

## A IGUALDADE E A COMENSURABILIDADE NAS TROCAS EM ARISTÓTELES

Adriana Santos Tabosa\*

**Resumo:** Na *Ética a Nicômaco*, Livro V, capítulo 5, Aristóteles discorre sobre a justiça nas relações de troca que têm por limite a comunidade (*koinonia*). Aristóteles analisa o problema da troca monetária em relação à questão geral de saber como uma sociedade pode conduzir de maneira permanente e justa as relações muito particulares que unem os homens com os bens exteriores, produzidos de modos múltiplos e especializados. Nesse contexto, Aristóteles investiga o que pertence à natureza da medida, pois neste gênero de relação a *koinonia* não pode existir entre dois médicos ou pessoas que exercem uma mesma atividade, mas entre pessoas diferentes. Entretanto, o produto de suas respectivas atividades deve ser equiparado. Este artigo propõe analisar os principais aspectos abordados no texto da *Ética a Nicômaco*, Livro V, capítulo 5.

**Palavras-chave:** Aristóteles, comensurabilidade, ética, igualdade, troca.

**Abstract:** In the fifth book, chapter five of the *Nicomachean Ethics*, Aristotle discourse on justice in the relations of exchange that have for limit the community (*koinonia*). Aristotle analyzes the problem of the monetary exchange questioning how a society can lead in permanent way and just the particular relations that join the individuals with the exterior goods, produced in multiple and specialized ways. In this context, Aristotle investigates what the nature of the measure, therefore in this sort of relation, the *koinonia* cannot exist between two doctors or persons who exercise a same activities, but between different persons. This paper analyzes the principals aspects presents in the *Nicomachean Ethics*, Book V, Chapter 5.

**Key-words:** Aristotle, commensurability, ethics, equality, exchange.

As análises da *Política*, I, 9 e da *EN*, V, 5, parecem-nos complementares. Os temas em comum presentes nos dois textos são a análise do dinheiro e dos termos da troca. Na *Política* I, 9, Aristóteles menciona e analisa quatro espécies de troca. O livro V, 5, da *EN*, discorre sobre o problema da troca monetária em relação à questão geral de saber como uma sociedade pode conduzir de maneira contínua e justa as relações muito particulares que unem os homens com os bens exteriores, produzidos de modos múltiplos e especializados. Nesse contexto, Aristóteles investiga o que pertence à natureza da medida. Apresentam-se assim, dois problemas: de que maneira mensurar os objetos da troca e como é possível estabelecer um preço nas trocas.

A análise de Aristóteles consiste em determinar qual é a natureza da troca. Ele trata, num primeiro momento, de um ato ou de uma ação que reúne entre si as partes de um mesmo todo, isto é, uma ação entre indivíduos ou membros de uma mesma coletividade. Ele discorre, num segundo momento, sobre uma ação entre indivíduos e suas relações com os objetos, coisas ou bens exteriores. E, num terceiro momento, Aristóteles trata de uma ação conduzida por indivíduos cuja medida envolve coisas que se exprimem por um número. A troca é, segundo Aristóteles, uma ação voluntária entre indivíduos comparáveis fazendo uso de coisas determinadas, às quais são associados números. Essas três determinações estão contidas no exemplo ilustrado por Aristóteles de uma troca proporcional entre um arquiteto e um sapateiro e o produto dos seus trabalhos, uma casa e um calçado (cf. *EN*, V, 5, 1133 a, 8). Nesse caso, a troca é o uso voluntário de coisas tal que a passagem do primeiro objeto de posse do sapateiro à posse do arquiteto e a passagem do segundo objeto de posse do arquiteto à posse do sapateiro dão lugar à aparição de um número correspondente a uma quantidade de calçados, igual a uma casa. Dessa forma, a troca é sempre uma relação entre duas pessoas e dois objetos, quaisquer que sejam as seqüências sucessivas que o uso do dinheiro introduz em seu funcionamento.

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas.

## I. A necessidade

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

Necessário significa aquilo sem cujo concurso não é possível viver: a respiração e o alimento, por exemplo, são necessários ao animal porque este não pode existir sem eles. E significa também aquilo sem o que o bem não pode existir nem se produzir, ou aquilo sem o qual o mal não pode ser eliminado ou evitado: tomar um remédio, por exemplo, é necessário para não ficar doente, e navegar para Egina é necessário para ganhar dinheiro (*Met.*, D 4/5, 1015 a, 20-25).

