

Leituras Econômicas de Aristóteles

Mário Maximo¹

Resumo: Nas últimas décadas, é possível observar um crescente interesse na relação entre o pensamento moral e político aristotélico e a teoria econômica moderna. Esse interesse pode ser dividido em duas categorias. A primeira delas é a investigação no *corpus aristotelicum* de ideias que possam ser consideradas precursoras de importantes conceitos da teoria econômica moderna, em especial no que tange à teoria do valor. Nesse caso, Aristóteles já foi visto como pai da teoria do valor trabalho (Gordon, 1964); da teoria do valor baseada na demanda (Soudek, 1952); e de nenhuma das duas (Meikle, 1995). Na segunda categoria estão os autores que afirmam encontrar em Aristóteles reflexões que ajudam a superar problemas da teoria econômica moderna. Nesse grupo, buscam-se em Aristóteles considerações teóricas que auxiliem na reformulação de nossa própria visão econômica. O melhor exemplo desse caso é a “abordagem das capacidades” de Amartya Sen e Martha Nussbaum, mas há ainda muitos outros (Staveren, 2001; Skildeski e Skildeski, 2010). O presente artigo fará uma análise das contribuições desses dois grupos, apresentando seus avanços e suas limitações.

Palavras-Chave: Aristóteles, Teoria do Valor, Utilitarismo e Abordagem das Capacidades.

Introdução

A historiografia do pensamento econômico já se afastou significativamente das conclusões às quais Schumpeter (1954, p. 54) chegou a respeito da obra aristotélica: “(...) decoroso, pedestre, levemente medíocre e não muito mais do que um senso comum levemente pomposo. (...) Por mais importante que tudo isso tenha sido para ele [Aristóteles] e, por mais de 2000 mil anos, para todos os seus leitores, não nos diz respeito em absoluto.”² Atualmente, essa opinião de Schumpeter soa, no mínimo, como um comentário infeliz. Uma série crescente de autores encontra em Aristóteles uma análise econômica profunda e busca entender suas reflexões a respeito da produção, da troca e do consumo. Além disso, a obra de Aristóteles é vista como um caminho para alargar e enriquecer as nossas próprias reflexões modernas, principalmente no que diz respeito ao escopo e à finalidade da ciência econômica.³

1 Professor do Instituto Multidisciplinar da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (IM–UFRRJ).

2 Eu mesmo traduzi para o português todas as passagens citadas neste artigo, com exceção das obras de Aristóteles. No caso da *Ética a Nicômaco (EN)*, utilizo a tradução de Marco Zingano e, para *A Política (Pol)*, faço proveito da tradução de Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes.

3 Como exemplo desse interesse é possível citar a publicação, apenas nos últimos cinco anos, de três títulos que tratam diretamente dos temas econômicos em Aristóteles e que foram fundamentais na elaboração deste artigo: *A re-assessment of Aristotle's economic thought* (CRESPO, 2014); *Virtue and Economy* (BIELSKIS e KNIGHT, 2016); *Aristotle Critique of Political Economy* (GALLAGHER, 2018).

O objetivo deste trabalho é discutir as interpretações do pensamento econômico aristotélico, ainda pouco presentes no debate brasileiro. Na primeira parte do texto, trato da controvérsia a respeito do pioneirismo aristotélico na teoria do valor. Encerro a seção com uma sugestão de interpretação para a teoria da troca em Aristóteles, que não a vincule às perspectivas modernas do valor. Na segunda parte, apresento os esforços de construção de novas abordagens econômicas que encontram em Aristóteles um importante aliado. Nesse grupo, destaco as críticas ao utilitarismo dominante na ciência econômica, em especial as da “abordagem das capacidades”, que reivindicam sentidos distintos ao do utilitarismo para a “escolha” e para o “bem-estar”, a partir da herança aristotélica.

I. Teoria do Valor em Aristóteles

Não há dúvida de que Aristóteles foi um precursor da distinção conceitual entre valor de uso e valor de 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 adequado 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 1257a5–15)

É importante destacar que Aristóteles utiliza esta diferença entre valor de uso e valor de troca para afirmar a superioridade do uso. Não que a troca negue a natureza do objeto, mas em sua escala ontológica, o uso é a função mais própria. Assim, é possível dizer que o consumo é a *finalidade* do objeto, enquanto a troca é uma instância secundária. Essa prioridade do valor de uso é algo frequentemente ignorado pela análise econômica moderna e é fundamental na elaboração de novas abordagens de inspiração aristotélica, que veremos na próxima seção. Neste momento, entretanto, vamos nos concentrar na investigação que Aristóteles faz do valor de troca e a maneira como a ciência econômica a recebe.

Como não poderia deixar de ser, a partir da ênfase no valor de uso, a troca de objetos tão distintos gera um certo espanto. Afinal, como dois objetos de naturezas tão diferentes – como uma casa

e uma cama, para utilizar o mesmo exemplo de Aristóteles – podem ser igualados? Pois é exatamente isso que a troca faz, iguala objetos de naturezas distintas. Aristóteles conclui, portanto, que, se há troca entre A e B, é porque há algo que os homogeniza, que os torna parte da mesma escala, que os comensura: “Com efeito, não se gera uma associação entre dois médicos, mas entre um médico e um agricultor e, em geral, entre pessoas distintas e não iguais – mas se deve igualá-los. Por isso todas as coisas de que há troca devem ser de algum modo comensuráveis.” (EN V.8 1133a16–20).

Assim, é possível afirmar, junto com Marx (1867, p. 81), que Aristóteles foi o primeiro a analisar a forma do valor. Não apenas porque percebe a necessidade de algo que explique a comensurabilidade entre dois objetos distintos, mas também porque se dá conta de que essa igualdade não pode ser elucidada pela moeda. O dinheiro é apenas a representação da substância que de fato confere a igualdade entre as mercadorias. A moeda é apenas um facilitador, um meio, uma ferramenta que convenciamos⁴ para tornar as trocas mais ágeis: “E é por esta razão que ganhou este nome, moeda (*nomisma*), porque não existe por natureza, mas por convenção (*nomos*) e está em nosso poder mudá-la e torná-la sem valor.” (EN V.8 1133a30–32).

Assim, Aristóteles se depara com um problema: por um lado, percebe a necessidade da existência de uma substância que iguale A e B, os objetos de troca, e, por outro lado, rejeita a moeda como tal substância, dado que esta é apenas uma convenção que facilita (e não explica) as trocas. Como Aristóteles resolve esse problema? Aqui há divergência entre os historiadores do pensamento. Uma leitura possível é conectar Aristóteles com os desenvolvimentos posteriores da tradição escolástica medieval⁵ quanto à formulação de uma teoria do valor baseada nos custos, isto é, explicar a comensurabilidade dos objetos de troca por meio do esforço necessário na produção de cada um. Isso significa que A é trocado por B na proporção do quão custoso é produzir A em relação a B. O elemento comum que explica a troca é, nessa perspectiva, o fato de que tanto A quanto B são frutos do esforço de produção humano. Este princípio viria a se tornar a teoria do valor trabalho com os economistas clássicos, de Smith a Marx.

4 Não há aqui a ambiguidade frequente da palavra “convenção”: um acordo deliberado ou um acordo implícito. A expressão utilizada por Aristóteles para descrever o estabelecimento da convenção é *εξ υποθεσεως*, que possui sentido de um estabelecimento formal, explicitamente combinado. Ver Peacock (2016).

5 Alberto, o Grande (1200–1280) é o primeiro dos doutores escolásticos a introduzir explicitamente fatores de custos e trabalho na determinação do valor, no contexto da recepção e compreensão da obra aristotélica. Alberto é seguido por Tomás de Aquino (e muitos outros) na elaboração da teoria que ficou conhecida como “preço justo”. Esta conexão está bem documentada em Langholm (1979).

