



## REFLEXÕES SOBRE A RELAÇÃO ENTRE POLÍTICA, ECONOMIA E SACRALIDADE EM ARISTÓTELES. SUAS IMPRESSÕES NA TEORIA DE GIORGIO AGAMBEN.<sup>1</sup>

Dr. Hernán Gabriel Borisonik  
CONICET – UBA – IIGG  
[hborisonik@sociales.uba.ar](mailto:hborisonik@sociales.uba.ar)

**Resumo:** A partir da leitura feita por Giorgio Agamben da teoria aristotélica, o sagrado aparece como um elemento fundamental na estrutura do pensamento político ocidental. O sagrado é apresentado como uma forma de indisposição: sempre vai acompanhado de uma subtração do uso comum. Por sua parte, o dinheiro ocupa um lugar privilegiado para poder aprofundar essa ideia. Tanto na crítica da acumulação e da usura como em outras passagens da obra aristotélica, é claro que o dinheiro aparece em pontos medulares da definição do vínculo entre o sagrado e o profano. Neste artigo serão analisadas, em primeiro lugar, as passagens aristotélicas mais relevantes, para logo integrá-los na construção agambeneana do *Homo Sacer*.

**Palavras-chave:** Aristóteles. Agamben. Política. Sacralidade. Dinheiro

**Resumen:** A partir de la lectura que realiza Giorgio Agamben de la teoría aristotélica, lo sagrado aparece como un elemento fundamental en la estructura del pensamiento político occidental. Lo sagrado es presentado como una forma de indisposición: invariablemente va acompañado de una sustracción de su uso común. Por su parte, el dinero ocupa un lugar privilegiado para poder profundizar en esta idea. Tanto en la crítica a la acumulación y la usura, como en otros pasajes de su obra, queda claro que el dinero aparece en puntos medulares de definición de la relación entre lo sagrado y lo profano. En este artículo se analizarán, en primer lugar, los pasajes aristotélicos más relevantes, para luego integrarlos, a la construcción agambeneana del *Homo Sacer*.

**Palabras clave:** Aristóteles. Agamben. Política Sacralidad. Dinero.

---

<sup>1</sup> Tradução do castelhano para o português de Luís Antônio Cunha Ribeiro, Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense-UFF.

“Eu entre eles,  
Como entre um diante de outro,  
Quedei-me fazendo-me de limite”  
(Sólon, fr. 25)

O objetivo desse trabalho é realizar uma análise do pensamento econômico-político aristotélico a partir de uma perspectiva que o supõe relacionado à categoria do sagrado. Assim se tratará de compreender a potência dos escritos do estagirita e, ademais, de realizar algumas breves observações sobre o sentido que os mesmos desempenham nos textos de Agamben.

A propósito, não se tratará de realizar uma leitura “única” ou “unificadora” da obra de Aristóteles, mas sim de reler com atenção alguns casos concretos e certas passagens particulares que mostram uma das arestas de seu pensamento. Tal esclarecimento deve-se a que existem e existiram numerosas tentativas de interpretar a obra aristotélica como um sistema fechado. Essas tentativas não fizeram outra coisa a não ser revelar a multiplicidade de sentidos que se apresentam em um *corpus* fragmentário e incompleto e que, além disso, não foi concebido por seu autor como uma filosofia acabada (essas obras são, justamente, as que não acolhemos), mas sim como um conjunto de lições que nos chegaram atravessadas por diferentes tradições ideológicas e linguísticas que dele se apoderaram. De fato, pouco tempo depois da morte de Aristóteles produziu-se um certo abandono do estilo filosófico que tanto ele como Platão haviam cultivado. Seus “sucessores” migraram, em sua maioria, para o ceticismo e para certo cientificismo.

Na Idade Média, a tradição quase não conheceu os textos de Aristóteles em grego, se bem que houve algumas traduções. Tomás de Aquino, por exemplo, fonte fundamental para toda a tradição interpretativa moderna, não teve acesso aos textos originais.

Retomando, o objeto deste trabalho será realizar um passeio por algumas passagens aristotélicas fundamentais para compreender suas noções econômicas e poder relacioná-las às suas ideias políticas. Além disso, tentar-se-á lançar luz sobre a relação entre o econômico e o sagrado, fundamentalmente levando em consideração os aportes de Emile Benveniste e o caso paradigmático da crítica aristotélica à crematística, para finalmente buscar os pontos em que Agamben fundamenta algumas de suas concepções sobre a sacralidade e sobre a categoria de *Homo Sacer*.

Por outro lado, a intenção deste artigo não é apresentar conclusões acabadas, mas estabelecer alguns avanços na pesquisa e linhas de fuga que devem ser desenvolvidas e aprofundadas no futuro. Estas linhas apontam para rastrear elementos da análise aristotélica que permitam estudar uma certa forma da política ocidental que aparece como herdeira das formas específicas do indisponível, que se perfilam no mundo antigo, isto é, do que se institui como vedado ao uso dos homens para poder se definir como unidade.