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

Além disso, necessário significa o que obriga e a obrigação. E isso é o que se opõe como obstáculo e como impedimento ao impulso natural e à deliberação racional. De fato, o que é obrigação se diz necessário e por isso também doloroso, como diz Eveno: ‘Tudo o que é necessário é natureza obrigatória’. E a obrigação é uma necessidade, como também Sófocles afirma: ‘Mas a obrigação me constrange a fazer tais coisas’. E a necessidade parece ser algo inflexível, e com razão, porque se opõe ao movimento decorrente da deliberação e do raciocínio (*Met.*, D 5, 1015 a, 27-34).

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

Ademais, dizemos que é necessário que seja assim o que não pode ser diferente do que é. E desse significado de necessário derivam, de certo modo, todos os outros significados. De fato, dizemos que o que é obrigado é constrangido a fazer ou a sofrer quando, por força da obrigação, não pode seguir sua tendência, o que significa que a necessidade é aquilo por força do qual uma coisa não pode ser diferente do que é. E o mesmo vale para as coisas que são causa da vida e do bem: quando é impossível que o bem e a vida existam sem que existam determinadas coisas, estas são necessárias e esta causa é uma necessidade (*Met.*, D 5, 1015 a, 35 – b 5).

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

O termo em grego para necessário é ἀναγκαῖος. É o termo que aparece na *Política* I, 8-11.<sup>1</sup> Contudo, na análise da *Ética a Nicômaco*, V, 5, não aparece o termo ἀναγκαῖος, Aristóteles só emprega χρεῖα. Na *Ética a Nicômaco*, V, 5, o termo χρεῖα, apesar de ser comumente traduzido por necessidade ou até mesmo por demanda, não comporta o sentido de necessário que Aristóteles define na *Metafísica*. A palavra χρεῖα significa uso, emprego, uso que fazemos de uma coisa. Na *Retórica* (I, 15, 1376 b, 22), Aristóteles emprega χρεῖα com o sentido de relações mútuas, as relações dos homens uns com os outros. Todavia, na *Ética a Nicômaco*, V, 5, χρεῖα, contém um sentido semelhante ao que aparece na *Retórica*, o de “relação mútua que mantém tudo junto” (ἡ χρεῖα, ἢ πάντα συνέχει). Mas esta “relação mútua que mantém tudo junto” não representaria pois, uma simples troca de serviços, mas uma relação

<sup>1</sup> Cf. *Política* I, 8, 1256 b, 20 e 30; I, 9, 1257 a, 18, 23, 33, 35, 1257 b, 42, 13, 14, 32 e 1258 a, 15, 16, 30, 40; I, 10, 1258 b, 11.

de troca que tem por limite a comunidade. A κοινωμία participa integralmente da análise do ato da troca em si mesmo. A simples tradução de χρεία por necessidade não abrange esse sentido. O sentido de necessário (ἀναγκαίως) que aparece na *Metafísica* estaria implícito na relação de utilidade dos indivíduos uns com os outros no interior da comunidade, pois a necessidade que os indivíduos têm uns dos outros é o que possibilita a vida em comunidade. (EN, V, 1133 a, 1133 b).

No texto da *Ética a Nicômaco*, V, 5, Aristóteles inicia uma investigação sobre a posição exata que a necessidade/utilidade e o dinheiro ocupam em relação à medida. Em algumas passagens do texto Aristóteles supõe que a medida comum tanto pode ser a necessidade quanto o dinheiro. Primeiramente, Aristóteles menciona que o dinheiro é um padrão de medida universal: “É por isso que recorreremos ao dinheiro, que é, por assim dizer, um intermediário. Ele mede tudo, o valor superior de um objeto e o valor inferior de outro [...]” (EN, V, 5, 1133 a, 10). Depois, ele diz que a medida comum seria a necessidade: “É indispensável que todos os bens sejam mensuráveis por uma medida comum [...] e esta medida não é outra que a necessidade” (EN, V, 5, 1133 a, 11). Num segundo momento, Aristóteles investiga se existe verdadeiramente uma medida comum nas relações de troca. Ele afirma que existe realmente uma medida e que a medida comum é “em verdade” a necessidade. Num outro momento, ele afirma que não existe uma medida comum verdadeira, deste modo, os objetos diferentes da troca não são realmente comensuráveis: “Em verdade, é impossível tornar objetos diferentes comensuráveis entre si, mas pela necessidade podemos e conseguimos de um modo satisfatório” (EN, V, 5, 1133 b, 14). Em cada passagem do texto em que a necessidade e o dinheiro são mencionados em relação à medida, uma determinação particular lhes é atribuída. A necessidade é o que une a comunidade, e o dinheiro é um substituto convencional:

É, pois necessário referir tudo a uma medida comum, como dissemos mais acima. E esta medida é, em verdade, a neces-

sidade, que é o vínculo universal (pois, se os homens não tivessem necessidade de nada ou se suas necessidades não fossem parecidas, não haveria troca, ou as trocas seriam diferentes); mas o dinheiro se tornou por convenção uma espécie de substituto da necessidade, é por esta razão que é chamado *nomisma*, porque ele não existe por natureza, mas em virtude da lei (*nomos*) e está em nosso poder mudá-lo ou decretá-lo inútil (EN, V, 5, 1133 a, 11).

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

A necessidade representa a medida comum ou a unidade na qual todas as coisas são medidas. O que torna a necessidade uma medida comum não é a necessidade individual, mas “a necessidade que temos uns dos outros” em relação aos objetos exteriores. Nesse sentido, a necessidade é a condição prévia à realização da comensurabilidade, contudo, mesmo na qualidade do que mantém a união social, a necessidade não constitui verdadeiramente a comensurabilidade, pois é necessário convencionar socialmente um critério de objetividade a fim de realizar a troca:

É por isso que a necessidade mantém tudo junto, é evidente que quando duas pessoas não têm necessidade uma da outra, ou quando uma não necessita da outra, elas não trocam nada. Ao contrário quando alguma delas necessita do que outra tem, por exemplo, [...] trocam vinho por trigo. Deve-se, portanto estabelecer a igualação da necessidade (EN, V, 5, 1133 b, 13).

Os objetos se tornam comensuráveis pelo dinheiro. Não obstante, a troca não implica somente a comensurabilidade dos objetos, mas também a comensurabilidade dos indivíduos que participam da troca; seja na troca de produtos, como na troca de serviços. O problema se apresenta quanto à determinação da comensurabilidade dos indivíduos, que implicaria em determinar uma equi-

paração da necessidade. Segundo Aristóteles (*EN.*, V, 5, 1133 a, 9), os indivíduos são diferentes e desiguais, embora na relação de troca os produtos de suas respectivas atividades devam ser equiparados:

Não pode haver relações de troca entre dois médicos, mas é possível entre um médico e um agricultor, ou de um modo geral entre pessoas diferentes e desiguais. No entanto, deve-se torná-las iguais. É por isso que todas as coisas devem ser comparáveis de algum modo; com essa finalidade foi instituído o dinheiro, e em certo sentido ele se tornou um meio termo, pois ele mede todas as coisas [...] (*EN.*, V, 5, 1133 a, 10).

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

## II O dinheiro

Foi como substituto da necessidade que o dinheiro surgiu por convenção, por isso, como ressalta Aristóteles (*Pol.* I, 9, 1257 b, 10-13; *EN.*, V, 5, 1133 a, 11), ele é chamado *nomisma*,<sup>2</sup> porque não é

<sup>2</sup> O termo grego νόμισμα, além da tradução de “moeda”, possui outros sentidos. Νόμισμα significa: tudo que é estabelecido pelo uso, como também, costume, regra, lei e medida. Aristóteles na *Política*, I, 9; 10, emprega o termo νόμισμα com o sentido de “moeda”, a peça metálica. Enquanto na *EN.*, V, 5, ele emprega νόμισμα com o sentido de “medida”. Para a economia ocidental moderna, o sentido imediato de “moeda” é o de um signo, concretizado numa peça de metal ou em uma nota simbólica de papel, possuindo dupla função de instrumento de avaliação e

natural (φύσις), mas advém da convenção (νόμος). Desse modo, a medida que torna tudo comensurável também é por convenção. O

