
FORMAS ANTEDILUVIANAS DA ÉTICA EM ARISTÓTELES: MORAL E JUSTIÇA NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA SOB UMA PERSPECTIVA MARXISTA**Pablo Biondi¹****Resumo**

O artigo concebe a ética como uma forma social profundamente conectada com o capitalismo, tal como o direito, de acordo com a perspectiva de Evgeni Pachukanis. Tal abordagem leva à percepção de que o pensamento moral de Aristóteles não pode ser propriamente considerado como “ético”, pois está baseado na desigualdade da escravidão, e não na igualdade capitalista do sujeito jurídico e ético na modernidade.

Palavras-chave: Formas Sociais; Ética; Justiça; Aristóteles.

INTRODUÇÃO

Assim como o chamado direito romano consagrou-se como uma referência na teoria do direito, aquilo que se entende por ética grega, tendo sua maior expressão na filosofia de Aristóteles, também se projeta como um ponto de passagem necessário na reflexão filosófica acerca da moral. Todavia, propomos que esta referência está equivocada, seja no que diz respeito à experiência romana, seja no que diz respeito à experiência grega. Teceremos algumas considerações acerca desta última nos marcos da historicidade radical do materialismo histórico-dialético. A hipótese que pretendemos desenvolver é a da impropriedade do uso do termo “ética” para o pensamento da Grécia Antiga, pelos mesmos motivos que se pode contestar, conforme a leitura marxista mais rigorosa, o uso do termo “direito” para a civilização romana.

Propor a exclusão da filosofia aristotélica daquilo que se compreende como ética há de causar um

¹ Professor de Ética e teorias da Justiça na FDSBC. Pós-doutorando em Direito pela USP. E-mail: pablobiondi@gmail.com

enorme estranhamento, semelhante àquele que sentem os juristas diante da tese da carência do elemento jurídico na Roma Antiga. Há uma verdadeira naturalização da existência categorial do direito romano e da ética grega (comumente centrada em Aristóteles), e que se dá com a reiteração no tempo dessa terminologia pelas mais distintas vertentes teóricas.

A crítica marxista do direito proposta por Evgeni Pachukanis, ao se estender para o campo da relação entre direito e moral, ilumina o problema da ética de maneira singular, sugerindo-nos uma releitura de concepções no domínio da filosofia ética. Isto porque o jurista soviético, ao desnudar o fenômeno jurídico e identificar a sua imanência ao capitalismo, abriu a possibilidade, inclusive com indicações diretas, de se apontar esse tipo de determinação histórica, outrossim, na relação entre a ética e o modo de produção capitalista. O resultado há de ser a interpretação da ética como uma categoria social que, tanto quanto o direito, não flutua pela história com conteúdos variáveis, mas antes se apresenta, em caráter delimitado e delimitador, como forma própria da época burguesa.

Para fundamentar esse entendimento, precisaremos examinar o conceito de formas sociais, dele extraíndo aquilo que Marx denominou como “formas antediluvianas” de certos fenômenos. Com isso, teremos condições de apurar a singularidade histórica da ética, fazendo-o em comparação com o direito nos termos concebidos por Pachukanis.

Como passo seguinte, trataremos da formação social ateniense, esmiuçando a sua estrutura escravista e nela localizando os traços históricos que definiam o caráter estamental daquela polis. Teremos, nessa ocasião, a oportunidade de nos contrapormos às teses que hipertrofiaram o papel da mercadoria em Atenas. Veremos que o caráter subordinado da circulação mercantil naquele contexto só poderia gerar os rudimentos da forma ética, jamais o pleno desenvolvimento dessa forma social. As concepções de justiça e moral em Aristóteles atestam, conforme argumentaremos na última parte do artigo, a impossibilidade de uma ética em sentido rigoroso no mundo antigo.

AS FORMAS SOCIAIS

Nossa investigação deve iniciar pelo conceito de formas sociais, um conceito que, no materialismo histórico-dialético, sobretudo no momento de maturidade do pensamento marxiano, adquire proeminência teórica. Podemos concordar com Antoine Artous quando afirma que a preocupação essencial de Marx n' O capital não é construir uma ciência transhistórica da economia ou da própria história, mas dar conta da dialética particular das formas sociais capitalistas em relação às sociedades pré-capitalistas, apontando, nesse esforço, a especificidade e a objetividade das relações burguesas de produção (ARTOUS, 2006, p. 14).

Encontramos em Marx uma espécie de obsessão no sentido de definir as diferenças históricas entre as características peculiares à época capitalista e as características peculiares a períodos anteriores. Desse modo, ele conceitua a mercadoria como uma *forma* particular do resultado do trabalho humano que só se generaliza sob o capitalismo, o dinheiro como a *forma* particular da riqueza nesse contexto, o capital como *forma* de propriedade sobre o dinheiro e os meios de produção no mercado, a mais-valia como *forma* de entrega do produto econômico excedente etc.

Cabe observar que tanto a mercadoria, o dinheiro, o capital e a mais-valia, assim como outros componentes próprios do capitalismo, são elementos que apontam para uma forma de existência social de um objeto: considera-se não o objeto em si, mas as relações sociais que nele se condensam, e que lhe dão todo um significado histórico determinado e rigoroso – por mais que esta forma peculiar de existência nos faça crer que os objetos por ela revestidos possuem certos atributos intrínsecos, como que por disposição natural.

Ora, a incursão crítica marxiana na economia política desvela o fato de que um produto não é mercadoria por si mesmo, e que os bens tomados como moeda de troca só podem funcionar como tal em função do dinheiro, que, por sua vez, é uma derivação necessária do circuito mercantil em certa etapa de sua conformação. Outrossim, o dinheiro só atuará como capital se for investido, isto é, se for inserido num empreendimento de valorização, possuindo um papel muito distinto daquele que cumpre ao servir como meio de pagamento. E tampouco os meios de produção podem ser tidos como capital por natureza, já que só o serão se confrontados com o trabalho assalariado no processo de produção e distribuição da mais-valia.

E assim como as formas econômicas estão entrelaçadas entre si, condicionando-se reciprocamente e estabelecendo determinações, elas também produzem outras formas que não são denominadas como econômicas, mas que mantêm estreitas e incontornáveis ligações com elas. O direito e o Estado, por exemplo, trazem em si certos atributos peculiares na qualidade de portadores dos condicionamentos históricos do capitalismo, tanto quanto as figuras do mercado. Mais adiante, sustentaremos que o mesmo vale para a ética.

Por tudo isto, já se nota que as formas sociais estabelecem uma fronteira entre o que é pertencente ao mundo burguês e aquilo que lhe é anterior (ou eventualmente posterior, se considerarmos alguns aspectos das incompletas experiências de transição socialista). Esta fronteira, ou, melhor dizendo, esse contorno sócio-histórico que delimita o modo de ser e de funcionar de um dado objeto, é algo puramente social, diferente das coisas envolvidas. No caso da estrutura mercantil da sociedade burguesa, o autor d'O capital advertiu que a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho não têm nenhuma relação com sua natureza física e com as relações materiais decorrentes. Trata-se apenas de uma relação social entre homens que assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Definindo-se socialmente como mercadorias, os produtos do trabalho tornam-se “coisas físicas metafísicas ou sociais” (MARX, 1996, p. 198).

Em outras palavras, o objeto vendido, existindo como um valor de uso para o adquirente, existe para o vendedor apenas como veículo do valor de troca, que é uma grandeza social independente da materialidade física da coisa em questão. O trabalho que gera esta mercadoria a título próprio de mercadoria é abstrato, podendo ser contabilizado apenas em tempo. O valor que circula no mercado, pois, é tão somente uma abstração social corporificada pelo dinheiro, mas uma abstração que é reproduzida diariamente nas incessantes permutas².