Para começar, vejamos alguns dos resultados a que chegou Benveniste em seu profundo estudo sobre o “Vocabulário das Instituições Indoeuropéias”. Por meio de uma análise muito exaustiva, o autor sustenta, em primeiro lugar, que as ideias de ganho, propriedade e posse eram independentes dos bens materiais. Na verdade, eram concepções abstratas que não tinham relação com o que se possuía e podiam ser aplicadas em situações diversas. Demonstra que as concepções que hoje estão indubitavelmente ligadas à economia e ao comércio tinham em sua origem fortes conotações religiosas e jurídicas. Por isso, afirma que “todo o direito antigo não é mais que um domínio particular regido por práticas e regras que são ainda avizinhas à mística”<sup>2</sup>.

Nesse sentido, o intercâmbio era visto mais como um circuito de dons que como uma troca com fins de lucro ou ganho. De fato, os termos “dar” e “tomar”, “repartir” e “receber” estavam intimamente relacionados. A esse respeito, os termos gregos *dapanau* e *dapané* denotavam gastos religiosos, faustosos, que implicavam uma exibição e destruição de riquezas em função da comunidade. Era nesse sentido que Aristóteles pensava as virtudes da liberalidade e da magnificência (sobre as quais diremos algumas palavras mais adiante). Apenas em Roma esses termos começaram a denotar a ideia de fardo, de prejuízo, e daí as derivações de *damnare* (tradução de *dapanau*) como dano.

Por outro lado, Benveniste exhibe a importância que tinham o dom (do grego *dorón*, dar gratuitamente, em troca de nada) e o repartir (ou assinar partes), que destacam a concepção grega da amizade, não como sentimental e privada, mas como reciprocidade e como “troca que vincula e obriga”. A essa questão também retornaremos adiante.

---

<sup>2</sup> BENVENISTE, Émile. *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983, p. 78.

Um quarto ponto interessante desse autor é haver assinalado como todas as ações que derivaram em categorias econômicas o fizeram a partir de relações de homens com homens ou de homens com divindades, mas não com mercadorias, nem sobre a base de necessidades materiais, pois, como poderemos ver, a economia antiga não se baseava na escassez de bens. Assim, o sentido primeiro do valor como preço está ligado ao valor como mérito pessoal; a compra tem suas origens no resgate ou na liberação de prisioneiros; a venda vem da oferenda sacrificial; o aluguel, da condução de soldados mercenários, o crédito, da crença no divino etc. Quer dizer que eram os homens e não os bens que estavam submetidos, primitivamente, a um tráfico e a um comércio de compra-e-venda, e que as concepções comerciais antigas têm claramente fortes tintas religiosas e jurídicas.

No que diz respeito ao comércio, o que revela Benveniste é que no universo indoeuropeu (diferentemente de outras culturas em que a atividade comercial comprometia toda a população) existiam duas atividades definidas. Por um lado, os que trabalhavam a terra e levavam seus excedentes a um lugar comum onde o vendiam ou trocavam por outros bens ou por dinheiro: “isso não é comércio”<sup>3</sup>. Por outro lado, a atividade comercial era individual: o mercador era quem fazia circular os bens. As palavras que designavam “comércio”, “comerciante”, “mercadoria”, “preço” não tinham relação com as usadas para “compra” e “venda”, de origem religiosa.

No mesmo sentido, a palavra “negócio” era dita em grego *askholía*, quer dizer, uma situação de “falta de ócio”, ou seja, “ocupação”, mas também “preocupação”. Assim, seu sentido não era tão nitidamente comercial como o *negotium* latino. De fato, os assuntos comerciais não tinham um nome que os definisse positivamente ou especificamente, razão pela qual vemos que não eram uma atividade consagrada e tradicional, mas que se situavam à margem de todo ofício, técnica ou prática. Só se os definia como “ter o que fazer”, “estar ocupado”.

Uma causa dessa situação poderia se encontrar no fato de que na Grécia o comércio não era coisa de cidadãos, mas de inferiores. Para comprovar isso, basta dirigir-se aos textos aristotélicos e descobrir que a palavra que utilizava para o comércio, *kapelikós*, era um derivado de *kápelos*, que indicava o pequeno comerciante, vendedor de bugigangas, e tinha uma clara conotação pejorativa. O grande comércio

---

<sup>3</sup> BENVENISTE. Op.cit., p.90.

exigiu novos termos, como *émporos* (grande mercador marítimo), que na realidade fazia mais alusão à viagem marítima que à atividade comercial.

Portanto, podemos afirmar, com Benveniste, que, se bem que exista um circuito *normal* de trocas, em que se dava algo para obter-se outra coisa, havia também um outro mais originário: o circuito do benefício e da gratidão, em que se dava sem intenção de receber pagamento e se oferecia para agradecer.

Como se pode observar, há uma forte carga religiosa em toda a concepção econômica grega, o que nos obriga a indagar pelo significado do sagrado nessa sociedade. A primeira lição que aprendemos de Benveniste a respeito é a oposição conceitual entre humano e divino. Ela funciona como base fundamental do paradigma antigo, assim como (de maneira mais oculta e sofisticada) da modernidade.

