílio dela, atacar e matar o rei e se assenhorear do poder” (II 360a9; b1-2).

Neste exemplo, a *pleonexia* não implica apenas a procura de uma vantagem material. Implica no desejo de dominar o outro. O ancestral de Gíges se utiliza da invisibilidade não para se enriquecer, mas para tomar o poder. Ou como julga Glaucon, pleo *pleonexia*, cada um deseja

agir entre os homens de modo “igual aos deuses” (II 360c2-3), ultrapassando o sentimento de finitude. Secundário da *pleonexia*, o desejo de enriquecer à expensa do outro, pode ser identificado na seguinte exposição:

[...] o injusto, preocupando-se com alcançar uma coisa real, e não vivendo para a aparência, não quer parecer injusto, mas sê-lo. [...] manda na cidade, por parecer justo; em seguida, pode desposar uma mulher da família quem quiser, dar as filhas em casamento a quem lhe aprouver, fazer alianças, formar empresas com quem desejar, e em tudo isto ganha e lucra por não se incomodar com a injustiça. [...] é ele que prevalece e leva vantagem aos adversários; essa vantagem fá-lo enriquecer [...]. (*Rep.* II, 362a4-6; b1-7; c1).

O discurso de Glaucon se assemelha ao de Adimanto, que julga que o homem injusto constrói uma fachada dissimuladora em trono de si mesmo e de seus atos, e tira proveito da lição dos oradores “para dominar impunemente” os seus semelhantes, e para se enriquecer (*Rep.* II, 365c1; d7).

A procura pelo enriquecimento e pela ostentação é a espécie mais comum da *pleonexia* pois, assim como o dinheiro, ela é um agente de conversão da quantidade em qualidade, do ter em ser, o que explica o sentido de “ter mais do que a sua parte em relação ao outro”. Esta é a expressão mais frequente desta tendência à dominação que constitui a *pleonexia*.

O ter, sejam os bens ou uma posição social, seria o signo do ser. Nos apetites, o ter comuta o ser por uma medida de aparência sensível. É possível compreender porque a *pleonexia* se manifesta sobretudo na procura pelo enriquecimento e pela ostentação: para “levar vantagem sobre”, é necessário “ter mais que” os outros e o exibir.

Fazendo uma analogia, é possível identificar que a relação entre *timē* e *aretē* em Homero é substituída em Platão pela relação *tryphē* e φιλοχρηματία (amor ao dinheiro). Assim como, a relação *timē* e *moira* (ἔμμορε τιμῆς) é substituída em Platão pela relação *pleonexia* e *dysnomia*.

A rivalidade em Homero é uma condição essencial para o reconhecimento pelo outro. A riqueza representada pelos signos pré-monetários são os signos exteriores dessa excelência. A relação *timē* e *moira* era condição essencial para uma repartição proporcional. A *pleonexia*

gera outro tipo de rivalidade. Não é mais uma rivalidade relacionada à *timē*, mas apenas um desejo de “levar vantagem e ter mais do que o outro”. E é esta rivalidade, cuja *pleonexia* é a causa, que conduz a cidade à decomposição.

A *pleonexia* intensifica o desejo de posseção material. Platão no *Banquete* faz uma analogia entre “a lei do amor” e o desejo de dominação (*πλεονεξία*) dos governantes:

[...] a lei do amor nas demais cidades é fácil de entender, pois é simples a sua determinação [...]. entre os bárbaros, com efeito, por causa das tiranias, é uma coisa feia esse amor [...] é que, imagino, não aproveita aos seus governantes que nasçam grandes ideias entre os governados, nem amizade e associações inabaláveis. [...] assim, onde se estabeleceu que é feio o aquiescer aos amantes, é por defeito dos que o estabeleceram que assim fica, graças à ambição (*pleonexia*) dos governantes e a covardia dos governados; e onde simplesmente se determinou que é belo, foi em consequência da inércia dos que assim estabeleceram. (*Banquete*. 182b1-3; c1-12; d1-5).

Sob o efeito da *pleonexia* esses governantes desviam de modo autoritário, para o seu próprio benefício, o sentimento de apego dos cidadãos, em detrimento das relações interindividuais. A *pleonexia* busca a exclusividade deste sentimento. Nas *Leis*, Platão atenua ligeiramente esta sombra antropológica e deixa antever uma possibilidade política: “sua natureza mortal o impelirá para a ambição pessoal e o egoísmo” (*ἐπὶ πλεονεξίαν καὶ ἰδιοπραγίαν*) (*Leis* IX, 875b8 e s). Platão apresenta uma concepção matizada do homem, ou seja, de duas naturezas em que uma, a mortal, é o princípio dos problemas da vida política e econômica. A parte divina no homem torna a reforma possível. Esta diferença da posição mais radical exposta na *República* se explica pela perspectiva da reforma que aparece nas *Leis*: para que o homem conduza a ação do político em vista da unidade da cidade, é necessário supor que uma parte de si escape da influência da *pleonexia*.

A razão corresponde à parte divina, é a razão que dispensa qualquer lei acima de si mesmo, “pois nenhuma lei ou regra é mais poderosa do que o conhecimento” (*Leis* IX, 875c4-5).

3.8 – O dinheiro como medida: a ruína das ordens política e econômica

Nos regimes empíricos em que Platão analisa a degeneração nos livros VIII e IX de *A República*, o problema reside no que constitui a medida verdadeira da ordem política e econômica. É neste momento que o sensível que, sob a forma do dinheiro, é outorgado apenas pelo critério do valor das coisas. O dinheiro não é mais unicamente um instrumento de troca, ele é assimilado ao valor intrínseco das coisas trocadas, isto que se exprime em particular no mercantilismo generalizado que caracteriza a oligarquia:

- A possibilidade de vender todos os seus bens e de adquirir os de outrem, e de, depois de os alienar, se habitar na cidade, sem se tomar parte em nenhuma das suas atividades, sem ser comerciante, nem artífice, cavaleiro ou hoplita, mas etiquetado como pobre e indigente.
- Nisso a oligarquia é a primeira a incorrer. (*Rep.* VIII, 552a8-13).

Dessa forma, quando é usado para medir o valor que os indivíduos se reconhecem na sociedade, o dinheiro se torna um fator decisivo da degradação das cidades, pois incita o redobramento e a concorrência no jogo de aparências sociais. Na oligarquia o enriquecimento de uns se faz à custa do empobrecimento de outros (*Rep.* VIII, 552b1-4), contudo é necessário precisar em que este antagonismo social e político se traduz pela perda do ponto de vista político, que deve levar em conta o interesse de toda a cidade, em relação à vantagem de um ponto de vista particular, que é às vezes causa e efeito do antagonismo social e político.

Na passagem sobre a oligarquia, do livro VIII, de *A República*, Platão não considera apenas o dinheiro como o meio de possuir bens destinados à satisfação do consumo, mas como o meio de afirmar uma pretensa superioridade social e política.

Se o filho de um timocrata, futuro oligárquico, é humilhado por causa de sua pobreza e almeja se impor por sua riqueza, é porque a visibilidade social é mais impressionante e mais perceptível do que a honra⁶⁶:

— Quando um timocrata tem um filho, a princípio este sente emulação pelo pai e segue as suas pisadas; depois vê que ele embate de súbito contra o Estado, como se fosse um escolho, e que, após ter prodigalizado tanto os seus bens como a si próprio, ou na qualidade de general em campanha ou de posse de qualquer outro elevado posto, o levaram ao tribunal delatores, e é condenado à morte ou exilado, privado dos seus direitos e de toda a sua fortuna.

— É natural.

— Ao ver isto meu amigo, e ao sofrer os seus haveres, atemoriza-se e atira logo, de cabeça para baixo, do trono em que as tinha na sua alma, a ambição (*pleonexia*) e a soberba; humilhado pela pobreza, volta-se para o negócio, e, poupando e trabalhando penosa e paulatinamente, reúne um pecúlio. Não achas que uma pessoa assim sentará então no trono de sua alma o espírito de ambição e de avaréza, fará dele o grande rei e o cingirá com a tiara, braceletes e cimitarras?

— Pois claro que sim!

— Quanto ao espírito da razão e ao da coragem, julgo eu, senta-os no chão ao lado daquele rei, de um lado e do outro, como escravos, sem os deixar calcular nem observar outra coisa que não seja a maneira de transformar poucos haveres em muitos, nem admirar e pagar nada que não seja a riqueza e os ricos, e a não ambicionar outra coisa além da posse de bens e tudo o que a ela conduza. [...] Acaso não se parecerá com ela, antes de mais, na importância máxima que confere às riquezas? [...] Além disso, em ter um espírito econômico e operoso, que se limita a satisfazer as suas necessidades prementes, sem proporcionar quaisquer outros gastos, escravizando os restantes desejos como vaidades? (*Rep.* VIII, 553a9-8; b1-10; c1-7; d1-7 e 554a5-8).

O reconhecimento almejado pelo futuro oligárquico não conduz mais a uma ação cujos efeitos seriam benéficos para toda a sociedade, como por exemplo, a glória que se tira das ações políticas ou militares, mas sobre si mesmo, sobre o valor pessoal que ele tira de sua riqueza. A valorização da riqueza não pode deixar de favorecer a rivalidade social, como

⁶⁶ É possível perceber a substituição da relação entre *timē* – *agalmata* em Homero, pela relação *nomisma* – *pleonexia* em Platão. Em Homero os *agalmata* são signos exteriores do mérito, ou seja, a honra é a causa do prestígio e da estima pública. A riqueza é uma equivalência valorativa da *timē*, uma representação desse mérito que desperta o reconhecimento e prestígio. Por essa razão os *agalmata* são simultaneamente signos exteriores da honra e da riqueza, numa relação em que o ser (ato) e o qualitativo antecedem o ter (potência) e o quantitativo. Em Platão o dinheiro além de signo exterior da *pleonexia* ele inverte essa ordem: o ter em ser, isto é, não é a honra que determina o mérito e o reconhecimento público, mas o dinheiro é o elemento que possibilita essa honra e o reconhecimento. O dinheiro não será um signo exterior do mérito, como é em Homero, uma expressão quantitativa do valor que se manifesta em uma equação *timē-axia-moira*, mas converte-se em um fim em si mesmo, uma vez que a riqueza se torna o critério de todo o valor e o dinheiro é o padrão que mede a riqueza.

menciona Sócrates: “Depois, parece-me, cada um vê o que faz o outro, enche-se de emulação e acaba por tornar igual a si a maioria deles” (VIII, 550e1-3). Tornando-se critério de todo o valor, a riqueza, cujo dinheiro é o padrão, reduz a distância entre o ser e a aparência dos indivíduos.

Intensificados pelo antagonismo social, os apetites ligados ao corpo se repõem ao princípio de avaliação da relação entre interesse particular e interesse comum, em detrimento deste último. A asserção do apetite de possessão faz prevalecer o interesse de um grupo social e político sobre aquele da cidade, e se acompanha de uma cegueira à única perspectiva que leva em conta a totalidade, aquela da cidade justa. Na oligarquia o poder dos ricos, que concentra poder econômico e poder político (*Rep.* VIII, 551e6 – 552a2), constitui não apenas uma infração ao princípio da função própria mas, faz encobrir a compreensão mínima deste princípio: o desejo de riqueza torna cega a ordem política correta instituída pelos filósofos-reis. Todo indivíduo da cidade oligárquica que não participa do poder não é considerado como “pertencente às partes da cidade” (μηδὲν ὄντα τῶν τῆς πόλεως μερῶν), mas é “chamado de pobre e indigente” (*Rep.* VIII, 552a10-11).

Esta mudança de denominação é sintomática: o cidadão não é mais percebido como alguém que participa de uma ordem comum fundada sobre a divisão de tarefas e funções, ele passa a ser designado pelo seu nível econômico e social. Platão não se restringe apenas em denunciar a confusão das funções resultantes do abandono dos princípios da cidade justa: ele indica como o apetite de possessão, a valorização da riqueza e o signo exterior, o dinheiro desvia a maneira que têm os membros da cidade de falar de suas relações e de seus representantes. A tese de Platão sobre o dinheiro e a riqueza não é, portanto, moral, mas política. O dinheiro, para Platão, é um instrumento. Em si, ele não é bom nem mau. Contudo, o seu mau uso pelos apetites não controlados gera os conflitos na cidade e, por conseguinte, a sua corrupção.

A partir desta análise, é possível concluir que a *República* de Platão reside sobre um entrecruzamento de três espécies de distinções.

Há em primeiro lugar uma distinção entre economia, ética e política, que é uma distinção entre diferentes regimes sob os quais se exerce a inteligência dos homens no lugar da vida

comum. A economia requer uma inteligência de forma técnica pondo em prática a consumação, a divisão do trabalho e todos os usos dos homens e coisas. A ética requer uma forma de inteligência intuitiva que recolhe numa espécie de diálogo e de aquisição interiores a luz pela qual o bem divino ilumina todas as noções relativas às qualidades da cidade perfeita. A política suscita às vezes estas duas formas de inteligência. A inteligência política organiza a vida econômica na duração e no espaço, por um lado, criando instituições e um direito e, por outro lado, formando caracteres e competências para a educação, de modo a afastar a dupla ameaça da guerra exterior e das lutas intestinas. A inteligência política é também uma inteligência intuitiva que recolhe na dialética, guiada pelo filósofo e sob sua luz do bem, o sentido profundo das noções de sabedoria, de coragem, de temperança e de justiça.

Sobre esta primeira distinção se sobrepõe uma segunda distinção: entre o eixo horizontal da degenerescência progressiva e inexorável de todas as sociedades políticas e entre o eixo vertical da conversão, da ascensão e da revelação cuja divindade platônica é por vezes o iniciador. Por um lado, a história política parece aspirada pela catástrofe, como pela necessidade implacável de um mal que manifesta o estado profundo de todas as sociedades políticas. Por outro lado a pluralidade humana e o diálogo que a exprime contêm, como sua possibilidade, a presença de um bem divino que é ao mesmo tempo uma convocação a compreender a todo o momento e em todo lugar a essência da política. Nos dois casos, sem dúvida, uma finalidade se manifesta, mas ela toma de cada vez uma forma oposta. A orientação em direção ao mal se exprime segundo um encadeamento de causas materiais ou mecânicas que permitem em parte a produção de uma classificação e de uma série de observações ou de explicações psicológicas racionais.

A estas duas primeiras distinções se acrescenta uma terceira distinção entre uma aproximação teórica e construtivista e uma aproximação prática e o vivente da vida comum.

Segundo a primeira aproximação, a teórica, as noções de economia, de ética e da política suscitam definições claras, distintas e de raciocínios lógicos.

De acordo com a segunda aproximação, a construtivista, as noções de economia, de ética e de política são noções práticas. Os diferentes momentos da economia se compreendem como exortação a ser bom consumidor, bom agricultor, bom artesão ou bom comerciante, isolando a preocupação de suas necessidades e de seus interesses devido à desordem da parte mais baixa da alma. O bem e as virtudes que se apresentam sob a forma de imagens, de exemplos ou de mitos são também apelos que cada um entende em seu interior segundo a condição, a situação e as circunstâncias singulares dos seus atos. Para Platão, o sentido da política é imanente à prática filosófica.

Platão parece imputar à economia um caráter mau. É a ilimitação das necessidades que ameaça a cidade de guerras com o exterior ou civil. É ela que invade as melhores sociedades com suas operações, seus objetos e seus desejos. A qualidade política se perde gradativamente para a quantidade econômica. Por que os bens ou os desejos dos homens são ilimitados? Por que a economia e o bem-estar a que ela serve, não são eles a imagem da saúde ou da vida animal, uma e outra delimitada segundo os círculos maiores ou menores mais indispensáveis? As necessidades são ilimitadas por isto que é preciso satisfazer: não é tanto a necessidade real como falta, mas a opinião, qualquer coisa que não relaciona o homem à natureza, mas que o une, segundo o espírito, a seu outro semelhante. A economia humana difere da economia animal ampliando as necessidades da vida necessitando de qualquer coisa que suscita do julgamento e do espírito do outro. Não se consome apenas as coisas, se consome também o humano. É por causa dessa ilimitação de necessidades que a sociedade humana se difere da “sociedade de porcos”, que a economia sai do âmbito da ética ou que “podemos descobrir de onde surgem nas cidades a justiça e a injustiça” (372e). O excesso no consumo não pode ser uma injustiça a respeito do outro porque ele o implica imediatamente. Desde o primeiro ato econômico, há a possibilidade de abuso no uso do homem pelo homem.

