

I. Introdução

Na *Crítica do Programa de Gotha*, conjunto de notas críticas redigido em 1875 ao texto do projeto de unificação dos partidos socialistas alemães, e tido como um dos poucos momentos em que Karl Marx se expressa sobre a sociedade comunista, ele declara:

Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, a oposição entre trabalho intelectual e manual; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital; quando, juntamente com o desenvolvimento multifacetado dos indivíduos, suas forças produtivas também tiverem crescido e todas as fontes da riqueza coletiva jorrarem em abundância, apenas então o estreito horizonte jurídico burguês poderá ser plenamente superado e a sociedade poderá escrever em sua bandeira: ‘*De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!*’. (MARX, 2012, p. 33, grifos nossos)

Nesta citação, Marx oferece um vislumbre do que poderia ser uma sociedade liberta do jugo da lógica de permanente valorização do valor posta pelo capital. Qual não foi nossa surpresa ao descobrir que a frase que Marx imaginava ver escrita na bandeira de uma sociedade comunista é a noção de justiça que já estava presente em Aristóteles, filósofo grego que viveu no século IV AEC², em especial em suas obras sobre “a filosofia das questões humanas”.

A justiça, que é o grande tema da filosofia política desde a Grécia Antiga, embora não se apresente de forma explícita na citação de Marx que recolhemos, parece ser o que está em jogo quando discutimos a vida dos seres humanos em sociedade. Toda a crítica de Marx à sociedade capitalista tem por finalidade engajar os seres humanos na tomada de consciência de que é possível viver num mundo mais justo, mesmo sendo muito difícil definir absolutamente o que é justiça. É esta tese que tentaremos defender, e é sob este enfoque da obra marxiana que o diálogo com Aristóteles nos parece profícuo.

Além disso, em obra bem recente³, do início do século XXI, Terry Eagleton, filósofo e crítico literário britânico, afirma que Marx “parece não ter percebido que era o Aristóteles da era moderna” (EAGLETON, 2014, p. 197). Eagleton sustenta que Marx herda de Aristóteles a noção de que a moral é o elo entre o natural e o humano; e a de que nós, seres humanos, nos autoconstituímos coletivamente, que nos tornamos a ocasião para a autorrealização uns dos outros. A companhia de

1 Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Economia da Universidade Federal Fluminense (PPGE-UFF). E-mail: nascimento.ju.silva@gmail.com

2 “Antes da Era Comum”. Expressão utilizada por alguns acadêmicos, no lugar de “Antes de Cristo”. Ambas são cronologicamente equivalentes, no entanto.

3 O original, *After Theory*, foi publicado em 2003, no Reino Unido, pela editora Penguin Books.

Eagleton, bem como de outros autores⁴, nos faz crer que a tarefa tende a ser frutífera.

Esse é o ponto de partida de nossa investigação. O objetivo da pesquisa é, na promoção do diálogo entre Marx e Aristóteles, avaliar se as contribuições de ambos os autores ainda nos são úteis para compreender (e transformar) a sociedade em que vivemos. No caso deste texto em particular, o propósito é apresentar os resultados alcançados até o momento, já apontando para temas cujo aprofundamento futuro nos parece indispensável: a noção de essência ou natureza humana; a relação entre trabalho e atividade humana; a historicidade e/ou a universalidade das matérias em questão.

II. Ética, Política e Economia em Aristóteles

Aristóteles foi possivelmente o primeiro filósofo a fazer uma organização sistematizada do conhecimento humano, dividindo as ciências em três ramos, hierarquicamente: as primeiras seriam as ciências teoréticas, puramente contemplativas, que buscam o saber em si mesmo (a *Metafísica*, a *Física* e a *Matemática*); as segundas seriam as ciências práticas, que buscam o saber para alcançar a boa vida (a *Ética* e a *Política*); e as terceiras seriam as ciências poiéticas ou produtivas, que buscam o saber para produzir objetos (as *Artes*). (REALE, 2012).

As ciências práticas, que são as que nos interessam aqui, dizem respeito tanto à conduta dos homens, sua atividade moral⁵, quanto ao objetivo que eles pretendem alcançar com essa conduta, quer sejam considerados como indivíduos, quer como membros de uma sociedade. É importante destacar que, para Aristóteles, e mesmo para toda tradição da Grécia Clássica, só se pode entender o homem como cidadão⁶. A cidade está acima tanto da família quanto do indivíduo singular; o indivíduo existe em função da cidade, não a cidade em função do indivíduo. O homem é incapaz de viver isolado e necessita estabelecer relações com outros de sua espécie. Daí a famosa frase aristotélica: “o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade”. (*Pol.* I.1, 1253a)⁷.

4 Outros trabalhos que se propõem a investigar a relação teórica entre Marx e Aristóteles: McCarthy (1992), Pike (1995), Lima (2014), entre outros.