Em grego, existiam três termos relacionados ao sagrado que nos interessam compreender. Em primeiro lugar, *hierós*, que no grego antigo significava “forte” ou “cheio de força por influência divina”, e logo derivou em “sagrado”. Sempre era um epíteto de veneração e tinha relação com o divino. O segundo era *hósios*, que também remetia ao sagrado, mas seu sentido profundo era algo como “aquilo designado por lei divina para as relações humanas”. Assim, enquanto *hierós* era o pertencente aos deuses, *hósios* representava o estabelecido pelos deuses para os homens. As derivações ao longo do tempo fizeram de *hierós* o “proibido ao uso dos homens” e de *hósios* o “permitido aos homens”, para finalmente designar *hierós* como “sagrado” e *hósios* como “profano, acessível aos homens, dessacralizado”.

Finalmente, *hágios* era aquilo que devia ser defendido contra toda violação. Era um conceito negativo (nem profano nem divino). Designava o lugar da operação de transferência entre o divino e o humano. Então, *hierós* era “o carregado de poder e agitação sagrados” (aquilo que claramente estava oposto ao humano e que era absolutamente sagrado) e *hágios*, “o que está proibido, aquilo com que não se deve ter contato” (aquelas coisas que requeriam uma operação para sair da esfera humana).

Uma característica define assim todo o sagrado, fosse absoluto ou relativo, natural ou mediado por uma operação: o sagrado não pode ser usado pelos homens. É sempre uma forma de indisponibilidade de coisas, lugares ou pessoas, e invariavelmente vai acompanhado de uma prescrição, de uma proibição.

Graças aos estudos filológicos de Benveniste, podemos compreender que existia na Grécia de Aristóteles uma lógica binária (entre sagrado e profano) que determinava

quais eram as coisas que podiam ser usadas pelos homens e quais deviam permanecer sem uso, deixadas de fora, mas incluídas, por essa mesma operação, dentro.

É a partir dessa lógica e do encontro fundamental que se derivam todas as noções econômicas de ideias religiosas e jurídicas que tentaremos ver, através da teorização aristotélica sobre o dinheiro e a economia, toda uma estrutura de pensamento que – sob grandes mediações a que deveríamos prestar atenção – atravessa toda a cultura ocidental.

Cabe esclarecer que uma explicação das mediações temporais, tradicionais e linguísticas, de que tão fielmente se têm lido as ideias de Aristóteles, excede de longe as possibilidades deste trabalho. Deverá bastar-nos por ora expressar que os teóricos modernos que marcaram nossas próprias concepções do econômico retomam, a partir de distintas perspectivas, algumas das ideias aristotélicas, como base de suas elaborações. Os textos aristotélicos são usualmente tomados como a primeira contribuição analítica à economia (e a única grega, salvo por Xenofonte, que tem um escrito que versa exclusivamente sobre a *oikonomía* ou administração doméstica).

Apesar de que o desenvolvimento do pensamento econômico aristotélico não ocupe mais que umas poucas páginas em sua obra, este foi de grande influência, sobretudo na Idade Média. Uma vez mais, à margem de qual tenha sido o sentido das leituras medievais e que as mesmas tenham interpretado o econômico de um modo praticamente inverso ao aristotélico, nossa hipótese é que muitas de suas categorias teóricas e, sobretudo, muitos de seus problemas subsistiram.

Os textos principais se encontram na *Ética a Nicômaco*, V, 5, e na *Política*, I, 8-10. Tais capítulos são usualmente pensados como carentes de coesão e como pouco mais que uma expressão de atitudes anticomerciais. Poucas partes do *corpus* aristotélico foram tão baixamente estimadas. A respeito, é importante recordar que, no século IV a.C., Atenas desenvolveu a produção e a circulação de mercadorias, bem como a troca de valores, a um grau significativo, e que Aristóteles apresenta um corpo de pensamento dirigido especificamente a analisar esse desenvolvimento.

É necessário elucidar que tipo de argumento estava o estagirita realizando em seu próprio contexto. Desse modo, teremos um solo mais fértil para compreender a raiz de um pensamento que, evidentemente, tomou seu próprio caminho.

É mister, então, expor alguns fatos históricos que ocorreram durante a vida de Aristóteles, que serviram de contexto para seus escritos e que, juntamente com as concepções antes expostas, formam o horizonte de sentido de sua obra.

É um fato demonstrado que a sociedade Grega estava atravessando uma profunda mudança durante a vida de Aristóteles, mudança da qual ele dá conta de formas não diretas, mas por meio da denúncia de certos elementos que estariam minando a organização política, que já havia começado a cair.

Como bem explica Polanyi<sup>4</sup>, o estagirita encontrava-se no lugar e no momento exatos da primeira e incipiente aparição histórica de um mercado comercial com características comparáveis ao moderno, o que o converte em um ator privilegiado para nossa compreensão de tal fenômeno.