Se o valor é esta abstração real diuturna do mercado, vale para a mercadoria o mesmo estatuto social. Do ponto de vista lógico-categorial, o que define o produto no mercado é o valor e a possibilidade de sua expressão em face de outro produto que lhe é assemelhado como coágulo de trabalho abstrato. Mas por ser essa abstração singular, historicamente restrita, a mercadoria deixa de ser um mero objeto econômico, tornando-se uma forma social que estrutura as relações entre os indivíduos, uma forma de objetividade particular do social (ARTOUS, 2006, p. 9).

Nessa ordem de considerações, as feições e tonalidades da mercadoria estão presentes em toda a ordem social capitalista, inclusive fora de sua esfera econômica. A forma do valor, mais do que designar a forma do produto do trabalho no mercado, designa também, em última instância, a compleição da sociedade produtora de mercadorias por excelência, e que não é senão a sociedade burguesa. Daí porque, ao correlacionar a ordem jurídica e o mercado capitalista, Pachukanis toca em fatos da vida social como um todo e atinge o ápice da radicalidade crítica do marxismo:

À medida que o produto do trabalho assume a forma da mercadoria e se torna portador de valor, as pessoas adquirem a qualidade de sujeito de direito com direitos. Enquanto as coisas governam as pessoas por meio do “fetichismo das mercadorias”, uma pessoa tem domínio jurídico sobre as coisas porque, como proprietária, ela é posicionada como um abstrato e impessoal sujeito de direitos sobre as coisas. A vida social em nosso tempo tem duas características distintivas e complementares: por um lado, relações humanas que são mediadas por transações monetárias em todas as suas formas – preços, lucros, títulos de crédito e assim por diante –, em suma, todas aquelas relações nas quais as pessoas estão conectadas por meio de coisas; por outro lado, temos relações em que uma pessoa é definida somente por oposição a uma coisa – isto é, como um sujeito que dispõe livremente do que é seu. O vínculo social aparece simultaneamente sob duas formas absurdas: como equivalência abstrata do valor das mercadorias, e como capacidade de uma pessoa para ser sujeito abstrato de direitos (PACHUKANIS, 2017, p. 29).

É certo que a conexão íntima entre direito e capitalismo proposta por Pachukanis coloca uma série de desafios, os quais se originam fundamentalmente da ideologia jurídica. Esta ideologia naturaliza e eterniza o direito, sugerindo que qualquer normatividade, pré-capitalista ou mesmo socialista, viria a ser jurídica. Na perspectiva do sujeito de direito, e se considerarmos a sua dependência lógica da mercantilização generalizada – a

² Na mesma toada, pode-se inferir que o direito, enquanto forma social de intercâmbio de equivalentes em base ao mercado, não se confunde com os prédios dos tribunais que o aplicam; ou ainda, que o Estado, enquanto forma de organização do poder no

qual só é viável no capitalismo –, pode-se refutar toda e qualquer naturalização ideológica do fenômeno jurídico. Segue, porém, o problema de se entender porque certas experiências históricas, apesar de serem muitas vezes opostas em suas raízes, trazem uma similaridade aparente em certos casos – por mais que boa parte dessa semelhança seja atribuível a uma incompreensão sobre as formações sociais pré-burguesas, como mostraremos mais adiante.

AS CHAMADAS “FORMAS ANTEDILUVIANAS”

No livro III d'O capital, ao tratar dos elementos econômicos presentes na prática da usura que antecipavam, ainda que parcialmente, algumas feições do moderno capital portador de juros, Marx faz expressa alusão ao que entende por “formas antediluvianas do capital”:

O capital portador de juros, ou como podemos denominá-lo em sua forma antiga, o capital usurário, pertence, com seu irmão gêmeo, o capital comercial, às formas antediluvianas do capital, que por longo tempo precedem o modo de produção capitalista e se encontram nas mais diversas formações econômicas da sociedade (MARX, 1986, p. 107).

O capital comercial e o capital usurário são categorias econômicas de algum modo análogas ao capital propriamente dito, que consiste no movimento de valorização do valor. Há uma similaridade superficial entre o capital moderno e suas formas antigas, na medida em que, em ambos os casos, verifica-se uma dinâmica cíclica de investimento e acumulação de dinheiro. Não obstante, esconde-se sob essa aparência uma estruturação social muito distinta.

A existência do capital em sua expressão autêntica, capitalista, depende da categoria que lhe é dialeticamente oposta: o trabalho assalariado. A valorização capitalista do valor decorre da extração do excedente fornecida pelo proletariado em sua relação mercantil-contratual com a classe burguesa, o que se dá num contexto de mercantilização geral da vida social – a começar pela própria força de trabalho socialmente disponível. Já as formas “arcaicas” de capital, pré-burguesas por excelência, exigem apenas o caráter mercantil de uma parte da produção e o desenvolvimento das funções do dinheiro. Suas bases produtivas são sempre pré-capitalistas, remetendo a variações do trabalho compulsório (como a escravidão e a servidão). Na antiga república romana, desenvolveram-se essas formas antediluvianas no seu grau mais elevado.

Nas formas sociais antediluvianas, há uma prefiguração de certos elementos que compõem as formas sociais propriamente ditas, expressas de modo completo. Há um “ensaio” do fenômeno, não no sentido teleológico e evolucionista, como se o embrião tivesse que necessariamente evoluir para o modelo mais acabado,

capitalismo, não se confunde com os quartéis-generais ou com os parlamentos. Por trás dos aparatos, opera toda a fenomenologia do direito e do Estado, que deriva objetiva e imediatamente das singularidades da ordem social burguesa.

mas no sentido de que determinadas condições objetivas deram ensejo a um débil desenvolvimento de certas características históricas. Esse débil desenvolvimento corresponde a uma existência absolutamente rudimentar das formas sociais, a um estado aquém do que as efetiva enquanto tais, o que se percebe, principalmente, pela imbricação delas com categorias outras que não só são distintas, como muitas vezes são opostas. Observemos como Pachukanis aplica esse raciocínio ao direito:

A evolução histórica traz consigo não apenas uma mudança do conteúdo das normas e uma mudança dos institutos do direito, mas também o desenvolvimento da forma jurídica como tal. Esta última, tendo surgido em certo grau da civilização, passa um longo tempo em estado embrionário, com fraca diferenciação interna e sem se distinguir das esferas contíguas (costumes, religião). Depois, desenvolvendo-se gradualmente, ela alcança seu florescimento máximo, sua diferenciação e definição máximas. Esse estágio elevado de desenvolvimento corresponde a relações econômicas e sociais determinadas (PACHUKANIS, 2017, p. 96).

O uso do vocábulo “embrionário” poderia sugerir a falsa ideia de que a forma jurídica evoluiria lentamente ao longo dos tempos, e de modo linear, até a sua máxima expressão no capitalismo. Não é essa, porém, a visão de Pachukanis. Veja-se o que ele diz no parágrafo subsequente ao da citação anterior (2017, p. 96):

Correspondendo aos dois ciclos de desenvolvimento cultural, temos duas épocas de culminação do desenvolvimento dos conceitos jurídicos gerais: Roma, com seu sistema de direito privado, e os séculos XVII e XVIII na Europa, quando o pensamento filosófico descobriu o significado universal da forma jurídica como uma potencialidade que a democracia burguesa foi conclamada a cumprir.

Pode-se reprovar em Pachukanis, e conforme as descobertas que ele mesmo nos trouxe, o uso da expressão “sistema de direito privado” para se referir à normatividade da civilização romana. Ainda assim, o trecho indicado apresenta dois momentos distintos de desenvolvimento – não do direito, mas dos “conceitos jurídicos gerais” que só poderiam amadurecer e prosperar na era capitalista. Entre esses dois momentos (a época romana e os séculos XVII e XVIII), há um hiato enorme que corresponde à Idade Média europeia, é dizer, ao modo de produção feudal, em que se teve a máxima retração da atividade comercial, pelo menos no auge do feudalismo (séculos IX a XIII). Ora, esse hiato descaracteriza imediatamente a noção de uma marcha linear e contínua rumo à forma jurídica madura. Consta-se, então, que o teórico soviético não tinha como objetivo sugerir uma dinâmica evolucionista do fenômeno jurídico. O que a sua formulação nos traz é tão somente um reforço do liame histórico entre a forma mercadoria e a constituição dos componentes próprios do direito. Em havendo mais comércio, há mais condições objetivas de surgimento de categorias “protojurídicas” – e que só poderiam ser propriamente jurídicas com o estabelecimento do modo de produção capitalista, o que não veio a ocorrer antes do século XVIII (exceção feita à Inglaterra no século XVII).