5 Sobre a distinção entre ética e moral: Ética advém do termo grego ἠθός, e moral do termo latino mōs. O primeiro significa caráter; o segundo, costume. Quando os gregos falavam de ciência ética, tinham em mente uma investigação sobre o caráter. Há em grego uma palavra semelhante a ἠθός, a saber: ἔθος, que significa costume. Os latinos usaram a expressão mōs com a intenção de traduzir ἠθός (caráter), mas, na verdade, o que estavam traduzindo era o termo ἔθος (costume). Na literatura filosófica, encontramos os termos “ético” (do grego ἠθικός) e “moral” (do latim mōrālis). A rigor, o primeiro significaria “relativo ao caráter” e o segundo, “relativo aos costumes”. No entanto, muitas vezes esses termos são usados intercambiavelmente. E mesmo nos casos em que se distingue entre ambos, nem sempre essa distinção segue os sentidos que tinham nas línguas grega e latina. (RODRIGUES, 2010, p. 248-9). Neste texto, usaremos ética e moral intercambiavelmente.

6 As mulheres e os escravos não eram considerados cidadãos por Aristóteles.

7 Numeração de Bekker, a forma padrão de referência aos trabalhos do *Corpus Aristotelicum*. *Pol.* refere-se a *A Política* e *EN* refere-se a *Ética a Nicômaco*.

No âmbito das ciências práticas, caberia à Ética responder o que é a boa vida. A partir daí, caberia à Política estudar as condições para que o homem alcançasse esta boa vida. No interior da Política, a Economia trataria das condições materiais para obtê-la. Logo, é como capítulo da Ética e da Política que a Economia aparece no filósofo grego.

A Ética enquanto ciência se preocupa em estudar aquilo que guia nossa prática cotidiana. Como nós, seres humanos, agimos no mundo? Com base em quê? Nós temos uma vida para viver, e o que fazemos com ela? Como a vivemos? Como devemos vivê-la? Desde Sócrates, pelo menos, a pergunta sobre “O que é a boa vida” está posta. Desde então os filósofos passaram a reconhecer também o “homem” e a “vida humana” como objeto digno de reflexão.

De princípio, podemos dizer que a investigação ética demanda, quase que de imediato, algum entendimento sobre o ser humano. Para inquirir sobre o “agir humano”, sobre a “atividade humana”, parece-nos necessário dizer algo sobre o “ser” humano. Teria o homem um propósito? Teria o homem uma essência, uma natureza? O que faz dos humanos humanos? O que caracteriza nossa “humanidade”? Parece-nos praticamente impossível falar de ética sem esbarrar nessas questões.

Para descobrir o que somos, é preciso refletir muito a respeito, e o resultado é que, “ao longo dos séculos, produzimos uma série espantosa de versões do que é ser humano. Ou (...) do que é para um animal humano (...) viver bem e prosperar. A história da filosofia moral está juncada de modelos da vida boa abandonados e desgastados.” (EAGLETON, 2014, p. 156).

Rodrigues (2010), por exemplo, apresenta dois modelos de teorias éticas (que não pretende exaustivos): o das “éticas do bem”, e o das “éticas do dever”. No primeiro, estaria incluída a ética aristotélica; no segundo, a ética kantiana. O autor afirma que estes modelos parecem ser característicos de momentos históricos diferentes: as éticas do bem seriam características do pensamento antigo e medieval, e as do dever, do pensamento moderno. “Parece que é justamente o fato de ter havido, no início da modernidade, uma mudança na compreensão do que é o homem que levou a uma mudança nos modelos de teorias éticas.” (RODRIGUES, 2010, p. 252). Em alguns aspectos, no entanto, tentaremos mostrar que Marx estava mais próximo de Aristóteles do que dos filósofos modernos.

As primeiras linhas da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles apontam para o fato de toda atividade humana ter uma finalidade, dirigir-se a um fim, sejam as atividades de cunho teórico, sejam as atividades de cunho prático. Esse fim é chamado de bem, dado “ser o bem a finalidade de todas as coisas.” (EN I.1, 1094a). A atividade humana tem por finalidade, portanto, um bem que lhe

é próprio, um bem humano, em uma palavra: *eudaimonia*.

Mas em que consiste a *eudaimonia*? O que é, afinal, aquilo que Aristóteles diz ser o fim último de toda atividade humana? O conceito grego de *eudaimonia* é comumente traduzido como felicidade. Podemos aceitar esta tradução, mas não sem fazer a ressalva de que felicidade no sentido de *eudaimonia* não é um sentimento ou um estado passivo, forma pela qual, em geral, entende-se felicidade modernamente, mas antes é uma forma de atividade.

Para responder em que consiste o bem humano, Aristóteles se pergunta se o homem tem uma função que lhe seja própria, ou seja, algo que ele não compartilhe com seres de outras espécies, mas que lhe seja peculiar. Sua conclusão é de que *o que é próprio do homem é um certo agir da (parte) (daquilo) que possui logos*. (EN I.7, 1098a). A função do homem seria, portanto, agir de acordo com o *logos*, fazer uso de sua faculdade racional. No entanto, Aristóteles afirma que nem todos realizariam bem essa função, mas apenas o “bom homem”. Nesse caso, ser um “bom homem” significa desempenhar bem a função do “ser” humano, assim como ser um “bom pianista” significa não apenas tocar o piano, mas tocá-lo bem.