Não é, portanto, a expansão da natureza, as forças cegas das máquinas, os números da estatística e das contas ou do exercício sem limite da inteligência racional ou da técnica que

sufocam a vida política: é a injustiça humana. Uma injustiça que não marca somente os atos de distribuição entre os homens, mas que qualifica também e de início as decisões relativas ao consumo e à produção, em que a necessidade do outro está imediatamente implicada. A política, como lugar onde se discutem os problemas de justiça, e onde se desdobram os estágios das necessidades e da divisão do trabalho, não deixa à técnica ou à arte da economia o menor espaço de autonomia. É também porque a iluminação divina do bem, que suscita o movimento da dialética e da discussão sobre a justiça, ilumina as partes mais sombrias da alma e da humanidade do homem, lá mesmo onde as necessidades primárias de alimentação e de habitação parecem poder se satisfazer sem nada engajar do outro mais do que o suor do corpo pelo trabalho. Em Platão, nada do homem é somente corpo ou matéria e nada escapa à política, à ética e ao apelo divino.

CAPÍTULO IV – A RIQUEZA COMO UM INSTRUMENTO DE AÇÃO E COMO UM BEM EXTERIOR

Para compreender a relação entre economia e política em Aristóteles é necessário levar em consideração duas questões: a primeira, é que não é possível dissociar a Metafísica e a Ética da análise e interpretação dos escritos econômicos e políticos de Aristóteles. A segunda é compreender em que Aristóteles se opõe a Platão. A economia de Aristóteles é uma contestação à economia de Platão. Platão tem como ponto de partida o todo, isto é, a habitação comum. A cidade é pensada como um único *oikos*, um agrupamento econômico. Por disposição (*Met.* V 1018b25-31) Aristóteles inicia a sua análise partindo do *oikos*, já que uma cidade é composta por várias famílias (*Pol.* I 1253b1-3). Aristóteles considera que a cidade é por natureza anterior à família e a cada indivíduo. É perante os outros que o homem tem as suas características. É no convívio com o outro que o homem desenvolve o sentido de bem e de mal, de justo e de injusto. E a associação de vivenciar este sentido faz a família e a cidade (*Pol.* I 1253a14-27).

Para Aristóteles, o indivíduo antecede à cidade por disposição e pelo movimento. Mas a cidade antecede ao indivíduo por natureza (*Met.* V 1019a1-5), uma vez que o indivíduo separado não é autossuficiente. A cidade antecede o indivíduo porque é o fim deste. Segundo Aristóteles, a natureza de uma coisa é o seu fim (*Pol.* I 1252b30-31). A causa final, o fim de uma coisa, é o seu melhor bem, e a autossuficiência é um fim e o melhor dos bens. Um indivíduo separado não é autossuficiente. Para que ele se defina pela sua função e por sua capacidade, ele precisa viver em uma comunidade. Por isso a analogia entre cidade e corpo. Se o corpo é destruído não haverá nem pé, nem mão. A mão separada do corpo é uma mão morta, já que ela, não participa mais da totalidade somática que lhe confere sentido. Do mesmo modo: o indivíduo separado do coletivo, do corpo social, ele é separado do seu sentido, por se encontrar isolado da totalidade que lhe assegura a sua existência.

Platão julga que o mal maior para a cidade é, quando ela é dilacerada e tornada múltipla. O bem maior da cidade é torná-la unitária (*Rep.* V 462b1-2). A posse coletiva

determinaria essa unidade. Ou, nos termos de Sócrates, “quando todos os habitantes estiverem de acordo em aplicar estas expressões ‘meu’ (ἐμόν) e ‘não meu’ (μη ἐμόν) à mesma coisa” (*Rep.* V 462c6-8). Para Aristóteles, mesmo admitindo que a cidade seja o mais unitária possível, a prova desta unidade não fica estabelecida quando todos os habitantes digam “meu” e “não meu” ao mesmo tempo. A palavra “todos”⁶⁷ é equívoca. Para Aristóteles, se a palavra “todos” fosse interpretada com o sentido de “cada um em particular”, talvez se aproximasse do sentido que Sócrates pretendia, já que cada um chamaria à mesma criança o seu próprio filho e à mesma mulher à sua própria esposa, do mesmo modo, a propriedade (*Pol.* I 1261b20-32). Ao contrário, não o diriam com estas expressões “meu” e “não meu” os que, possuindo esposas e filhos comuns, utilizam o termo “todos” para designar a coletividade e não cada um deles em particular, o mesmo acontecendo com relação aos bens a “todos coletivamente”, mas não a “cada um” individualmente. Ou seja, para Aristóteles, as expressões “meu” e “não meu” não expressariam a unidade na edificação platônica da cidade “comunista”. Implica para Aristóteles, uma perspectiva societária de sentido único (μόνος). Essa discussão tem por consequência estabelecer uma distinção entre κοινός, comum, no sentido de pertencente à maioria, a todos os seres ou coisas e χωριστός, separado.

Essa argúcia analítica de Aristóteles também identifica o duplo caráter da ideia do Bem⁶⁸. Para Aristóteles, a palavra “bem” faz parte da classe de termos que possuem uma

⁶⁷ O advérbio grego πᾶς, πᾶσα, πᾶν, significa ao mesmo tempo: todo, cada um, qualquer.

⁶⁸ GADAMER em, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, desenvolve uma análise sobre essa questão. Segundo Gadamer (2009, p. 131-134), a crítica aristotélica à ideia do Bem reside na pretensão

unidade de relação ou de analogia (*Et. Nic.* I 1096b9-28). Segundo Aristóteles, o engano de Platão foi o de falar do “bem” em geral, esquecendo que todos os seres não perseguem o mesmo bem. O que é o bem da planta não é o bem do animal e que cada ser deseja seu bem próprio. Enquanto em Platão, a ideia do “bem” mais geral é a mais rica em atributos, a lógica aristotélica demonstra que a extensão de uma ideia está na razão inversa de sua compreensão e que as ideias mais gerais são as menos ricas e as mais vazias. Ou como menciona Aristóteles, “se se admitisse a existência de um único bem como predicado comum (κοινός) a todos os bens ou possuindo a existência separada (χωριστός) e por si, então é evidente que ele não seria nem praticável nem acessível ao homem” (*Et. Nic.* I 1096b35).

Por relação à unidade indivisível do exercício filosófico e do amor ao bem que a vida de Sócrates representa para Platão, pode-se dizer que Aristóteles introduz uma distinção

ontológico-universal de Platão. Ou seja, Aristóteles refuta Platão pelo fato de ele ter incluído em sua doutrina ontológico-universal do *agathón*, a questão em torno da *aretē*. De acordo com isso, a questão socrática acerca da *aretē* seria incompatível com a questão universal sobre o Bem, à qual visa a dialética platônica. Ainda segundo Gadamer, Aristóteles inicia a sua análise com as duas fórmulas que interpretam a ideia do Bem evocando enunciados platônicos. A primeira fórmula diz que o Bem é o Primeiro com cuja supressão também o Outro, que dele é consequência e, por esse motivo, é “bom”, é cossupresso. A segunda, afirma que o Bem não deveria ser derivado dos números, mas a partir do que cada um reconhece como bom, e enquanto afirma que, inversamente, a partir do Ser-Bom de ordenamentos (como saúde ou harmonia anímica) se deveria extrair, quando muito, a conclusão de que também os números, por sua estrutura ordenada, seriam de certo modo bons. Para Gadamer (2009, p. 134), o fato de os números “aspirarem” ao um, é uma metáfora e que Aristóteles interpreta num sentido literal (*EE.* I 1218a22 ss). Gadamer suscita as seguintes questões com base na crítica aristotélica: se os números exercem tal função central, como se resolveria a situação do corismo do Bem? E como se resolveria a situação do corismo das ideias, se as ideias são números? E os números não estão, por exemplo, nas coisas? Não será o Um que está contido em todos os números como Múltiplos de Uns, sendo, neles, realmente “separado de si mesmo”? Conforme Gadamer, se se interpretar as ideias como números, essa enunciação aporética de Platão se tornará compreensível (*Fil.* 15b6, ἀπὲρ ἀπ’ αὐτῆς χωρὶς, *Parm.* 131b). A unidade do Um tanto é para si mesmo quanto também está “dentro” dos números. A outra dificuldade identificada por Aristóteles, é sobre o fato de o Bem não poder ser Comum e “Essente-Para-Si” (κοινόν καὶ χωριστόν). Em vista da precedência da substância perante as outras categorias, que apenas se associam a ela, o Bem, da mesma forma que os números, deveria ser excluído da hipótese de uma “ideia”. Pois, se houvesse o número em si como realmente Primeiro, então o primeiro número já não seria o primeiro, deveria valer, por analogia para o “Bem em si”. Segundo Gadamer (2009, p. 139), o mesmo argumento motivou Platão a recusar, para os números, a hipótese de uma ideia do número. “O Múltiplo” somente pode ser um Comum, e não um Essente-Para-Si. Ainda segundo Gadamer (2009, p. 140), é necessário supor (como na *EE.* I 1218a15 e a24), que o Bem nesse caso é pensado como o Um, portanto, como Primeiro na sequência dos números ideais. De forma que o argumento está correto. Assim, como não há uma ideia dos números, também não há uma ideia do Bem em si. Sendo o primeiro número de uma sequência, o Um dos números ideais não pode ser “ideia essente-para-si”. Esse é o fundamento da refutação aristotélica.

sutil, embora decisiva em benefício da condição humana comum. A especulação ou a vida teórica não é a forma mais comum de viver e não deve ser proposta como o modelo único da humanidade do homem. Todos os homens não podem ser Sócrates. Pelo contrário, todo homem exerce uma inteligência prática em todas as atividades que o fazem viver e nas quais ele descobre que ele deseja também bem viver ou viver o mais feliz possível. Há em Aristóteles, por um lado, uma vida humana, pois, “não seria como homem que ele viveria assim, mas como se algo divino estivesse presente nele” (*Et. Nic. X 1177b25*) e, por outro lado, uma vida humana onde o bem, o bom ou a felicidade não ultrapassem as forças postas em obra nas atividades práticas que unem os homens uns aos outros.

A distinção de Aristóteles entre o sábio e o homem comum se traduz por um reordenamento da classificação das qualidades, das perfeições ou das excelências de todas as operações da alma. A virtude não é mais definida apenas pelo conhecimento do bem e o vício não se resume apenas à ignorância. Existe ainda uma virtude da alma nas operações especulativas, que se confundem com a ciência, o saber ou o conhecimento da verdade. Mas há, sobretudo, na concepção de Aristóteles uma instância sobre as virtudes propriamente morais, como a temperança, a coragem ou a justiça. As virtudes morais não são mais definidas como saberes e conhecimentos do bem, mas sim como espécies de paixões educadas e moderadas. Elas são disposições adquiridas ou hábitos da alma para bem escolher e para bem agir, permitindo a cada tipo de operação prática alcançar o seu próprio fim. É porque todas as virtudes morais são encimadas pela prudência, que é a perfeição da inteligência prática em seu discernimento das circunstâncias particulares de tempo e de lugar.

A prudência é, portanto, uma virtude muito mais humana do que a sabedoria. É ela que doravante domina a vida política. A política não contém mais uma vida divina como em Platão. A *polis* de Aristóteles torna-se um lugar profano onde os homens virtuosos se contentam de sua vida comum na perfeição da amizade, mas em que a inspiração espiritual e o entusiasmo divino desapareceram.

Com relação à riqueza, a posição aristotélica, em geral, não é diferente daquela de Platão. A posição de Platão é evidente: não é possível propor o fim do acréscimo de bens empregando meios honestos (*Leis* V 743a-c). Por meios honestos é possível, no máximo manter a riqueza nivelada. Platão compara a riqueza ao corpo (*Leis* V 728d-e). Do mesmo modo que não são dignos de apreço os corpos belos, fortes, grandes, saudáveis, nem o corpo que reúne opostos a estes, o mesmo se aplica à riqueza. Os corpos que ocupam a posição mediana entre todos os extremos opostos são os de maior temperança e estabilidade. Pois, um extremo torna as almas soberbas e orgulhosas, o outro as torna vis e mesquinhas. A riqueza, segundo Platão, deve ser valorada numa escala similar: quando excessiva, gera animosidades e conflitos tanto no Estado como no âmbito particular e quando deficientes geram a servidão. A criação de uma espécie de regra de moderação para a redução da riqueza e da ambição (*pleonexia*) é o fundamento da segurança do estado e da construção de qualquer tipo de ordem política (*Leis* V 736e4-7).

Para Aristóteles, uma determinada quantidade de riqueza é a condição necessária para a felicidade, já que um homem completamente pobre não pode ser feliz. Pois, a felicidade também requer bens exteriores, uma vez que, é impossível praticar belas ações sem os instrumentos próprios (*Et. Nic.* I, 8, 1099a31 ss). A riqueza para Aristóteles é um instrumento, e por essa razão ela deve ter um limite assim como todos os instrumentos: ela deve ser possuída somente na medida necessária à função que ela preenche, ou ao fim no qual ela serve. A riqueza deve ser procurada apenas na medida necessária ao bem viver. Há um justo meio na medida da riqueza. Quem consagra a sua vida a acumular dinheiro e bens materiais não pode se tornar feliz (*Et. Nic.* I, 5, 1096a5-7).

Ainda com relação à riqueza, em que aspecto Aristóteles difere de Platão? Para Platão a dimensão da riqueza deve também ser considerada.

Platão defende que a riqueza deve ser moderada, entretanto, para Aristóteles as duas virtudes que se relacionam à riqueza são a moderação e a liberalidade. Pois, não é possível usar os bens nem com mansidão nem com coragem, mas pode-se fazê-lo moderada ou liberalmente (*Pol.* II, 6, 1265a30-35). Outro aspecto é sobre a proposta platônica de fixar a quantidade de bens. Conforme a análise que Aristóteles faz da Constituição de Fáleas (*Pol.* II, 7, 1266b24-

40), ele discorda do estabelecimento de uma “igualdade de bens”. Os bens não devem ser igualados, mas ter como objetivo o meio-termo (ἀλλὰ τοῦ μέσον στοχαστέον). A noção de “reciprocidade proporcional” (ἀντιπεπονηθός) em Aristóteles, não corresponde ao caráter igualitário, mas sim ao teor diferenciado de elementos que promovem a unidade, coesão e harmonia do todo, condições indispensáveis para manter a coesão social e econômica da cidade. Essa “reciprocidade proporcional” é baseada numa concepção de igualdade qualitativa e proporcional do mérito, e não numa concepção quantitativa e aritmética da igualdade (*Et. Nic.* V, 8, 1132b32 ss).

Para Aristóteles, mais importante do que fixar a quantidade de bens, como julga Platão, é a de fixar o número de filhos (*Pol.* II, 6, 1265b5-9). De acordo com Aristóteles, tanto Platão quanto Fáleas atribuíram a ambição por riquezas à corrupção da *polis*. Contudo, a solução pensada por ambos não resolveria o problema, pois visam apenas à consequência do problema, mas não a causa. Segundo Aristóteles, mesmo que se estabelecesse uma fortuna módica para todos, o resultado seria nulo, porque importa mais uniformizar as ambições dos homens do que os seus bens e, para Aristóteles, isto poderia ser feito com a criação de um sistema de educação fomentado pela lei (*Pol.* II, 7, 1266b25-31).

4 – A relação de proporção na distribuição justa

Para Aristóteles, a justiça é a excelência moral perfeita (*Et. Nic.* V, 1, 1129b29) porque nela se resume toda a excelência moral. Ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita, porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não apenas em relação a si mesmas, mas também em relação ao outro:

Pela mesma razão considera-se que a justiça, e somente ela entre todas as formas de excelência moral, é o ‘bem dos outros’, de fato, ela se relaciona com o próximo, pois faz o que é vantajoso de um companheiro da comunidade. O pior dos homens é aquele que põe em prática sua deficiência moral tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos seus amigos, e o melhor dos homens não é aquele que põe em prática sua excelência moral em relação a si mesmo, e sim em relação aos outros, pois esta é uma tarefa difícil. (*Et. Nic.* V, 1, 1130a13-21)⁶⁹.