Também é preciso ter em conta que a admissão de certas formas ditas “primitivas” em relação a formas mais modernas, por si só, não define nenhum tipo de vinculação evolucionista entre elas. Vale lembrar que Marx vislumbrou a possibilidade de encontrarmos “indícios” de categorias modernas antes do seu tempo, mas apenas

porque a plenitude das categorias mais desenvolvidas no momento posterior assim autoriza:

A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade. Pode-se compreender o tributo, a dízima etc. quando se conhece a renda da terra. Porém, não se deve identificá-los (MARX, 2011, p. 84).

Pachukanis, que seguiu fielmente os passos de Marx ao se debruçar sobre o direito, manteve sua fidelidade no problema das figuras antediluvianas. Se o capital usurário pode guardar uma remota semelhança com o capital efetivamente capitalista da nossa era, então não parece fora do razoável que procedimento análogo seja feito com o direito, desde que tenhamos o cuidado expresso nos *Grundrisse*: é cabível examinar e mesmo compreender alguns antigos institutos romanos, a começar por suas limitações históricas, à luz da forma jurídica sob o capitalismo, mas não se deve igualá-los em nenhuma hipótese.

Seja como for, Pachukanis nos chama a atenção para uma circunstância que não pode ser ignorada na análise. Em Roma, apesar da generalização do trabalho compulsório, consolidou-se uma esfera mercantil que, mesmo não sendo central à produção da vida, adquiriu uma dimensão não desprezível na sociedade da época, sobretudo na fase imperial. A circulação de mercadorias, mesmo que em sua modalidade simples (M – D – M), atingiu um volume muito superior ao da média na Antiguidade. O impacto social dessa ocorrência foi um ensaio muito precário da forma jurídica, ou melhor, dos seus aspectos mais superficiais, atrelados à circulação simples. Mais adiante, demonstraremos que aquilo que se chama de “ética aristotélica” consiste, do ponto de vista das formas sociais, numa experiência similar à do chamado direito romano. Nosso intuito aqui é apenas demarcar que, com todas as suas características pré-capitalistas, o “pseudodireito romano” apresentou feições que, por pouco que fosse, se assemelharam minimamente ao direito verdadeiro da modernidade.

No que diz respeito ao direito, nota-se que, em algumas sociedades pré-capitalistas, despontam alguns traços que, considerados isoladamente, guardam alguma homologia com a moderna forma jurídica. O exemplo mais notório é o do contrato. No entanto, o contrato enquanto uma categoria jurídica por excelência só existe de modo pleno no capitalismo, uma vez que as figuras contratuais pré-capitalistas estão invariavelmente associadas a esferas estranhas ao direito, geralmente a política e a religião. Foi assim, inclusive, na sociedade romana da Antiguidade, em que a capacidade para atos de comércio decorria do status do indivíduo, configurando-se, pois, em privilégio relativo ao pertencimento ao estrato dos homens livres. Não havia uma liberdade inerente ao

indivíduo, e que emanasse espontaneamente do processo universal do valor de troca (NAVES, 2014, p. 73-74). Ainda em Roma, tinha-se que o intercâmbio comercial e os atos da vida civil de um modo geral exigiam a realização de certos rituais e a pronúncia de certas fórmulas, o que evidencia a fusão inseparável entre o fenômeno religioso e os elementos “protojurídicos”³.

Mas o contrato, de qualquer maneira, não é o direito necessariamente. A forma jurídica reside na figura do sujeito de direito, a qual se reporta a um tipo específico (capitalista) de contrato, e não aos pactos em geral. Cumpre ponderar apenas que a multiplicação de arranjos contratuais no caso romano – uma experiência bastante moderada em comparação com a sociedade burguesa, mas de dimensões importantes em comparação com os padrões antigos – produziu algo que, sendo menos do que o direito, precipitava acidentalmente algumas de suas categorias isoladas. Tais categorias, carecendo da unidade orgânica que lhes provê a estrutura social capitalista, foram subsumidas pelas esferas normativas mais robustas nas civilizações do passado (religião e costumes), inibindo a conformação do direito em sua acepção autêntica.

A FORMA ÉTICA DESENVOLVIDA

Em geral, a ética é tratada como o domínio da moral interior, dos comandos internos, em contraste com os comandos externos de caráter jurídico. A eticidade, em sua expressão mais simples, está na obediência a certas regras de conduta por convicção, e não por coerção. O terreno ético seria o espaço da adesão voluntária a valores normativos, ao passo que o terreno jurídico seria o da imposição das normas. As distinções doutrinárias entre direito e moral, como é cediço, passam sempre pelos contrastes no caráter da normatividade de cada fenômeno.

Ocorre que o direito, antes de ser norma, é uma forma de individualização social, ou ainda, um mecanismo de subjetivação, uma vez que gravita em torno do sujeito de direito, condição comum a todos os indivíduos no mercado:

A troca dessas “coisas sociais” que são as mercadorias supõem indivíduos que as trocam. A objetividade do mundo das mercadorias supõe, então, o subjetivismo dos agentes da troca [*échangistes*] (...). Do mesmo modo que ela define uma forma de objetividade, a forma valor define uma forma de individualidade, à forma objeto corresponde uma forma sujeito (...). No caso, a do indivíduo como agente da troca.

Esta forma de individuação está ligada ao processo de troca de mercadorias. Marx deriva, pois, suas características das figuras portadas por esse processo de troca e mostra, em particular, como ela se cristaliza no sujeito jurídico moderno⁴ (ARTOUS, 2006, p. 111).

³ É preciso registrar que o professor Márcio Bilharinho Naves não concebe a existência de nenhum tipo de “protoforma” jurídica. Nesse aspecto, assim, sustentamos uma leitura distinta, apesar de reivindicarmos amplamente a sua elaboração, sobretudo no seu cerne, que prima pela demarcação do direito como forma particular do capitalismo e estranha a outros modos de produção. As diferenças que apresentamos dão-se apenas na ponderação de algumas fracas matizes no caso de certas sociedades pré-capitalistas.

⁴ Informamos que todas as citações de obras em idioma estrangeiro serão livremente traduzidas por nós.

Já havíamos visto com Pachukanis que o sujeito de direito, na qualidade de agente da relação mercantil, personifica as feições da mercadoria, constituindo-se à sua imagem e semelhança. A igualdade na relação do valor de troca transparece juridicamente como igualdade entre os sujeitos. Verificaremos agora como a ética reafirma esse nivelamento, apresentando-se como elemento parêntese à forma jurídica.

O indivíduo constituído pelo subjetivismo das trocas é, inequivocamente, um sujeito de direito, mas esta é uma dentre as três dimensões em que ele se situa no domínio mercantil. No ato generalizado da troca, o agente é, ao mesmo tempo: i) egoísta, servindo-se de um cálculo econômico puro; ii) portador do direito, capacitado para decisões autônomas, para fazer sua vontade habitar nas coisas; iii) e moralmente igual aos outros, encarnando a igualdade de valor de cada pessoa, assim como o mercado equipara todos os trabalhos, diluindo-os em trabalho humano abstrato. Essas três determinações estão interligadas concretamente no capitalismo:

Desse modo, os três elementos supracitados ou, como se dizia antigamente, os três princípios — o egoísmo, a liberdade e o valor supremo da pessoa — estão indissolúvelmente ligados um ao outro, constituindo no conjunto a expressão racional da mesmíssima relação social. O sujeito egoísta, o sujeito de direito e a pessoa moral são as três principais máscaras sob as quais o homem atua na sociedade produtora de mercadorias. A economia das relações de valor dá a chave para a compreensão da estrutura jurídica e moral, não no sentido do conteúdo concreto das normas do direito ou da moral, mas no sentido da própria forma (PACHUKANIS, 2017, p. 184-185).