I.1 – Valor Trabalho em Aristóteles

Nessa visão, Aristóteles seria um precursor da teoria do valor baseada nos custos porque afirma que a relação de troca entre o sapato e o trigo é uma relação entre o sapateiro e o agricultor, ou seja, entre a produção do sapato e a produção do trigo: “Haverá então reciprocidade quando os termos estão igualados, de sorte que o que precisamente o agricultor é para o sapateiro, o produto do sapateiro é para o produto do agricultor.” (EN V.8 1133a33–35)⁶. Aristóteles não afirma diretamente que essa igualdade se dá em termos de custos ou em tempo de trabalho, mas, ao vinculá-la ao produto, torna essa uma leitura possível. Trata-se de uma igualdade entre duas proporções. Do lado esquerdo da igualdade, há uma razão entre os produtores, no exemplo, o agricultor e o sapateiro. Do lado direito da igualdade, há uma razão entre os produtos trocados, no exemplo, o trigo e o sapato. Gordon (1964, p.122) utiliza a lúcida explicação do helenista WD Ross⁷ para argumentar a favor dessa interpretação:

O raciocínio da “reciprocidade proporcional” não é claramente descrito por Aristóteles, mas parece ser como se segue: A e B são trabalhadores em diferentes mercados, e terão diferentes graus de merecimento. Seus produtos, portanto, também terão diferentes méritos (apesar de Aristóteles não os reduzir expressamente a uma questão de tempo). Assim, se $A = nB$, C (o que A produz, digamos, em uma hora) valerá n vezes o valor de D (o que B produz em uma hora). Uma troca justa ocorrerá, então, se A recebe nD e B recebe $1C$; isto é, se A oferece o que produziu em uma hora, recebe em troca o que B produziu em n horas.

Mais recentemente, Danzig (2000) defendeu uma posição similar, ao afirmar que Aristóteles faz referência, mesmo que não explicitamente, aos custos de produção. No entanto, a tentativa de encontrar a teoria do valor trabalho em Aristóteles sempre enfrentou resistência, justamente por ser necessário “inferir” certos elementos que não estão diretamente presentes na obra do filósofo. A passagem “o agricultor é para o sapateiro” sugere que há algo nas características produtivas, como se Aristóteles vislumbrasse a importância do trabalho. Entretanto, de posse de um olhar cético, não é possível enxergar a teoria do valor trabalho. Marx (1867, p. 81–82) notoriamente afirma que faltou pouco para Aristóteles alcançar esta teoria e só não o fez devido a limitações históricas – a sociedade grega

6 A palavra que Aristóteles utiliza para estabelecer a igualdade é *εργον* (ergon), que se traduz, com dificuldade, como “função”, “tarefa”, “ocupação”, ou mesmo, “trabalho”. Esse sentido de *εργον* é importante para estabelecer a conexão desta passagem com a teoria do valor trabalho.

7 Outro importante helenista que segue o mesmo caminho de Ross e afirma que Aristóteles desenvolve algo próximo de uma teoria do valor trabalho é W.F.R. Hardie (1968, p. 196).

escravocrata não lhe permitia enxergar a igualdade essencial entre os trabalhos humanos⁸. Assim, a narrativa histórica que coloca Aristóteles como precursor de Smith, no âmbito do valor, estará sempre sujeita à crítica de importar *demasiadamente* os desenvolvimentos teóricos posteriores ao pensamento do filósofo. Nas palavras de Moses Finley (1970, p. 10–11): “Aristóteles nem uma vez se refere aos custos do trabalho ou aos custos de produção. Os teólogos medievais foram os primeiros a introduzir essa consideração à discussão, com a fundação da *sua* doutrina do preço justo, e o seu alegado aristotelismo nesse assunto resulta de uma ambiguidade das traduções disponíveis no século treze.”

1.2 – Valor Utilidade em Aristóteles

A leitura concorrente é enxergar a teoria do valor utilidade na análise econômica de Aristóteles, e não a teoria dos custos de produção. Retornemos ao problema para entender essa narrativa alternativa. Aristóteles distingue claramente as categorias de valor de uso e valor de troca e se depara com o desafio de explicar como objetos de natureza tão distinta são equiparados *quantitativamente* no ato da troca. O filósofo afirma, em diversas oportunidades, que a necessidade está na base da troca, dado que a finalidade do processo é o consumo: “Que a necessidade conecta como algo que é uno, fica evidente pelo fato que, quando um não tem necessidade do outro, ou os dois ou um dos dois, não fazem trocas, como quando alguém necessita daquilo que ele possui, por exemplo: de vinho, lhe sendo dada a autorização para exportação de trigo.” (EN V.8 1133b5–10).

A moeda por vezes figura como um adiamento deste consumo, mas o fim para o qual a troca se destina continua a ser o uso das mercadorias. Em outras palavras, a inserção da moeda não altera a natureza do fenômeno: “Em favor de uma troca futura, se não precisa de nada agora, a moeda, porque haverá algo de que se necessita, é para nós como que uma garantia, pois deve ser possível a quem a aporta obter a mercadoria.” (EN V.8 1133b10–12). Alguns intérpretes leem essas passagens como uma tentativa de Aristóteles de explicar os termos de troca como uma proporção das demandas envolvidas, sendo a moeda um representante da demanda em geral. Segundo esta visão, Aristóteles percebe que, por mais que os objetos de troca sejam diferentes, ambos atendem a demandas individuais e, portanto, a comensurabilidade entre eles pode ser encontrada numa relação entre as diversas demandas. Em outras

⁸ A relação entre Aristóteles e Marx é profunda, sendo o segundo mais de uma vez descrito como uma versão moderna do primeiro. Trabalhos recentes que exploram a relação entre os dois autores, para além do valor trabalho, incluem: Nascimento da Silva (2017), Lima (2011), Pack (2010) e McCarthy (ed.) (1992).

palavras, Aristóteles teria concluído que o valor de troca é eminentemente subjetivo: depende da interação entre os desejos humanos e a disponibilidade dos objetos que possam atendê-los.

Soudek (1952, p. 64) afirma que a teoria das trocas de Aristóteles pode ser vista como uma teoria da utilidade pré-marginalista, na linha dos economistas franceses do século XIX: Condillac, Turgot e Say. Segundo Soudek, por mais que Aristóteles não utilize o arcabouço matemático do cálculo diferencial (marginalismo), sua teoria do valor é baseada na relação desejo–satisfação. Assim, a proporção entre casas e sapatos é determinada pelo desejo que os indivíduos possuem por casas e por sapatos, o que por sua vez também determina o valor do trabalho do arquiteto e do trabalho do sapateiro. Mais recentemente⁹, Sturdy (2012, p. 18) afirma: “Aristóteles aponta o caminho a ser seguido: como a demanda é a fundação da troca, a demanda também deve ser a fundação da medida pela qual nós comparamos as mercadorias a serem trocadas.”

Entretanto, essa interpretação de Aristóteles sustenta-se num grave erro conceitual. Como mostraram Meikle (1995) e Miller (1998), o termo utilizado por Aristóteles nas passagens analisadas acima é *χρεία* (Chreia), que não deve ser entendido como “demanda”, e sim como “necessidade”. Isto significa que o termo não possui o sentido subjetivo que os economistas em geral atribuem às suas funções de demanda. Não carrega também a lógica de desejos genéricos em busca de satisfação. Ao contrário, a tradução de *χρεία* como “necessidade” indica uma noção muito mais objetiva, na direção de “carência”, e não “desejo”. O erro é grave porque toda a filosofia moral aristotélica está orientada por uma ideia de bem que exige a prática e o aperfeiçoamento constante daquilo que é próprio ao homem, e não pelo atendimento de desejos fugazes. Aristóteles, como discípulo de Platão, é crítico contundente da instabilidade gerada por esta lógica: ao atender um desejo somos logo impelidos a outro, num eterno ciclo de insatisfações. Como afirma Meikle (1995, p. 190), ler a teoria utilitarista na análise aristotélica do valor de troca é contrabandear conceitos de Hume estranhos ao filósofo grego.