A questão central sobre a justiça é saber a que ações se relaciona essa *aretē*, ou seja, que tipo de meio-termo é a justiça, e entre quais extremos se apresenta o justo como meio-termo. Essa mesma questão também se aplica à justiça distributiva. A justiça distributiva é uma *aretē* singular, e por isso, assim como toda e qualquer *aretē*, pode ser compreendida segundo a concepção aristotélica como uma postura mediana. Se o meio-termo é uma orientação pautada pela igualdade, é necessário determinar que tipo específico de igualdade fundamenta a distribuição justa. Enquanto termo médio, o justo representa o meio-termo entre dois extremos: o excesso (*πλεῖον*) e a falta (*ἔλαττον*)⁷⁰. Na qualidade de meio, deve sê-lo relativamente a dois objetos. Na medida em que é justo, deve sê-lo em relação a indivíduos. Para que haja a troca é necessário, no mínimo, quatro elementos: dois indivíduos, entre os quais se partilha, e dois objetos, que se partilham. A troca é instauração de duas relações: relação entre dois indivíduos e relação entre dois objetos: “O justo implica

⁶⁹ Para as citações foram cotejadas e utilizadas as seguintes traduções: ARISTOTE. *Éthique de Nicomaque (Grecque-Français)*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris, Ques Garnier, 1961. ARISTOTE. *Étique à Nicomaque*. Introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007. ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford University Press, 2009. 278 p. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4ª ed., 2001. 238p.

⁷⁰ A tradução comum para os termos *πλεῖον* e *ἔλαττον* é a de “mais” e “menos” respectivamente. Contudo, optou-se pela tradução de “excesso” e “falta” porque além de comportarem o sentido de uma diferença quantitativa, implicam naquilo que excede, seja para mais ou para menos, um limite permitido, uma transgressão de regras, do legal, da norma.

necessariamente quatro elementos, pois os indivíduos para os quais ele é na verdade justo são dois, e as coisas nas quais ele se manifesta, são também duas” (*Et. Nic.* V, 3, 1131a5). Esta igualdade de relações entre indivíduos e coisas, Aristóteles define como proporção (*ἀναλογία*): “O justo é uma espécie de proporção [...]. A proporção é, pois uma igualdade de relações ao menos entre quatro elementos” (*Et. Nic.* V, 3, 1131b8). Haverá, portanto, justiça se houver a mesma igualdade quanto aos indivíduos e quanto aos objetos: “A relação que existe entre os objetos se encontra entre os indivíduos. Se os indivíduos não são iguais, não obterão partes iguais. Daí vêm as disputas e as contestações, quando iguais têm e possuem coisas desiguais e desiguais, coisas iguais” (*Et. Nic.* V, 3, 1131a5-6).

De acordo com Aristóteles, a origem das disputas é precisamente o fato de iguais possuírem coisas desiguais e de desiguais possuírem coisas iguais. Assim, a distribuição se orienta pela *ἀξία* (valor) da pessoa. Cada pessoa deve receber em proporção correspondente ao seu valor e é nesta questão que reside o problema: a *ἀξία* deve ser o critério para a proporção na distribuição justa, contudo, é necessário determinar em que consiste essa *ἀξία*.

4.1 – O problema do mérito como critério para a reciprocidade proporcional

Aristóteles examina a questão da proporção na distribuição não no âmbito do agir individual, mas na distribuição no Estado, como uma forma de justiça política. A transposição dessa relação de proporcionalidade na distribuição justa é feita de modo abstrato.

A igualdade, portanto, só pode ser igualdade de proporção: o indivíduo A está para o indivíduo B como o objeto *a* está para o objeto *b*; o justo na distribuição consiste numa certa proporção.

A proporção engloba numa e mesma igualdade os quatro termos na troca, é a única a incluir os quatro termos mínimos, ou seja, a equiparar duas relações, a relacionar duas díades (dois indivíduos e dois objetos) heterogêneas:

Com efeito, a proporção é uma igualdade de razões, envolvendo no mínimo quatro elementos (é evidente que a proporção descontínua envolve quatro elementos, mas acontece o mesmo com a proporção contínua, pois ela usa um elemento como se tratasse de dois e o menciona duas vezes; por exemplo, ‘a linha A está para a linha B assim como a B está para a linha C’; a linha B foi mencionada então duas vezes, de tal forma que se a linha B for considerada duas vezes os elementos proporcionais serão quatro); o justo envolve também quatro elementos no mínimo, e a razão existente entre um par de elementos é igual à razão existente entre o outro par, pois há uma distinção equivalente entre os indivíduos e as coisas (*Et. Nic.* V, 3, 1131b 8-10).

Aristóteles identifica essa espécie de proporção como proporção geométrica, pois é na proporção geométrica que a soma do primeiro e do terceiro termos está para a soma do segundo e do quarto assim como um elemento de cada par de elementos está para outro elemento. Segundo Aristóteles, a proporção em que se baseia a justiça distributiva não é uma proporção contínua, pois seus segundo e terceiro termos — alguém que recebe parte de alguma coisa e uma participação na coisa — não constituem um mesmo elemento.

O justo e o injusto para a justiça corretiva também é o igual e o desigual. Mas ao passo que na justiça distributiva igualdade significa proporcionalidade geométrica, na justiça corretiva trata-se de proporção aritmética (*ἀναλογίαν ἀριθμητική*) (*Et. Nic.* V, 4, 1132 a3) de igualdade quantitativa no sentido corrente. Contudo, a igualdade aritmética não pode reger a troca como constitutiva da sociedade. A igualdade aritmética intervém quando se trata de corrigir, retificar ou reparar. É somente quando se trata de corrigir desigualdades que a lei deve estabelecer uma igualdade numérica entre os indivíduos, “tratá-los como se fossem iguais” (*χρηται ὡς ἴσοις*) (*Et. Nic.* V, 4, 1132a3), punindo por exemplo o adultério ou o roubo, julgando a ação em si, independentemente do caráter do indivíduo julgado. A lei contempla somente o aspecto distintivo da justiça e trata as partes como iguais, considerando apenas se uma das partes cometeu e a outra sofreu a injustiça. O juiz procura então igualar ganhos e perdas adquiridos e sofridos pelas partes, e fazendo isso, os mede.

Transformando assim paixão e ação em ganho e perda medidos, o juiz corrige subtraindo, por exemplo, ao que lesou uma quantidade igual à perda pelo lesado:

Os nomes perda e ganho, [...] provêm da linguagem das trocas voluntárias. Dizemos que uma pessoa obtém um ganho quando ela tem mais do que aquilo que lhe pertencia; ela está sujeita a uma perda quando tem menos do que tinha anteriormente, por exemplo, nas vendas, nas compras e em todas as trocas[...]. Quando ao contrário, obtemos nem mais nem menos do que tínhamos e que a igualdade é garantida, dizemos que cada um tem aquilo que lhe pertence e que não há nem perda nem ganho. Assim, o justo é um meio entre o ganho e a perda, no que concerne às transações não voluntárias e ele consiste em dispor depois de uma quantidade igual à que havia antes (*Et. Nic.* V, 4, 1132b13-14).

Um exemplo do que é a proporção aritmética é primeiramente mencionado no Livro II da *Ética a Nicômaco*, na seguinte citação: “Por exemplo, se dez é muito e dois é pouco, seis é o meio termo, considerado em relação ao objeto, pois este meio termo excede e é excedido por uma quantidade igual. Tal é a média segundo a proporção aritmética” (*Et. Nic.* II, 6, 1106b6). Também é a primeira vez que Aristóteles indica que a igualdade aritmética não pode equiparar indivíduos:

Mas o meio termo em relação a nós não deve ser considerado de maneira idêntica; se dez minas⁷¹ de alimento é demais para uma pessoa ingerir e duas minas são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para uma pessoa que ingere o alimento, ou então pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon⁷² e demais para um principiante em exercícios atléticos (*Et. Nic.* II, 6, 1106b7).

Utilizando o dinheiro como exemplo para uma distribuição proporcional significaria: um indivíduo A está para um indivíduo B em relação ao seu valor ($\alpha\xi\iota\alpha$), assim também o ganho monetário x e o ganho monetário y devem estar numa relação igualitária entre si. Ou no sentido da total proporcionalidade: a distribuição é justa quando o indivíduo A, com a sua soma monetária recebida, está para o indivíduo B, com a sua soma monetária recebida, do mesmo modo que o indivíduo A está para o indivíduo B. Contudo, essa versão quantitativa da justiça distributiva só é evidente para bens materiais, como o dinheiro, que pode ser expresso em números. Não obstante, mesmo nesses casos resta saber como é possível calcular em números a relação proporcional entre pessoas ou seu valor ($\alpha\xi\iota\alpha$). Para

⁷¹ Medida de peso equivalente a cerca de 600g.

⁷² Atleta do século VI a.C.

Aristóteles o que é justo, o mediano, está na proporção. Injusto é o que se contrapõe a essa proporção no sentido do excesso (πλεῖον) ou da falta (ἔλαττον) (*Et. Nic.* V, 3, 1131b16ss).

Aristóteles também aborda a questão da justiça relacionada com a distribuição na *Política*. Na *Política* o tema da justiça diz respeito a uma forma de justiça política. Isto é, o problema é saber quem deve reger o Estado e qual é a distribuição das funções regentes que é justa. Do mesmo modo que na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles menciona na *Política* que o justo na distribuição deve residir na igualdade; como também indica que o critério da igualdade é o valor (ἀξία) dos indivíduos. Mas alude que essa *axia* não é um valor interno do indivíduo, mas um valor que advém à pessoa por sua contribuição para a comunidade política ou para o seu *telos*:

Por exemplo: há quem considere que a justiça consiste na igualdade. Assim é, com efeito, mas não para todos e apenas para os que são iguais. Outros consideram que é justa a desigualdade; e na verdade assim é, mas unicamente para aqueles que são desiguais e não para todos. Ambos os arguentes ignoram os destinatários dos princípios da justiça e comentem erros de juízo. A razão é que estão a julgar em causa própria, e na maior parte dos casos os homens são maus juizes quando os seus próprios interesses estão em causa. E como a justiça é relativa às pessoas, e uma distribuição justa é aquela em que os valores relativos das coisas correspondem aos das pessoas que as recebem – ponto que já tratamos na *Ética* – os que advogam a oligarquia e a democracia concordam no que constitui a igualdade das coisas, mas discordam no que constitui a igualdade dos indivíduos. (*Pol.* III, 9, 1280a11ss)⁷³.

Para Aristóteles, o fim da *polis* não é apenas uma aliança estabelecida para defender-se das ameaças externas ou como uma mera comunidade econômica. O fim da *polis*

⁷³ Para as citações foram cotejadas e utilizadas as seguintes traduções: ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998. ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. v. 2. Bollingen series LXXI.2. Princeton University Press, 1995. ARISTOTE. *Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.

para Aristóteles é o bem viver de todos, a vida comum, plena e autárquica na qual todos realizam a *eudaimonia* (*Et. Nic.* V, 5, 1134a26 ss; *Pol.* III, 9, 1280b40 ss).

Como este fim é algo complexo, conduz Aristóteles à concepção de que diversos grupos podem contribuir para tal fim, em todo caso em níveis distintos. E é nesta questão que reside o problema: segundo Aristóteles, o justo em termos de distribuição deve ser de acordo com o mérito (*Et. Nic.* V, 3, 1130a22-26), contudo, a dificuldade se apresenta em determinar o critério de valor (*ἀξία*) nas partilhas, ou seja, o que determina esse mérito. O problema é que tanto os regimes democráticos quanto os regimes oligárquicos baseiam-se num postulado deficiente de justiça. Para eles a justiça baseia-se numa concepção quantitativa e simétrica de igualdade, em detrimento de uma concepção proporcional e ponderada: os democratas revoltam-se contra os oligarcas porque julgam que, por serem a maioria, o justo é que todos possuam exatamente o mesmo, pelo fato de todos serem igualmente livres; os oligarcas revoltam-se pelos motivos contrários, ou seja, por serem poucos, julgam que o justo é que sejam todos totalmente desiguais, devido ao fato de nem todos possuírem riqueza igual. Entretanto, a justiça na distribuição deve ser em sentido absoluto e proporcional, mas numa perspectiva determinada e parcial: os oligarcas reclamam a desigualdade total apenas com base nas partes partilhadas, esquecendo que todos são iguais na condição livre; os democratas, por sua vez reclamam uma igualdade total apenas na base das partes partilhadas, esquecendo que nem todos possuem identicamente o mesmo.

O critério para impedir a distribuição equivocada de funções é a impossibilidade objetiva para determinar esse mérito. O justo em termos de distribuição em Aristóteles não está fundamentado no mérito entendido como dignidade do indivíduo, ou seja, como algo interior ao indivíduo, mas pelo mérito entendido como capacidade. Ou seja, cada um deve receber de acordo com as suas capacidades, em outros termos, proporcional ao que cada um traz a *χρεία* (necessidade/utilidade) comum.

É possível compreender que Aristóteles desenvolve um princípio correspondente da antiga fórmula “a cada um o que é seu”. Para os antigos gregos essa fórmula significava que a pessoa

estava ciente de seu lugar ou de sua função no todo; e que esse lugar ou essa função resultam das capacidades próprias; que ela os aceita e por essa razão não ultrapassa os limites que lhes são estabelecidos.

4.2 – A proporcionalidade na relação de troca constitutiva da sociedade

Aristóteles propõe que na relação de troca como constitutiva da sociedade, a comparabilidade dos indivíduos seja estabelecida pela proporção. A justiça consiste numa igualdade de relações, isto é proporcionalidade. Contudo, a proporcionalidade a que Aristóteles se refere, não se identifica nem com a justiça distributiva nem com a justiça corretiva (*Et. Nic.* V, 5, 1132 b, 2). A proporção mencionada por Aristóteles se baseia no mesmo princípio da justiça distributiva, que é encontrar um equilíbrio entre a parte distribuída e o valor (ἀξία) do indivíduo.

Aristóteles propõe que a ἀξία/valor, a base da medida e a própria medida nas relações de troca como constitutiva da sociedade é a necessidade (χρεία), isto é, a relação dos indivíduos uns com os outros e de todos para cidade. Cada um vale segundo o que traz à necessidade comum.

A proporcionalidade na relação da troca como constitutiva da sociedade a que Aristóteles se refere, se caracteriza pelo exemplo seguinte: $A/C = B/D$, em que A e B são indivíduos e C e D são coisas, “assim, a relação entre as coisas a dividir se encontra na relação que existe entre os indivíduos” (*Et. Nic.* V, 3, 1131 a, 11). Segundo Aristóteles, o que constitui essa proporção é uma união em diagonal (κατ’ ἀναλογίαν ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις).

Seguindo o exemplo de Aristóteles, (*Et. Nic.* V, 5, 1133 a, 8), sendo A um arquiteto, B um sapateiro, C uma casa e D um calçado, a diagonal corresponde à igualdade na conjunção entre A (arquiteto) e C (casa) e entre B (sapateiro) e D (calçado). O indivíduo A está para o

indivíduo B como o objeto C está para o objeto D. O justo distribuído é portanto relação de proporcionalidade:

É necessário que o arquiteto receba do sapateiro o trabalho deste, e que lhe dê em troca o seu. Se, pois, primeiramente, é realizada esta igualdade proporcional, se em segundo, a reciprocidade existe, as coisas se passaram como dissemos. Sem isso, a igualdade seria destruída e esta relação não mais existiria. Pois nada impede que o trabalho de um seja melhor que o trabalho do outro. É necessário, pois, torná-los iguais (*Et. Nic. V, 5, 1133 a, 8*).

Segundo Aristóteles, nas associações que correspondem às relações mútuas no interior da comunidade, os indivíduos se mantêm unidos por esta espécie de justiça, que é a reciprocidade conforme a proporcionalidade, e não baseada em uma retribuição exatamente igual; é a reciprocidade proporcional que mantém a própria cidade unida (*Et. Nic. V, 5, 1133 a, 6*).

Não obstante, agora surge o problema de saber qual é o critério para definir o valor de um produto ou de um serviço. Segundo Aristóteles, deve haver uma medida que dá unidade a tudo isso e regula a troca, a saber, a necessidade (*χρεία*, 1133a27; b7). Desse modo, não há necessidade onde não há troca. Entretanto, a necessidade, assim como o mérito, não possibilita um critério objetivo de medida. Como representante da necessidade foi introduzido o dinheiro, que torna as coisas comparáveis, além de possibilitar uma troca entre necessidades não concomitantes. Aristóteles ressalta que as coisas muito distintas, quando precisam ser trocadas, não são realmente comensuráveis, e que o dinheiro é antes uma medida convencional pela qual podemos comparar as coisas em vista da necessidade (*Et. Nic. V, 5, 1133b16 ss*). Contudo, Aristóteles considera que não existe um critério correto para a comparação entre indivíduos e o produto de suas atividades.

4.3 – A necessidade

Aristóteles na *Metafísica* distingue três significados de necessário. No primeiro sentido, necessário é condição ou concausa, em virtude do que se diz, por exemplo, que o alimento é necessário à vida ou o remédio é necessário à saúde:

Necessário significa aquilo sem cujo concurso não é possível viver: a respiração e o alimento, por exemplo, são necessários ao animal porque este não pode existir sem eles. E significa também aquilo sem o que o bem não pode existir nem se produzir, ou aquilo sem o qual o mal não pode ser eliminado ou evitado: tomar um remédio, por exemplo, é necessário para não ficar doente, e navegar para Egina é necessário para ganhar dinheiro (*Met.* 4/5, 1015a20-25)⁷⁴.