Dito isto, Aristóteles responde o que seria *eudaimonia*: “o bem humano é o exercício ativo das faculdades da alma humana em conformidade com a virtude, ou se houver diversas virtudes, em conformidade com a melhor e a mais perfeita delas.” (EN I.7, 1098a). Rodrigues (2010, p. 256) sublinha que a expressão “em conformidade com a virtude” ou “em acordo com a virtude” significa que a atividade é desempenhada da melhor maneira, já que o termo “virtude” é um substantivo grego que funciona como o abstrato do adjetivo “bom”. Assim, dizer que um homem age “em acordo com a virtude” significa dizer que ele age “em acordo com o melhor desempenho de sua função”.

Rodrigues (2010, p. 257) também chama atenção para o fato de ser a *eudaimonia* uma atividade da alma, notando que, para Aristóteles, alma designa a fonte de movimento e alteração que um ente traz em si próprio. Alguns entes podem se mover no espaço ou mudar sua forma por causas externas a eles. Quando se empurra um objeto ou se aumenta o tamanho de um muro, provoca-se um deslocamento no espaço ou alteração na forma desses entes sem que a causa eficiente⁸ dessas mudanças esteja no interior desses próprios entes. Quando uma planta cresce ou um animal se move no espaço, ao contrário, eles o fazem a partir de si mesmos. A essa fonte interna de movimento e transformação Aristóteles chama de alma. Assim, “atividade da alma” significa a atividade realizada por um ente a partir de si mesmo.

8 Causa eficiente diz respeito à origem do movimento, aquilo que o torna possível. É um dos quatro sentidos em que Aristóteles toma a palavra causa. Ver *Metafísica*, I.3.

A natureza da *eudaimonia* pode ser, portanto, melhor entendida, se examinarmos a natureza da virtude:

Sendo a virtude (...) de dois tipos, nomeadamente, intelectual e moral, a intelectual é majoritariamente produzida quanto ampliada pela instrução, exigindo, consequentemente, experiência e tempo, ao passo que a virtude moral ou ética é o produto do hábito (...). E, portanto, fica evidente que nenhuma das virtudes morais é em nós engendrada pela natureza, uma vez que nenhuma propriedade natural é passível de ser alterada pelo hábito. (...) As virtudes, portanto, não são geradas em nós nem através da natureza nem contra a natureza. A natureza nos confere a capacidade de recebê-las, e essa capacidade é aprimorada e amadurecida pelo hábito. (EN I.13, 1103a)

Nesse sentido, a resposta aristotélica para a pergunta fundamental da ética, “O que é a boa vida?”, seria algo como “A boa vida é a vida em acordo com as virtudes, é a vida virtuosa.”. No entanto, nenhum homem é virtuoso por natureza. A vida virtuosa é a vida vivida praticando ações virtuosas. Isso significa que, para Aristóteles, os homens não são nem justos nem injustos por natureza, mas se tornam justos praticando ações justas; corajosos, praticando ações corajosas; e assim por diante. Agir bem é uma recompensa em si, ou, nas palavras de Eagleton (2014, p. 163), referindo-se a Aristóteles: “Não é como se o prêmio para a virtude fosse a felicidade; ser virtuoso é ser feliz. É gozar a profunda espécie de felicidade que vem de satisfazer sua própria natureza.”.

O homem é compreendido essencialmente como pertencendo a uma comunidade, e é nela que a virtude pode ou não aparecer. É na relação com nossos semelhantes, portanto, que nos tornamos ou não virtuosos. Os homens não vivem em famílias isoladas; eles têm relações para além de seu espaço privado. E, ao estabelecerem essas relações, eles exercitam o que Aristóteles chama de política. Isso significa que política é o que se forja na *polis*, no espaço público. Política é uma relação que se exerce entre iguais, em que decisões são tomadas conjuntamente ou alternativamente, mas nunca de forma unilateral e autoritária. A comunidade política é a comunidade daqueles que participam das deliberações da *polis*.

Para Aristóteles, há uma diferença fundamental entre poder e política: relações políticas são relações de amizade, entre iguais; relações de poder são relações entre aqueles hierarquicamente desiguais, um superior e um inferior. A política, na visão aristotélica, se caracteriza pela busca do interesse coletivo, enquanto o poder, pela busca de um interesse particular. Sendo assim, se aqueles que participam da política perseguem interesses particulares, eles estão, na verdade, pervertendo a política, tornando-a uma relação de poder, assumindo o papel de senhores, no lugar de serem cidadãos.⁹

9 A busca do interesse coletivo é a finalidade da política, seu *télos*. Mas as relações políticas não se expressam necessariamente de uma única forma. De fato, para Aristóteles, existem três formas essenciais, das quais as outras são variações: a monarquia, a aristocracia e a república.

É importante destacar que estamos lidando aqui com um conjunto de ideias sobre o que Aristóteles chamava de ciências práticas, ou a filosofia do mundo dos homens. Não estamos avaliando se o que existia na Grécia eram de fato relações políticas ou relações de poder, no sentido proposto pelo filósofo. A avaliação sobre a adequação ou não dessas ideias para a realidade mesma será tratada futuramente, não quando estivermos falando do passado, mas, em especial, quando estivermos falando de possibilidades para o futuro.