A “pessoa moral” aparece como uma das três faces do indivíduo moderno, sendo que a própria noção de indivíduo, tal como o conhecemos enquanto ente abstrato, enquanto átomo isolado na sociedade, remete ao capitalismo. A própria ideia de uma moral pessoal, individualizada, pertencente ao foro íntimo do sujeito e de certo modo independente do coletivo, possui a mesma raiz histórica. Nesse aspecto, a individuação da pessoa é um fenômeno progressivo, uma conquista da era capitalista, mas que se realiza sob os grilhões da forma mercantil, isto é, do individualismo possessivo burguês.

Com isso, vislumbra-se que não apenas o conteúdo da moral (noções variáveis de bem e mal, certo e errado etc.), mas a própria forma como ela se apresenta está apoiada no valor e na configuração mercantil do capitalismo. Se o sujeito moral individualista está entrelaçado ao sujeito de direito, tem-se que a moralidade capitalista deve estar baseada numa regra de correlação entre os proprietários de mercadorias. Cada agente deve ver no outro um ser que lhe é equivalente, pois não lhe é dado elevar-se acima de seu semelhante, não há uma hierarquia estamental entre os membros da coletividade. O valor igual que se faz circular na troca implica a igualação geral dos partícipes da vida social, na qual o dinheiro, operando como nivelador radical, apaga todas as diferenças (MARX, 1996, p. 252). Tal situação traz uma duplicidade: de um lado, a norma comportamental deve estar acima de todos os indivíduos e se impor a cada um deles; de outro, cada possuidor deve tomá-la como mandamento interior, como um dever absoluto. Essa síntese, afirma Pachukanis, é verificável no imperativo categórico kantiano:

O imperativo categórico de Kant une em si essas exigências contraditórias. Ele é supraindividual, porque não possui nada em comum com quaisquer impulsos naturais: medo, simpatia, pena, sentimento de solidariedade etc. Na expressão de Kant, ele não intimida, não persuade, não adula. Ele está situado inteiramente fora de quaisquer motivos empíricos, ou seja, simplesmente humanos. Ao mesmo tempo, ele atua de modo independente de qualquer pressão externa no sentido literal e rudimentar da palavra. Ele age exclusivamente em função da consciência de sua universalidade. A ética kantiana é a ética típica da sociedade produtora de mercadorias, mas ao mesmo tempo ela constitui a forma mais pura e acabada da ética em geral. Kant conferiu um aspecto logicamente acabado à forma que a sociedade burguesa atomizada tentou encarnar na realidade, libertando o indivíduo dos laços orgânicos da época patriarcal e feudal (PACHUKANIS, 2017, p. 186-187).

Essa passagem de Pachukanis realça elementos primordiais da concepção ética kantiana, como o caráter abstrato do sujeito, a sua submissão a um comando inserido nele mesmo e o individualismo profundo e inerente à sua existência. De fato, o sujeito ético de Kant é movido apenas por uma lei universal que ele encontra por meio de sua livre razão, vencendo as inclinações que, nesse esquema, surgem como contingências que desviam o indivíduo da verdadeira retidão moral. Não são os afetos e sentimentos que devem guiá-lo moralmente, mas sim o dever que se eleva ao patamar de imperativo categórico. Todos os fatores estranhos à conduta racionalmente aplicável, válida em qualquer cenário e para qualquer pessoa, representam imperativos hipotéticos que, como tal, são carentes de valor moral.

Os imperativos hipotéticos são conselhos de prudência e possuem um caráter pragmático, voltado ao bem-estar. Trata-se de se fazer algo com vistas a um dado objetivo. A ação funciona como meio para um fim distinto, ela é condicionada por uma finalidade externa. Já os imperativos categóricos trabalham com condutas que portam finalidades em si mesmas, que são devidas de modo incondicional. As circunstâncias concretas, sendo acidentais, destoam da universalidade mirada por Kant. Daí a sua ojeriza pelas particularidades. Tudo aquilo que é empírico se mostra inútil ou mesmo prejudicial à pureza dos costumes, ou seja, da conduta moral, pois o valor moral absoluto de uma vontade boa e universal pressupõe o afastamento racional de todas as eventualidades, que são sempre oriundas da experiência. Buscar o princípio da conduta humana em leis e motivos empíricos implica “pôr em lugar do filho legítimo da moralidade um bastardo composto de membros da mais variada proveniência que se parece com tudo o que nele se queira ver” (KANT, 1960, p. 65).

Nota-se de imediato que a ética kantiana, em suas formulações, não comporta divisões formais na sociedade, tampouco admite a existência de pessoas comprometidas com “laços orgânicos da época patriarcal e feudal”. A igualdade pressuposta nessa teoria, mais do que jurídica, é também moral, na medida em que vincula a norma que o indivíduo deve atribuir a si mesmo em seu juízo pessoal. Moralmente falando, o agente não pode reivindicar uma posição privilegiada (linhagem, corporação, ordem religiosa etc.), não há um comportamento que possa ser justo para o seu grupo particular e não o ser para outro.

No pensamento de Kant, reflete-se a abstração niveladora do trabalho e da produção do valor, esta grandeza que, apesar de inexistir fisicamente, domina a sociabilidade existente. Em adendo, a subjetividade moderna também se destaca no filósofo pela propositura do conceito de dignidade, um conceito que, de tão sublime, soa insuspeito de qualquer comprometimento com determinada ordem social. Não é, contudo, o que se passa, senão vejamos.

A dignidade em Kant está estreitamente associada ao imperativo categórico. O homem, sendo um ser racional dotado de autonomia, é capaz de determinar seus próprios objetivos, colocando a si próprio como fim em si. Supõe-se que os diversos seres racionais estão ligados por leis comuns que formam um reino dos fins, um reino no qual todos os seres são legisladores universais. Vale aqui a máxima pela qual aquilo que é moralmente devido consiste em algo que se justifica por si, quaisquer que sejam as condições envolvidas. O indivíduo age eticamente ao efetivar uma vontade que pode e deve valer como legislação para todos, pois isto prova a sua isenção, o seu anseio de cumprir com o dever independentemente de qualquer interesse, de qualquer inclinação. E se esta lei moral aplica-se a todos, inclusive ao agente que a propõe como um valor universal, cada pessoa tem a sua dignidade respeitada, assim como sua autonomia, já que se submete a um comando que ela mesma formulou ou poderia formular.

No reino dos fins, prossegue Kant, tudo tem dignidade ou preço. O preço é dado às coisas permutáveis por um equivalente, e que são obtidas nos marcos do imperativo hipotético. Mas quando a coisa está acima de qualquer preço, ela não pode ser permutada, e por isso é dotada de dignidade. Aquilo que se relaciona às inclinações e necessidades do homem tem um preço, ao passo que aquilo que emana do valor íntimo do homem, da substância que o qualifica como um fim em si mesmo, diz respeito ao seu caráter digno (KANT, 1960, p. 77).

Pois bem, o que se depreende da distinção kantiana entre pessoa e coisa, do ponto de vista da materialidade subjacente a essa elaboração, é a oposição entre sujeito e objeto, ou ainda, a necessidade de se delimitar o portador da mercadoria e a mercadoria é portada. Esta necessidade é incontornável no capitalismo, uma vez que a mercantilização da força de trabalho, que só se efetiva no modo de produção em comento, situa o indivíduo como proprietário de si mesmo. O trabalhador assalariado que vai ao mercado vende a sua aptidão para o trabalho, e não a sua própria pessoa. A confusão entre o objeto força de trabalho e a pessoa em que ela habita é própria da escravidão, e por isso mesmo passou a ser repelida, jurídica e moralmente, na modernidade capitalista.