A partir do século V a.C., com o advento da democracia, a cidadania ateniense havia começado a tornar-se cada vez mais hierarquizada. Apareceu então, frente ao cidadão possuidor de todos os direitos, o não-cidadão. E, entre ambos, o homem livre, mas despojado de propriedade, que necessitava trabalhar para subsistir.

Neste mesmo período, Atenas começou a impor sua moeda em todo o território grego. Em torno dos meados do século V, Atenas exigia um pagamento de tributos em moeda (já não em navios, homens ou bens) ao resto das cidades, pedia aos mais ricos que doassem equipagem para embarcações ou preparassem teatros e começava a organizar um tipo de sistema impositivo sobre os habitantes e sobre as transações realizadas em solo ateniense. A superação do escambo, a auto-suficiência do comércio e o uso estendido da moeda se deram, primeiramente, nas cidades com saída para o mar, especialmente Atenas, que funcionava como capital cultural e econômica da Confederação.

Diante de tal situação, aparecem em Aristóteles numerosas referências a ações que se deveriam tomar para impedir que o dinheiro se convertesse em um problema para a continuidade da organização política. A maior parte delas encontra-se em *A Constituição de Atenas*, tratado que narra a história da cidade e as condições em que se vivia na época de Aristóteles. Ali, as formas mais importantes de conservação da ordem estão relacionadas com a busca por um freio para o enriquecimento dos governantes. Por exemplo, reduzir o tempo das magistraturas a um ano, a obrigação dos magistrados

---

4 POLANYI, Karl. Aristóteles descubre la economía. IN: POLANYI, ARENSBERG y PEARSON. *Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos*. Barcelona: Editorial Labor, 1976, p. 111-41.

de fazer uma espécie de depósito ao assumirem seus cargos e a prestação de contas quando os deixassem, a *antídosis* ou troca de fortunas, a impossibilidade de comprarem-se altos cargos etc.

Todas essas medidas têm como pano de fundo a questão do dinheiro. Está claro que a acumulação de metal implicava, para o modo de vida grego, a irrupção da individualidade sobre a comunidade, o que era percebido como um problema que se devia regular.

Porém, de todas as medidas, a mais importante era o ostracismo. Com ele se tratava de castigar os cidadãos que perturbassem a vida social, subtraindo-se-os da *pólis*. Sua finalidade tendia a reprimir aqueles que sobressaíssem *em excesso*, impedindo o caminho para a tirania. Era sobretudo uma medida de segurança para as democracias, que “punha a igualdade acima de tudo, a ponto de condenar ao exílio homens tidos como excessivamente poderosos por sua riqueza, ou popularidade, ou alguma outra forma de força política, banindo-os da cidade por tempo determinado”<sup>5</sup>

Um claro exemplo de seu uso encontra-se no caso de um indivíduo que:

Usou uma importância em dinheiro de que era depositário para comprar todo o ferro nas fundições locais; depois, quando os distribuidores vieram dos centros consumidores, ele era o único vendedor e, embora não elevasse demasiadamente o preço, obteve um lucro de cem talentos com o investimento de cinquenta. Quando Dionísio teve conhecimento da operação, ordenou ao homem que ficasse com seu dinheiro, mas saísse imediatamente de Siracusa.<sup>6</sup>

Vemos então que o desterro mostra um dos modos por meio dos quais os gregos haviam incorporado a lógica indoeuropéia a seu direito e a forte marca sagrada de tal pena. No breve esboço teórico que dedica ao assunto do desterro (*Política*, III, 13, 1284a – 1284b), Aristóteles faz duas referências diretas ao divino. Alude ao que sobressai como “um deus entre homens”, razão pela qual o tratar como igual seria como pretender “governar a Zeus, repartindo seus poderes”. Não parece casual, então, que nosso pensador expresse uma semelhança entre estes homens e os deuses, enquanto regidos por um direito distinto ao aplicável aos habitantes da *pólis*. Observa-se, assim, uma clara estrutura de pensamento que põe o desterrado fora do direito humano e, portanto, o exclui da comunidade política.

---

5 ARISTÓTELES. *Política*, trad. Mario da Gama Koury, Brasília: Ed. UnB, 1988, 1284a.

6 *Ibidem*, 1259a.

A Grécia de Aristóteles experimentava uma crise crescente. Juntamente com a queda da tradicional organização da *oikonomía* familiar em direção a formas embrionárias de economia urbana baseadas no comércio de importação e exportação, deu-se a aparição de novas práticas sociais, em que a aquisição e a acumulação de dinheiro eram importantes. Começaram então a se fazer sentir tensões entre os grupos que participavam da política, assim como mostras de antagonismos sociais e uma erosão da harmonia entre as partes da comunidade, que davam lugar à ascensão de tiranos com poderes absolutos.

Podemos nos aventurar a dizer que a ideia aristotélica de uma esfera política perfeita, autônoma e natural aparece justamente no momento em que essa concepção estava já condenada.