Quando Aristóteles discute os homens e sua vida política, a cidade (*polis*) vem antes dos indivíduos e da família, antes da vida privada. Isso significa que o indivíduo existe apenas como parte de um todo. E não é apenas porque ele não é autossuficiente e depende de outros para viver, mas também porque ele apenas tem significado e se define como parte do todo ao qual pertence. Nas palavras de Aristóteles: “o Estado¹⁰ se coloca antes da família e antes de cada indivíduo, pois que o todo deve, forçosamente, ser colocado antes da parte.” (*Pol.* I.2, 1253a). De acordo com o filósofo, a cidade pertence às coisas que existem por natureza, e o homem, por natureza, é um animal político.

Além de ser exercida entre iguais e buscar o interesse coletivo, a política porta, para Aristóteles, outra característica fundamental: ser o espaço da liberdade humana. Em contraste, a esfera privada, a esfera da economia, seria o espaço das necessidades, onde não haveria escolhas reais.

A palavra *economia*, de origem grega, é a junção de *oikos* (casa, lar, família) + *nomos* (gestão, administração). Significa, portanto, gestão da casa. Se a política, para Aristóteles, é o lugar das relações entre os iguais, a economia é o lugar da relação entre os desiguais. A família seria a esfera original das relações de poder, onde se explicitariam três delas: entre o senhor (superior) e o escravo (inferior); entre o marido (superior) e a mulher (inferior); entre o pai (superior) e os filhos (inferior).¹¹

A escravidão é justificada, na visão aristotélica, pela existência de um tipo de indivíduo que “não possui razão além do necessário para dela experimentar um sentimento vago” (*Pol.* I.5, 1254b). Para Aristóteles, o escravo é um ser humano cuja alma não vai além da imaginação, sendo incapaz do uso pleno da razão. Este indivíduo, dito escravo natural, não seria capaz de governar a si próprio e deveria ser dirigido e comandado por alguém que pudesse fazer uso completo da razão, um senhor. A existência dessa relação seria, portanto, benéfica para ambos os lados.

10 Estado no sentido de *polis*, cidade. Em Aristóteles, não havia a distinção moderna entre Estado e sociedade civil.

11 Outras relações de poder na sociedade poderiam ser entendidas como análogas e estas, segundo Aristóteles.

No caso do escravo, Aristóteles sustenta que ele não tem capacidade de deliberação (razão prática), enquanto no caso da mulher, ela teria, mas fracamente. No que diz respeito à relação de poder entre pai e filhos, o filósofo justifica a desigualdade pela diferença de idade e experiência de vida, o que faria do pai superior, ou melhor no uso de suas capacidades intelectivas. No entanto, mesmo numa relação de poder, numa relação entre partes desiguais, o bem permaneceria como finalidade última, diz Aristóteles.

Certamente não se trata aqui de endossar as afirmações de Aristóteles sobre os escravos e sobre as mulheres. Nosso papel é entender por que, para o filósofo, a economia é o lugar da relação entre desiguais e como ela se relaciona com a política, e com a ética, na busca da boa vida.

De acordo com Aristóteles, a casa é a comunidade constituída, por natureza, devido às necessidades da vida diária. A gestão (*nomos*) da casa (*oikos*), é a economia. Os homens estão compelidos a lidar com seus requisitos de sobrevivência e, nesse sentido, não há liberdade. Então, enquanto a política é o locus da deliberação, da liberdade, a economia é o locus da necessidade.

Os homens precisam lidar com suas necessidades materiais, porque é imperativo produzir os objetos necessários à vida. No entanto, os indivíduos não podem fazê-lo sozinhos, então eles se juntam e formam as famílias. A função dessa “unidade familiar” é lidar com a condição humana de privação e necessidade. Uma família padrão seria formada por um homem e uma mulher, que juntos garantiriam a reprodução da espécie; pelos filhos, oriundos dessa reprodução; e pelos escravos, que trabalhariam sob o comando do senhor para o atendimento dos carecimentos materiais da casa.

A primeira comunidade formada por várias famílias é o pequeno povoado, e a comunidade completa, a cidade, seria aquela constituída por vários pequenos povoados, e tendo atingido, por assim dizer, o fim a que se propôs. “Nascida principalmente da necessidade de viver, ela subsiste para uma vida feliz.” (*Pol.* I.2, 1252b).

A política surge, portanto, diz Aristóteles, quando é possível criar um espaço de liberdade que permita o florescimento humano. A existência da política só é factível se as condições materiais que atendem as necessidades humanas estão satisfeitas. Se, por um lado, é necessário que os cidadãos sejam efetivamente livres para que haja política, por outro, é a existência do espaço público que permite alcançar esta liberdade. É apenas na política que os homens podem almejar a vida feliz e exercer a virtude.

De acordo com o que foi dito, a política só pode ser exercida por homens livres, e se liberdade é entendida como autonomia, isto exige que estes homens não exerçam nenhuma ocupação. De outro modo, eles não poderiam ser cidadãos livres. “Ora, aqueles que são obrigados a

trabalhar para o serviço de uma pessoa são escravos, e os que trabalham para o público são artesãos e mercenários.” (*Pol.* III.5, 1278a).