Aristóteles define o segundo sentido de necessário como força ou coação, em virtude do que se diz que é necessário o que impede ou obsta à ação de um instinto ou escolha:

Além disso, necessário significa o que obriga e a obrigação. E isso é o que se opõe como obstáculo e como impedimento ao impulso natural e à deliberação racional. De fato, o que é obrigação se diz necessário e por isso também doloroso, como diz Eveno: ‘Tudo o que é necessário é natureza obrigatória’. E a obrigação é uma necessidade, como também Sófocles afirma: ‘Mas a obrigação me constrange a fazer tais coisas’. E a necessidade parece ser algo inflexível, e com razão, porque se opõe ao movimento decorrente da deliberação e do raciocínio (*Met.* 5, 1015a27-34).

O terceiro significado, segundo Aristóteles, é o conceito fundamental ao qual os outros sentidos podem ser reduzidos, no qual necessário é o que não pode ser de outra forma:

Ademais, dizemos que é necessário que seja assim o que não pode ser diferente do que é. E desse significado de necessário derivam, de certo modo, todos os outros significados. De fato, dizemos que o que é obrigado é constringido a fazer ou a sofrer quando, por força da obrigação, não pode seguir sua tendência, o que significa que a necessidade é aquilo por força do qual uma coisa não pode ser diferente do que é. E o mesmo vale para as coisas que são causa da vida e do bem: quando é impossível que o bem e a vida existam sem que existam determinadas coisas, estas são necessárias e esta causa é uma necessidade (*Met.* 5, 1015a35; b 5).

⁷⁴ Para as citações da *Metafísica* foi utilizada a seguinte tradução: ARISTÓTELES. *Metafísica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. v. II. São Paulo: Loyola, 2002a.

Segundo Aristóteles, algumas das coisas que são necessárias têm fora de si a causa do seu ser necessária; outras não têm fora de si e são elas mesmas as causas pelas quais outras são necessárias. Para Aristóteles, o conceito fundamental de necessário reside neste sentido.

O termo em grego para necessário é ἀναγκαῖος. Esse termo aparece na *Política* I, 8-11⁷⁵, contudo, na análise da *Ética a Nicômaco*, V, 5, não aparece o termo ἀναγκαῖος — Aristóteles só emprega χρεία. Na *Ética a Nicômaco*, V, 5, o termo χρεία, apesar de ser comumente traduzido por necessidade ou até mesmo por demanda, não comporta o sentido de necessário que Aristóteles define na *Metafísica*. A palavra *khreia* significa uso, emprego, uso que fazemos de uma coisa. Na *Retórica* (I, 15, 1376b22), Aristóteles emprega *khreia* com o sentido de relações mútuas, as relações dos homens uns com os outros. Todavia, na *Ética a Nicômaco*, V, 5, *khreia*, contém um sentido semelhante ao que aparece na *Retórica*, o de “relação mútua que mantém tudo junto” (ἡ χρεία ἢ πάντα συνέχει). Mas esta “relação mútua que mantém tudo junto” não representaria pois, uma simples troca de serviços, mas uma relação de troca que tem por limite a comunidade (κοινωνία). A *koinōnia* participa integralmente da análise do ato da troca em si mesmo. A simples tradução de *khreia* por necessidade não abrange esse sentido. O sentido de necessário que aparece na *Metafísica*, estaria implícito na relação de utilidade dos indivíduos uns com os outros no interior da comunidade, pois a necessidade que os indivíduos têm uns dos outros é o que possibilita a vida em comunidade. (*Et. Nic.* V, 1133a; 1133b).

No texto da *Ética a Nicômaco*, V, 5, Aristóteles inicia uma investigação sobre a posição exata que a necessidade/utilidade e o dinheiro ocupam em relação à medida. Em algumas passagens do texto Aristóteles supõe que a medida comum tanto pode ser a necessidade quanto o dinheiro. Primeiramente, Aristóteles menciona que o dinheiro é um padrão de medida universal: “É por isso que recorreremos ao dinheiro, que é, por assim dizer,

⁷⁵ *Política* I, 8, 1256b20-30; I, 9, 1257a18-35; 1257b42; e 1258a15-40; I, 10, 1258b11.

um intermediário. Ele mede tudo, o valor superior de um objeto e o valor inferior de outro[...]” (*Et. Nic.* V, 5, 1133a10). Depois, ele diz que a medida comum seria a necessidade: “É indispensável que todos os bens sejam mensuráveis por uma medida comum [...] e esta medida não é outra que a necessidade” (*Et. Nic.* V, 5, 1133a11). Num segundo momento, Aristóteles investiga se existe verdadeiramente uma medida comum nas relações de troca. Ele afirma que existe realmente uma medida e que a medida comum é “em verdade” a necessidade. Num outro momento, ele afirma que não existe uma medida comum verdadeira, deste modo, os objetos diferentes da troca não são realmente comensuráveis: “Em verdade, é impossível tornar objetos diferentes comensuráveis entre si, mas pela necessidade podemos e conseguimos de um modo satisfatório” (*Et. Nic.* V, 5, 1133b14). Em cada passagem do texto em que a necessidade e o dinheiro são mencionados em relação à medida, uma determinação particular lhes é atribuída. A necessidade é o que une a comunidade, e o dinheiro é um substituto convencional:

É, pois necessário referir tudo a uma medida comum, como dissemos mais acima. E esta medida é, em verdade, a necessidade, que é o vínculo universal (pois, se os homens não tivessem necessidade de nada ou se suas necessidades não fossem parecidas, não haveria troca, ou as trocas seriam diferentes); mas o dinheiro se tornou por convenção uma espécie de substituto da necessidade, é por esta razão que é chamado *nomisma*, porque ele não existe por natureza, mas em virtude da lei (*nomos*) e está em nosso poder mudá-lo ou decretá-lo inútil (*Et. Nic.* V, 5, 1133a11).

O dinheiro representa, pois, como substituto, a necessidade que é o vínculo social nas trocas. É em relação a esta função do dinheiro que Aristóteles acrescenta que a comensurabilidade dos objetos diferentes da troca não é verdadeira, mas que ela é suficiente para o uso ou necessidades correntes.

A necessidade representa a medida comum ou a unidade na qual todas as coisas são medidas. O que torna a necessidade uma medida comum não é a necessidade individual, mas “a necessidade que temos uns dos outros” em relação aos objetos exteriores.

Nesse sentido, a necessidade é a condição prévia à realização da comensurabilidade, contudo, mesmo na qualidade do que mantém a união social, a necessidade não constitui

verdadeiramente a comensurabilidade, pois é necessário convencionar socialmente um critério de objetividade a fim de realizar a troca:

É por isso que a necessidade mantém tudo junto, é evidente que quando duas pessoas não têm necessidade uma da outra, ou quando uma não necessita da outra, elas não trocam nada. Ao contrário quando alguma delas necessita do que outra tem, por exemplo, [...] trocam vinho por trigo. Deve-se, portanto estabelecer a equiparação da necessidade (*Et. Nic. V, 5, 1133b13*).

Os objetos se tornam comensuráveis pelo dinheiro. Não obstante, a troca não implica somente a comensurabilidade dos objetos, mas também a comensurabilidade dos indivíduos que participam da troca; seja na troca de produtos, como na troca de serviços. O problema se apresenta quanto à determinação da comensurabilidade dos indivíduos, que implicaria em determinar uma equiparação da necessidade. Segundo Aristóteles (*Et. Nic. V, 5, 1133a9*), os indivíduos são diferentes e desiguais, embora na relação de troca os produtos de suas respectivas atividades devam ser equiparados:

Não pode haver relações de troca entre dois médicos, mas é possível entre um médico e um agricultor, ou de um modo geral entre pessoas diferentes e desiguais. No entanto, deve-se torná-las iguais. É por isso que todas as coisas devem ser comparáveis de algum modo; com essa finalidade foi instituído o dinheiro, e em certo sentido ele se tornou um meio termo, pois ele mede todas as coisas [...] (*Et. Nic. V, 5, 1133a10*).

A necessidade fundamenta a unidade da sociedade e, num determinado aspecto, ela é essa própria unidade. Mas ela não é a verdadeira medida, uma vez que essa unidade não é unidade de uma medida ou de um número. Não é possível medir pela necessidade ou medir a intensidade de uma necessidade. É, portanto, como substituto da necessidade que o dinheiro surgiu por convenção. O dinheiro equipara os objetos, mas essa igualdade não é verdadeira, é suficiente quanto ao uso/necessidade.

4.4 – O dinheiro

Foi como substituto da necessidade que o dinheiro surgiu por convenção, por isso, como ressalta Aristóteles (*Pol.* I, 9, 1257b10-13; *Et. Nic.* V, 5, 1133a11), ele é chamado *nomisma*⁷⁶, porque não é natural (φύσις), mas advém da convenção (νόμος). Desse modo, a medida que torna tudo comensurável também é por convenção. O dinheiro não pode ser considerado como verdadeira medida, ou o que possibilita a comensurabilidade, porque a possibilidade de uma medida comum pressupõe a comensurabilidade; o dinheiro é apenas expressão dessa comensurabilidade, não o que a constitui, pois a troca existe antes de existir o dinheiro: “É evidente que as permutas se efetuavam desta maneira antes de existir o dinheiro, pois é indiferente permutarmos uma casa por cinco camas ou pelo equivalente em dinheiro às cinco camas” (*Et. Nic.* V,5, 1133b16). O dinheiro é, portanto, somente simplificação de uma convenção de mensurabilidade já inerente à troca.

É sobre o aspecto dessa convenção que faz as análises do dinheiro presentes no texto da *Política*, I, 9 e da *Ética a Nicômaco*, V, 5, tomarem um caráter diferenciado. Na *EN*, V, 5, a convenção faz do dinheiro o substituto da unidade social da necessidade, que constitui a verdadeira unidade de medida: “O dinheiro, portanto, agindo como um intermediário, torna os bens comensuráveis e os iguais” [...] (*Et. Nic.* V, 5, 1133b14). Como também “é necessário haver um padrão, qual ele seja — e isto, em virtude de uma convenção; por isso é chamado νόμισμα” (*Et. Nic.* V, 5, 1133b15). Na *Política*, I, 9, a convenção se forma por causa das trocas entre cidades, fora da política e sem consideração ética sobre a necessidade do outro: “Com efeito, quando o abastecimento do estrangeiro aumenta progressivamente, devido à importação de bens deficitários e à exportação dos excedentes, o uso da moeda foi adotado sob pressão da necessidade” (*Pol.* I, 9, 1257a29-32). Como também: “Uma vez que a moeda foi inventada, devido às necessidades de troca, surgiu seguidamente outra técnica de adquirir bens: o comércio de retalho” (*Pol.* I, 9, 1257b1-3). Parece que existiriam assim, dois tipos

⁷⁶ O termo grego νόμισμα, além da tradução de “moeda”, possui outros sentidos. *Nomisma* significa tudo que é estabelecido pelo uso, como também, costume, regra, lei e medida. Aristóteles na *Política*, I, 9; 10, emprega o termo *nomisma* com o sentido de “moeda”, a peça metálica. Enquanto na *EN*, V, 5, ele emprega *nomisma* com o sentido de “medida”.

de moedas ou ainda que a moeda seja efeito de duas convenções sucessivas. Na *EN*, V, 5, o dinheiro é considerado um objeto político, um substituto da necessidade, que constitui em si mesmo o fundamento de uma atividade de troca no interior da *polis*. Neste contexto, o dinheiro é o substituto de uma ciência e de uma prática dominada pela justiça. Na *Política*, I, 9, o dinheiro é considerado um objeto investido por um desejo extraviado e cuja ciência — a crematística, escapa da hierarquia de todas as demais. Na primeira concepção, o dinheiro é uma medida prática para uma atividade cujo fim é outro. Na segunda concepção, o dinheiro é uma falsa riqueza que é em si mesmo seu próprio fim.

De um modo geral, Aristóteles reconhece o dinheiro como intermediário ou substituto da necessidade, e como uma parte essencial da relação de troca, pois ele representa o meio entre os objetos que se trocam. Quando Aristóteles afirma que o dinheiro não pode ser convertido num fim em si mesmo numa relação de troca, é porque o que é substancial na troca são os objetos que se trocam, o dinheiro é apenas um meio. Na medida em que é meio, o dinheiro não tem realidade fora da mediação. Antes de efetuar a troca, e após a troca, ele não é nada. Não é nada em ato, apenas em potência, enquanto os bens ou objetos trocados têm realidade atual, antes, depois e independentemente da troca.

4.5 – Riqueza e propriedade — a arte de aquisição

É a partir da distinção entre a troca natural, ou aquisição natural, pertencente à economia, e a troca antinatural, pertencente à crematística, que é possível explicar em que consiste a verdadeira riqueza, por oposição à falsa riqueza.

Para Aristóteles há um justo meio na medida da riqueza (*Et. Nic.* 1, 5, 1096a33-39). O justo meio da riqueza, para o bom ecônomo, seria uma quantidade moderada de bens, suficiente para o bem viver, para uma vida virtuosa, autossuficiente e feliz.

A procura pelos bens de subsistência (τροφή) é natural: “Tal forma de aquisição de propriedade é dada, evidentemente, pela natureza a todos os seres vivos, desde o nascimento até o desenvolvimento completo” (*Pol.* I, 8, 1256b7-9). Aristóteles ainda atribui aos meios de subsistência necessários, a saber, os modos de vida dos que subsistem diretamente pelo seu próprio trabalho, sem que o seu alimento provenha do comércio ou da troca, os animais. Segundo Aristóteles, para cada gênero de animais a natureza fornece uma determinada quantidade de meios de subsistência. Cada animal se comporta naturalmente quando ele procura a *trophē* que lhe é necessária, ou seja, a que é suficiente para a sua subsistência. Nessa perspectiva as plantas são meios de subsistência para os animais, e os animais o são para os homens (*Pol.* I, 8, 1256b21-22).

A agricultura, a caça, a pesca e o pastoreio são meios de adquirir a *trophē* (*Pol.* I, 8, 1256b17). A análise inicial da arte de aquisição de bens tem por objetivo demonstrar que a aquisição de bens de subsistência é uma atividade natural e justa. Aristóteles menciona que há uma espécie de aquisição (κτητικῆς) que é por natureza parte da economia (οἰκονομία), cujo fim é adquirir uma “reserva de bens necessários à vida e úteis à comunidade política” (ὄν ἔστιν θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζωὴν ἀναγκαίων, καὶ χρησίμων εἰς κοινωσίαν πόλεως ἢ οἰκίας ; *Pol.* I, 1256b28-30). A partir dessa definição, é possível deduzir que se há, na natureza, bens que pertencem naturalmente ao homem, e se há τέχναι de adquirir os bens, então pelo menos uma (ἔν ; 1256b26) τέχνη κτητική é, por natureza, parte do saber do ecônomo. Pois, para administrar uma propriedade é necessário antes de tudo, ter uma propriedade (*Pol.* I, 4, 1253b23-25; I, 10 1258a19-25), uma “reserva de bens necessários à vida e úteis à comunidade política”. Entretanto, se estes bens não estão presentes, será preciso que o ecônomo os procure, a fim de que estejam presentes.

É possível concluir que este argumento tem por intuito demonstrar que uma determinada quantidade de bens é dada, por natureza, a cada ser animado, e que, por consequência, a atividade de apropriação desses bens é natural, e faz parte da economia. Mas, no caso de os bens úteis à vida, e ao bem viver, estarem presentes (ἤτοι ὑπάρχειν) não haveria necessidade de adquiri-los.

4.6 – As duas espécies de riqueza

Para Aristóteles a aquisição (κτησις) e a riqueza (πλοῦτος) se distinguem em muitas partes. As coisas e objetos de uso que possibilitam constituir uma reserva de bens necessários à vida e úteis à comunidade política, constituem uma categoria de bens limitada em quantidade e em qualidade, assim como é a *trophē* necessária aos animais. Aristóteles indica dois tipos de riqueza: a comumente associada à abundância de dinheiro (τὸν πλοῦτον νομίσματος πλῆτος; *Pol. I*, 9, 1257b7-8) e a riqueza verdadeira (ἀληθινὸς πλοῦτος; *Pol. I*, 9, 1256b30-31). O adjetivo “verdadeira” indica uma concepção normativa e paradoxal da riqueza:

Assim, o tipo de arte de aquisição que faz parte da economia, consiste, por natureza, numa forma de aquisição, de tal modo que o senhor da casa deva possuir ou procurar possuir os recursos acumuláveis necessários à vida e úteis à comunidade política e família. Parece que a verdadeira riqueza consiste nestes recursos. É que não é ilimitada uma propriedade deste gênero, bastando-se a si mesma, e visando a vida feliz, como Sólon faz crer no verso “*Não existem limites para a riqueza destinada aos homens*”. Mas permanece um limite tanto aqui como noutras artes pois nenhum instrumento de nenhuma arte é ilimitado, seja em tamanho, seja em quantidade. A riqueza é apenas o conjunto de instrumentos possuídos pela casa e pela cidade. (*Pol. I*, 8, 1256b27-39).