de medida e de instrumento de circulação e de troca, tirando este duplo valor de uma decisão do Estado e de um consenso tácito dos usuários. Este sentido imediato e prático corresponde ao sentido do termo alemão *Münze*. Mas, para a economia moderna há também uma definição mais ampla: a moeda é toda coisa que, por convenção tácita ou expressa dos homens, se encontra investida da dupla função de intermediária de trocas e de intermediária das avaliações, ou desta segunda função somente, a primeira não podendo ser imaginada todas às vezes isoladamente da segunda, que pode, ao contrário, existir sem a primeira. Este sentido corresponde ao termo alemão *Geld* (Will, Édouard. *De l'aspect étique des origines grecques de la monnaie*, p. 209-210). O problema de traduzirmos o termo grego νόμισμα por “moeda” é que o sentido corrente de “moeda” possui uma acepção muito mais abrangente do que o de moeda compreendido como “peça metálica”, em outras palavras, dinheiro. O sentido atual de “moeda” prioriza o caráter convencional, isto é, do que é emitido e controlado pelo governo de um determinado país, englobando em sua definição, o dinheiro. Em alemão tudo isso é *Geld*, entretanto, com a possibilidade de distinguir entre *vormünzliches Geld* (ou *vormünzliches Geldform*) e *Münzgeld*. Mas, em português, não possuímos um termo equivalente aos termos em alemão. Teríamos que definir “moeda-moeda” e “moeda-dinheiro”. Por essa razão, optamos por traduzir νόμισμα por “dinheiro”, uma vez que, o termo “dinheiro” engloba a moeda como “peça metálica”, o sentido de νόμισμα que aparece na *Política*, I, 9;10, e principalmente o de “medida”, o sentido de νόμισμα que Aristóteles emprega na *EN.*, V, 5. Para a economia moderna, o dinheiro é um símbolo, uma abstração que pode se “materializar” em metais, cédulas, ouro, prata etc. Não existe um termo em grego específico para “dinheiro”. Existe o termo grego ἀργύριον, que se refere à prata, à moeda de prata. Em latim existe o termo *nummus*, oriundo do termo grego νόμος, que significa: moeda, dinheiro. Como também há o termo *denarius*, literalmente “denário”, uma moeda que primeiramente valia dez asses e, mais tarde, dezesseis asses. (Cícero, *Verr.* 2, 137). Foi o termo em latim *denarius* que originou o termo “dinheiro” em português. Entretanto, existe o termo em português “numo”, oriundo do latim *nummus*, que significa: moeda, dinheiro.

dinheiro não pode ser considerado como verdadeira medida, ou o que possibilita a comensurabilidade, porque a possibilidade de uma medida comum pressupõe a comensurabilidade; o dinheiro é apenas expressão dessa comensurabilidade, não o que a constitui, pois a troca existe antes de existir o dinheiro: “É evidente que as permutas se efetuavam desta maneira antes de existir o dinheiro, pois é indiferente permutarmos uma casa por cinco camas ou pelo equivalente em dinheiro às cinco camas” (*EN*, V, 5, 1133 b, 16). O dinheiro é, portanto, somente simplificação de uma convenção de mensurabilidade já inerente à troca.

É sobre o aspecto dessa convenção que faz as análises do dinheiro presentes no texto da *Política*, I, 9 e da *Ética a Nicômaco*, V, 5, tomarem um caráter diferenciado. Na *EN*, V, 5, a convenção faz do dinheiro o substituto da unidade social da necessidade, que constitui a verdadeira unidade de medida: “O dinheiro, portanto, agindo como um intermediário, torna os bens comensuráveis e os iguais” [...] (*EN*, V, 5, 1133 b, 14). Como também: “É necessário haver um padrão, qual ele seja – e isto, em virtude de uma convenção; por isso é chamado νόμισμα” (*EN*, V, 5, 1133 b, 15). Na *Política*, I, 9, a convenção se forma por causa das trocas entre cidades, fora da política e sem consideração ética sobre a necessidade do outro: “Com efeito, quando o abastecimento do estrangeiro aumenta progressivamente, devido à importação de bens deficitários e à exportação dos excedentes, o uso da moeda foi adotado sob pressão da necessidade” (*Pol.* I, 9, 1257 a, 29-32). Como também: “Uma vez que a moeda foi inventada, devido às necessidades de troca, surgiu seguidamente uma outra técnica de adquirir bens: o comércio de retalho” (*Pol.* I, 9, 1257 b, 1-3). Parece que existiriam assim, dois tipos de moedas ou ainda que a moeda seja efeito de duas convenções sucessivas. Na *EN*, V, 5, o dinheiro é considerado um objeto político, um substituto da necessidade, que constitui em si mesmo o fundamento de uma atividade de troca no interior da *polis*. Neste contexto, o dinheiro é o substituto de uma ciência e de uma prática dominada pela justiça. Na *Política*, I, 9, o dinheiro é considerado um objeto investido por um desejo extraviado e cuja ciência – a crematística,

escapa da hierarquia de todas as demais. Na primeira concepção, o dinheiro é uma medida prática para uma atividade cujo fim é outro. Na segunda concepção, o dinheiro é uma falsa riqueza que é em si mesmo seu próprio fim.