A questão para Aristóteles não é uma repulsa ao trabalho *a priori*, mas diz respeito a liberdade e autonomia. O problema não é o trabalho em si, mas ser forçado a trabalhar. Aristóteles não chamaria de livre uma pessoa que precisasse trabalhar para outros para viver, afinal esta pessoa dependeria de um senhor (no caso de um escravo), do mercado (no caso do artesão), ou mesmo de um chefe (no caso de um trabalhador assalariado). Ela não seria livre porque ela não teria autoridade sobre sua própria vida e, se ela não for livre, não pode ser cidadã, não pode participar da política.

Aristóteles fala desde uma sociedade escravista, como é bem sabido. No entanto, suas afirmações têm uma pretensão universal, e não apenas contingente. Ele não está desenvolvendo uma teoria para explicar a escravidão que ele experimentava na Grécia, até porque a maioria dos escravos eram escravos de guerra, e não o que ele denominava escravos naturais. Desses escravos de guerra, portanto, ele diria serem escravos antinaturais. O que ele está afirmando vai além: não é apenas o escravo que não é livre, mas qualquer um que não tenha autonomia e que não governe a própria vida. (Se ele pudesse dizer algo sobre a sociedade capitalista, talvez dissesse que todos somos escravos.)

A discussão da escravidão, em Aristóteles, relaciona-se com uma questão econômica: os objetos de primeira necessidade são demandados e, portanto, alguém precisa produzi-los. O filósofo deixa claro que o trabalho é a base da sociedade, “porque sem os objetos de primeira necessidade, os homens não saberiam viver, e, o que é mais, viver felizes.” (*Pol.* I.3, 1253b). Como ele também sugere a existência de escravos naturais, isto é, a existência de homens cujo “emprego da força física é o melhor que deles se obtém” (*Pol.* I.5, 1254b), a solução é fácil. O que se segue é que os escravos devem estar a cargo da produção da vida material, enquanto os senhores da casa cuidariam apenas de sua gestão.

Se, por um lado, Aristóteles tem um ponto ao dizer que uma pessoa que precise trabalhar para outrem não é autônoma, por outro, a noção de escravos naturais é modernamente inaceitável. No entanto, mesmo abandonada esta noção, as necessidades materiais humanas restam para ser atendidas, a produção continua sendo necessária. Então, na ausência da desigualdade entre os seres humanos com base no uso da razão, quem deveria ser encarregado desta produção e de sua gestão? Além disso, é possível, modernamente, conciliar que alguém trabalhe e participe da política ao mesmo tempo?

Em nossa sociedade moderna, dada a generalização do trabalho assalariado, a liberdade e a participação na política declinaram. É claro que essa afirmação poderia ser contestada, em especial pelos que defendem uma concepção de liberdade e uma concepção de política próprias do liberalismo. Nas palavras de Eagleton (2014, p. 229): “O modelo liberal de sociedade quer que os indivíduos floresçam em seu próprio espaço, sem interferência mútua. Assim, o espaço político em questão é neutro: está realmente ali para manter as pessoas separadas, de forma que a auto-realização de uma não atrapalhe a da outra.”. A liberdade é pensada num sentido de “ausência de impedimentos”, como se a questão fosse cada indivíduo realizar suas vontades particulares sem atrapalhar uns aos outros. Na concepção de Aristóteles, ao contrário, liberdade é liberdade política, é liberdade de agir na *polis*. Ou, como sintetiza Eagleton (2014, p. 170) notavelmente: “os seres humanos são animais políticos não apenas porque, para se realizar, têm que levar em conta as necessidades de realização uns dos outros, mas também porque, de fato, somente atingem sua realização mais profunda em reciprocidade.”.

A preocupação de Marx parece ser justamente superar a forma de escravidão moderna.

III. Ética, Política e Economia em Marx

Marx, assim como Aristóteles, não ignora a íntima relação entre a ética, a política e a economia. No entanto, o que Marx vai se concentrar em mostrar, por seu turno, é como a economia, no sentido de produção da existência material humana, e não no sentido da ciência, tem prioridade ontológica em relação à ética e à política. Parece-nos, no entanto, que Aristóteles não discordaria de tal afirmação, qual seja, de que a existência precede a consciência (e a deliberação), pois, como ele mesmo declara, a política enquanto espaço de liberdade e deliberação só pode existir se as condições materiais estão satisfeitas. A ordenação apresentada pelo filósofo grego (Ética-Política-Economia), é preciso deixar claro, diz respeito às ciências, pois ele considera os assuntos da Ética mais elevados e mais gerais que os assuntos da Política e da Economia, assim como considera os assuntos da Metafísica mais elevados que os das ciências práticas e os das ciências poiéticas.

A questão é que, quando discorrem sobre a economia, Marx e Aristóteles estão tratando de terrenos distintos. A produção saiu do domínio privado e passou ao domínio social. A economia de tipo capitalista é a primeira produção realmente social, e essa é a referência de Marx. Não se trata mais da gestão da casa, da produção na esfera doméstica, como em Aristóteles. A realidade com que Marx está lidando, e a partir da qual teoriza, é muito distinta. É claro que já existia troca e comércio na Grécia de Aristóteles, mas o mercado não era o regulador das relações sociais, e o grau de interdependência entre os produtores não era tal como no capitalismo.