Se a teoria kantiana é a grande referência ética, é porque ela exprime melhor as determinações dessa forma social. A ética, em geral concebida como o ramo da filosofia que reflete sobre a moral, é mais do que um campo filosófico. Ela é a própria forma assumida pela moral capitalista (dever interno), e que se reporta ao homem abstrato, depurado de vinculações orgânicas. Kant não é propriamente o ponto inaugural do indivíduo

moderno numa concepção ética⁵, mas é o ápice da abstração humanista e do individualismo burguês.

Dessa maneira, entende-se que os condicionamentos sociais da forma ética só existem, a rigor, na moderna sociedade burguesa, do que se infere prontamente a inviabilidade de tal forma social na Antiguidade clássica. Basta conferir os pilares do escravismo mediterrâneo para se concluir que mesmo a reluzente cidade de Atenas, com todos os seus célebres filósofos da moral e da política, não poderia produzir um fenômeno social que desse ensejo ao conceito específico de ética⁶. É o que faremos a seguir.

A FORMAÇÃO SOCIAL ATENIENSE

Cumprir registrar, de início, que tomamos Atenas como uma referência para a “ética” (ou melhor, para a forma antediluviana da ética) na Antiguidade grega na medida em que esta cidade era o principal centro cultural do mundo helênico e, possivelmente, de todo o Ocidente nos séculos V e IV a.C. Não foi por acaso que a polis ateniense não só produzia grandes filósofos, como também os atraía, como foi o caso do próprio Aristóteles, oriundo de Estagira, uma cidade que, à época, era abarcada pela Macedônia.

Quando pensamos na formação social ateniense, é inevitável que tomemos a escravidão como o seu componente nuclear. Devemos desde já registrar esse ponto de vista, uma vez que a maioria das análises vai em sentido contrário, supondo uma economia amplamente mercantilizada naquela época. Encontramos esta leitura, de modo espantoso, em obras marxistas de peso, e que lidam diretamente com a teoria do valor. Ilustrativamente, Anselm Jappe (2006, p. 184) propõe que cidades como Atenas na Antiguidade teriam sido capazes de viver essencialmente do comércio e do artesanato, importando produtos agrícolas que não conseguiam produzir em quantidade suficiente em seus territórios. Em sentido semelhante, Alfred Sohn-Rethel (1978, p. 98) afirmou que a antiguidade grega teria as bases de uma economia monetária e de um sistema de síntese social centrado na apropriação privada. Por mais que tais autores façam certas ressalvas no contraste com o capitalismo, sobretudo Jappe, não deixa de haver um exagero: atribui-se à mercadoria um papel tão grande na vida social daqueles tempos que logo se pretende explicar toda a produção intelectual grega a partir dela.

⁵ A primeira expressão daquilo que se poderia chamar de ética, ou seja, de um sistema moral lastreado na imagem do indivíduo moderno, abstraído de vínculos específicos, pode ser encontrada na teoria utilitarista de Jeremy Bentham. O consequencialismo ético de Bentham, centrado na utilidade, inaugura uma compreensão da moral que prescinde da religião e da tradição, balizando-se numa inédita noção de imparcialidade. Afinal, em sua norma de maximização da utilidade, o utilitarismo propõe o máximo bem-estar para o maior número de pessoas, abarcando-as indistintamente em seu cálculo hedonista. Sobre o caráter historicamente progressivo dessa teoria em sua época, a despeito da crítica impiedosa de Marx contra o filósofo britânico, confira-se a reflexão de Will Kymlicka (2002, p. 12).

⁶ Não ignoramos que o termo *ethos* provém da Grécia Antiga, mas isso não prejudica em nada a análise. A etimologia da palavra é deveras insuficiente para definir o estatuto social de certas práticas e institutos. O termo *jus* é também originário da Antiguidade, e

Abordagens como as citadas ignoram ou subestimam o fato de que, na antiga Atenas, a escravidão tornou-se o regime de trabalho dominante na época clássica (séculos V e IV a.C.), o que restringiu fortemente as possibilidades da esfera mercantil. De um modo geral, as cidades gregas eram conglomerados de proprietários de terras (e de escravos), e por isso nunca tiveram o caráter de comunidades de artesãos e mercadores, como se imagina. Perry Anderson (1991, p. 21-22) explica, nesse sentido, que a civilização antiga representou a supremacia anômala da cidade, sede do poder dos senhores de escravos, sobre o campo, espaço próprio da produção numa economia esmagadoramente rural. Com isso, a escravidão era o vínculo que unia cidade e campo, permitindo o distanciamento entre classe dominante na cidade e suas posses rurais.

É preciso desconfiar das análises que hipertrofiam a circulação mercantil (e, por conseguinte, a forma mercadoria) na Antiguidade, especialmente no caso grego. Ao contrário de Cartago, que era realmente uma cidade comercial, as cidades gregas viam no comércio apenas uma fonte de artigos de luxo. Tanto era assim que as guerras helênicas nunca tiveram objetivos comerciais. O que se colocava como motivo para a beligerância eram disputas territoriais e de fronteira (SAINTE CROIX, 2004, p. 355-356). Há que se levar em conta, pois, a advertência de Marx sobre a excepcionalidade e a marginalidade da forma mercantil nos modos de produção da época antiga:

Nos modos de produção da velha Ásia e da Antiguidade etc., a transformação do produto em mercadoria, e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha papel subordinado, que porém se torna tanto mais importante quanto mais as comunidades entram na fase de declínio. Povos propriamente comerciantes só existem nos intermúndios do mundo antigo, como os deuses de Epicuro ou como os judeus nos poros da sociedade polonesa (MARX, 1996, p. 204).

Não há dúvidas de que o caráter subordinado da mercadoria na época antiga deve-se ao modo de produção escravista no mundo greco-romano e ao modo de produção asiático no Egito e no Oriente. Assim é porque a produção mercantil só pode se universalizar sob o regime capitalista do trabalho assalariado⁷, o qual se encontrava ausente naquele momento. Com a predominância do escravismo, as formas de trabalho livre reduziam-se à produção de subsistência, ao comércio e ao artesanato, que ocupavam um papel menor no conjunto da vida social.

No período em comento, os escravos eram a mão de obra básica para a produção em grande escala, tanto urbana quanto rural. Eram eles, assim, que criavam a maior parte da renda da classe dominante, o que fundamenta a tese de um modo de produção escravista. O emprego de trabalhadores livres contratados (a antiga locação de mão de obra) era casual e sazonal, ocorrendo quando o uso de escravos deparava-se com obstáculos

isto realmente não importa, vez que ele não se referenciava no sujeito de direito e na igualdade formal dos indivíduos – o que era simplesmente inconcebível nas sociedades escravistas.

objetivos, como necessidades urgentes de colheita (FINLEY, 1973, p. 73).

Cumprido reconhecer que, no seu auge, Atenas conheceu uma expansão comercial. A exploração das minas de prata na Ática, além de financiar a frota que viria a derrotar militarmente o império persa, dinamizou o comércio, dotando a moeda ateniense de um alcance extraordinário. Pode-se agregar a isso o notável afluxo de estrangeiros para a cidade (metecos), os quais, sendo proibidos de possuir terras, foram empurrados para os empreendimentos comerciais (ANDERSON, 1991, p. 40). Nenhuma dessas circunstâncias, contudo, altera a propriedade latifundiária como a forma definitiva da riqueza na Antiguidade clássica⁸, tampouco a preponderância do escravismo e a configuração de uma sociedade declaradamente desigual.

Como é cediço, a cidadania ateniense era um benefício de acesso restrito. Mais do que isso, era também um status que só foi possibilitado pela ampliação do trabalho compulsório nos pilares da sociedade. Ciro Flamarion Cardoso explica que, a partir do século VI a.C., a servidão por dívidas recuou sensivelmente em Atenas. O avanço da propriedade latifundiária e o uso crescente de mão de obra escrava aliviou o fardo dos camponeses, que voltariam a ser pequenos proprietários livres, embora afetados pelo ônus de servir nas forças armadas. Infere-se, pois, que “o surgimento e consolidação da categoria homem livre/pequeno proprietário/cidadão/soldado dependeu do estabelecimento do escravismo” (CARDOSO, 2003, p. 52-53).