A crítica de Aristóteles reside na verdadeira definição da natureza da riqueza (ὀργάνων πλῆτος [...] οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν).

Aristóteles procura a solução do problema e a determinação dos limites da riqueza e da aquisição de riquezas (χρηματισμός), na definição da riqueza do objeto de aquisição (κτῆμα), e do bem econômico (χρηῖμα). Aristóteles chega por indução a esta definição, examinando os fenômenos econômicos, a partir das relações mais simples, até a gênese progressiva das relações mais complexas (*Pol.* I, 1-2). O fundamento de sua definição ele expressa sobre a natureza (φύσις) e a ação (ἔργον) da riqueza, de onde derivam os limites da riqueza em si mesma. Esta definição engloba as seguintes questões: ela permite refutar a opinião comum da definição de riqueza; ela permite responder ao problema proposto na *Política* (I, 8, 1256a3-7), pois a crematística (χρηματιστική) procura os instrumentos (ὄργανα) e não a matéria da economia; ela constitui, sobretudo, a posição de Aristóteles sobre a natureza da riqueza. O cerne da definição aristotélica é na ideia de instrumento: nesta noção, a ideia de limite quantitativo é analiticamente incluída. Nenhum instrumento de nenhuma arte é ilimitado. Ora, a riqueza é um instrumento de uma arte. Portanto, a riqueza não é ilimitada. A concepção de Aristóteles é normativa e avaliativa; ele opõe uma riqueza boa e verdadeira (ἀληθινὸς πλοῦτος) à riqueza da opinião comum, que é associada à abundância de dinheiro (τὸν πλοῦτον νομίσματος πλήτος).

Aristóteles pretende, a partir de princípios exteriores ao saber fazer econômico (οἰκονομικὴ τέχνη), determinar os limites da atividade econômica para a busca de bens. A economia tem princípios próprios para determinar esses limites. Nesse aspecto percebe-se a diferença entre Aristóteles e Platão. Para Aristóteles não é ὁ θεός, πάντων χρημάτων μέτρον, a causa do limite da riqueza e dos bens exteriores. Aristóteles substitui a definição da *physis* da riqueza por um critério exterior.

4.7 – A crematística

Aristóteles estabelece uma distinção fundamental entre a economia e a crematística. A economia é uma ciência prática, um saber relacionado a uma ação (πραξις), enquanto a crematística é uma arte poiética ou produtiva, de classe inferior, relacionada a uma produção (ποίησις). A economia tem como finalidade o saber usar bem a riqueza, isto é, ela é considerada superior porque é um exemplo de atividade cuja finalidade está em si mesma, em contraste com a crematística que tem como função adquirir e produzir bens; sua finalidade constitui apenas um meio para a finalidade da economia. Portanto, de acordo com a definição aristotélica, as finalidades das artes e ciências principais devem ter precedência sobre as finalidades subordinadas (*Et. Nic. I, 1094a, 1 e s.*). Entretanto, Aristóteles também distingue e contrapõe duas formas de aquisição: uma forma natural, aquela que adquire os bens diretamente da natureza e que corresponde às atividades como agricultura, caça, pesca, mineração etc. Essa espécie de aquisição pertence à economia, pois os bens obtidos por intermédio dessa forma de aquisição constituem a verdadeira riqueza. A riqueza verdadeira e natural para Aristóteles é relacionada à propriedade; e ela é essencialmente limitada. A outra espécie de aquisição é a antinatural ou artificial. Ela não é idêntica à arte de aquisição natural, contudo se assemelham, pois sua função também é alcançar bens e propriedades, entretanto, ela adquire as coisas não para usar ou consumir, mas para voltar a trocar. O problema proposto por Aristóteles é saber se o senhor da casa tem o direito de se enriquecer sem limites, ou ainda, se é função da economia procurar um enriquecimento sem fim. Aristóteles não recusa a existência de uma ciência de enriquecimento sem limites, mas ele critica o direito desta forma de aquisição se situar no interior da economia como uma de suas partes:

Existe, porém, outro modo de aquisição a que a maior parte chama, e justamente, crematística, em relação à qual parece não existir limite nem de riqueza nem de propriedade: muitos supõem que é idêntica à anteriormente mencionada, devido à afinidade entre ambas: na realidade, não é idêntica à que referimos mas também não está muito afastada; uma é natural, a outra não, provindo mais de uma certa forma de engenho e arte (*Pol. I, 9, 1256b40-41 e 1257a1-4*).

A discussão sobre a crematística antinatural inicia-se com a questão sobre os dois tipos de uso inerentes a um objeto. Aristóteles toma o exemplo de uma sandália e insiste sobre o fato de que a distinção não concerne ao que seria essencial ou acidental na sandália, por exemplo, cor, tamanho, formato, material, mas sobre os dois tipos de uso da sandália. Uma sandália tanto pode ser usada, como pode ser trocada. A sandália serve tanto para necessidade doméstica, ou seja, para consumo direto, quanto para necessidade do outro, isto é, para venda.

O comércio que tem como finalidade atender a uma necessidade constitui uma parte natural da economia. Com efeito, o comércio que está relacionado à crematística, seria uma parte acidental da economia. Segundo Aristóteles, o fato de a crematística ter uma estreita afinidade com a primeira forma de comércio, é que pode parecer com que ela seja uma forma de aquisição pertencente à economia. As expressões de uso próprio e impróprio definidas por Aristóteles, correspondem à distinção clássica entre valor de uso e valor de troca. Ele conjuga duas oposições: a primeira oposição é relativa ao que é fixo, isto é, o uso próprio (οικεία), e ao que é móvel (μεταβλητική), que deve ser entendido com o sentido de deslocamento, é o termo em grego que traduz o sentido do que é mutável ou variável. A segunda oposição é direcionada ao que constitui a causa final do objeto e sua destinação derivada, isto é, o uso para consumo e o uso para troca:

Comecemos a discussão deste assunto da seguinte maneira: tudo o que possuímos tem um duplo uso, mas não no mesmo sentido; um dos usos é próprio ao objeto, o outro não. Por exemplo, uma sandália tem dois modos de uso: como calçado e como objeto de troca. Ambos são modos de utilização da sandália; aquele que troca uma sandália por dinheiro ou alimento com alguém que dela necessita, faz uso da sandália como sandália, mas não faz o uso próprio da coisa; é que esta não existe para ser trocada (*Pol. I, 9, 1257a5-10*).

Após determinar os tipos de uso de um objeto, Aristóteles inicia uma análise sobre as espécies de troca e o comércio. Primeiramente, ele discrimina a troca limitada, isto é, a troca bilateral associada à arte de aquisição natural, e a troca, entendida como o comércio em geral, como algo exterior à arte de aquisição natural.

Na citação anterior, Aristóteles já faz alusão a esta distinção, quando diz que a sandália pode ser trocada contra alimento, troca bilateral, ou contra dinheiro, comércio em geral:

O mesmo acontece com outros bens, porque a troca abrange tudo, e tem a sua origem no fato natural de os homens possuírem mais ou possuírem menos do que é suficiente. À luz destas considerações é claro que o comércio de retalho não é de natureza crematística, sendo que os homens veem-se compelidos a fazer trocas, na medida necessária da satisfação das suas carências (*Pol. I, 9, 1257a14-18*).

Nessa passagem, Aristóteles menciona a primeira forma de troca, o comércio de retalho (*καπηλική*), que era o escambo, a troca simples de um objeto por outro. Esta primeira forma de troca não é contrária à natureza, pois se fundamenta “no fato natural de os homens possuírem mais ou possuírem menos do que é suficiente”. Essa espécie de troca surgiu para suprir falhas na autossuficiência. A troca não era necessária na primeira forma de comunidade, a família. Só tornou-se necessária com o surgimento da comunidade e após a separação das propriedades, ou seja, essa primeira espécie de troca, segundo Aristóteles, era um meio necessário para proporcionar a cada um a satisfação de suas necessidades. Aristóteles vincula a troca bilateral e a troca monetária às três formas sociais da vida familiar, da relação entre famílias e da relação entre cidades ou comunidades políticas:

É manifesto que a troca não tem, obviamente, qualquer função na primeira forma de comunidade, isto é, a família, mas apenas quando a comunidade cresce. No primeiro caso, os membros partilham as mesmas coisas; depois, quando vivem separados, continuam a partilhar muitos bens, mas trocam outros consoante as necessidades, como ainda hoje fazem os povos bárbaros que recorrem ao sistema de troca, limitando-se a trocar produtos úteis; por exemplo, recebem e trocam vinho por trigo e outras coisas desta espécie (*Pol. I, 9, 125a19-26*).

A deficiência na autossuficiência surge quando as famílias foram separadas. Com o aumento das relações entre cidades, o uso do dinheiro se introduz como uma necessidade. O dinheiro tornou-se condição indispensável para a satisfação das necessidades das comunidades políticas, como a troca tornou-se a condição indispensável para a satisfação das necessidades entre as famílias:

Com efeito, quando o abastecimento do estrangeiro aumenta progressivamente, devido à importação de bens deficitários e à exportação dos excedentes, o uso da moeda foi adotado sob a pressão da necessidade. Uma vez que as coisas necessárias às carências naturais não são facilmente transportáveis, os homens instituíram um contrato para cada parte dar e receber algo, tal que mantendo uma utilidade ínsita, tivesse ainda a vantagem de se manusear facilmente tendo em vista as carências vitais. Escolheu-se o ferro, a prata, ou outro metal parecido, determinando-se, primeiramente o seu valor apenas pelo tamanho e peso; e finalmente, fez-se a cunhagem de modo a evitar o trabalho da medição, cunhando-se uma marca como sinal da quantidade de metal (*Pol. I, 9, 1257a29-39*).

Com o surgimento do dinheiro, a troca bilateral, o escambo, o primeiro estágio do comércio de retalho evoluiu para a troca monetária, quando o dinheiro passou a ser utilizado como simples intermediário na aquisição de mercadorias. Entretanto, a troca monetária, em contradição com sua tendência original, evoluiu para a crematística:

Uma vez que a moeda foi inventada, devido às necessidades de troca, surgiu uma outra técnica de adquirir bens: o comércio de retalho. A princípio foi provavelmente uma simples troca, mas tornou-se mais complexo, quando a experiência ensinou a fonte e os métodos de troca a partir dos quais se obteria o maior lucro. Eis a razão pela qual a arte de adquirir bens é vista como principalmente relacionada com a moeda e a sua função consiste em procurar saber quais as fontes de máximo rendimento, uma vez que tal arte produz riqueza e dinheiro (*Pol. I, 9, 1257b1-7*).

A crematística é uma arte de aquisição que tem como finalidade o dinheiro, que ela produz em abundância. Não obstante, toda arte de aquisição tem como finalidade a riqueza. É a partir desta confusão de sentidos que encontramos duas noções de riqueza e duas noções de aquisição. Quando a riqueza não é mais relacionada à troca e a primeira forma monetária de comércio, e quando ela converte o dinheiro como o princípio e o fim da troca, a riqueza não é mais a riqueza verdadeira e a arte de aquisição torna-se a crematística propriamente dita. Pois, o produto da crematística não é somente uma abundância de riqueza ou de dinheiro, mas mais precisamente uma riqueza monetária ilimitada. Isso opõe evidentemente a crematística à economia, pois a riqueza para esta última é limitada:

Considera-se, frequentemente, a riqueza como apenas abundância de dinheiro, porquanto é devido ao dinheiro que existe crematística e comércio de retalho. Mas outras vezes, o dinheiro é visto como uma ilusão ou uma convenção, algo que não é natural, tanto mais que a mudança do padrão entre aqueles que o usam faz-lhe perder valor e utilidade para satisfazer necessidades; um homem rico em dinheiro

encontrar-se-ia em dificuldades para satisfazer as necessidades de subsistência. Estranha riqueza esta que não impede quem a possui com abundância de morrer de fome, tal como consta da história de Midas, o qual, devido à sua cupidez, transformava em ouro tudo o que tocava (*Pol. I, 9, 1257b7-15*).

A crematística utiliza a troca monetária como um meio de produzir lucro, isto é, a abundância de dinheiro. Aristóteles não condena a primeira etapa da troca monetária, ao contrário, considera como uma maneira engenhosa de satisfazer as necessidades de subsistência. Essa primeira etapa da troca monetária faz uso do dinheiro como mediador para adquirir um outro bem; esta forma de comércio não é contrária à natureza porque seu fim é adquirir algo de que se necessita. Uma vez adquirido, o objeto abandona a esfera da circulação e entra na do consumo. O dinheiro nessa forma de aquisição cumpre o seu fim, o de ser intermediário para a aquisição de bens de consumo.

A crematística utiliza o dinheiro para adquirir um objeto e vendê-lo com a intenção de obter, na revenda, uma soma que exceda a utilizada na compra, objetivando sua acumulação. Essa espécie de troca, ao contrário da primeira, não começa e termina com objetos qualitativamente diferentes, mas com dinheiro. Ou seja, uma vez que não existe nenhuma diferença qualitativa entre uma soma de dinheiro e outra, a diferença só pode ser quantitativa; e é este acréscimo quantitativo da troca na forma de dinheiro que constitui a finalidade da crematística. A crematística desnatura o dinheiro uma vez que o converte num fim em si mesmo.

É na noção do uso do dinheiro que se desenvolve a oposição entre a aquisição natural, sob a forma de troca e da primeira forma monetária da troca, e a experiência que conduz à crematística. No desenvolvimento da crematística e de seu produto, a riqueza ilimitada, encontra-se a deturpação no que Aristóteles define entre “o viver” e o “bem viver”, que é uma distorção dos fins, dos desejos e das atividades que lhes são relacionadas. Substituindo a necessidade dos objetos de propriedade pelo desejo ilimitado de adquirir dinheiro, os homens fizeram da crematística uma arte de aquisição de uma classificação superior a todas as artes auxiliares, e nesse caso, igual à economia.

A crematística se emancipa da ordem hierárquica das artes e ciências e a este título ela é contrária à natureza, ela está fora de toda comunidade política, pois seu desejo ilimitado pelo dinheiro subverte a vida política. Nesse contexto se apresenta o principal

problema causado pela crematística e para onde estão voltadas as observações de Aristóteles: na ruptura da união entre o dinheiro e a unidade social da necessidade. Com a crematística, o dinheiro não é mais o substituto da necessidade, o dispositivo convencional não é mais relacionado à natureza, a avaliação e a circulação monetárias tornam-se as únicas atividades do comerciante, o dinheiro torna-se princípio e fim da troca no sentido em que o funcionamento da medida monetária constitui o ser da troca. A troca crematística perde sua mensura própria e torna-se precisamente uma produção sem virtude. Não é mais o exercício de uma reciprocidade, mas somente uma permutação de objetos onde a igualdade e a necessidade tomam um novo sentido. As noções de necessidade e de igualdade que se modificam com a crematística permitem uma compreensão desta ruptura. Fazendo uso do dinheiro segundo o desejo e fora de toda a justiça, a crematística não só contraria a natureza, ela causa a morte da cidade.

As indicações de Aristóteles sobre a inversão entre “viver” e “bem viver”, testemunham a modificação da oposição do dinheiro e sua relação com a necessidade. O uso do dinheiro não é mais envolvido na benevolência e na atenção à necessidade do outro, a operação de mensura não é mais unida a uma apreciação de cada um sobre o que pode faltar ao outro e a circulação monetária não é mais uma ação comum empregada sob a responsabilidade de todos os cidadãos, isto é, o dinheiro deixa de representar uma necessidade e passa a representar um desejo desmedido:

A causa desta atitude é a preocupação com o afã de viver, mas não com o bem viver; sendo este apetite ilimitado, também desejam meios sem limites para o satisfazer. Os que assim visam a vida feliz, procuram o que dá prazer ao corpo; e como os prazeres corporais parecem depender dos bens possuídos, centram toda a atividade em adquirir bens. O segundo tipo de aquisição de bens surgiu por causa disto. Ao perseguir o prazer em excesso, procuram também o que lhes pode proporcionar tal prazer. Se não podem alcançá-lo por meio da crematística, tentam fazê-lo por outros meios, usando todas as suas faculdades de uma maneira contrária à natureza (*Pol. I, 9, 1258a1-9*).