Não é razoável, portanto, encontrar a teoria do valor utilidade em Aristóteles. Meikle (1995), talvez a maior autoridade quando se trata da análise econômica em Aristóteles e que também não o enxergava como precursor da teoria do valor trabalho, conclui que não há propriamente um conceito de

9 Autores da Escola Austríaca de Economia por vezes buscam identificar Aristóteles como pai de sua própria versão da teoria do valor baseada em mecanismos de desejo–satisfação. Ver, por exemplo, Rothbard (1995, p. 15–18).

“valor” no filósofo¹⁰. Isto quer dizer que não há substância que seja responsável pela comensurabilidade de valores de uso distintos e que possa explicar, digamos, metafisicamente, a troca. O próprio Aristóteles parece confirmar essa leitura quando, no final da sua investigação sobre o mercado na *Ética*, declara ser “impossível que coisas a tal ponto diferentes se tornem comensuráveis” (EN V.8 1133b19–20). A expressão que Aristóteles utiliza é contundente: *οὐν ἀληθεια* (impossível). Assim, para Aristóteles não há como objetos de naturezas distintas se tornarem *de fato* equivalentes. Toda troca é uma espécie de negação do valor de uso – um impedimento da fruição da verdadeira natureza do objeto: o consumo.

1.3 – Uma outra leitura aristotélica para a troca

Se concluirmos que Aristóteles não possui uma teoria do valor¹¹, é preciso avaliar qual é a solução que ele ofereceu ao problema. Considero um erro afirmar, como o fazem notadamente Polanyi (1957) e Finley (1970), que Aristóteles não estava interessado em resolver o problema da comensurabilidade. Parece-me que a proporção quantitativa¹² orienta toda a discussão em EN V.8, a ponto de Aristóteles encerrar o tópico apresentando um exemplo daquilo que ele procurava: um termo de troca entre os objetos, no caso, 5 camas é igual a 1 casa (EN V.8 1133b24–25). Julgo estranho que o filósofo finalize a sua reflexão sobre as trocas apresentando uma proporção específica, se esta não fosse justamente o objetivo da discussão. Logo, a interpretação desta importante passagem deve envolver uma solução para o problema da comensurabilidade.

Penso que a solução do problema envolve dois níveis de análise, que em alguma medida se contradizem (o que explica a dificuldade da questão). O primeiro nível, o de maior significado, é o nível da natureza, ou ainda, da realidade enquanto tal. Nesse aspecto, os objetos são sempre incomensuráveis e o que existe é o valor de uso. A troca é estranha nesse nível. Aí, há apenas a necessidade (não como demanda subjetiva, como vimos, mas como restauração de um estado autárquico), e, por esta razão, o valor de uso é o fundamental. Assim, o sapato é para calçar, a casa para

10 Marx chega à mesma conclusão em *O Capital* quando afirma que Aristóteles desistiu de prosseguir com a investigação do valor (1867, p. 81).

11 Este é um ponto ainda controverso na literatura de interpretação da análise econômica de Aristóteles. Para uma tentativa recente de apresentar no filósofo uma outra teoria do valor, uma que não seja nem precursora da teoria do valor trabalho nem da teoria do valor utilidade, ver Gallagher (2014).

12 Alguns autores enxergam nesse ponto uma influência da tradição pitagórica no pensamento de Aristóteles. Finley (1970), por exemplo, reconstrói a cadeia de influências na sua nota nove. O próprio Aristóteles menciona os pitagóricos no início de EN V.8.

morar, a comida para comer, etc. Entretanto, Aristóteles é realista o suficiente para reconhecer que esse nível de atendimento das necessidades humanas não funciona por completo. É por natureza também a existência do excesso e da falta, da abundância e da carência.

Em *A Política* I.2, Aristóteles afirma que as comunidades (*κοινωνία*) da família e do vilarejo se formam para atender essas necessidades materiais. Assim, mesmo nesse primeiro nível, da natureza, existe a necessidade da troca e da associação. Porém, é preciso sublinhar que a orientação desse primeiro nível é o restabelecimento da autossuficiência, ou seja, o atendimento das necessidades. É por isso que Aristóteles afirma que é a necessidade a base da troca e, sem ela, não haveria associação. A questão é que para a troca ser executada na prática é preciso que haja uma proporção e, portanto, é preciso comensurar objetos de naturezas distintas, o que é impossível. Assim, entra-se num segundo nível de análise, um nível onde predominam a convenção e o arbítrio. Os seres humanos combinam proporções de troca para resolver um problema prático. Isso não significa que a troca seja em si uma convenção, ao contrário, a troca é da própria natureza, dada a exigência de atendimento das necessidades materiais e as diversas deficiências e excessos distribuídos pela comunidade. O que é uma convenção é a proporção que se estabelece na troca.

É por isso que Aristóteles insiste que a comensuração é impossível, mas que “relativamente à necessidade é possível que se tornem adequadamente comensuráveis” (EN V.8 1133b20–21). A comensuração não é estritamente verdadeira (primeiro nível), mas é adequada (segundo nível). Como em diversos outros pontos da filosofia aristotélica, a boa convenção é aquela que, em vez de se opor à natureza, fundamenta-se nela. É por esta razão que Aristóteles diz que a unidade de comensuração é “estipulada” e a conecta com a moeda, símbolo de um acordo na comunidade: “Por esta razão esta unidade se chama moeda (*nomisma*), pois ela torna todas as coisas comensuráveis; com efeito, tudo é medido pela moeda.” (EN V.8 1133b22–24).

Retornemos ao exemplo da casa, da cama e da proporção entre ambas, e vejamos como essa leitura se aplica. Primeiro, a troca de uma pela outra, ou de uma das duas por moeda, ocorre estritamente para atender as necessidades de uso (imediatas, no caso da troca direta, ou futuros, no caso monetário). Segundo, os termos de troca são determinados pela comunidade visando responder às privações envolvidas. Dito de outra forma, a comunidade arbitra proporções que, por um lado, atendam

as carências das partes e, por outro lado, mantenham a coesão do todo. O preço é um compromisso da vida prática que precisa respeitar dois critérios: o equilíbrio da comunidade como um todo e a nutrição, em sentido amplo, dos particulares. Os preços não são conhecidos cientificamente, porque não pertencem ao que é da natureza, mas são acordados de tal maneira que esses critérios sejam respeitados. Predomina, portanto, um sentido de reciprocidade na troca, um atendimento mútuo de necessidades objetivas, numa proporção considerada adequada pela própria comunidade¹³.

Esse argumento sobre o caráter recíproco da troca pode parecer deslocado das preocupações econômicas contemporâneas. Alguém poderia afirmar que se trata de um problema exclusivo da história do pensamento, isto é, limita-se a entender as reflexões econômicas aristotélicas por elas mesmas. Contudo, como pretendo mostrar na próxima seção, não se trata apenas disso. Aristóteles oferece uma série de elementos importantes para uma crítica à organização econômica atual e à teoria que a acompanha¹⁴, em especial quanto à confusão entre os “meios” e os “fins” e o grave empobrecimento do significado de bem-estar.