Na investigação de Aristóteles, a noção de que o homem tenha uma função, ou melhor, de que não apenas o homem, mas de que todos os seres tenham uma função, está impressa em toda a extensão de sua obra. Há em Aristóteles uma visão teleológica não apenas da atividade humana, que aparecerá também em Marx, como veremos, mas há teleologia em toda a natureza. Não é apenas a ação humana que é dirigida a um fim, mas o próprio homem tem uma finalidade, aliás, todas as coisas têm suas finalidades. A visão teleológica aristotélica da natureza praticamente se perde na filosofia moderna. No entanto, um aspecto da teleologia permanece em Marx: aquele que se restringe às atividades humanas. É o que veremos agora.

Em sua obra magna, *O Capital*, Marx busca caracterizar de forma minuciosa o modo capitalista de produção da vida material. Destaca o trabalho como categoria fundamental na produção e reprodução da vida humana. Mas, antes de caracterizar a forma assumida por este na sociedade capitalista, ele se propõe, primeiramente, a considerar o processo de trabalho abstratamente, independentemente de qualquer forma social determinada:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. *Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.* Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio. (MARX, 2013, p. 249, grifos nossos)

O processo de trabalho é atividade orientada a um fim – a produção de valores de uso –, apropriação do elemento natural para a satisfação de necessidades humanas, condição universal do metabolismo entre homem e natureza, perpétua condição natural da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma particular dessa vida, ou melhor, comum a todas as suas formas sociais. (MARX, 2013, p. 254, grifos nossos)

Deste modo, Marx destaca três aspectos importantes do trabalho: seu caráter trans-histórico; seu caráter teleológico; e o caráter de ser próprio do homem. O primeiro está suficientemente claro, já que a reprodução material é condição perpétua da vida humana, independentemente da forma de sociabilidade. Quanto ao caráter teleológico e humano do trabalho, deve-se ao fato de ele ser uma atividade orientada a um fim. É famosa a passagem em que Marx distingue o pior arquiteto da melhor abelha pelo fato de o primeiro ter a colmeia em sua mente antes de construí-la com a cera. O resultado ao final do processo de trabalho já estava presente na representação do arquiteto no início do processo, portanto, um resultado que já existia idealmente. A capacidade de projetar na mente o resultado de sua ação antes de a ação ser realizada é uma característica humana, diz Marx. (MARX, 2013, cap. V)

Como sugerido anteriormente, parece-nos que a investigação ética demanda, quase que de imediato, algum entendimento sobre o ser humano. Ao argumentar que o trabalho é atividade teleológica própria do homem, estaria Marx respondendo uma questão sobre a natureza humana? Estaria Marx, mesmo sem querer, esbarrando na principal pergunta da ética, “O que é a boa vida?”? Quando Marx alega que o trabalho é atividade orientada a um fim, isso é diferente de quando Aristóteles diz que toda atividade humana dirige-se a um fim? Qual é a relação entre trabalho e atividade humana? Tentemos explorar um pouco essas perguntas.

Conforme Lima (2014), o par conceitual ação (atividade) / produção (trabalho), em Aristóteles, serve, entre outras coisas, para delimitar e hierarquizar as várias áreas do saber – teoria, prática e produção. Ou, como dissemos no início, ciências teóricas, ciências práticas e ciências poiéticas (ou produtivas). Tanto as ciências práticas quanto as produtivas se referem a ações, mas enquanto as práticas se referem a ações que têm seu início e fim no próprio sujeito que age, as produtivas se referem a ações que produzem algo externo ao sujeito.

Política e Economia são ciências práticas porque não produzem um objeto concreto, apenas proporcionam as condições para a realização de um objetivo maior, a felicidade. A economia, para Aristóteles, não se confunde com a produção propriamente dita, com o trabalho; trata-se da gestão da casa, como vimos anteriormente.

Na *Ética a Nicômaco* (VI.4, 1140a), Aristóteles cita a arquitetura como exemplo de produção: o construir é sempre com a finalidade de erguer algo, uma casa, uma ponte, um barco, etc., e os momentos entre o estar construindo e o já construído são bem delimitados. A produção seria ação imperfeita, porque finda após realizar seu propósito. Afinal, ninguém continua construindo a casa depois de já ter terminado sua construção. A arte de construir (trabalho / produção) tem como fim algo externo – a casa – ao próprio exercício da construção.

Por outro lado, afirma Lima (2014), a ação de pensar, por exemplo, ao se confundir com o ato de ter pensado algo, é ação imediata e completa, é um ato que está inteiro no agente e não precisa de um objeto externo para se concretizar, meio e fim coincidem. O mesmo vale para as ações de viver bem e ser feliz.

Sendo assim, o trabalho não parece ter a mesma dimensão categorial em Aristóteles e em Marx. O trabalho em Aristóteles é produção (em oposição a ação), um meio para o alcance de um fim, e não um fim em si mesmo. É sempre algo específico, determinada habilidade, como a arquitetura, a alfaiataria, a marcenaria, etc. Não é uma categoria autônoma e, portanto, é inferior à atividade política, a que guarda a premissa de transformação social.