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

### III A proporção na troca

Nas trocas, é necessário estabelecer uma comparabilidade dos indivíduos entre os quais se partilha e das coisas que se partilham. O fundamento e o critério dessa comparabilidade nas relações de troca é a igualdade. Para Aristóteles, o igual é o meio termo. Entre o justo e o injusto, há um meio termo entre as duas desigualdades existentes. Este meio termo é o igual, pois em cada espécie de ação na qual há um “mais” e um “menos” há também um igual (*EN*, V, 3, 1131 a, 2). O justo, na qualidade de igual, deve estar entre os dois extremos (o mais e o menos). Na qualidade de meio, deve sê-lo relativamente a dois objetos. Na medida em que é justo, deve sê-lo em relação a indivíduos. Para que haja a troca é necessário, no mínimo, quatro elementos: dois indivíduos, entre os quais se partilha, e dois objetos, que se partilham. A troca é instauração de duas relações: relação entre dois indivíduos e relação entre dois objetos: “O justo implica necessariamente quatro elementos, pois os indivíduos para os quais ele é na verdade justo são dois, e as coisas nas quais

ele se manifesta, são também duas” (*EN*, V, 3, 1131 a, 5). Esta igualdade de relações entre indivíduos e coisas, Aristóteles define como proporção (*ἀναλογία*): “O justo é uma espécie de proporção [...]. A proporção é, pois uma igualdade de relações ao menos entre quatro elementos” (*EN*, V, 3, 1131 b, 8). Haverá, portanto, justiça se houver a mesma igualdade quanto aos indivíduos e quanto aos objetos: “A relação que existe entre os objetos se encontra entre os indivíduos. Se os indivíduos não são iguais, não obterão partes iguais. Daí vêm as disputas e as contestações, quando iguais têm e possuem coisas desiguais e desiguais, coisas iguais” (*EN*, V, 3, 1131 a, 5-6).

A igualdade, portanto, só pode ser igualdade de proporção: o indivíduo A está para o indivíduo B como o objeto *a* está para o objeto *b*; o justo na distribuição consiste numa certa proporção. A proporção engloba numa e mesma igualdade os quatro termos na troca, é a única a incluir os quatro termos mínimos, ou seja, a equiparar duas relações, a relacionar duas díades (dois indivíduos e dois objetos) heterogêneas:

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

Aristóteles identifica essa espécie de proporção como proporção geométrica, pois é na proporção geométrica que a soma do primeiro e do terceiro termos está para a soma do segundo e do quarto assim como um elemento de cada par de elementos está para outro elemento. Segundo Aristóteles, a proporção em que se

baseia a justiça distributiva não é uma proporção contínua, pois seus segundo e terceiro termos – alguém que recebe parte de alguma coisa e uma participação na coisa – não constituem um mesmo elemento.

O justo e o injusto para a justiça corretiva também é o igual e o desigual. Mas ao passo que na justiça distributiva igualdade significa proporcionalidade geométrica, na justiça corretiva trata-se de proporção aritmética (*ἀναλογία* [...] *ἀριθμητικήν*, *EN*, V, 4, 1132 a, 3) de igualdade quantitativa no sentido corrente. Contudo, a igualdade aritmética não pode reger a troca como constitutiva da sociedade. A igualdade aritmética intervém quando se trata de corrigir, retificar ou reparar. É somente quando se trata de corrigir desigualdades que a lei deve estabelecer uma igualdade numérica entre os indivíduos, “tratá-los como se fossem iguais” (*χρηῆται ὡς ἴσοις*, *EN*, V, 4, 1132 a, 3), punindo por exemplo o adultério ou o roubo, julgando a ação em si, independentemente do caráter do indivíduo julgado. A lei contempla somente o aspecto distintivo da justiça e trata as partes como iguais, considerando apenas se uma das partes cometeu e a outra sofreu a injustiça. O juiz procura então igualar ganhos e perdas adquiridos e sofridos pelas partes, e fazendo isso, os mede. Transformando assim paixão e ação em ganho e perda medidos, o juiz corrige subtraindo, por exemplo, ao que lesou uma quantidade igual à perda pelo lesado:

Os nomes perda e ganho, [...] provêm da linguagem das trocas voluntárias. Dizemos que uma pessoa obtém um ganho quando ela tem mais do que aquilo que lhe pertencia; ela está sujeita a uma perda quando tem menos do que tinha anteriormente, por exemplo, nas vendas, nas compras e em todas as trocas [...]. Quando ao contrário, obtemos nem mais nem menos do que tínhamos e que a igualdade é garantida, dizemos que cada um tem aquilo que lhe pertence e que não há nem perda nem ganho. Assim, o justo é um meio entre o ganho e a perda, no que concerne às transações não voluntárias e ele consiste em dispor depois de uma quantidade igual à que havia antes (*EN*, V, 4, 1132 b, 13-14).

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

Mas o meio termo em relação a nós não deve ser considerado de maneira idêntica; se dez minas<sup>3</sup> de alimento é demais para uma pessoa ingerir e duas minas são muito pouco, não se segue necessariamente que o treinador prescreverá seis minas, pois isto também pode ser demais para uma pessoa que ingere o alimento, ou então pode ser muito pouco – muito pouco para Mílon<sup>4</sup> e demais para um principiante em exercícios atléticos (EN, II, 6, 1106 b, 7).

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

Além do mais, isto se torna evidente porque aquilo que é distribuído às pessoas deve sê-lo ‘de acordo com o valor de cada uma’. No que concerne às partilhas, todo mundo está de acordo que elas devam se fazer segundo o valor de cada um; no entanto, não estão de acordo sobre o critério deste valor, para os membros de uma democracia, é a condição de ser li-

<sup>3</sup> Medida de peso equivalente a cerca de 600g.

<sup>4</sup> Atleta do século VI a.C.

vre, para os membros de uma oligarquia é a riqueza, para os membros de uma aristocracia é a virtude (EN, V, 3, 1131 a, 7).

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

A proporcionalidade na relação da troca como constitutiva da sociedade a que Aristóteles se refere, se caracteriza pelo exemplo seguinte:  $A/C = B/D$ , onde A e B são indivíduos e C e D são coisas, “assim, a relação entre as coisas a dividir se encontra na relação que existe entre os indivíduos” (EN, V, 3, 1131 a, 11). Segundo Aristóteles, o que constitui essa proporção é uma união em diagonal (κατὰ ἀναλογίαν ἢ κατὰ διάμετρον σύζευξις). Seguindo o exemplo de Aristóteles, (EN, V, 5, 1133 a, 8), sendo A um arquiteto, B um sapateiro, C uma casa e D um calçado, a diagonal corresponde à igualdade na conjunção entre A (arquiteto) e C (casa) e entre B (sapateiro) e D (calçado). O indivíduo A está para o indivíduo B como o objeto C está para o objeto D. O justo distribuído é, portanto, relação de proporcionalidade:

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

Segundo Aristóteles, nas associações que correspondem às relações mútuas no interior da comunidade, os indivíduos se mantêm unidos por esta espécie de justiça, que é a reciprocidade conforme a proporcionalidade, e não baseada em uma retribuição exa-

tamente igual; é a reciprocidade proporcional que mantém a própria cidade unida (*EN*, V, 5, 1133 a, 6).

### **Bibliografia**

ARISTÓTELES. *Arte retórica e arte poética*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1964.

\_\_\_\_\_. *Éthique de Nicomaque*. Texte, traduction, préface et notes par Jean Voilquin. Paris: Ques Garnier, 1961.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília, DF : Edunb, 2001.

\_\_\_\_\_. *Política*. Tradução e notas de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega Universidade/Ciências Sociais e Políticas, 1998.

CÍCERO. *Orationes Verrinae*. In: TORRINHA, Francisco. *Dicionário português-latino*. 2. ed. Porto : Editorial Domingues Barreira, 1939.

WILL, Edouard. De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie. In: *Revue Historique*, vol. CCXII, nº 2, 1954, p. 209-231.