II. A herança aristotélica para a reflexão econômica moderna

A análise de Aristóteles de maior importância, diante de um sistema no qual o mecanismo de mercado e o uso da moeda foram generalizados, é a respeito da *crematística* (*χρηματιστική*). Aristóteles a define como a arte de obtenção de recursos materiais ou riquezas, em oposição à economia (*οικονομική*), que estuda o uso e a gestão desses recursos (Pol. I.8 1256a10–11). Nesse ponto, ele classifica a *crematística* em duas: a responsável pela obtenção daquilo que é necessário à boa vida e que, portanto, é limitada por natureza; e a que não conhece limites. Para afirmar a preeminência da primeira em detrimento da segunda, Aristóteles critica Sólon, que teria afirmado não existir limites para

13 Devo muito desta análise à Polanyi (1957). Penso, entretanto, que Polanyi erra ao confinar a teoria econômica de Aristóteles à troca direta (escambo), na qual a autarquia pode ser imediatamente restabelecida. Como tento demonstrar, a introdução da moeda e a alocação temporal de necessidades, expressamente discutidas por Aristóteles, permitem uma análise do mecanismo de mercado enquanto tal. Em outras palavras, a passagem de uma economia simples para uma economia monetária não altera necessariamente a direção e a proporção das trocas, que podem continuar se fundamentando na carência e na reciprocidade e, portanto, em respeito à ordem ontológica defendida por Aristóteles.

14 Pack (2014) observa que, em suas críticas de cunho aristotélico, Crespo (2014) imagina estar se dirigindo à teoria econômica dominante, quando, na verdade, suas objeções são ao próprio sistema econômico. Eu concordo com Pack e penso que as críticas inspiradas em Aristóteles se direcionam tanto às instituições econômicas atuais quanto à teoria associada a elas. Não discuto aqui os aspectos dessa relação e limito-me a apontar quando, porventura, me refiro a elementos teóricos específicos.

a riqueza destinada aos homens (Pol. I.8 1256b32–34)¹⁵. Aristóteles, em seguida, conecta o surgimento e a expansão dessa forma de arte (a crematística ilimitada) à capacidade da moeda de representar universalmente os bens e as propriedades. O dinheiro, por sua generalidade, acaba se confundindo com a própria riqueza, mas não pode sê-lo, dado que se trata apenas de um *meio*, de um *instrumento* da troca. Essa é a análise central, que Aristóteles trata com extrema clareza: o uso difundido da moeda criou uma mistificação de que a finalidade do processo econômico é a obtenção de mais moeda ao invés da preocupação com os verdadeiros fins – as necessidades da boa vida.

De certo modo, é evidente que toda a riqueza deve ter, necessariamente, um limite embora vejamos suceder o oposto: todos os negociantes aumentam sem cessar a riqueza própria. A causa reside na afinidade entre os dois tipos de aquisição. É certo que ambas coincidem na utilização do mesmo meio, já que ambas recorrem à propriedade, embora não da mesma forma; enquanto a forma doméstica da crematística persegue um fim distinto da acumulação de dinheiro, a crematística comercial procura a acumulação. (Pol. I.9 1257b32–40).

A investigação da crematística ilimitada explicita a irracionalidade de um processo cumulativo. Ela tem a vantagem de colocar no centro da análise os “fins” aos quais a produção e a distribuição estão submetidos e revelar que a lógica de obtenção irrestrita é fruto de uma confusão entre o poder de comandar mercadorias e para o que estas servem. Marx (1867, p. 275) compara o processo de acumulação ao trabalho de Sísifo: eterno, inútil e trágico. Segundo Aristóteles, a forma mais desnaturalizada e perversa dessa arte de aquisição ilimitada é o juro, que visa brotar dinheiro pelo próprio dinheiro. Trata-se da realização de um absurdo: dinheiro gerando dinheiro sem conexão alguma com os “fins” humanos. “Com muito mais razão se detesta a prática de cobrar juros, porque nela o ganho resulta do dinheiro propriamente dito e não da finalidade para a qual o dinheiro foi instituído. Ora o dinheiro foi instituído para a troca, enquanto o juro multiplica a quantidade do próprio dinheiro.” (Pol. I.10 1258b 1–5).

É possível enxergar esta crítica aristotélica no incômodo frequente quanto ao regime de crescimento pelo crescimento. Há uma percepção, cada vez mais difundida, de que não é possível tratar da expansão da renda sem considerar quais propósitos estão sendo atendidos, seja a preservação do meio ambiente seja o acolhimento de necessidades humanas mais diretas, como a saúde ou a

15 A passagem ganha tons mais densos considerando que Aristóteles raramente critica Sólon, a quem dedicava grande aprovação.

educação¹⁶. Amartya Sen, que tanto contribuiu para desfazer a confusão comum entre os “meios” e os “fins” no processo de desenvolvimento, reconhece em Aristóteles a origem desse esclarecimento: “As realizações de nossas funcionalidades são, é claro, causalmente relacionadas à posse de mercadorias e ao seu uso (...). De fato, esses elementos são os meios dos quais nossas funcionalidades são os fins – ponto de vista claramente apresentado por Aristóteles na *Ética a Nicômaco e Política*.”¹⁷ (SEN, 1988, p. 16). Uma postura que ignore os fins do processo de produção e distribuição esvazia o âmago da questão. É como tentar embarcar num trem sem saber para onde ir e a que horas chegar e, ainda assim, estar constantemente com a sensação de atraso.

Outra dimensão importante da análise da crematística ilimitada, ou a acumulação pela acumulação, é a perda da *saciedade*. Esse é um conceito pouco explorado por Sen, devido a sua interpretação peculiar de liberdade¹⁸, mas que é essencial na influência que Aristóteles exerce em outros autores. Skidelsky e Skidelsky (2012) traçam uma linhagem de Aristóteles a Keynes para afirmar a insensatez do sistema econômico moderno. Segundo eles, em nome de uma “barganha faustiana”, aceitamos aumentar imensamente a produção material ao custo de sacrificar a precedência ontológica dos valores de uso, ou seja, esquecer os fins aos quais as mercadorias servem. Se não há mais preocupação com os valores de uso, não há mais saciedade, dado que não há mais o que saciar. É preciso atentar para a diferença decisiva entre um desejo atrelado a uma carência e um desejo genérico. Para o primeiro caso, um bom exemplo é a sede. Se estou com sede, desejo beber água e, ao fazê-lo, o desejo cessa. É possível, assim, afirmar que há finitude no processo, que o desejo foi realizado ou foi saciado. No segundo caso, o desejo não se manifesta concretamente, paira abstratamente, como um desejo de tudo que se possa desejar. A moeda, por ser o representante geral do valor, torna-se, por um lado, o objeto primeiro desse tipo abstrato de desejo e, por outro lado, o estimula ativamente. Aristóteles afirma que esse desejo indefinido nasce de um amor pela vida, genericamente, enquanto o da primeira espécie vem do amor pela *boa vida*, com suas especificidades. (Pol. I.9 1258a1–5).

DesRoches (2014) destaca o impacto negativo que a atividade da crematística ilimitada e a sua correspondente insaciedade exercem em alguns dos mais importantes bens da vida: amizade, lazer e

16 Exemplos recentes dessa preocupação incluem o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e o Índice de Progresso Social (IPS).

17 Amartya Sen herda de Aristóteles não apenas o enfoque nos fins aos quais o processo de desenvolvimento atende, como também aspectos de sua noção de racionalidade e justiça. Sobre a relação entre os dois autores ver Crespo (2008).