Em Marx, por seu turno, o trabalho, de certo modo, parece incorporar a ação e a produção de que fala Aristóteles, parece ser a síntese entre *praxis* e *poiesis*. Quando, ao falar do trabalho, Marx diz que “agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele [o homem] modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza” (MARX, 2013, p. 249), ele usa trabalho em dois sentidos: o de transformação da natureza, e o de transformação de si próprio. Marx trata de reunir o que em Aristóteles estava separado: o trabalho como aquilo que atende as necessidades materiais do homem, no sentido de *poiesis*, de produção, portanto; e o trabalho que realiza as potencialidades humanas, que transforma a natureza humana, no sentido de *praxis*, de atividade humana cotidiana, de atividade prática. Com essa síntese, afirma Lima (2014), Marx finca o trabalho/economia como a base real nas diversas formações sociais, promovendo uma importante inversão temática na história da filosofia.

Conforme Lima (2014) descreve, alguns autores afirmam que a natureza humana em Aristóteles é fixa e imutável, que não poderia de modo algum assimilar a historicidade, e por isso Marx o teria rejeitado. O próprio Eagleton (2014, p. 70) sugere que a visão de natureza humana de Aristóteles, como um todo, é muito pouco histórica. Ora, se pudermos dizer algo sobre a natureza humana em Marx, certamente é que ela não é imutável, mas que se transforma historicamente, por meio do trabalho (no sentido de *praxis*). Mas será que Marx e Aristóteles estão tão distantes assim sobre esse conceito? A natureza humana é realmente fixa em Aristóteles?

Do que discutimos anteriormente, vimos que Aristóteles afirma ser da natureza do homem, no seu agir, fazer uso da sua faculdade racional. Todavia, a atividade prática humana, seu agir no mundo, responde às circunstâncias e oportunidades com que se defronta. O que pode haver de fixo nisso? Ora, nada! Para Aristóteles, o mundo dos homens é o mundo do possível, não do necessário; é um mundo contingente, que demanda escolha, deliberação. Embora afirme que o agir humano tem por finalidade um bem, esse bem não é transcendental como em Platão, mas é múltiplo e circunstancial. Talvez o conceito de natureza humana em Aristóteles seja mais histórico do que o que o próprio autor intencionasse.

Voltemos a Marx e ao trabalho. Tendo apresentado, em *O Capital*, o processo de trabalho independentemente de qualquer forma social determinada, o que se segue é a exposição de qual é a peculiaridade do trabalho na sociedade em que impera o modo de produção capitalista, e aí está uma grande descoberta.

A peculiaridade do trabalho na produção capitalista, segundo Marx, reside no fato de a força de trabalho ser vendida no mercado. A força de trabalho aparece como mercadoria, e isso só

acontece quando o trabalhador é duplamente “livre”: pode dispor de sua força de trabalho, ou seja, não é escravo¹² ou servo de outrem; e está apartado dos meios de produção, dispondo apenas de sua força de trabalho como mercadoria. Com isto, o capitalista, a personificação do capital, aquele que detém os meios de produção e que compra a força de trabalho no mercado, adquire o direito de consumir o valor de uso da força de trabalho, e de se apropriar de seu produto. O processo de consumo da força de trabalho é simultaneamente o processo de produção da mercadoria e do mais-valor.

O produto resultante do processo de trabalho continua sendo um valor de uso. Mas, na produção capitalista, o que interessa é “produzir não só um valor de uso, mas uma mercadoria; não só valor de uso, mas valor; e não só valor, mas também mais-valor”. (MARX, 2013, p. 255).

Quando assume a forma-mercadoria, o produto do trabalho adquire um caráter enigmático, expõe Marx. Tal mistério consiste no fato de a mercadoria refletir aos homens aspectos sociais de seu próprio trabalho como aspectos objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas. A relação social determinada entre os próprios homens assume, para eles, a forma de uma relação entre coisas. Eis o “fetichismo da mercadoria”. As relações sociais das pessoas em seus trabalhos se encontram travestidas em relações sociais entre coisas, entre produtos de trabalho.

O caráter social da produção, diz Marx, aparece de forma misteriosa, que esconde a submissão da humanidade à lógica da produção capitalista. O processo de trabalho aparece apenas como um meio para o processo de valorização do capital. Há, no modo de produção capitalista, uma dinâmica imanente. O capital é valor que se movimenta em busca de valorização e impõe, por isso, uma relação particular do sujeito com a riqueza, marcada pelo imperativo de seu crescimento. “Como fanático da valorização do valor, o capitalista [personificação do capital] força inescrupulosamente a humanidade à produção pela produção” (MARX, 2013, p. 573).

Se, no pensamento de Aristóteles, o caráter saudável de uma economia era dado por fornecer o necessário para se viver, no capitalismo, trata-se de sempre aumentar a produção de valor. Para Aristóteles, uma economia baseada no aumento indiscriminado da riqueza perderia de vista o verdadeiro propósito da vida e acabaria se dedicando à produção de bens materiais, no lugar de usá-los para viver. Os homens viveriam para produzir em vez de produzir para viver. Uma simples inversão entre meios e fins, ele diria.