Diante desse quadro, Aristóteles apresenta-nos na *Política* as duas concepções de riqueza que, evidentemente, estavam em luta naqueles tempos. A primeira, entendida como a que conferia “um aglomerado considerável de instrumentos para o chefe de família ou para o estadista”<sup>7</sup>, era considerada natural, embora limitada. A segunda é a ideia de que riqueza é ter muito dinheiro, noção censurada por Aristóteles por ser antinatural e ilimitada. Essa tem relação direta como o comércio de compra-e-venda e com a usura, mas “a arte da aquisição não é por natureza uma parte da arte de enriquecer [crematística], pois a arte da aquisição era necessária somente para satisfazer as necessidades próprias do homem”<sup>8</sup>. Essas duas concepções de riqueza marcam o clima de todas as diferenciações que fará o estagirita entre elementos considerados naturais e antinaturais.

Para saber como se obtém a riqueza, Aristóteles começa seu estudo da crematística diferenciando-a da *oikonomía*: “a arte de enriquecer [crematística] não é a mesma coisa que administrar a casa [*oikonomía*], porquanto a função da primeira é proporcionar e a da última é usar”<sup>9</sup>. Então, a crematística é o fator que produz a propriedade, enquanto a *oikonomía* é a administração da mesma. Por sua vez, Aristóteles dá conta de duas formas ou definições de crematística. Ainda que sejam muitos os nomes que o filósofo atribui a cada uma delas, em geral a crematística “boa” é apresentada como *administração doméstica* ou *crematística natural*, enquanto a “má”

---

<sup>7</sup>*Ibidem*, 1257a

<sup>8</sup>*Ibidem*, 1257a.

<sup>9</sup>*Ibidem*, 1256a.

é também referida como *crematística pura* ou ilimitada<sup>10</sup>. De todo modo, nosso pensador inclui a crematística no âmbito do privado, dado que corresponde à administração, nunca ao governo.

A crematística natural é uma atividade que se dedica a prover o lar daqueles bens cuja posse em determinada medida é indispensável para a vida, como *zoe*:

Há, portanto, uma espécie de arte da aquisição que é por natureza uma parte da economia doméstica [*oikonomía*], uma vez que esta deve ter disponíveis, ou proporcionar ela mesma as coisas passíveis de acumulação necessárias à vida e úteis à comunidade composta pela família ou pela cidade. Tais coisas parecem constituir a verdadeira riqueza, pois a quantidade desses bens necessários por si mesmos a uma vida agradável não é infinita<sup>11</sup>.

De outro lado se apresenta a crematística “má”:

Existe outro gênero de arte de aquisição, chamado frequentemente e justamente de arte de enriquecer [crematística], e este originou a noção de que não há limites para as riquezas e aquisições [...] Efetivamente, presume-se que a riqueza consiste em grande quantidade de dinheiro, pois é com dinheiro que se fazem os negócios e o comércio. Em outras épocas, ao contrário, pensava-se que o dinheiro era uma tolice, uma simples convenção sem qualquer fundamento natural, pois quando se adotam outros meios de troca ele nada vale, não tendo em si mesmo qualquer utilidade na satisfação das necessidades básicas da vida<sup>12</sup>.

Esse tipo de arte aquisitiva difere do primeiro em vários aspectos. Enquanto a aquisição limitada é natural, a crematística sem limite desenvolve-se a partir de uma certa prática e técnica, cuja elaboração final é o comércio de compra-e-venda e a busca de lucro que dele se segue.

Enquanto o intercâmbio dá-se sob a forma de escambo ou utiliza-se dinheiro para a obtenção de bens que não se possam obter de forma imediata, o comércio não excede a esfera da auto-suficiência (e, logo, mantém-se no âmbito do natural).

---

10 É necessário mencionar que Aristóteles reconhece um terceiro tipo de crematística, intermediária, que se refere aos produtos da terra e a seus derivados (por exemplo, o corte de lenha e a obtenção de minerais). Esse tipo intermediário caracteriza-se por partir da natureza para participar do intercâmbio comercial. É possível deixar de lado esse tipo de aquisição, esclarecendo que, quando seus frutos forem utilizados para a administração e reprodução do lar ou da *pólis* (quer dizer, valor de uso), estaremos frente ao tipo “bom” de crematística, enquanto nos casos em que sejam empregados para o comércio, com o fim de obter dinheiro, tratar-se-á de crematística “má”. É possível que Aristóteles tenha proposto essa terceira forma de crematística no afã (científico) de ser exaustivo em suas explicações. Porém, esse tipo não parece ser relevante nem na teoria aristotélica nem para a presente investigação.

11 ARISTÓTELES. *Op.cit.*, 1256b.

12 *Ibidem*, 1257a-b.

Entretanto, quando o intercâmbio de bens adquire um volume maior e amplia-se a ambição de acumular dinheiro, o caráter natural da aquisição rompe-se e entra-se no aspecto ilimitado da crematística, que é censurado, no fundo, porque trará como consequência um desprezo pela comunidade, em prol de interesses particulares. O mais inconcebível consiste, então, no fato de que a prática da crematística desvia quem a exerce do verdadeiro fim da vida, que é a plenitude e a felicidade coletivas, somente alcançáveis por meio da política.