São os efeitos deste “desejo de dinheiro” que arruinam a cidade. O dinheiro não está mais sob a responsabilidade dos cidadãos e não funciona mais de acordo com a justiça. Ele não é mais a medida e o instrumento de troca de objetos definidos inicialmente sem ele, como objetos de uma necessidade comum. Ele não é mais meio termo, mas princípio e fim da troca. Nesse aspecto, o dinheiro define os objetos de troca. O primeiro efeito do

desenvolvimento da crematística na cidade é introduzir uma nova espécie de mercadoria. A mercadoria torna-se objeto para o dinheiro. Tudo pode converter-se em mercadoria desde que o uso doméstico não constitua mais um dos caracteres essenciais e que a necessidade do outro não lhe sirva mais de referência. A crematística afasta não somente as famílias dos objetos determinados de suas necessidades como também desvia mais ainda uns após outros, todos os bens exteriores de sua destinação. Saúde, amizade, honra e mesmo os bens interiores, como a coragem, são conduzidos como diz Aristóteles, num movimento de acumulação de dinheiro:

Não é função da coragem produzir riquezas, mas sim confiança, nem tão pouco produzir riquezas é função de um general ou de um médico, mas antes alcançar a vitória e a saúde, respectivamente. Ainda assim, alguns transformam isto tudo numa questão de dinheiro, como se o dinheiro fosse o fim de tudo e tudo isso tivesse que se orientar para tal fim (*Pol.* I, 9, 1258a10-14).

4.8 – A riqueza como instrumento de ação e um bem exterior

A riqueza designa o bom estado e o bom funcionamento da propriedade em relação imediata à ação do governante da casa (*Et. Nic.* II, 6, 1106a1 ss.). É neste sentido que ela é um bem, um bem exterior, como pode ser a saúde e a honra. Toda a virtude moral para Aristóteles se remete à noção do meio-termo, ou à justa medida:

Consideremos primeiro, então, que a excelência moral é constituída, por natureza, de modo a ser destruída pela deficiência e pelo excesso, tal como vemos acontecer com o vigor e a saúde [...] os exercícios excessivos ou deficientes destroem igualmente o vigor, e de maneira idêntica as bebidas e os alimentos de mais ou menos destroem a saúde, enquanto a justa medida produz o acréscimo e a conserva (*Et. Nic.* II, 2, 1104a6).

A analogia se aplica também no caso da riqueza e da propriedade. Existe para cada *oikía* assim como para cada cidade, um excesso e uma falta na grandeza da propriedade que interdita seu bom estado e seu bom funcionamento. É, portanto, do ponto de vista da

ação e do bem viver que se situa o problema da justa medida, da quantidade, ou da grandeza da propriedade. A referência ao bem viver e a quantidade suficiente dos objetos de propriedade que o bem viver governa, se explica por intermédio do texto citado. É isto que situa o problema do limite, e é isto que define a função da propriedade, estabelecida pela ação e segundo a prudência. Ou seja, a justa medida concernente à grandeza da propriedade se estabelece através da ação. Cada governante da casa define numa unidade de medida privada, uma grandeza da necessidade de sua família, ou sua justa medida, que é ao mesmo tempo uma grandeza máxima, ou um limite de sua propriedade. Esta grandeza, ou esta quantidade determinada é também chamada de riqueza. Um instrumento de ação como é a riqueza, no sentido em que se identifica com o objeto da propriedade, é todo instrumento de produção definido e limitado em número e grandeza. Mas, ao contrário do instrumento de produção, o seu limite é assimilável a um meio-termo. Isto permite compreender exatamente as razões pelas quais Aristóteles determina a riqueza como um instrumento de ação, pois a riqueza não é ilimitada.

Deduz-se que a riqueza crematística não é uma riqueza, ou é uma outra forma de riqueza no sentido em que ela não seria um instrumento de ação. A ilimitação da riqueza crematística impediria, neste caso, de ela continuar como um instrumento de uma arte. A ausência de um limite significaria a ausência de uma justa medida pelo excesso, ou eventualmente pela falta. A riqueza crematística seria outra coisa que a riqueza verdadeira. Ela seria a “ciência” do vício correspondente à virtude relacionada à riqueza.

A arte de aquisição para a qual se destina o nome de crematística possuiria então, um outro fim que não o da arte de aquisição natural. Ela seria uma arte cujo objeto seria unicamente perseguir riquezas, fora da subordinação estabelecida pela definição atuante do bem viver. A existência da crematística na cidade comprovaria a existência de um vício doméstico, sem, portanto, indicar um mal ameaçando corromper toda a vida política. É precisamente em vista disto que Aristóteles demonstra num primeiro momento, que a crematística não pode, de nenhuma maneira, se definir como um simples defeito interior da vida doméstica. A ilimitação das riquezas não significa que o problema da justa medida ou da definição da necessidade se situaria num senhor da casa sem prudência e sem virtude. Aristóteles fornece uma resposta muito mais profunda. A ilimitação da riqueza significa neste

caso, que a riqueza crematística não é um instrumento. Nem um instrumento de produção, nem mesmo *a fortiori* um instrumento de ação. Aristóteles menciona no seu silogismo que a riqueza limitada é um instrumento de uma arte para deduzir imediatamente, por comparação, que a riqueza ilimitada, não podendo ser um instrumento de uma arte, não pode mais dar lugar à ação corretiva do chefe da família. Esta riqueza é a evidência de uma riqueza adquirida. Ela é neste sentido, uma propriedade ou uma apropriação, mas é adquirida fora da família. É uma propriedade fora do lugar natural onde toda propriedade se inscreve. A arte que a produz não tem como ser uma parte da economia.

Qual é, por outro lado, a natureza desta arte interior à economia, de que o silogismo faz menção, pela qual a riqueza ilimitada da crematística não pode servir de instrumento, e cujo instrumento é uma riqueza em quantidade determinada?

A resposta resulta da subordinação da produção à ação. A função de definir a justa medida da propriedade ou da riqueza se delega sem partilha ao governante da casa. É sua ação indivisível. Mas o problema de uma quantidade determinada de objetos necessários ao simples viver determina uma aquisição e uma produção que o senhor da casa pode e deve delegar. Para os intendentos, não se trata de viver bem, mas unicamente adquirir e produzir, segundo um conhecimento de regras gerais que constituem uma espécie de ciência produtiva do viver, dos objetos destinados a tornarem-se ação do senhor e a verdadeira riqueza. Há uma dupla subordinação. Os instrumentos de uma arte são subordinados ao fim desta arte, os produtos da natureza são subordinados ao simples viver, como o fabricante de flautas é subordinado à técnica da música. As artes podem se encadear umas às outras a título de instrumentos e de fins relativos. Aristóteles menciona as artes auxiliares e as artes dominantes (*Política*, I, 8, 1256a1-7 ; 9, 1257b24-27 e *Et. Nic.* I, 1, 1094a4), mas o conjunto das artes é subordinado a uma ação do governante da casa, não por composição em partes sucessivas de um conjunto por princípio divisível, mas por qualificação de um conjunto de partes como união única e indivisível. Somente o senhor da casa reúne todas as artes auxiliares e maiores na definição atuante do bem viver e na experiência da justa medida. É com ele que a riqueza adquirida e administrada como simples objeto de satisfação de necessidades de viver torna-se a verdadeira riqueza e faz parte dos bens exteriores.

4.9 – Riqueza econômica e riqueza crematística

Se a riqueza crematística não é um instrumento de produção, ou um instrumento de ação, é porque ela não é assimilável a um objeto de que se faz uso para um fim qualquer ou a uma quantidade relativa a este uso. Trata-se, portanto, de um acréscimo de um objeto considerado, em si mesmo, um fim. A riqueza crematística é o nome de um fim que a ciência crematística persegue sem limite.

Por intermédio dessas considerações é possível perceber o que diferencia a economia da crematística. A economia é a atividade que tem por objeto o uso adequado dos bens necessários ao bem viver. Propicia a felicidade e consiste no exercício da virtude. Dessa forma, a economia é uma atividade que deve ser moralmente boa. Esta espécie de ação humana exige uma faculdade, ou capacidade de realizá-la, um hábito moral que facilite sua execução e um hábito intelectual, pelo qual se acede ao conhecimento no modo de exercitá-la. Por essa razão, a economia é um fim análogo que inclui todos estes sentidos: ação, faculdade, virtude e ciência do uso adequado dos bens necessários ao bem viver. A ciência da economia é uma ciência prática, pois seu objeto é um tipo de ação humana. A arte natural de aquisição de bens que pertence à economia e que lhe serve de instrumento é poética ou produtiva, uma vez que tem por fim uma ação exterior. A economia não tem por objeto produzir nada, seu fim consiste na ação de governar a casa, sua ação é interior ao sujeito. A ação econômica corresponde a uma virtude moral que é a prudência. A prudência não existe sem a faculdade (a capacidade de realizar determinado ato), do mesmo modo, sem a faculdade não existe ato e sem a virtude este ato não seria correto; ambas são necessárias e se complementam. A faculdade move a ação correspondente e a virtude a qualifica. A economia é a ação correspondente ao uso dos bens necessários ao bem viver. Seu fim consiste em utilizar os bens e os instrumentos para alcançar a felicidade, pois segundo Aristóteles, a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível praticar belas ações sem os instrumentos próprios (*Et. Nic.* I, 8, 1099b16).

A crematística também é faculdade e ação, contudo, não é virtude. Neste caso, a faculdade associada à crematística não é uma inclinação em virtude (*Et. Nic.* II, 5, 1105b1-2), mas uma inclinação ao vício, o vício correspondente à concupiscência, que é uma parte

irracional da alma (*Et. Nic. I, 13, 1102b1 ss.*) que preside os impulsos, os desejos, as necessidades e concerne ao corpo. Segundo Aristóteles, a vida dedicada a ganhar dinheiro é vivida sob compulsão (*Et. Nic. I, 5, 1096a7*). Neste aspecto, reside o caráter antinatural da crematística. De acordo com Aristóteles, todas as ações visam algum bem, o bem seria o fim de cada ação. No caso das artes seria o seu produto (*Et. Nic. I, 7, 1097a1*).

A crematística deturpa o fim da economia quando inverte a noção do “bem viver” com o “viver”. Quando Aristóteles afirma que a vida dedicada a ganhar dinheiro não é um bem, é porque ela deturpa o sentido próprio de bem. A crematística deseja um bem que não é um bem em si mesmo, mas um bem em função de outro. Aristóteles diferencia os bens perseguidos e aceitos por si mesmos dos bens em função destes. Os primeiros são coisas boas em si mesmas enquanto os segundos são coisas úteis (*Et. Nic. I, 6, 1096b8-9*). Para Aristóteles as coisas que são um bem em si são bens que bastam a si próprios como a inteligência, o sentido da visão e a felicidade. No caso de uma atividade ou de uma arte, o bem de cada uma delas é o fim visado em cada ação. Contudo, essas são finalidades com vistas a algo mais, portanto, não são finais. Somente o que Aristóteles considera como bem supremo seria final. O bem supremo seria aquele perseguido em si e não por causa de outra coisa. O que é final é aquilo desejável em si mesmo e nunca por causa de algo mais. Este bem para Aristóteles seria a felicidade. A felicidade seria escolhida por si mesma e nunca por causa de outra coisa, como acontece com outras formas de excelência: “[...] escolhemo-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência[...]”(*Et. Nic. I, 7, 1097b5*). A felicidade para Aristóteles seria algo autossuficiente:

[...] “autossuficiente” pode ser definido como aquilo que, em si, torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma, e isto em nossa opinião é a felicidade; ademais, julgamos a mais desejável de todas as coisas não uma coisa obviamente mais desejável mediante a adição até do menor dos bens, pois esta adição resultaria em um bem total maior, e em termos de bens o maior é sempre mais desejável. Logo, a felicidade é algo final e autossuficiente, é o fim a que visam as ações (*Et. Nic. I, 7, 1097b8*).

A crematística desvirtua a função do dinheiro quando o converte num fim em si mesmo. O dinheiro é um meio, um instrumento e algo em potência. Por essa razão, para

Aristóteles, o dinheiro jamais poderia ser convertido num fim em si mesmo. Ele não é um bem em si, mas apenas um bem útil. Assim como as demais riquezas e propriedades.

Entre a riqueza crematística e o desejo de dinheiro (*Pol.* I, 9, 1258a1-10) se interpõe uma ciência, isto é, a forma de um pensamento. É através da crematística que o objeto do desejo toma forma. A crematística também seria uma ciência, mas uma ciência poiética. Sua prática na *polis* estaria desvinculada da Política, uma vez que a riqueza produzida através da troca pela aquisição crematística não é um instrumento para a Política. A crematística não é uma ciência subordinada à Política como a economia e sua parte correspondente à administração da *polis*, já que o seu fim não visa ao “bem viver” da comunidade, mas sim ao “viver” individual:

É, pois, em virtude de uma situação assim que se forma uma cidade de servos e senhores, não uma cidade de homens livres, uma cidade em que uns têm inveja e outros revelam desprezo, sentimentos, de resto, muito distantes do que deve ser a amizade e a comunidade política (*Pol.* IV, 1295b1-24).

É sob este aspecto que Aristóteles conclui que para a *polis* o moderado e o intermediário é o que há de melhor, pois a virtude consiste no justo meio. Esta norma constitui o critério que permite aferir o caráter virtuoso ou perverso não só de uma cidade, como também de um governo, uma vez que o governo é a vida da cidade. Por essa razão, Aristóteles considera que em relação à posse dos bens a riqueza mediana é a melhor de todas, uma vez que ela é a que mais facilmente obedece aos ditames da razão.

Com relação às questões econômicas, Aristóteles tem uma posição intermediária entre Xenofonte e Platão. Ele não pensa, como Platão, que o ganho e a propriedade familiar deveriam ser abolidos, mesmo na cidade mais perfeita. Ele admite também que a arte de adquirir riquezas faz parte da ciência do senhor da casa (*οἰκοδεσπότης*), pois se a propriedade é condição necessária, mas não suficiente da felicidade, é preciso que aquele que não tem propriedades, possa adquiri-las.

Não obstante, esta arte de aquisição tem limites precisos: e não apenas os limites estabelecidos por Xenofonte, que, como Sólon, deseja que se aumente o patrimônio por meios honestos e legítimos, mas que não possuam limites quantitativos ao acréscimo em si mesmo. Aristóteles, ao contrário, julga que não é necessário o aumento ilimitado do

patrimônio, mas apenas em uma determinada medida, cujo limite é o necessário para o bem viver (εὖ ζῆν).

A determinação da quantidade de bens depende de doutrinas, e que constituem a diferença entre Platão e Aristóteles. A riqueza é definida como um conjunto de instrumentos úteis para a vida da família e da cidade. O limite na quantidade de riqueza que o bom ecônomo deve procurar, no sistema aristotélico, não é oriundo da introdução de princípios exteriores, morais ou políticos, na οἰκονομική, mas é analiticamente incluído nos princípios desta ciência prática, sobretudo na definição da causa final. Aristóteles reconhece, portanto, que adquirir riquezas faz parte do saber do senhor da casa, mas ele discorda de que esta é a mais importante das atividades do senhor da casa. O papel do senhor da casa é mais o de ter em vista o bem viver e a felicidade, administrando bem a sua propriedade, já que a felicidade é um fim que só pode ser realizado com muitos meios, entre estes, a riqueza (*Et. Nic. I, 1099a31-33; b1-9*).

Aristóteles percebe que há em Platão duas dimensões e duas noções relativas à política. Segundo a primeira dimensão, a política é definida como a organização da economia e a persegue por um equilíbrio da produção e da distribuição, pelo exercício de um poder de tipo patriarcal-despótico. Os diferentes regimes políticos representam então, os tipos de configuração psicológicos e morais, que são ao mesmo tempo, estados no desenvolvimento da economia e de sua transformação em economia crematística. No fim da evolução, o dinheiro acaba por destruir completamente aquilo que ele corroía desde o início. De acordo com a segunda dimensão, a política é definida como a comunidade de amigos filósofos, que compartilham da alegria e obediência da mesma luz do bem divino. A política não é mais uma organização e o exercício de um poder despótico. Ela é uma forma de vida comum que abandonou a pretensão de um mestre. Segundo Aristóteles, a política de Platão estaria entre dois extremos: um poder despótico para os homens menos que humanos e uma via sem poder para os homens mais que humanos.