12 “O escravo romano estava preso por grilhões a seu proprietário; o assalariado o está por fios invisíveis. Sua aparência de independência é mantida pela mudança constante dos padrões individuais e pela *fictio juris* do contrato.” (MARX, 2013, p. 558)

No capitalismo, o processo de produção submete os homens, e não os homens o processo de produção. Em lugar de dominarmos o trabalho, é ele que nos domina. O sistema capitalista é marcado por uma inversão sujeito-objeto e dotado de uma lógica que se aliena da nossa vontade, que nos é estranha.

o próprio trabalhador produz constantemente a riqueza objetiva como capital, como poder que lhe é estranho, que o domina e explora, e o capitalista produz de forma igualmente contínua a força de trabalho como fonte subjetiva de riqueza, separada de seus próprios meios de objetivação e efetivação, abstrata, existente na mera corporeidade do trabalhador; numa palavra, produz o trabalhador como assalariado. Essa constante reprodução ou perpetuação do trabalhador é a *sine qua non* da produção capitalista. (MARX, 2013, p. 556).

O que Marx esclarece é que o processo de produção e reprodução da existência material humana transforma-se no mero processo de produção e reprodução do capital. Sua tese sobre as relações entre os homens na produção da vida material na sociedade capitalista é que eles se relacionam não de forma direta, mas através de coisas. Os produtos do trabalho se autonomizam em relação ao sujeito. Por essas razões, o trabalho que predomina na produção e reprodução da vida material é o trabalho estranhado.

Se pensarmos como Aristóteles, os produtos do trabalho, ou seja, os valores de uso que seriam produzidos na sociedade, seriam decididos previamente, no âmbito da política, esfera que cria condições para que o homem alcance a boa vida, onde ele delibera sobre como fazê-lo. O que Marx nos está dizendo em *O Capital* é que, na sociedade em que predomina o modo de produção capitalista, o que importa não é o valor de uso, as coisas que são produzidas; o que importa é o valor e sua permanente valorização.

Marx não ignora a política enquanto espaço de deliberação dos homens (em seu sentido aristotélico, portanto), mas expõe como ela é esvaziada pela lógica do capital; elucida como, no capitalismo, nós perdemos a capacidade de deliberar sobre a produção de nossas vidas enquanto coletivo de seres humanos.

A política, no sentido aristotélico, é um coletivo de homens livres decidindo sobre a boa vida coletiva. É claro que, como vimos, no filósofo grego, esse coletivo deixava muitos de fora: as mulheres, os escravos, os não-helenos. Mas Marx, se coerente consigo próprio, não poderia vislumbrar, para o futuro, nada diferente de seres humanos decidindo coletivamente sobre sua vida coletiva. E, como já superou a noção de desigualdade entre os homens, vislumbra não uma política exercida entre poucos, mas entre todos os seres humanos. É fato que Marx apresentou inúmeras críticas à atividade política de seu tempo, uma atividade política deturpada, como diria Aristóteles.

Mas essas críticas não invalidam o reconhecimento de um legado aristotélico em Marx no que diz respeito à concepção de política, conforme viemos tentando mostrar.

Por fim, diríamos que, para Marx, a atividade humana fundamental seria a construção do próprio homem, seu florescimento, a expansão de suas capacidades. E, se Marx tem uma ética, é a ética da emancipação humana. A ética em Marx trata da superação do trabalho estranhado, da condição de escravidão do homem em relação ao capital. E, por isso, trata-se de superar a sociedade capitalista.

IV. Notas conclusivas

O objetivo deste texto foi delinear algumas questões sobre a visão de ética, política e economia em Marx e Aristóteles. Com qualificações importantes, é possível dizer que Marx possui uma ética fundamentalmente alinhada com as definições aristotélicas. A diferença principal, que será explorada futuramente, refere-se à relação entre o trabalho e a atividade humana. Enquanto para Aristóteles o trabalho é basicamente uma atividade produtiva, Marx tenta fazer uma síntese entre um aspecto produtivo e um aspecto prático do trabalho. Apesar dessa diferença, tanto Marx quanto Aristóteles advogam uma emancipação humana e uma liberdade política que, do nosso ponto de vista, pode ser alcançada apenas com a superação do capitalismo.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 3ª ed. Bauru: Edipro, 2009.

_____. *Política*. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2009.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Abril S.A. Cultural, 1984.

EAGLETON, Terry. *Depois da Teoria: Um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LIMA, Alexandre. Ética aristotélica em Marx? *Trans/Form/Ação*, v. 37, n. 2, pp. 11-30, 2014.

MCCARTHY, George E. (Ed.). *Marx and Aristotle: nineteenth-century German social theory and classical antiquity*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1992.

MARX, Karl. *Crítica do Programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *O Capital: Crítica da Economia Política. Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013. (e-book)

PIKE, Jonathan E. *Marx, Aristotle and beyond: aspects of Aristotelianism in Marxist social ontology*. PhD thesis. University of Glasgow. 1995.

REALE, Giovanni. *Introdução a Aristóteles*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

RODRIGUES, Fernando. Ética do Bem e Ética do Dever. *O que nos faz pensar*, n. 28, pp. 247-265, dez 2010.