A escravização de um grande contingente de pessoas (no caso de Atenas, sempre estrangeiros, fossem gregos ou não) deu ensejo a um modo de produção que não só consolidou o poder de uma classe de latifundiários escravistas, como também conferiu à sociedade ateniense toda uma morfologia estratificada. De ponta a ponta, a comunidade era atravessada por distinções hierárquicas entre homens livres e escravos, proprietários de terra e não proprietários, originários da polis e estrangeiros, nascidos livres e libertos etc.

A própria noção de indivíduo estava completamente prejudicada. A pessoa em abstrato, resplandecendo no indivíduo moderno que pré-existe à sociedade, como no contratualismo liberal, simplesmente não poderia ser concebida. A existência de uma pessoa só poderia ser tratada concretamente, nos marcos de sua vinculação com a polis, em primeiro lugar, e com outros níveis da vida comunitária, como a família. Aristóteles (1998, p. 55) entendia que “a cidade é por natureza anterior à família e a cada um de nós, individualmente considerado”, pois o todo sempre tem precedência sobre as partes. Um homem incapaz de se integrar na cidade, ou que é

⁷O que, portanto, caracteriza a época capitalista é que a força de trabalho assume, para o próprio trabalhador, a forma de uma mercadoria que pertence a ele, que, por conseguinte, seu trabalho assume a forma de trabalho assalariado. Por outro lado, só a partir desse instante se universaliza a forma mercadoria dos produtos do trabalho” (MARX, 1996, p. 288, nota de rodapé).

⁸ “A riqueza na Antiguidade clássica era sempre essencialmente a riqueza da terra, e as classes dominantes de todos os Estados gregos, e as de Roma mesmo, consistiam invariavelmente, sobretudo, de proprietários de terras” (SAINTE CROIX, 1981, p. 40)

autossuficiente e dispensa essa necessidade, será uma fera ou um deus⁹. Apenas a vida moderna capitalista pode produzir a imagem do homem autônomo e independente, desligado de vínculos e hierarquias ontológicas.

Como suprema evidência da estratificação social ateniense, convém mencionar o estatuto objetivo do escravo. Moses Finley (1991, p. 97-98) apontou que a grande diferença entre o indivíduo sujeito à escravidão e o homem livre era que o primeiro respondia com seu corpo por todas as ofensas, embora houvesse exceções para soldados e estrangeiros, ao passo que o segundo respondia patrimonialmente na maioria dos casos. A punição corporal servia para diferenciar os cativos dos homens livres, e assim era porque a força de trabalho escrava não pertencia à pessoa do escravo, mas antes ao seu mestre, isto é, ao dono desse patrimônio vivo. O senhor poderia dispor dessa força de trabalho como bem lhe aprouvesse, daí o poder direto sobre o corpo do cativo sem qualquer mediação contratual.

Na sociedade burguesa, em que se produziu a subjetividade ética em conjunto com a subjetividade jurídica, o indivíduo atomizado é proprietário de si próprio, sendo esta a fonte de sua liberdade. E ele é proprietário de si próprio na medida em que comercializa sua força de trabalho no mercado em situação de igualdade formal perante o capitalista que a compra. O escravo, não podendo oferecer o que não tem (a titularidade patrimonial sobre sua pessoa), não se consagra como sujeito nas relações materiais. Resta-lhe a posição de objeto de transações comerciais e disposições diversas, inclusive sexuais, do círculo privilegiado das classes latifundiárias.

Outro aspecto decisivo para a compreensão da estrutura social formalmente desigual da sociedade ateniense é a organização familiar, marcada pela figura do patriarcado. No que concerne a essa noção, aliás, filiamo-nos ao entendimento de Gayle Rubin, que afasta o uso generalizado do termo, como se fosse sinônimo de machismo ou opressão de gênero, e o utiliza com um significado bem delimitado, indicando um poder despótico doméstico centrado no homem mais velho da casa, que ocupa a posição de patriarca:

O patriarcado é uma forma específica de dominância masculina, e o uso do termo deveria ser confinado aos ofícios eclesiásticos e autoridades às quais o termo se referia inicialmente, ou aos grupos nômades pastores do tipo do Antigo Testamento ou similares cujas estruturas políticas a palavra descreve utilmente. Abraão era um patriarca – um homem velho cujo poder absoluto sobre esposas, filhos, rebanhos e dependentes era um aspecto da instituição da paternidade, como definido no grupo social em que ele vivia (RUBIN, 1975, p. 168).

Com efeito, a organização familiar ateniense no período clássico, mesmo conhecendo feições mais brandas do que aquelas verificadas no período arcaico, era essencialmente patriarcal, e no sentido rigoroso em que descrevemos. Por mais que o poder de vida e de morte do patriarca sobre a mulher tenha perdido as colorações mais fortes dos primeiros tempos, é indiscutível o poder pessoal e direto dos homens proprietários sobre as mulheres em Atenas.

⁹ E mesmo os deuses gregos, de algum modo, estavam atrelados à toda poderosa organização da polis. Cada cidade tinha ao menos uma divindade própria (deuses poliades) cuja função era cimentar o corpo dos cidadãos e formar uma comunidade autêntica,

Não é nenhum segredo que as mulheres eram excluídas da vida política em Atenas, sendo civilmente menores por toda a vida, submetendo-se à tutela de um homem. A principal função da mulher era gerar herdeiros masculinos e supervisionar o lar do marido. E no que tange a castidade pré-matrimonial e matrimonial, tal exigência moral era severa para as mulheres e inexistente para os homens, que podiam buscar gratificação sexual junto a mulheres das classes baixas, concubinas, escravas e homens jovens. A vida da mulher, em contraste com a do homem, era de confinamento doméstico, com exceção dos cultos e festivais religiosos (LERNER, 1986, p. 202)¹⁰.

Agora que concluimos esse percurso histórico, já podemos enxergar com nitidez a inexistência das condições materiais objetivas para a presença da categoria jurídica da igualdade e, por conseguinte, a inexistência das mesmas condições para a forma ética. A carência de uma subjetividade jurídica em Atenas era também a carência de uma subjetividade ética, dado que, como vimos, as duas formas são indissociáveis entre si e vinculadas à forma mercantil desenvolvida e universalizada no capitalismo. Não que não houvesse noções de moralidade e justiça entre os atenienses; tais noções existiam, mas sem se fundamentar no indivíduo puro modernamente conhecido por nós – seu principal fundamento era a esfera comunitária e a religião cívica como máxima expressão dessa esfera, que logrou substituir, na polis grega, o antigo culto familiar. A base da moral, mesmo ultrapassando as linhagens familiares, não poderia ser universal, estando aquém de categorias abstratas – e independentes da religião – como a liberdade, a igualdade, a utilidade etc., tal como nas modernas teorias da justiça. A grande prova disso está no pensamento de Aristóteles, que se mostra muito distinto dos parâmetros propriamente éticos da modernidade, conforme veremos a seguir.

A JUSTIÇA E A MORAL EM ARISTÓTELES

A moral aristotélica, como observa Michel Villey (2007, p. 37), não é um sistema de regras de conduta, um conjunto de imperativos ideais, mas antes uma descrição de costumes, de modos de agir e de comportamentos, tomando a sua finalidade como o elemento central na análise. Não por acaso, o próprio Aristóteles entendia que a excelência moral era produto do hábito, daí a ligação etimológica entre *ethos* (comportamento) e “ética”. Já que nenhuma das virtudes provém da natureza, cabe ao homem cultivá-las no seu modo de vida.