O que falta é a ideia do homem como vivente político (ζῶον πολιτικόν), em seguida, a noção política como partilha de poderes entre cidadãos segundo uma lei pública e

determinada e, enfim, a posição da lei entre as regras naturais da economia e da ideia do bem. Se Platão não soube, segundo Aristóteles, situar a política entre a economia e a ética, isso se deve a uma ignorância relativa à categoria fundamental da ação (πρᾶξις) que une todas as três. O *oikodespotēs* está além da produção na ação do bem viver (εὖ ζῆν); o cidadão está totalmente definido pela troca e pela partilha que são os dois modos da ação comum relativas aos bens econômicos e políticos. O homem de bem é portanto um agente, porque “a felicidade implica ação, e é no agir justo e prudente que se consuma o fim de muitos atos nobres” (*Pol.* VIII, 1325a32-34).

CONCLUSÃO

Esta pesquisa teve por objetivo analisar a noção de riqueza na Grécia antiga em dois aspectos: o primeiro, a noção de riqueza antes do surgimento da moeda *stricto sensu*; o segundo, a ideia de riqueza após o surgimento da moeda *stricto sensu*. O ponto de partida foi a premissa de que, com o surgimento do dinheiro-moeda, além da crise operada na antiga aristocracia arcaica, fundada na propriedade agrária, tendo por base a economia natural, houve uma modificação profunda na mentalidade da nova classe, invertendo o conceito mesmo de riqueza, devido à substituição das atividades das comunidades agrícolas pelo comércio e ao sistema monetário que se desenvolveu.

Por essa razão a pesquisa foi dividida em duas partes: a primeira parte explana as principais teses e problemas sobre a hipótese da origem religiosa do dinheiro, pois esta hipótese defende que as exigências do culto, e não as do comércio deram origem à apreciação das riquezas e ao processo de substituição de um bem por outro da mesma estima e pelas moedas. Esta hipótese também defende que a função de cálculo das moedas tem raiz na ordenança da distribuição da carne dos animais ofertados.

A codificação do ritual sacrificial teria engendrado progressivamente a substituição dos animais e dos pedaços de carne para os objetos simbólicos como as moedas. Como também, observa-se que a atividade mental pela qual o valor se constitui, isto é, se objetiva aparece pela primeira vez na representação mítica. Essa noção de valor se expressa no conceito de *agalma*. Ele exprime uma ideia de riqueza, sobretudo, de uma riqueza nobre.

Não foi a proposta deste primeiro capítulo discutir a validade destas hipóteses, mas elas serviram de fundamento para nortear as seguintes questões: I) se os signos pré-monetários contribuíram para dar forma a uma expressão abstrata do valor; II) se a definição dos direitos políticos igualitários e da medida abstrata do valor no processo de formação da *polis* é, de algum modo, uma reminiscência do ato de repartir de modo igualitário a carne. A explanação das principais teses sobre a hipótese e os problemas da origem religiosa do dinheiro, dos signos pré-monetários e da noção abstrata do valor serviram de fundamento para o segundo capítulo, da primeira parte da pesquisa, que aborda a presença dos signos pré-monetários e a relação entre propriedade e *aretē* nos poemas homéricos. A épica homérica oferece muitos exemplos sobre as relações entre *aretē*, nobreza, riqueza e valor. A riqueza e o prestígio do οἶκος (casa), ὄλβος (bens, riqueza) e ἄφεινος (abundância) consistiam na posse privilegiada de *agalmata*, bens preciosos, símbolos de poder social, que até então só os reis podiam possuir: o gado, o κειμήλιον (tesouro) e as coisas depositadas no tálamo e na câmara do tesouro. A épica homérica narra um período em que não existe moeda *stricto sensu*, não obstante, existiam objetos como tripés, taças, peças de vestimentas, ouro e prata que compunham certos objetos de preço que faziam o prestígio da aristocracia. Nos exemplos contidos nos poemas homéricos dos signos pré-monetários é possível identificar sua relação com a noção abstrata do valor, a partir do elemento qualitativo que intervinha na repartição destes. Por fim, o mundo homérico reflete a época heroica e sua antiga organização gentílica, cuja posse de bens e a tradição são os pressupostos da nobreza. Características que podem ser identificadas a partir da relação entre propriedade e *aretē*.

O mundo homérico antecede o estabelecimento e a constituição de uma aristocracia de riqueza, que tem sua origem no surgimento da moeda. Essa classe, com poderio baseado no sistema monetário em expansão por causa do desenvolvimento da indústria e do comércio,

passa a ver na riqueza um instrumento de necessidade e o mais poderoso impulso dos negócios humanos. Causando assim, a ruína da vida tradicional das antigas comunidades agrícolas, fundada na economia natural.

Contudo, é necessário ressaltar que também não foi a proposta desta pesquisa debater se os poemas homéricos refletem ou não o mundo micênico, que ruuiu por volta de 1.200 a.C. O capítulo dedicado à análise dos poemas homéricos teve por objetivo analisar a ideia de riqueza e sua relação com a equação *timē-axia-moira* e a relação entre os conceitos fundamentais de *timē – agalmata* contidos nos poemas.

Com base na questão, de se os signos pré-monetários cumpriam uma função simultânea de elemento qualitativo e quantitativo, ou seja, de apreender uma expressão abstrata do valor, na qual se mensuraria nas aquisições destes objetos, seja na partilha do espólio ou pelas regras do dom, o preço ou valor do objeto em si, a apreciação do objeto ofertado ao mesmo tempo em que avalia segundo o mérito, procurou-se saber como se estabelecia uma equiparação entre indivíduos e estes objetos.

Ainda neste capítulo, analisa-se como nos poemas homéricos a *isomoiria* se fundamenta entre duas medidas do valor: o valor em si de um objeto e o valor segundo o mérito de cada um. Isto é, o objeto é um signo exterior do mérito de cada um e a aquisição de determinado objeto significava o reconhecimento da estima, da apreciação, da compensação pública que cada um recebia, segundo o seu mérito. Partiu-se da hipótese de que essa *isomoiria* se reflete posteriormente na *isonomia*. O princípio de igualdade nos poemas homéricos está representado na expressão *ἐν μέσσω* (no meio). Havia entre o meio e o que era comum a definição deste duplo valor. O ato de por os objetos da partilha *ἐν μέσσω*, implica além do sentido literal do termo, o sentido de estabelecer uma igualdade entre duas proporções e o que está à disposição de todos. Quando os objetos eram dispostos *ἐν μέσσω* perdiam seu caráter original de *κτήματα*, objeto marcado por um direito de propriedade, e se tornavam coisas comuns (*ξυνήϊα*).

Era nesse momento da partilha em que se estabelecia o valor em si do objeto que servirá de signo exterior do mérito de cada um. Julga-se, portanto, que isso é uma reminiscência do que deliberará Aristóteles, ao tentar determinar qual o critério de medida do valor nas relações de

troca no interior de uma comunidade. Os indivíduos precisam ser equiparados para haver a troca e para haver a sociedade.

Nos poemas homéricos esse mérito podia ser demonstrado nos jogos, nos bens tomados ao inimigo, ou mesmo na concessão do dom. Em suma, nos poemas homéricos havia um consenso na definição de mérito no ato da *isomoiria*. Ao contrário, esse será um dos maiores problemas identificados por Aristóteles, pois apesar de todos os participantes de uma comunidade política parecer concordar que o justo em termos de distribuição deve sê-lo conforme o mérito, não chegam a uma conclusão de qual espécie de mérito. Em suma, suscitou-se que no processo de transição do repartir igualitário, fundado na *isomoiria* arcaica, para a formação dos direitos igualitários no momento da instauração da *polis*, isto é, da *isonomia*, um dos problemas centrais é o de estabelecer o mérito de cada um de acordo com o que cada um traz para a *χρεία* comum. Assim como a *isomoiria* é substituída pela *isonomia* com o surgimento da polis, a *χρεία* substitui a equação *timē-axia-moira* identificado nas épicos homéricas. A *polis* torna-se o ἐξ μέσων. Há a necessidade de se criar uma estrutura que garanta um modo de vida com quantidades delimitadas de bens para o bem viver em comunidade, em que a justiça e a educação modelem a cidade e os cidadãos nesse “novo centro” (*Leis* V, 746a).

A segunda parte da pesquisa, também dividida em dois capítulos, traz na sequência o terceiro capítulo, que faz uma análise sobre as questões referentes à economia presentes na *República* e nas *Leis* de Platão. O quarto capítulo é sobre a relação entre economia e política em Aristóteles, a partir de uma análise comparativa dos dois textos da *Política* I, 9 e da *Ética a Nicômaco* V, 5.

A escolha por Platão e Aristóteles não foi apenas por causa das análises pertinentes que eles oferecem sobre a relação entre *nomisma*, riqueza e valor e sobre a relação entre economia, ética e política.

Mas também porque ambos criticam os fenômenos sociais advindos da transformação econômica operada pelo surgimento da moeda. Ambos refletem sobre as consequências da expansão de um regime de economia monetária e das modificações das próprias condições

da vida econômica. Da consolidação de outro elemento de distinção social, a riqueza. Este regime que teve como consequência uma transformação significativa não só na política, na sociedade e na economia, mas, sobretudo, nas ideias morais. Platão e Aristóteles analisam as causas da desigualdade política que resultou da desigualdade de riquezas, causando um desequilíbrio social.

Na análise dos textos platônicos demonstrou-se que o ponto de partida da discussão em Platão é o desacordo provocado pelos problemas de distribuição — por troca ou por repartição — dos bens, das honrarias e dos poderes. A questão reside no problema da injustiça. É porque para Platão, a disputa pelos bens, das honrarias ou dos poderes e a discussão disto que se têm então por justo e injusto em cada circunstância, os homens são naturalmente conduzidos em direção da revelação progressiva do seu destino. Para Platão há um desequilíbrio, quando a economia se rebaixa sobre ela mesma, quando o debate se eleva acima do plano de opiniões e se transforma em técnica de paixões ou em ciência política, quando a justiça é cortada do bem e assimilada a uma qualidade institucional ou um estado psicológico e enfim quando o bem em si mesmo é definido por uma antropologia do desejo.

A aquisição ilimitada de riquezas é o verdadeiro motor do crescimento da cidade. E é a partir da multiplicação sem fim dos bens ou de um crescimento ilimitado de riquezas, ultrapassando o limite designado pelas necessidades, onde residem os problemas que suscitam as demandas da justiça.

Segundo Platão, o problema da unidade da cidade implica dois aspectos: o primeiro, um problema de volume, é necessário estabelecer qual é o nível *optimum* de riquezas ou qual é o ponto de acumulação dos bens além do qual aparecem a fraqueza, a ociosidade ou todo o tipo de negligência, que fazem da cidade uma presa para os seus vizinhos. O segundo, o problema da distribuição de riquezas.

Por fim, foi abordado de que modo é possível perceber a substituição da relação entre *timē* — *agalmata* em Homero, pela relação *nomisma* — *pleonexia* em Platão. Em Homero os *agalmata* são signos exteriores do mérito, ou seja, a honra é a causa do prestígio e da estima pública. A riqueza é uma equivalência valorativa da *timē*, uma representação desse mérito que desperta o reconhecimento e prestígio. Por essa razão os *agalmata* são simultaneamente signos exteriores da honra e da riqueza, numa relação em que o ser (ato) e

o qualitativo antecede o ter (potência) e o quantitativo. Em Platão o dinheiro além de signo exterior da *pleonexia* ele inverte essa ordem: o ter em ser, isto é, não é a honra que determina o mérito e o reconhecimento público, mas o dinheiro é o elemento que possibilita essa honra e o reconhecimento. O dinheiro não será um signo exterior do mérito, como é em Homero, uma expressão quantitativa do valor que se manifesta na equação *timē-axia-moira*, mas converte-se em um fim em si mesmo, uma vez que a riqueza se torna o critério de todo o valor e o dinheiro é o padrão que mede a riqueza.

A análise do capítulo sobre Aristóteles fundamentou a última hipótese suscitada nesta pesquisa. Se a riqueza, como afirma Aristóteles, é tudo aquilo cujo valor é mensurável pelo dinheiro, em que momento a riqueza não se identifica mais com o dinheiro e quando, de fato, o dinheiro é o elemento que mede a riqueza? A partir da análise da evolução da arte de aquisição para crematística, foi explicado de que modo há a modificação da noção de riqueza, isto é, a distinção entre “dois tipos” de riqueza, a econômica e a crematística. Foi explicado porque, para Aristóteles, a riqueza é um instrumento, e que por essa razão ela deve ter um limite assim como todos os instrumentos: ela deve ser possuída somente na medida necessária à função que ela preenche, ou ao fim no qual ela serve.

Não há pretensão, como resultado desta pesquisa, afirmar que com o surgimento da moeda há o surgimento do capitalismo. Mas que com o surgimento da moeda há uma modificação do conceito de riqueza. Defende-se que antes do surgimento da moeda a riqueza representada nos signos pré-monetários eram signos exteriores do mérito. Um mérito que era uma expressão do valor que se manifestava em uma equação *timē-axia-moira*. Ou seja, esses signos exteriores da honra e da riqueza existiam numa relação em que o ser (ato) e o qualitativo antecede o ter (potência) e o quantitativo. Com o surgimento da moeda há a inversão dessa ordem, o ter em ser, pois não é a *axia* que determina o reconhecimento, mas o dinheiro é que possibilita esse reconhecimento. Contudo, como julga Aristóteles, “o dinheiro não é nada em ato, apenas em potência”. O dinheiro, ao contrário dos *agalmata*, não é um signo exterior da *axia* do indivíduo, mas torna-se um signo exterior de sua *pleonexia*. E é essa ambição desmedida, esse desejo de ter mais do que o outro, que se converte em um “desejo de dinheiro”, que gera a desigualdade. O dinheiro em si não é bom nem mau. Mas entre o dinheiro e o “desejo de dinheiro” se interpõe uma “ciência” alimentada pela *pleonexia*

e por um vício unido a ela, que Aristóteles designou por crematística. A crematística, assim como a economia, é faculdade e ação, contudo, não é guiada por uma virtude, mas por um vício, o vício correspondente à concupiscência, que é uma parte irracional da alma (*Et. Nic.* I, 13, 1102b1 e ss.) que preside os impulsos, os desejos, as necessidades e concerne ao corpo. A crematística deturpa o fim da economia quando inverte a noção do “bem viver” com o “viver”. Quando Aristóteles afirma que a vida dedicada a ganhar dinheiro não é um bem, é porque ela deturpa o sentido próprio de bem. A crematística deseja um bem que não é um bem em si mesmo, mas um bem em função de outro. A crematística desvirtua a função do dinheiro quando o converte num fim em si mesmo. O dinheiro é um meio, um instrumento e algo em potência. Por essa razão, para Aristóteles, o dinheiro jamais poderia ser convertido num fim em si mesmo. Ele não é um bem em si, mas apenas um bem útil. Assim como as demais riquezas e propriedades.

Há uma modificação dos fenômenos sociais advindos da transformação econômica operada pelo surgimento da moeda. Os gregos refletiram sobre as consequências da expansão de um regime de economia monetária e das modificações das próprias condições da vida econômica. A desigualdade política que resultou da desigualdade de riquezas causou um desequilíbrio social. A *aretē* perde o seu caráter guerreiro e torna-se uma disciplina severa, um controle sobre si fundado na moderação. Entretanto, há um paradoxo: a essência da riqueza monetária é o excesso (ὑβρις). Por essa razão há a necessidade de se estabelecer uma dimensão da riqueza. Como bem observou Aristóteles, delimitar a riqueza estabelecendo uma igualdade de bens é o ponto de partida para amenizar a desigualdade, mas não resolve o problema. Pois, a causa não está na riqueza, mas na insaciabilidade (ἀπληστία) humana.

Após a explanação de todas essas considerações, o que se pretende afirmar é que, o que faltou aos gregos foi exatamente um sistema no qual não mais se preocupassem em conter a insaciabilidade humana. No qual há a inversão do que Aristóteles designará por “irracionalidade” às ações conduzidas pelos apetites humanos, e que se converte em “racionalidade econômica”. Um sistema que incita os indivíduos a satisfazer as suas necessidades mediante um consumo desmedido e no qual a riqueza monetária deve ser essencialmente esse excesso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADKINS, Arthur W. H. Homeric Values and Homeric Society. *Journal of Hellenic Studies* 91 (1971), p. 1-14.

AMZALAK, Moses Bensabat. *O pensamento econômico de Aristófanes*. Lisboa: Biblioteca de Altos Estudos, 1942.