18 Normalmente Sen destaca aspectos de privação da liberdade, dedicando pouca atenção aos excessos. Ver, por exemplo, Sen (1999).

autonomia. Para ele, a perseguição por valores monetários cada vez maiores possui caráter compulsório, o que impede a criação de um espaço livre no qual esses bens possam florescer. De uma forma mais ampla, Staveren (2001) defende que a vida mercantil exclui uma série de valores humanos que envolvem solidariedade, cuidado e afeto. Há dois efeitos em operação aqui: um é o esquecimento dos valores de uso, que transforma todos os elementos da vida em objetos de valores monetários, comensuráveis, como se a única diferença entre eles fosse quantitativa (em unidades monetárias)¹⁹; outro é a insaciabilidade resultante dessa natureza exclusivamente quantitativa e o seu reflexo, a exigência integral das energias humanas para a atividade de acumulação, dado seu caráter infinito. A crematística ilimitada, a perda dos valores de uso e a insaciedade correspondente estão no âmago da crítica à civilização moderna de autores como McIntyre (1981), Taylor (2007) e Sandel (2012).

*II.1 – A tensão entre Aristóteles e o Utilitarismo Econômico*²⁰

A teoria econômica dominante resiste a incorporar essa avaliação e trata com naturalidade o processo da crematística indeterminada, como se nada houvesse ali. A ciência econômica convencional experimenta, com isso, uma tensão permanente com o pensamento aristotélico (e os aristotelismos). É forçoso entender por que isso ocorre. Penso que essa animosidade advém das bases utilitaristas da ciência econômica. No paradigma econômico atual, como no utilitarismo, a felicidade é identificada com a realização de um estado de contentamento subjetivo, chame-os de “prazer”, “preferências” ou “bem-estar”²¹. Logo, é legítimo afirmar que a teoria econômica ortodoxa possui uma interpretação utilitarista do bem, ainda que frequentemente a negue. Essa interpretação do bem quer dizer, primeiro, que há uma subjetividade quanto aos fins – todo e qualquer fim é igualmente válido e diz respeito apenas à consciência individual; segundo, esses fins, sejam eles quais forem, são fins porque geram prazer ao indivíduo. A orientação, portanto, é maximizar os prazeres.

A relação entre a ciência econômica e o utilitarismo não é trivial. Tanto este quanto aquela visam uma abordagem que acreditam ser mais pragmática do bem humano: em vez de especular sobre o que é a boa vida, procuram verificar (empiricamente) como as pessoas de fato vivem. Como escreve

19 É por esta razão que Aristóteles afirma a não comensurabilidade dos objetos de troca, como discutido na seção I. Porque, caso fosse possível comensurá-los de fato, eliminariam-se as diferenças qualitativas entre eles e o resultado seria um amontoado sem forma e sem função cuja única dimensão é a quantidade.

20 A expressão é de Pack (2008).

21 Não quero com isso diminuir as diferenças entre os diversos tipos de utilitarismos, mas demarcar aquilo que possuem em comum. Para uma discussão dos diversos tipos de utilitarismos, ver Goodin (1991).

Braga (2011, p. 211): “(...) a concepção do bem em termos de utilidade representa uma ‘visão de mundo’ que, ao abordar as questões envolvidas na interação social, prioriza a dimensão ‘realista’, ‘empírica’ e ‘prática’ (‘pragmática’) da vida em sociedade, contra aquela dimensão que se pode chamar de ‘normativa’.” O economista ortodoxo considera, assim, a noção de bem utilitarista como mais “científica”, em oposição a noções acusadas de “metafísicas”, como a aristotélica. “O utilitarista [como o economista] tende a ver esta última [a noção de bem metafísica] em termos de idealização, e a ver a idealização como expressão de ingenuidade ou presunção.”

Os economistas ortodoxos naturalizaram de tal forma a concepção de bem utilitarista que a transformaram numa descrição *factual* do comportamento humano: o que as pessoas fazem, seja ao comprar uma blusa, constituir família ou cometer um crime, é maximizar suas utilidades. Segundo eles, é assim que as pessoas são *na realidade*. Como afirma Sen (1987), os economistas passaram a enxergar com desconfiança qualquer tentativa de trazer outras dimensões éticas para essa descrição. Influenciados pelo positivismo lógico, decidiram eliminar qualquer elemento moral distinto do utilitarismo, taxando-os de “sem sentido” e “inverificáveis”. Mais do que isso, os economistas retiraram cuidadosamente o utilitarismo do campo da ética e o adotaram como uma verdade científica, como se o tivessem constatado por meios experimentais. A economia positiva passa a enxergar, então, o campo da ética como o lugar das especulações “sem sentido”²² e o utilitarismo, retirado diligentemente do seu lugar de origem, é tomado como um ponto de partida seguro e empírico.

Para ser justo, a ética nunca deixou a economia, embora, por volta do último século, a questão tenha sido considerada plenamente resolvida. Mesmo que John Stuart Mill tenha a ligação mais próxima com a ciência econômica moderna, foi o utilitarismo mais simples de Jeremy Bentham que se interiorizou na prática econômica (e do qual Mill era muito crítico). A maximização tornou-se a técnica padrão na ciência econômica para os propósitos da escolha individual, do comportamento da firma e da política pública. A utilidade ou o bem-estar assumiram o papel central como o natural e pouco questionado *summum bonum* da ciência econômica. Com o tempo, as raízes utilitaristas da prática econômica moderna foram esquecidas, substituídas por termos técnicos como “análise custo-benefício” e “eficiência de Kaldor-Hicks”, que garantem ao utilitarismo benthaniano reformado um polimento científico. (BAKER e WHITE, 2016, p. 1–2).

22 Sen escreve com sarcasmo sobre a influência do positivismo lógico na economia: “Filósofos positivistas podem ter se enganado ao afirmarem que todas as proposições éticas são desprovidas de sentido, mas nem mesmo eles haviam sugerido que todas as proposições sem sentido eram éticas!” (SEN, p. 31, 1987).

Os economistas ortodoxos ocultaram de tal forma as raízes utilitaristas de sua ciência que frequentemente pendem para uma posição que Martha Nussbaum (2016) acusou de “relativismo ingênuo”. Ignoram uma série de problemas com o utilitarismo e o assumem como uma mera expressão do bom senso, como se a identificação do bem em termos de satisfação de preferências individuais fosse apenas uma questão de respeito à escolha e à autonomia das pessoas. Problemas centrais desse tipo de abordagem não são sequer reconhecidos, como as influências presentes na formação das subjetividades e em que condições elas se realizam²³. Ao ignorar fatores tão importantes, a ciência econômica dominante se aproxima de uma caricatura ao afirmar, por exemplo, que alguém pobre revela uma preferência por não poupar. Para exemplificar o estágio em que se chegou, Nussbaum compara esses economistas a alunos inexperientes em filosofia: “Estudantes de filosofia frequentemente começam como relativistas ingênuos, e eles também tendem a confundir relativismo com tolerância, e ambos com respeito.” Com certa ironia, Nussbaum conclui: “Economistas, rigorosos em tantos assuntos, por vezes dão a impressão de serem alunos de graduação neste aspecto, e alunos que nem sequer tiveram um bom curso de introdução.” (2016, p. 13–14).

Contudo, esse relativismo ingênuo, que acomete tantos economistas, revela mais uma ignorância difundida na disciplina em relação à sua própria história do que os fundamentos filosóficos do discurso econômico, que seguem firmemente benthanianos. A noção de bem utilitarista da ciência econômica tradicional está intimamente conectada com a crematística infinita, condenada veementemente por Aristóteles. Essa conexão explica o grau de legitimidade que a crematística irrestrita detém na reflexão econômica moderna e por que as abordagens aristotélicas contemporâneas precisam, primeiro, pôr abaixo o utilitarismo para, em seguida, poderem condenar a crematística ilimitada.

O utilitarismo afirma que os fins almejados pelos indivíduos são estados mentais de contentamento. Não há nada na natureza da própria atividade que a distinga, sendo diferenciada apenas pelo grau de satisfação que ela gera. Como nos exemplos oferecidos por Bentham, não há diferença essencial entre jogar bola de gude e ler poesia – trata-se apenas de verificar o que produz maior prazer ao indivíduo (ou o que ele “revela preferir”, na linguagem econômica). Desse modo, teoriza-se a existência de indivíduos autônomos, que buscam maximizar suas realizações de bem-estar subjetivo, e as interações que estabelecem entre si.