Para desenvolver suas excelências ou virtudes, o agente moral deve esquivar-se dos excessos e das

constituindo-se um espaço cívico íntegro (VERNANT, 2009, p. 41-42).

carências, encontrando no exato meio termo um ponto de equilíbrio para sua conduta. Aristóteles assim argumenta:

O homem que evita e teme tudo e não enfrenta coisa alguma torna-se um covarde; em contraste, o homem que nada teme e enfrenta tudo torna-se temerário; da mesma forma, o homem que se entrega a todos os prazeres e não se abstém de qualquer deles torna-se concupiscente, enquanto o homem que evita todos os prazeres, como acontece com os rústicos, torna-se de certo modo insensível; a moderação e a coragem, portanto, são destruídas pela deficiência e pelo excesso, e preservadas pelo meio termo (ARISTÓTELES, 1985, p. 37).

O filósofo grego acrescenta mais adiante que “cada uma das formas de excelência moral, além de proporcionar boas condições à coisa a que ela dá excelência, faz com que esta mesma coisa atue bem” (ARISTÓTELES, 1985, p. 41). Este “atuar bem” consiste em atender à finalidade do objeto ou da pessoa em questão. O bem e a perfeição residem na função das coisas, sendo que o homem, distinguindo-se pela “razão” (pelo *logos*, e não por uma moderna e kantiana concepção de razão), deve colocá-la em prática da forma mais excelente possível, assim como o flautista deve gerar e melhor música com o seu instrumento.

Neste momento da análise, já temos condições de identificar a insuficiente abrangência da concepção moral aristotélica em comparação com a moralidade moderna, que corresponde, no pensamento pachukaniano, à forma ética em seu estado pleno. Sentimo-nos autorizados a assim concluir pelo fato de que, na visão de Aristóteles, não é dado a todos os homens desenvolver a sua natureza racional. Muitos deles seriam, para o autor, incorrigivelmente inclinados, e desde o seu nascimento, a trabalhos manuais (considerados rudes) e a uma posição social subordinada.

No pensamento de Aristóteles (1998, p. 69), o escravo está aquém do verdadeiro agente moral, distanciando-se sobremaneira da noção de sujeito. Ele é, de certo modo, uma parte do seu senhor, uma parte animada de seu corpo que existe em separado. Os músculos e nervos do cativo são como que um prolongamento do corpo do proprietário, a quem incumbe dedicar-se apenas à vida política e ao intelecto. Esta relação entre o senhor e o escravo é tida como natural na filosofia aristotélica, e mesmo proveitosa para ambas as partes.

Encontramos em Aristóteles, pois, uma cristalina diferenciação entre os indivíduos. A moderna concepção moral do igual valor dos indivíduos, cristalizada nos fundamentos da forma ética, é de todo estranha ao autor clássico em comento. O que se vê em sua teoria, ao contrário, é a defesa das posições de senhor e escravo como uma adequação das pessoas ao que seria a sua vocação natural:

Por conseguinte, aqueles homens que se diferenciam entre si, tanto quanto a alma se diferencia do corpo ou o homem do animal (e têm esta disposição aqueles cuja actividade consiste em fazer uso do corpo, e isto é a melhor coisa que podem dar) são escravos por

¹⁰ Não temos acordo com a concepção de patriarcado adotada por Gerda Lerner, que se mostra muito mais abrangente e imprecisa do que aquela apresentada por Gayle Rubin. No entanto, recorremos à autora austríaca pela boa síntese que ela nos traz sobre a condição da mulher em Atenas, e por entendermos que a categoria “patriarcado” é perfeitamente reconhecível naquele contexto.

natureza, e para eles é melhor estarem sujeitos a esse tipo de autoridade, se dermos crédito às distinções acima referidas. É um escravo por natureza aquele que pode pertencer a outro (e é esta a razão por que pertence de facto) e também aquele que participa da razão o suficiente para a apreender sem, contudo, a possuir (...).

É intenção da natureza modelar os corpos dos homens livres de modo diferente dos corpos dos escravos, atribuindo a uns a força necessária para os trabalhos pesados e dando a outros a postura erecta e tornando-os impróprios para esse género de trabalhos, mas tornando-os aptos para a vida de cidadão (ARISTÓTELES, 1998, p. 63-65).

Como se nota, o pensador de Estagira considera a escravidão para os indivíduos habilitados para os trabalhos pesados não apenas adequada, mas também justa, uma vez que atende à finalidade que se atribuíra a um corpo robusto destituído da razão. Para Aristóteles (1998, p. 63), haveria uma superioridade natural do senhor sobre o escravo, e que seria correlata à superioridade da alma (inteligência) sobre o corpo. O mesmo raciocínio avalizava a sujeição da mulher, que era reduzida às funções reprodutivas na polis. Em todos os casos, concebe-se uma vocação inata para governar e para ser governado.

Por tudo isso, não surpreende que Aristóteles chegasse a concepções de justiça que variam conforme o pertencimento das pessoas a certos segmentos. De um modo geral, o justo aristotélico é a prática da virtude, da boa disposição de carácter, o que pode ser aferido como o ponto de equilíbrio entre a carência e o excesso. É nesse ponto exato que se pode honrar o propósito das coisas e das pessoas, isto é, afirmar o seu *telos*. A justiça, nessa perspectiva, depende das coisas e das pessoas a quem elas estão destinadas, pois as noções de virtude, honra e mesmo natureza dependem dessas variantes, que servem como balizamentos para o que seria uma vida boa (SANDEL, 2012, p. 234).

É por isso que, de acordo com Aristóteles, pode-se falar numa justiça política propriamente dita, encontrada entre homens que vivem em comum de forma autossuficiente enquanto cidadãos (livres e iguais, tanto proporcional quanto aritmeticamente), mas também em justiça num sentido especial e análogo (ARISTÓTELES, 1985, p. 102). Isto porque os escravos e os filhos de um homem são coisas que lhe pertencem e, nesse sentido, são parte dele. E como não pode haver ação justa ou injusta em relação a si mesmo, tem-se que as relações entre os homens e os seus subordinados são de um carácter distinto das relações entre os cidadãos. Pelo mesmo motivo, a relação entre homens e mulheres é medida em nosso autor pela chamada justiça doméstica, diferindo, assim, da justiça própria dos cidadãos.

Há de se perceber que as relações que envolvem indivíduos hierarquicamente diferentes são consideradas por Aristóteles como impossíveis de se medir pela justiça, ou então mensuráveis apenas de um modo aproximado e inexato. A autêntica régua do justo e do injusto funciona mais adequadamente quando aplicada a indivíduos pertencentes a um mesmo estrato social. Na Grécia Antiga, o círculo mais amplo de pessoas reconhecidas como dignas da justiça era o dos homens livres, sendo que esse reconhecimento deu-se de maneira mais consequente em Atenas durante o seu auge. Houve, assim, uma ligeira aproximação legal e moral entre os

proprietários latifundiários e os pequenos proprietários da cidade e do campo, o que de modo nenhum subverteu a preponderância da aristocracia da terra, apenas atenuou seu jugo sobre as camadas intermediárias da sociedade ateniense por um período. Já tivemos a oportunidade de ver as causas que permitiram essa situação: o emprego massivo de escravos, que aliviou a exploração sobre os camponeses, e a intensificação do comércio.

Refletindo em seu pensamento o quadro social de Atenas, Aristóteles formula noções de justiça para os cidadãos a partir de dois eixos principais: de um lado, a questão da distribuição dos cargos e honrarias na polis; de outro, a questão emergente das trocas e a esfera de relações que se conformam entre agentes privados (ainda que como minoria privilegiada que destoa do conjunto da população). No primeiro caso, a justiça é honorífica, valoriza diretamente a virtude, as qualidades tidas como imanentes às pessoas, focalizando o mérito numa óptica aristocrática. No segundo, a medida do justo e do injusto esboça a igualdade formal para efeitos de troca e reparação.