ARISTÓFANES. *Pluto (A riqueza)*. Introdução, versão do grego e notas de Américo da Costa Ramalho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior et al. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ARISTÓTELES. *Econômicos*. Introdução, notas e tradução do original grego e latino Delfim F. Leão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 4ª ed., 2001. 238p.

ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque (Grecque-Français)*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris, Ques Garnier, 1961.

ARISTÓTELES. *Étique à Nicomaque*. Introduction, traduction, notes et index par Jules Tricot. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2007.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Saggio introduttivo, testo greco con traduzione a fronte e commentario a cura di Giovanni Reale. Tradução Marcelo Perine. v. II. São Paulo: Loyola, 2002a.

ARISTÓTELES. *Física I-II*. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução nº 1. Tradução revisada e notas de Lucas Angioni. Campinas- SP: IFCH / UNICAMP, 2002b.

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998.

ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle*. The revised Oxford Translation. Edited by Jonathan Barnes. v. 2. Bollingen series LXXI.2. Princeton University Press, 1995.

ARISTOTLE. *The Nicomachean Ethics*. Translated by David Ross. Revised with an Introduction and Notes by Lesley Brown. Oxford University Press, 2009. 278 p.

ARISTÓTELES. *Econômicos*. Introducciones, traducciones y notas de Manuela García Valdes. Madrid: Gredos, 1984.

ARISTÓTELES. *Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Vrin, 1982.

ARISTÓTELES. *Le second livre de l'économique*. Édité avec une introduction et un commentaire critique et explicative par B. A. Van Groningen. Société d'éditions A. W. Sijthoff, Leyde, 1933.

AUSTIN, Michel; NAQUET, Pierre Vidal. *Economies et Sociétés en Grèce Ancienne*. Paris: Armand Colin, 1972.

BASAÑEZ, Federico. Entre la teoría económica y la economía política: estudios sobre a *Ética a Nicómaco* V.5 y *Política* I. 8-10, de Aristóteles, *Thémata*, n. 13. Sevilla, 1995, p. 37-72.

BASAÑEZ, Federico. El lugar epistemológico de 'lo ecocómico' en Aristóteles: la Filosofía de la Economía de Aristóteles, *Thémata*, n. 12. Sevilla, 1994, p. 133-170.

- BERTHOUD, Arnaud. *Essai de philosophie économique. Platon, Aristote, Hobbes, A. Smith, Marx*. Paris: Presses Universitaires du Septentrion, 2002.
- BERTHOUD, Arnaud. *Aristote et l'argent*. Paris: François Maspero, 1981.
- BIBLIOTECA CLÁSSICA GREDOS, 33. *Calímaco*. Himnos, Epigramas y Fragmentos. Introducciones, traducción y notas de Luis Alberto de Cuenca y Prado y Máximo, Brioso Sánchez. Madrid: Editorial Gredos, 1980.
- BRAVO, Benedetto. Commerce et noblesse en Grèce archaïque. À propos d'un livre d'Alfonso Mele. In: *Dialogues d'histoire ancienne*. v. 10, 1984. p. 99-160.
- CALLATTAÏ, F. Sur les origines de la monnaie stricto sensu (nomisma). À propos de deux livres récents (S. Von Reden et L. Kurke). In: *Revue numismatique*, 6e série, Tome 157, année 2001, p. 83-93.
- CARLAN, C. Umpierre; FUNARI, Pedro Paulo A. *Moedas. A numismática e o estudo da História*. São Paulo: Annalume, 2012.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. Tradução Carmen Sylvia Guedes e Rosa Maria Boaventura. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 1, p. 264-335.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre O Político de Platão*. Tradução Luciana Moreira Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2004.
- CÍCERO. *De officiis*. Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2000.
- CONDOMINAS, G. De la monnaie multiples. L'Argent. *Communications*, 50, 1989, p. 95-119.
- COOK, R. M. Speculations on the Origins of Coinage. *Historia*, 7, 1958, p. 257-262.
- COPPET, Daniel De, . 1, 4, 8 ; 9, 7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps. In: *L'Homme*, 1970, tome 10, n.1, p. 17-39.
- COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. Tradução Fernando de Aguiar. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- COURBIN, Paul. Dans la Grèce archaïque: valeur comparée du fer et de l'argent lors de l'introduction du monnayage. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 14e année, n. 2, 1959, p. 209-233.
- CRESPO, Ricardo F. La acción económica en Aristóteles. *Analogia*, X, 1, Méjico, p. 77-108.
- CRESPO, Ricardo F. *La concepción aristotélica de la economía*. Mendonza, Philosophia, 1993-1994, p. 9-83.
- DESCAT, Raymond. Monnaie multiple et monnaie frappée en Grèce archaïque. In: *Revue numismatique*, 6e série, Tome 157, année 2001, p. 69-81.

- DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1981.
- DETIENNE, Marcel. Mythe et pensée dans la Grèce ancienne. Problèmes de psychologie historique. In: *Archives des sciences sociales des religions*. n. 21, janvier-juin, 1966, p. 125-134.
- DETIENNE, Marcel. En Grèce archaïque: géométrie, politique et société. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 20e année, n. 3, 1965, p. 425-441.
- DETIENNE, Marcel. Bruxelles, *Revue d'Études Latines*, 1963. (Collection *Latomus*, vol. LXVIII).
- DARMON, Jean-Pierre. Problèmes de la guerre dans la Grèce ancienne. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 25e année, n. 5, 1970, p. 1298-1308.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vidas de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. 2. ed. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- DUNAND, Françoise. Sens et fonction de la fête dans la Grèce hellénistique. In: *Dialogues d'histoire ancienne*. v. 4, 1978. p. 201-218.
- DURAND, Jean-Louis. Sacrifice et labour en Grèce ancienne, essai d'anthropologie religieuse. *Revue de l'histoire des religions*, année 1987, v. 204, n. 3, p. 295-296.
- EINZIG, Paul. *Primitive Money: in its Ethological, Historical and Economic Aspects*. 2. ed. Glasgow: Pergamon Press, 1966.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução Leandro Konder. 17. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.
- EPICURO. *Antologia de textos* (Os Pensadores). Tradução e notas de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ERNEST, Will. Hésiode: Crise agraire? ou recul de l'aristocratie?. In: *Revue des Études Grecques*, tome 78, fascicule 371-373, Juillet-décembre 1965. p. 542-556.
- FINKELBERG, Margalit. *Timē and Aretē*. in: *Homer. The Classical Quarterly*, new series, Cambridge University Press, v. 48, n. 1, 1998, p. 14-28.
- FINLEY, Moses I. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Tradução Marylene Pinto Michael. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- FINLEY, Moses I. *A Economia Antiga*. 2. ed. Tradução Luísa Feijó e Carlos Leite. Biblioteca das Ciências do Homem. Edições Afrontamento, 1986.
- FINLEY, Moses I. *Aristote et l'analyse économique*. En *Économie et société en Grèce ancienne*. Traduit de l'anglais par Jeannie Carlier. Paris, Éditions La Découverte. 1984. p. 263-290. (Aristotle and Economic Analysis, in *Past and Present, A Journal of Historical studies*, 47, 1970, and in *Studies in ancient Society* (edit. Finley), London, 1974).

- FOUCHARD, Alain. Des «citoyens égaux» en Grèce ancienne. In: *Dialogues d'histoire ancienne*. v. 12, 1986. p. 147-172.
- GADAMER, Hans-Georg. *A ideia do bem entre Platão e Aristóteles*. Tradução Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- GARLAN, Yvon. *Guerra e Economia na Grécia Antiga*. Campinas: Papirus, 1991.
- GAYET, Jacques L. *Platon et l'économie dirigée*. Paris: 1945.
- GERNET, Louis. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Droit et Institution en Grèce Antique. Flammarion, 1968.
- GERNET, Louis. *Droit et société dans la Grèce ancienne*. Publ. de l'Inst. De Droit romain de l'Université de Paris, t. XIII, Paris, 1955.
- GLOTZ, Gustave. *História econômica da Grécia*. Tradução, notas e prefácio de Dr. Vitorino Magalhães Godinho. Lisboa: Cosmos, 1946.
- GUTHRIE, W.K.C. *Os Sofistas*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- HELMER, Étienne. *La part du bronze. Platon et l'économie*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2010.
- HERÓDOTO. *História*. Tradução Pierre Henri Larcher. Rio de Janeiro: Clássicos Jackson, 1950.
- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. 4. ed. Introdução e tradução Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2011.
- HOMERO. *Ilíada*. v. I-II. Tradução Haroldo de Campos. 4. ed. São Paulo: Arx, 2003.
- HUMPHREYS, S. C. Economy and Society in classical Athens. In: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 39, Pisa, 1970, p. 1-26.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994/1995.
- KERÉNYI, K. *Os deuses gregos*. Tradução Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1994.
- KEYNES, John Maynard. *Teoria da dinâmica econômica*. (Os Pensadores). Tradução Rolf Kuntz e Paulo de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- KOSLOWSKI, Peter F. Casa y dinero: sobre la distinción aristotélica entre política, economía y crematística, *Ethos*, n. 9, Buenos Aires, 1981, p. 9-35.
- KURKE, L. *Coins, Bodies, Games, and Gold. The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton, 1999.

- LACROIX, L Léon. Les statues de la Grèce ancienne et le témoignage des monnaies. In: *Bulletin de correspondance hellénique*. v. 70, 1946, p. 288-298.
- LAUM, Bernhard. *Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geld*. Tübingen, verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1924.
- LAUM, Bernhard. *Origine della moneta e teoria del sacrificio*. Roma: Instituto Italiano di Numismatica, 1995.
- MARX, Karl. *Formações econômicas pré-capitalistas*. Tradução de João Maia. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1986.
- MAUSS, Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. L'Année Sociologique, seconde série, 2001.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva*. Tradução de António Filipe Marques. Lisboa: Edições 70, 2011.
- MAUSS, Marcel. *Les origines de la notion de monnaie*. Communication faite à l'Institut français d'anthropologie. Texte reproduit in Marcel Mauss, Oeuvres 2. Paris: Les éditions de Minuit, 1969. p. 3-8.
- MEIKLE, Scott. Aristotle on Money, *Phronesis*, v. 39, n. 1, 1994, p. 26-44.
- MEIKLE, Scott. *Aristotle's Economic Thought*. London: Oxford Clarendon Press, 1995.
- MOREAU, Joseph. Aristote et la monnaie, *Revue des Etudes Grecques*, tome 82, fascicule 391-393, juillet-décembre 1969, p. 349-364.
- NAQUET, Pierre Vidal. *O mundo de Homero*. Tradução Jônatas Batista Neto. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- NATALI, Carlo. *Socrate dans l'économie de Xénophon*. 2001, p. 263-288.
- NATALI, Carlo. Aristotele o Marx? A proposito di Aristotle on Money di Scott Meikle, *Phronesis*, v. 41, n. 2, 1996, p. 189-196.
- NATALI, Carlo. *Aristote et la chrématistique, Aristoteles' Politik, Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Patzig G. (dir.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 296-324.
- PARISE, Nicola. *El origen de la moneda. Signos premonetarios y formas arcaicas del intercambio*. Traducción Juan Vivanco. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003.
- PELLEGRIN, Pierre. Monnaie et chrématistique, *Revue Philosophique de la France et l'étranger*. v. 41, n. 2, 1996, p. 630-644.
- PLATÃO. *Coleção Diálogos de Platão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: EDUFPA, 2011.
- PLATÃO. *As Leis*. Tradução Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2010.

- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
- PLATÃO. *Oeuvres complètes*. Textes traduits, présentés et annotés par Léon Robin. v. I-II. Paris: Bibliothèque de la Pléiade; NRF Gallimard, 1950.
- PLATÃO. Erixias (ou da Riqueza) In: *Diálogos*. Tradução Carlos Alberto Nunes. v. 10 – “Sofista, Político, Apócrifos e Duvidosos”. Belém: Universidade Federal do Pará (UFPA), 1979.
- Plato's Republic. The greek text. Edited, with notes and essays by B. Jowett and Lewis Campbell. Vol. I. Oxford at the Clarendon Press, 1894. 509p. Versão digital disponível em: <https://archive.org/details/platonisopera01platgoog>.
- PEACOCK. Mark S. The origins of money in Ancient Greece: the political economy of coinage and exchange. *Cambridge Journal of Economics*, 2006, 30, p. 637-650.
- PERSSON, Axel Waldemar. Contribution à la question de l'origine de la monnaie. In: *Bulletin de correspondance hellénique*, v. 70, 1946. p. 444-454.
- PICARD, Olivier. Images des dieux sur les monnaies grecques. In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome*. Antiquité T. 103, n, 1, 1991, p. 223-233.
- PICARD, Olivier. Les philosophes grecs et la monnaie. In: *Revue numismatique*, 6e série, Tome 157, année 2001, p. 95-103.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação. As origens da nossa época*. 2. ed. Tradução Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- POLANYI, Karl. Aristóteles descubre la economía. In: *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona, 1976, p. 111-141. (*Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe: The Free Press, 1957).
- PRADEAU, Jean-Fraçois; BRISSON, Luc. *As leis de Platão*. Tradução Nyimi Campanário; revisão Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2012.
- PRADEAU, Jean-Fraçois. *L'économie politique des lois. Remarques sur l'institution des kleroi*. Cahiers Glotz, XI, 2000, p. 25-36.
- PRADEAU, Jean-Fraçois. *Platon et la cite*. Paris: Presses Universitaires de France, 2010.
- REDEN, Sitta von. *Exchange in Ancient Greece*, 1995, X-244p.
- RICARDO, David. *Princípios de economia política e tributação*. (Os Pensadores). Tradução Conceição Maria do Carmo et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade. A vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Tradução Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- SANDRONI, Paulo. *Novíssimo dicionário de economia*. São Paulo: Círculo do Livro, 1999.
- SAY, Jean-Baptiste. *Tratado da economia política*. Tradução Balthazar Barbosa Filho. São Paulo: Abril Cultura, 1983.

- SERVET, Jean-Michel. Courbis Bernard, Froment Éric. Enrichir l'économie politique de la monnaie par l'histoire. In: *Revue économique*. v. 42, n. 2, 1991, p. 315-338.
- SERVET, J. M. *Nomismata: État Et Origines De La Monnaie*. Lyon: Presse Universitaires de Lyon, 1984.
- SMITH, Adam. *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*. (Os Pensadores). Tradução Conceição Maria do Carmo et al. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- SHRIEFL, Anna. *Platons Kritik an Geld und Reichtum*. Berlin: Walter De Gruyter, 2013.
- SIMMEL, Georg. *Philosophie de l'argent*. Traduit Sabine Cornille et Philippe Ivernel. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.
- TABOSA, Adriana S. *O problema da análise econômica em Aristóteles: um estudo sobre a distinção dos conceitos de economia e crematística*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Estadual de Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2007.
- THÉOGNIS. *Poèmes Élégiques*. texte établi et traduit, accompagne d'un commentaire par Jean Carriere. Paris: Belles Lettres, 1948.
- THIERRY, François. Éléments de numismatique chinoise, *Cahiers Monnaie et Financement*, 17, 1987.
- VANNIER, François. Sagesse, richesse et pouvoir selon Démocrite. In: *Dialogues d'histoire ancienne*, v. 14, 1988, p.109-116.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução Ísis Borges da Fonseca. 14. ed. Rio de Janeiro: Diefel, 2004.
- VERNANT, Jean-Pierre. De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne. In: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, v. 4, n. 2, 1989, p. 305-314.
- VERNANT, Jean-Pierre. Espace et organisation politique en Grèce ancienne. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 20e année, n. 3, 1965, p. 576-595.
- VOULGARIS, Jean. Grèce. In: *Revue internationale de droit comparé*, v. 34, n. 3, Juillet-septembre, p. 757-790.
- WALLACE, R. W. The origin of electrum coinage. *AJA*, 91, 1987, p. 385-397.
- WEBER, Max. *História geral da economia*. Tradução Klaus Von Puschen. São Paulo: Centauro, 2006.
- WILL, Edouard. De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie. In: *Revue Historique*, vol. CCXII, n. 2, 1954, p. 209-231.
- WILL, Edouard. Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique. In: *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 9e année, n. 1, 1954, p. 7-22.
- XENOFONTE. *Econômico*. Tradução e introdução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999

XENOFONTE. *L'Economique y Les Revenues (Ouvres Completes)*. Traduction Pierre Chambry. Garnier-Flammarion, Paris, 1967, v. 1, p. 307-381 et v. 2, p. 473-489.

XENOFONTE. *Historia Griega. Las Rentas del Ática*. Versión establecida a la vista de los textos más autorizados, prólogo y notas por Juan B. Xuriguera. v. II. Obras Maestras, Bracelona, 1956.