23 A obra de Sen é, em larga medida, um longo e detalhado argumento sobre os problemas e limites da adoção do utilitarismo na ciência econômica. Ver, entre outros, Sen (1977, 1979, 1987 e 2009).

Como os fins encontram-se apenas na esfera das preferências individuais e são inescrutáveis – os indivíduos podem querer ou deixar de querer o que quer que seja e não há investigação teórica quanto a isso –, cabe à ciência econômica averiguar apenas o sistema de interação dos indivíduos, que em sua busca por satisfazer suas preferências precisam estabelecer relações de troca entre si. Isso ocorre porque os indivíduos podem ter fins concorrentes e, por conseguinte, precisam realizar cálculos de custo-benefício quanto à aplicação dos meios disponíveis vis-à-vis os fins que almejam. Logo, concluem os economistas utilitaristas, o conteúdo dos fins é desconhecido pela ciência, mas os meios utilizados para perseguir-los não, dado que seria possível estudar rigorosamente esse mecanismo de interação econômica²⁴.

A economia autointitulou-se, então, responsável pela discussão sobre os meios para alcançar fins determinados fora dela, na consciência de cada indivíduo: “A ciência econômica [*economics*] não está preocupada com os fins em si. Ela assume que os seres humanos possuem fins (...) e se pergunta como o progresso desses indivíduos na direção de seus objetivos é condicionado por meios escassos.” (ROBBINS, 1935, p. 23–24).

É esse silêncio sobre os fins e essa preocupação com os meios que a associam ao processo da crematística ilimitada, rejeitada por Aristóteles. Ora, se o discurso econômico cala-se quanto aos fins, não é possível oferecer uma definição quanto aos meios. O único meio que pode atender a qualquer fim é a moeda, enquanto representante universal do valor. Se a compreensão é de que os fins são frutos de consciências individuais autônomas e plurais, o sistema econômico e o pensamento que o teoriza, terão que se organizar em torno da moeda, uma vez que ela é o único meio universal, capaz de atender a qualquer desejo. Descolar os meios dos fins é estabelecer a moeda como o único meio e, por conseguinte, em vez de existir de fato uma pluralidade de fins, reduzem-se todos a apenas um: a própria moeda, como forma geral. Há, portanto, uma íntima ligação entre a vida dedicada à obtenção de dinheiro e a vida dedicada aos prazeres. As duas orientam-se por fins que são disformes – sem uma

24 É notável a conexão da teoria econômica dominante com o que o filósofo Francis Wolff (2012) chama de “imagem do homem cartesiana”. Segundo esta imagem, o ser humano é dotado de uma subjetividade inescrutável, chamada “mente”, e, portanto, não pode ser alvo da investigação científica, que busca precisão e objetividade. Por contraste, a natureza que não é dotada de mente, pode ser perfeitamente estudada, compreendida e manipulada. A ciência econômica parece fazer o mesmo, sendo que dentro do campo de atuação humano, para a surpresa e o atordoamento de Wolff (p.111, 245). A teoria econômica dominante confina a subjetividade, que é cientificamente problemática, à preferência individual, para poder, em seguida, construir um sistema de interação social tomado como objetivo e, por isso, passível de análise científica.

estrutura ou definição. A moeda pode tornar-se qualquer objeto, mas, em si, não é nada. O prazer, do mesmo modo, acompanha uma pluralidade de atividades distintas, sem se definir por nenhuma delas. O resultado é a acumulação permanente, a insaciedade e a perda da distinção entre os valores de uso, como vimos²⁵.

Agora é preciso marcar que Aristóteles concorda inteiramente com o argumento utilitarista de que a boa vida humana é apazível (EN X.5 1176a20–30), porém, o erro está em reduzir a felicidade a esse contentamento subjetivo. Veja, a felicidade deve ser o fim último da vida, não podendo ser um meio para nada mais (EN I.7 1097a25–b5). Prazeres acompanham uma pluralidade de atividades, como ler um livro ou encontrar amigos, e, portanto, não são definidos o bastante para a categoria do bem humano final (felicidade com F maiúsculo). Não há sequer algo de especificamente humano no prazer, pois os animais também gozam de prazeres em suas atividades. Por esta razão, Aristóteles compara a vida dedicada aos prazeres a uma vida de gado (EN I.5 1095b15–20). É preciso, portanto, falar sobre o que é próprio ao homem na boa vida.

II.2 – A abordagem das Capacidades

Na tentativa de seguir esse caminho e trazer uma maior humanidade para a economia, e não simplesmente tratá-la como um conjunto de robôs maximizadores de utilidade²⁶, vários autores buscam inspiração em Aristóteles. A abordagem mais importante, que trata a herança aristotélica de forma mais explícita, é a abordagem das capacidades (*capability approach*), desenvolvida principalmente por Amartya Sen e Martha Nussbaum. Esta teoria reivindica três proposições que a colocam em frontal oposição ao utilitarismo benthaniano da ciência econômica dominante: primeiro, evidencia, em vez de ocultar, a conexão íntima da economia com a ética; segundo, distingue o espaço de formulação das escolhas e da realização prática; terceiro, nega a comensurabilidade entre bens distintos.

25 Os economistas ortodoxos, via de regra, procuram evitar esse resultado ao insistir que a moeda é apenas um meio. Planejam com isso preservar o consumo (o uso) como o fim do processo econômico, entretanto, ignoram que o seu princípio utilitarista de subjetividade dos fins torna a moeda o único fim possível. Por esta razão, os economistas heterodoxos, em geral, destacam corretamente o caráter monetário da produção e da distribuição na economia moderna. Ver, em especial, Keynes (1936).

26 A analogia é do economista Charles Jones, que surpreendentemente a apresenta de forma positiva, como se tal imagem fosse capaz de explicar algo: “É mais fácil pensar nos modelos como economias de brinquedo povoadas por robôs. Nós especificamos exatamente como os robôs se comportam: eles normalmente maximizam a sua própria utilidade.” (2001, p. 21).

Podemos observar essas três proposições em operação na categoria principal da abordagem, as chamadas “capacidades”. Nas palavras de Nussbaum (2011, p. 20): “Capacidades são respostas para a pergunta ‘O que essa pessoa pode fazer e pode ser?’, o conjunto das (normalmente interconectadas) oportunidades de escolher e de agir.”. As capacidades estão, portanto, diretamente vinculadas às condições políticas e econômicas das escolhas dos indivíduos. Utilizemos um exemplo caro a Sen e a Nussbaum: imaginemos uma mulher – Joana – que decida ficar em casa e cuidar dos afazeres domésticos. Se Joana vive numa cultura em que se espera fortemente que ela cuide da casa, em que não há as condições legais de proteção caso ela decida ir para o mercado de trabalho, em que os salários pagos às mulheres são inferiores aos dos homens etc., não há razão para dizer que houve efetivamente uma escolha. É preciso dizer que Joana carece da capacidade de trabalhar fora de casa. Ou, como Sen gosta de afirmar, ela não possui a “liberdade substantiva” para tal, por mais que possa possuir uma ou outra “liberdade instrumental”, como a livre movimentação ou o próprio direito de trabalhar.