Para esclarecer o que acima se disse, é necessário realizar uma breve descrição das quatro formas de intercâmbio explicitadas por Aristóteles.

Primeiramente, como se viu, aparece o escambo, que é completamente natural, já que contribui para a suficiência. Nele uma mercadoria é trocada por outra diferente, sem mediação de dinheiro, mas com uma ideia comum de comensurabilidade entre aqueles que realizam a troca. Então, se nada mais se faz além de trocar objetos úteis por outros também úteis, “a permuta desse tipo não era, portanto, contrária à natureza, nem era parte da arte de enriquecer [crematística], pois existia apenas para preencher lacunas com vistas à autossuficiência; dela, porém,” originou-se a arte de comerciar; com efeito, essas comunidades, depois de suprir-se mais e mais de produtos vindos de fora, obtendo aqueles de que eram carentes e fornecendo aqueles que lhes sobravam, tinham necessariamente de instituir o uso do dinheiro”<sup>13</sup>. Isso quer dizer que a moeda aparece em função da necessidade de realizar um tipo de intercâmbio de execução muito dificultosa, qual seja, o de bens distantes, por questões geográficas, ou perecíveis.

A segunda forma de intercâmbio é apresentada, assim, como um desenvolvimento da anterior. Nela se desdobra o processo de reciprocidade, dando lugar a duas ações separadas: a compra e a venda. Esse intercâmbio dá-se em um circuito que começa e termina. Chega-se ao mercado com um bem, que é vendido por dinheiro, com que se compra outro. Uma vez obtido o que se buscava, a aquisição chega a seu fim.

Esse segundo uso torna-se inevitável e dá lugar à terceira forma de intercâmbio. Nesse caso, um homem chega ao mercado portando dinheiro, com que compra um bem, que torna a vender por mais dinheiro. Essa forma implica um grave perigo: a crematística “má” desvia quem a realiza da reciprocidade e da suficiência que fundamenta a vida social. Que outro argumento, senão o moral, poderia ser usado para

---

<sup>13</sup>*Ibidem*, 1257a.

que, uma vez realizado o circuito e alcançado o lucro, não se deseje fazê-lo novamente, ao infinito?

Finalmente, há uma quarta forma, que é mencionada de maneira mais marginal pelo estagirita e que consiste na pura usura, quer dizer, emprestar dinheiro e ganhar juros com isso. Essa forma, claro está, é nociva, dado que “seu ganho vem do próprio dinheiro e não daquilo [finalidade] que levou à sua invenção”<sup>14</sup>.

A análise acima revela que o dinheiro não é parte do naturalmente necessário, mas aparece como resposta a necessidades históricas da *pólis*. Uma vez que os homens trocaram seus bens por outros, requereram, eventualmente, o uso de um artifício que facilitasse esse intercâmbio.

Aristóteles faz da moeda uma representação convencional da necessidade. Em outras palavras, há uma dimensão comensurável, a necessidade (que existe desde sempre e justifica o escambo), cuja medida quantitativa é o dinheiro. “Todos os bens devem, portanto, ser medidos por uma só e a mesma coisa, como dissemos acima. Ora, essa unidade é na realidade a procura que mantém unidas todas as coisas (porque, se os homens não necessitassem em absoluto dos bens uns dos outros, ou não necessitassem deles igualmente, ou não haveria troca, ou não a mesma troca); mas o dinheiro tornou-se, por convenção, uma espécie de representante da procura; e por isso se chama dinheiro, já que existe não por natureza, mas por lei, e está em nosso poder mudá-lo e torná-lo sem valor”<sup>15</sup>. O dinheiro é a grandeza que representa a necessidade.

Porém, o dinheiro não tem valor próprio, enquanto dinheiro (à parte o valor intrínseco que se assinala aos metais com que se confeccionam as moedas): “pois nenhuma diferença faz que cinco camas sejam trocadas por uma casa ou pelo valor monetário de cinco camas”<sup>16</sup>.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles advoga a ideia de que o preço, ainda que convencional, deveria ser dado pelo comprador do bem, já que é ele que realmente o utilizará segundo o fim para que foi criado.

Por isso, a amizade é uma categoria fundamental que atravessa toda a problemática. Quando as amizades são heterogêneas (entre dessemelhantes), “é, como dissemos, a proporção que iguala as partes e preserva a amizade”. Na amizade civil (ou

---

<sup>14</sup>*Ibidem*, 1258b.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. IN: Col. Os Pensadores, Aristóteles, vol.II, trad. Gerd Bornheim e Leonel Vallandro, São Paulo: Nova Cultural, 1991, 1133a.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 1133b.

política), “foi estabelecida uma medida comum sob a forma de dinheiro, à qual tudo é referido e pela qual tudo se mede. Mas na amizade entre amantes, por vezes o amante se queixa de que o seu excesso de amor não é recompensado com amor”<sup>17</sup>.