O contraste com o utilitarismo é claro: mesmo que Joana esteja satisfeita com a vida doméstica, sua capacidade de escolha foi violada. Isso porque, como Sen frequentemente sublinha, as pessoas podem se habituar às condições em que estão e nem sequer conceberem alternativas. Uma abordagem mais humana precisa destacar não apenas as condições de escolha, mas também o horizonte de projeção do agente. Afinal, não é possível escolher algo que se considere impossível. Esse ponto ecoa a discussão que Aristóteles faz nos cinco primeiros capítulos do Livro III da EN sobre a “escolha deliberada”. A conclusão do filósofo, que origina o conceito de “agência” seniano, é que “a escolha deliberada parece dizer respeito àquelas coisas que estão em nosso poder.” (EN III.4 1111b30 – 31).

Ademais, o enfoque nas capacidades se distancia do utilitarismo porque a escolha pode não ter relação alguma com uma sensação de bem-estar. O ato pode estar associado a uma realização pessoal, mesmo que envolva desgaste e sofrimento. O exemplo que Sen costuma utilizar, novamente reverberando o texto aristotélico, é o do soldado que vai à guerra. É absurdo imaginar que o soldado sinta bem-estar diante da perspectiva da morte, mas, ainda assim, ele escolhe ir à batalha. O soldado certamente preferia não ficar face a face com a sua própria morte, mas o faz porque esse é o tipo de homem que deseja ser. A preocupação com a “agência” – o que as pessoas fazem e o que elas podem fazer – substitui a preocupação com a maximização de estados subjetivos de bem-estar. Há também um aspecto fortemente normativo na abordagem, porque os arranjos políticos e econômicos são julgados

conforme a capacidade de emponderarem a escolha das pessoas, em contraste com o utilitarismo econômico, que os naturaliza e os trata alegadamente de forma descritiva.

Por fim, ainda em linha com Aristóteles, não há comensurabilidade entre práticas distintas. No exemplo que demos, não é possível equacionar a incapacidade de trabalhar fora com, digamos, a capacidade de ser atendido por um médico. Em outras palavras, não é possível comensurar bens fundamentais, como a liberdade de atuação e a saúde. Não é possível dizer qual dos dois é melhor para Joana. Ela *deve* ter os dois – o que revela novamente o caráter normativo da abordagem. Isso é importante porque elimina a postura utilitária de calcular o maior benefício entre dois bens essenciais. Os utilitaristas o fazem porque reduzem os diferentes bens a uma única dimensão, como se fosse prudente afirmar, por exemplo, que é melhor educar os jovens do que assegurar a aposentadoria dos velhos. O que não significa dizer que escolhas trágicas não ocorram; ao contrário, elas frequentemente acontecem. Na verdade, é reconhecer que não há substitutibilidade entre os bens e que qualquer escolha será indubitavelmente uma tragédia. Além disso, o movimento deve ser na direção de que a escolha não seja mais necessária no futuro: “Em outras palavras, quando nós notamos um conflito, não balançamos simplesmente nossas mãos, como se nada pudéssemos fazer, nós procuramos a melhor intervenção para criar um futuro no qual esse tipo de escolha não confronte mais as pessoas.” (NUSSBAUM, 2011, p. 38–39)²⁷.

Nos três pontos analisados da abordagem das capacidades – a normatividade explícita; a condição de agente; e a não comensurabilidade dos bens – é possível verificar a presença marcante do pensamento aristotélico. Contudo, essa influência não é completa. Apesar dos argumentos aristotélicos serem fundamentais na oposição ao utilitarismo, a abordagem das capacidades diverge de Aristóteles num ponto essencial: o uso das capacidades desenvolvidas, o que Sen chama de “funcionalidades”. Aristóteles é muito mais rígido sobre como utilizar as capacidades que se têm: é preciso exercê-las virtuosamente. Na linguagem seniana, Aristóteles limita o número de funcionalidades àquelas que considera virtuosas. Sen, por outro lado, afasta o juízo quanto à virtude e, conseqüentemente, mantém aberta a lista de funcionalidades.

27 A não comensurabilidade dos bens faz com que a abordagem das capacidades resista ao uso difundido da renda nacional e foque em estatísticas que revelem como as pessoas de fato vivem e quais são os bens a que elas de fato têm acesso. Conseqüentemente, a abordagem destaca o tema da desigualdade, dado que certos grupos possuem acesso a um tipo de vida e de escolhas e outros grupos não. Por contraste, a abordagem utilitarista conduz naturalmente a uma agregação, dado a comensurabilidade dos bens.

Retomemos o exemplo da Joana para tornar o contraste mais claro. Consideremos agora que ela possui a capacidade efetiva de trabalhar fora de casa e perseguir a carreira que projetou autonomamente para si. De posse dessa capacidade, Joana decide acumular o máximo de dinheiro e bens materiais possíveis (a funcionalidade que dá a esta sua capacidade). Se Joana tem a capacidade efetiva de escolher outros caminhos, mas decidiu por este, não há problema algum, segundo Sen. Todavia, para Aristóteles, Joana utiliza sua capacidade viciosamente e escolhe um caminho que só a fará se afastar da boa vida humana (a funcionalidade, portanto, é inválida). Não basta ter a capacidade, por mais que isso seja extremamente importante, é preciso que seu exercício seja virtuoso ou, dito de outra forma, a funcionalidade seja correta. Sen parece acreditar que esse problema não é muito grave contanto que as pessoas sejam efetivamente empoderadas em suas escolhas.

Diferente de Sen, Nussbaum (1992, p. 199) reconhece a gravidade do problema: “Os escritos políticos e éticos de Aristóteles estão cheios de exemplos de comunidades inteiras que ensinam, e acreditam profundamente em valores falsos que são anêmicos para o florescimento humano verdadeiro: amor excessivo ao dinheiro, preocupação excessiva com a honra e com a reputação (...)”. Por conseguinte, não é suficiente alargar o espaço de escolha dos indivíduos, se ele não for acompanhado de valores verdadeiros. Nussbaum tenta solucionar a questão com dois movimentos: primeiro, constrói uma lista fechada de capacidades a partir das funcionalidades que considera válidas, como em Aristóteles: nutrição adequada, moradia apropriada, cuidados médicos, participação política, pensamento abstrato, etc²⁸. Segundo, complementa a abordagem das capacidades com o princípio da neutralidade do liberalismo político, isto é, não é possível, ao nível do Estado, definir o que é a boa vida, sendo a responsabilidade de cada indivíduo fazê-lo para si.

Combinando os dois movimentos de Nussbaum, nós temos: o Estado e as políticas públicas devem desenvolver as capacidades listadas, mas estão impedidas de promover uma visão específica da boa vida – alinhada com uma religião, cultura ou tradição – Ademais, devem censurar qualquer instituição que tente fazê-lo. Assim, Nussbaum tenta manter alguma objetividade do conceito de boa vida e não apenas relegar essa noção à expansão das capacidades individuais, como faz Sen. Nesse

28 A lista completa inclui dez capacidades, que revelam as funcionalidades que Nussbaum acredita existirem na boa vida humana. Em linha com Aristóteles, Nussbaum destaca duas capacidades como sendo “arquitetônicas”, ou seja, estruturam todas as outras. São elas: a “razão prática” e a “afiliação”. A primeira diz respeito à capacidade de deliberar e a segunda às relações sociais e políticas humanas. Ver Nussbaum (2011, p. 33-40).

aspecto, aproxima-se de Aristóteles. Por outro lado, o seu compromisso com o liberalismo político a faz negar qualquer promoção do bem humano, quando se trata do Estado e das políticas públicas. Nesse aspecto, afasta-se de Aristóteles, cujo projeto político é justamente o oposto: educar os indivíduos nos termos específicos da boa vida. Ainda está para ser amadurecido se é possível integrar uma abordagem aristotélica ao liberalismo político contemporâneo.