No mesmo sentido, Aristóteles conta a história de um citarista a quem um contratante prometeu que teria uma melhor recompensa se cantasse melhor em sua apresentação. Quando ao terminar o músico pediu mais dinheiro e não o recebeu, lhe disseram que a recompensa havia sido o prazer de fazer as coisas da melhor maneira.

Para Aristóteles, o preço é uma convenção, independente do dinheiro. De fato, é um acordo privado entre os que estão envolvidos na transação. Por isso, vemos que as origens de toda troca encontram-se no presente. Com isso em mente, podemos ver a análise aristotélica como um argumento em que o dinheiro, no fim das contas, deve funcionar nos espaços onde o presente, o dom, já não é possível.

A respeito disso, importa analisar duas virtudes éticas que relacionavam intimamente o cidadão com o uso do dinheiro. Os cidadãos mais abastados, durante o esplendor da aristocracia na Grécia, eram convidados pelos governantes (ainda que o fizessem também como forma de competição) a custear muitas atividades públicas da *pólis*, tais como festivais, sacrifícios, armas, etc. Tendo a liberalidade como a magnificência eram virtudes que somente podiam ser exercidas por aqueles que tivessem grandes fortunas.

O homem que praticava a liberalidade era elogiado por sua maneira de dar nas questões respeitantes a tudo aquilo cujo valor se medisse em dinheiro. O fato de que Aristóteles denominasse assim essa virtude fala-nos de certa obrigação por parte dos homens livres de serem generosos para com a *pólis*. O que fazia nobre o homem liberal era o não fixar-se em si mesmo no momento de gastar, mas fazê-lo em função dos demais (dos amigos), mas não por caridade e sim por amor a seus concidadãos:

Ora, as coisas úteis podem ser bem ou mal usadas, e a riqueza é útil, e cada coisa é usada da melhor maneira pelo homem que possui a virtude relacionada com ela. Quem melhor usará a riqueza, por conseguinte, é o homem que possui a virtude relacionada com a riqueza; e esse é o homem liberal. Ora, dar e gastar parece ser o uso da riqueza, ao passo que adquirir e conservar é antes a sua posse<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup>*Ibidem*, 1163b – 1164a.

<sup>18</sup> *Ibidem*, 1120a.

Por sua vez, a magnificência era a ação de gastar adequadamente, mas em grande escala. Quando se gastava adequadamente?

A magnificência é um atributo dos gastos que chamamos honrosos, como os que se relacionam com os deuses – ofertas votivas, construções, sacrifícios – e, do mesmo modo, no que tange a todas as formas de culto religioso e todas aquelas coisas que são objetos apropriados de ambição cívica<sup>19</sup>.

Qual é o sentido de ressaltar duas virtudes aristocráticas que já não eram frequentes no contexto democrático? O que pretende Aristóteles não é retornar a um momento anterior, senão ressaltar que a importância do dinheiro está em seu uso e não na geração de lucro. Assim, retoma a forte separação entre o humano, como político, como habitando a *pólis*, e o não-humano, como exterior a ela e fora da esfera do uso. No caso do dinheiro, o problema é que “todos, em maior ou menor medida, o amamos”, motivo pelo qual seu uso deve ser regulado.

Aristóteles pensa o mundo como uma estrutura naturalmente hierarquizada. Para os homens, a família é a comunidade que existe com o fim de satisfazer a necessidades cotidianas, enquanto a *politéia* é o espaço de realização da boa vida, da felicidade. No fundo, a *pólis* é anterior, logicamente, a cada um dos indivíduos e é perfeita porque alcança a autarquia. É a mínima unidade auto-suficiente humana.

Acima dos homens, encontram-se as divindades, que não vivem na *pólis*, dada a sua auto-suficiência. A respeito, Aristóteles diz: “Não pareceria absurdo que os deuses fizessem contratos, restituíssem depósitos e outras coisas do mesmo jaez?”, e segue, “muito estranho seria que os deuses realmente tivessem dinheiro ou algo dessa espécie”, já que “a auto-suficiência e a ação não implicam excesso [de bens]”<sup>20</sup>.

É mais importante que todos vivam de maneira semelhante, aspirando a um termo médio e que não haja ricos nem pobres no interior da *pólis*: “é mais necessário igualizar os desejos dos homens que suas propriedades”<sup>21</sup>.

Aristóteles menciona que, nos regimes democráticos, os demagogos:

No intuito de agradar ao povo, usam freqüentemente os tribunais para o confisco de bens; por isto, aqueles que cuidam da preservação do governo devem reagir contra tais abusos, estabelecendo que nada pertencente a pessoas condenadas de acordo com a lei será confiscado

---

<sup>19</sup>*Ibidem*, 1122b.

<sup>20</sup>*Ibidem*, 1266b.

<sup>21</sup>ARISTÓTELES. *Política, op.cit.*, 1267a.

e [nada] irá para os cofres públicos, e que tais bens sejam consagrados a fins religiosos”<sup>22</sup>.

Na citação, figura a palavra *hierós* (sagrado). Essa ideia de sacralizar os bens confiscados reflete uma concepção do direito penal grego, em que as esferas do religioso e do profano adquirem uma perfeita indistinção.

Como aponta Agamben:

Sagradas ou religiosas eram as coisas que de algum modo pertenciam aos deuses. Como tais, elas eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas nem dadas como fiança, nem cedidas em usufruto ou gravadas de servidão <sup>23</sup>.

Em outras palavras, o principal efeito da sacralização sobre os bens era a saída dos mesmos do âmbito do uso humano.

Qual é o propósito de converter certos bens em indisponíveis? Uma leitura profunda permitirá observar que a base de tal imposição era castigar os delitos públicos que atentassem contra a *pólis*. A maneira mais eficaz de evitar que, com os confiscos, se cometesse outro delito (maior) que consistia em usar o dinheiro com fins particulares e não sociais era tirar os bens malversados da esfera dos homens e impossibilitar o usufruto dos mesmos.

Tal como se assinalou no princípio desse artigo, Benveniste demonstrou a raiz religiosa de todas as concepções econômicas como traço característico comum do núcleo indoeuropeu. De seus estudos segue-se também que a dicotomia fundamental entre o humano e o sagrado apresenta-se como a distinção entre aquilo que pode ser usado pelos homens e aquilo que, contrariamente, está vedado ao seu uso. Nesse sentido, a distinção principal entre *hierós* (sagrado) e *hósios* (profano) reside na indisponibilidade daquilo que é considerado divino.

Em *Homo Sacer*, Giorgio Agamben apresenta a exceção como um tipo de exclusão. Explica que as normas aplicam-se à exceção, suspendendo a si mesmas, desaplicando-se. Por isso, denomina “relação de exceção” a essa forma extrema de relação que só inclui por meio da exclusão. Desse modo, a sacralidade é a forma

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, 1320a.

<sup>23</sup> AGAMBEN, Giorgio. Elogio da Profanação. IN: Profanações, São Paulo: Boitempo, 2007, p.65.

originária da exclusão, pois, como mostra o filósofo italiano, aquilo que era designado como sagrado era eliminado simultaneamente da esfera do uso humano.

A partir dessa lógica, a crematística ilimitada era um ato de sacralização, dado que sua prática retirava o dinheiro da esfera do uso (pois seu fim é a acumulação). Porém, muito mais grave ainda era o fato de que excluía aqueles que a realizavam da esfera política, pois sua prática implicava a preeminência dos interesses particulares (benefício) frente à realização verdadeira do *zoon politikón* na política mesma.

A esse respeito, interessa comentar o exemplo tomado por Aristóteles no livro VI da *Política*, quando, ao referir-se à democracia de um povo camponês, diz que:

Pelo fato de não terem muitas posses, os agricultores estão sempre ocupados, e não podem por isto reunir-se frequentemente em assembléia, pois, para satisfazerem as suas necessidades básicas, eles consomem todo o tempo no trabalho [...] e acham mais agradável trabalhar do que participar da política e ocupar funções públicas<sup>24</sup>.

Esse é o perigo da crematística ilimitada.

Então, se por um lado é certo que Aristóteles pode ser considerado como a fonte do pensamento econômico ocidental, também é real que porta uma ideia de comunidade que esse pensamento não assimila.

O que normalmente deixa-se de apreciar é que Aristóteles não estava defendendo nostalgicamente a instituição do dom ou do presente, mas tentava reconciliar tal lógica com o uso da moeda. Sua tentativa de manter unida a *pólis* relacionava-se com sustentar a igualdade nos intercâmbios mediados por dinheiro. O problema aristotélico não era a melancolia tanto como a instauração (ou talvez reinstauração) de um espaço absolutamente político. Concretamente, seu interesse, nas passagens analisadas, era regular as práticas sociais nas quais a moeda fosse de uso imprescindível. Em outras palavras, Aristóteles pretendeu resolver o problema de como fazer que os homens usassem o dinheiro nos processos de troca sem serem dominados por ele, problema esse que ainda é atual.

Essa é a direção da aposta de Agamben: revelar a necessidade de profanar, de restituir ao uso humano aquilo que foi sacralizado.

---

24 ARISTÓTELES. *Política*, *op.cit.*, 1318b.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da Profanação. IN: Profanações. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mario da Gama Koury, Brasília: Ed. UnB, 1988.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. IN: Col. Os Pensadores, Aristóteles, vol.II, trad. Gerd Bornheim e Leonel Vallandro, São Paulo: Nova Cultural, 1991.

BENVENISTE, Émile. *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*. Madrid: Taurus, 1983.

POLANYI, Karl. Aristóteles descubre la economía. IN: POLANYI, ARENSBERG y PEARSON. Comercio y Mercado en los Imperios Antiguos. Barcelona: Editorial Labor, 1976.