Conclusão

Este trabalho avalia as recentes leituras econômicas da obra de Aristóteles. Essas interpretações foram divididas em dois grupos: o primeiro discute se a teoria da troca, apresentada por Aristóteles no âmbito de uma discussão sobre justiça, pode ser entendida como uma versão inicial da teoria do valor. Nossa investigação conclui que não. Essa negação, porém, não é uma limitação da teoria aristotélica, como pensava Marx, que acusa o filósofo de não solucionar o problema da comensurabilidade devido às especificidades de seu momento histórico. Ao contrário, a não comensurabilidade aristotélica é o resultado inegociável de sua metafísica baseada no uso. Assim, Aristóteles afirma que a troca envolve necessariamente um arbítrio, uma convenção, que não se opõe à natureza, mas também não é parte integral dela.

O segundo grupo de interpretações recorre à herança aristotélica para se opor ao processo de acumulação característico das sociedades modernas e ao utilitarismo benthaniano que a domina. Argumentamos que a análise aristotélica da crematística ilimitada é fundamental para essa crítica e que é preciso, portanto, compreender a quais fins servem o processo de produção e distribuição. Mostrou-se que o utilitarismo benthaniano legitima o processo da crematística ilimitada porque estabelece como fim humano um estado subjetivo associado a uma pluralidade (potencialmente inesgotável) de atividades distintas. Por fim, apresentamos a abordagem das capacidades como a teoria econômica contemporânea mais explicitamente vinculada à tradição aristotélica. Por mais que haja divergências importantes, a abordagem faz uso significativo da herança aristotélica, como na centralidade da “condição de agente”, que é herdeira direta da reflexão sobre a “escolha deliberada” na *Ética a Nicômaco*. A conclusão é que a influência aristotélica, apesar de ainda marginal, é crescente na ciência econômica e anima os espíritos interessados em compreender a relação entre a economia e a boa vida humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*: Tratado da Virtude Moral. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.
- _____. *Ethica Nicomachea V 1 – 15*: Tratado da Justiça. Tradução, notas e comentários de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus Editora, 2017.
- _____. *Política*. Tradução e notas de Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Editora, 1998.
- BAKER, J.; WHITE, M. (eds.) *Economics and the Virtues: Building a New Foundation*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BIELSKIS, A.; KNIGHT, K. (eds.) *Virtue and Economy: Essays on Morality and Markets*. London: Routledge, 2016.
- BRAGA, A. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.
- CRESPO, R. *On Sen and Aristotle*. Working Paper Series IAE. Austral University, pp. 1–55, 2008.
- _____. *A Re-Assessment of Aristotle's Economic Thought*. New York: Routledge, 2014.
- Danzig, G. The political character of Aristotelian Reciprocity. *Classical Philology*, v. 95, n. 4, pp. 399–424, 2000.
- DESROCHES, C. On Aristotle's Natural Limit. *History of Political Economy*, v. 46, n. 3, pp. 387–407, 2014.
- FINLEY, M. Aristotle and Economic Analysis. *Past & Present*, no. 47, pp. 3–25, 1970.
- GALLAGHER, R. In Defense of Moral Economy: Marx's Criticism of Aristotle's Theory of Value. *Franz Steiner Verlag, Heft I, ARSP Band 100*, pp. 112–129, 2014.
- _____. *Aristotle's Critique of Political Economy with a contemporary application*. New York: Routledge, 2018.
- GOODIN, R. Utility and the good. IN: SINGER, P. (org.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackell, 1991, pp. 241–248.
- GORDON, B. Aristotle and the Development of Value Theory. *The Quarterly Journal of Economics*, v. 78, n. 1, pp. 115–128, 1964.
- JONES, C. *Introduction to Economic Growth*. New York: W. W. Norton & Company, 2001.
- KEYNES, J. *The General Theory of Employment, Interest, and Money*. New York: A Harvest Book, 1991 (1936).
- LANGHOLM, O. *Price and Value in the Aristotelian Tradition: A Study in Scholastic Economic Sources*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- LIMA, A. *Economia política em Aristóteles e a perspectiva de Marx*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, pp. 255, 2011.

- MARX, K. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I: O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2013 (1867).
- MACINTYRE, Alasdair C. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: University of Notre Dame Press, 1981.
- MCCARTHY, George E. (eds.). *Marx and Aristotle: nineteenth-century German social theory and classical antiquity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1992.
- MEIKLE, S. *Aristotle's Economic Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- MILLER, F. Was Aristotle the first economist? *Apeiron*, v. 31, n. 4, pp. 387–398, 1998.
- NASCIMENTO DA SILVA, J. *Práxis em Aristóteles e Marx: Sobre Trabalho, Natureza Humana e Liberdade*. Tese (Doutorado em Economia). Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Economia. Niterói, pp. 120, 2017.
- NUSSBAUM, M. Nature, function, and capability: Aristotle on political distribution. In: MCCARTHY, G. (ed.) *Marx and Aristotle: nineteenth-century German social theory and classical antiquity*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1992. pp. 175–211.
- _____. *Creating Capabilities: the human development approach*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- _____. Economics still needs philosophy. *Review of Social Economy*, v. 74, n. 3, pp. 229–247, 2016.
- PACK, S. Aristotle's Difficult Relationship With Modern Economic Theory. *Foundations of Science*, v. 13, n.3–4, pp. 33–46, 2008.
- _____. *Aristotle, Adam Smith and Karl Marx: On Some Fundamental Issues in the 21st Century Political Economy*. Northampton: Edward Elgar, 2010.
- _____. Review of Ricardo F. Crespo's Philosophy of the economy: an Aristotelian approach and of A re-assessment of Aristotle's economic thought. *Erasmus Journal for Philosophy and Economics*, v. 7, n. 2, pp. 155–161, 2014.
- PEACOCK, M. Aristotle on justice in exchange: commensurability by fiat. *The Journal of Philosophical Economics*, v. 10, n. 1, pp. 5–27, 2016.
- POLANYI, K. Aristotle Discovers the Economy. In: POLANYI, K.; ARENSBERG, C.; PEARSON, H. (eds.). *Trade and Market in the Early Empires: Economy in History and Theory*. Glencoe: The Free Press, 1957. pp. 64–94.
- ROBBINS, L. *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*. London: MacMillan, 1935.
- ROTHBARD, M. *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*. Volume I. Auburn: Ludwig Von Mises Institute, 1995.
- SANDEL, M. *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2012.
- SCHUMPETER, J. *History of Economic Analysis*. Taylor & Francis e-Library, Routledge, 2006 (1954).
- SEN, A. Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. *Philosophy & Public Affairs*, v. 6, n. 4, pp. 317–344, 1977.

- _____. Utilitarianism and Welfarism. *The Journal of Philosophy*, v. 76, n. 9, pp. 463 – 489, 1979.
- _____. *On Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell Publishing, 1987.
- _____. The Concept of Development. In: CHENERY, H.; SRINIVASAN. (ed.). *Handbook of Development Economics*. Volume I. North Holland: Elsevier Science Publishers, 1988. pp. 10–26.
- _____. *Development as freedom*. New York: Anchor Books, 1999.
- _____. *The Idea of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- SKIDELSKY, R.; SKIDELSKY, E. *How Much is Enough?: Money and the Good Life*. New York: Other Press, 2012.
- SOUDEK, J. Aristotle's Theory of Exchange: An Inquiry into the Origin of Economic Analysis. *Proceedings of the American Philosophical Society*, v. 96, n. 1, pp. 45–75, 1952.
- STAVAREN, I. *The Values of Economics: An Aristotelian perspective*. London: Routledge, 2001.
- STURDY, I. *Aristotle's theory of just exchange*. Tese (Doutorado de Filosofia). Washington and Lee University, Department of Philosophy. Lexington, pp. 33, 2012.
- TAYLOR, C. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- HARDIE, W. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- WOLFF, F. *Nossa Humanidade: De Aristóteles às neurociências*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012.