Nas duas variações mencionadas, o justo é um termo intermediário, igual e relativo. É intermediário por ser um meio termo entre o mais (excesso) e o menos (carência); é igual porque envolve uma relação de equiparação entre duas coisas no que diz respeito a um aspecto, como a origem do nascimento e o status; e é também relativo por se referir a certas pessoas, pois o justo só o é especificamente para alguns indivíduos, a depender de suas virtudes e de sua hierarquia na comunidade. A justiça é, assim, um meio-termo e, ao mesmo tempo, um termo proporcional, podendo ser distributiva ou corretiva. Cabe ao governante ministrá-la sabiamente ao conferir cargos e títulos, sendo que o mesmo vale para o juiz (*dikastés*) no que tange as relações particulares entre os homens livres. Dele se espera o restabelecimento da igualdade original entre as partes, decidindo-se pela restituição de valores obtidos em excesso, de modo a se compensar, em justa medida, aquilo que falta indevidamente à parte prejudicada.

O que chama a atenção aos olhares modernos sobre Aristóteles é o aspecto da justiça corretiva – uma parte dentro de um todo muito maior –, que é aplicável ao que o pensador chama de transações voluntárias (comércio, empréstimo, locação etc.) e de transações involuntárias (clandestinas, como o furto e o adultério, e violentas, como a agressão e o homicídio). É nesse instante da elaboração aristotélica que podemos encontrar uma vaga noção da igualdade ética e jurídica que nos é familiar nos dias de hoje.

As pessoas são diferentes e desiguais, assevera Aristóteles, mas devem ser equiparadas na troca, assim como todas as coisas que são objetos de troca devem ser comparáveis de um modo ou de outro. O dinheiro cumpre esse papel e se torna uma referência para a justiça corretiva entre particulares, já que mede todas as coisas, inclusive o excesso e a falta:

O dinheiro, portanto, agindo como um padrão, torna os bens comensuráveis e os igualiza, e não haveria comunidade se não houvesse permutas, nem permutas se não houvesse igualização, nem igualização se não houvesse comensurabilidade. Na verdade, é impossível

que coisas tão diferentes entre si se tornem perfeitamente comensuráveis, mas com referência à demanda elas podem tornar-se suficientemente comensuráveis. Tem de haver então um padrão, e este deve ser convencionado mediante acordo (por isto ele se chama dinheiro); é ele que torna todas as coisas comensuráveis, já que todas as coisas podem ser medidas pelo dinheiro (ARISTÓTELES, 1985, p. 101).

Entre indivíduos livres e iguais entre si, inseridos num mesmo segmento da sociedade, o dinheiro aparece como elemento mensurador de suas relações. Nas transações comerciais e nas relações particulares que a elas se assemelham em função do caráter patrimonial, impera a lógica do igual valor das coisas, deixando-se de lado o critério da excelência moral que, por exemplo, seria relevante para se distribuir certos cargos da polis, ou mesmo a superioridade dita natural do senhor sobre o escravo. Com isso, Aristóteles visualiza a igualdade do valor e dela retira implicações morais, ainda que num formato primitivo e parcial, como não poderia deixar de ser numa sociedade escravista:

Que na forma dos valores de mercadorias todos os trabalhos são expressos como trabalho humano igual, e portanto como equivalentes, não podia Aristóteles deduzir da própria forma de valor, porque a sociedade grega baseava-se no trabalho escravo e tinha, portanto, por base natural a desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho. O segredo da expansão de valor, a igualdade e a equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral, somente pode ser decifrado quando o conceito da igualdade humana já possui a consciência de um preconceito popular. Mas isso só é possível numa sociedade na qual a forma mercadoria é a forma geral do produto de trabalho, por conseguinte também a relação das pessoas umas com as outras enquanto possuidoras de mercadorias é a relação social dominante. O gênio de Aristóteles resplandece justamente em que ele descobre uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias. Somente as limitações históricas da sociedade, na qual ele viveu, o impediram de descobrir em que consiste “em verdade” essa relação de igualdade (MARX, 1996, p. 187).

Por um brevíssimo instante, a moral de Aristóteles ganha feições éticas universalistas, admitindo que, no que concerne a justiça corretiva nas transações, “os permutantes são iguais e associados exatamente porque esta igualdade poderá efetuar-se em seu caso específico” (ARISTÓTELES, 1985, p. 100). Essa “façanha” só foi possível porque a tese do filósofo embasou-se nas formas primevas de troca mercantil, inclusive de maneira a identificar o que se poderia chamar de uma “forma antediluviana do valor”. Ao menos nos termos de Marx, podemos concluir que Aristóteles descobriu “uma relação de igualdade na expressão de valor das mercadorias”, mas não pôde fazê-lo integralmente diante das “limitações históricas da sociedade”, ou seja, do trabalho escravo e da “desigualdade entre os homens e suas forças de trabalho”.

Por último, é prudente observar que o “entusiasmo” aristotélico perante o dinheiro era tão limitado quanto as potencialidades desse objeto numa economia em que ele estava tolhido em suas funções. Até mesmo Anselm Jappe (2006, p. 185) admitiu que o dinheiro era visto na Grécia como uma força demoníaca capaz de destruir as comunidades patriarcais, os costumes antigos e a religião, daí o estatuto inferior dos comerciantes como regra geral. Em Atenas, por meio do capital comercial (como forma antediluviana), a forma monetária atingiu um grau de desenvolvimento superior ao de Esparta, por exemplo, que a manteve como um singelo meio

de circulação. Porém, mesmo nos marcos atenienses, Aristóteles (1998, p. 77) contrapunha a “riqueza”, tomada como o conjunto de instrumentos úteis e necessários que são possuídos pela casa e pela cidade, sendo limitada em tamanho e quantidade como se dá com qualquer instrumento, à denominada “crematística”, um modo de aquisição que não conhece limite nem de riqueza e nem de propriedade, e por isso não seria um modo natural de aquisição. Ao fim e ao cabo, o valor de troca dos bens não poderia se sobrepor ao seu valor de uso naquele contexto, como se infere da inquietação e da perplexidade geradas pelo capital comercial ateniense.

À GUIA DE CONCLUSÃO: A IMPOSSIBILIDADE DA FORMA ÉTICA EM ARISTÓTELES

Na compreensão pachukaniana que adotamos, a ética não se confunde com a pura e simples valoração moral das condutas, assim como o direito não se confunde com as normas postas numa dada comunidade. Ética e direito são duas formas sociais paralelas que estão embasadas na subjetividade moderna, é dizer, na existência de um indivíduo que, abstraído de vínculos orgânicos formais, é constituído como agente efetivo ou potencial de mercado. Do mesmo modo que a forma jurídica pressupõe um sujeito livre, igual e proprietário, a forma ética pressupõe o igual valor moral das pessoas, e por isso ela rejeita a desigualdade estamental presente em formações sociais ancoradas na escravidão, na servidão e em quaisquer outras modalidades de trabalho compulsório. Somente o “livre” trabalho assalariado do capitalismo pode produzir a abstração do indivíduo puro, que é indissociável da abstração do valor na forma mercantil generalizada pelo assalariamento.

É bastante sintomático, portanto, que Aristóteles pense as virtudes como excelências morais que, mesmo exigindo um cultivo por parte do agente, estão associadas a qualidades inatas aos indivíduos, a vocações inevitáveis, relacionados à divisão fundamental entre homens livres e escravos. Em adendo, essa mesma desigualdade basilar se manifesta, ainda que com gradações, nas relações do patriarca com os filhos e com a esposa. Reinava na Hélade o tratamento desigual, a lógica do privilégio.

Na cidade de Atenas, em que pese a influência do comércio na vida social durante o período clássico, os fundamentos escravistas daquela sociedade permaneceram intactos. As trocas mercantis foram incorporadas de modo subordinado à economia ateniense, dando ensejo, no entanto, a um novo tipo de justiça. Referimo-nos à justiça corretiva, que tinha no dinheiro um instrumento decisivo para se medir o excesso e a carência nas ações injustas. Seja como for, o dinheiro não poderia cumprir naquela época a mesma função que cumpre hoje, em plena era capitalista. Daí o inelutavelmente parco amadurecimento da forma do valor naquela época histórica, ao qual se associa, por analogia, um parco amadurecimento da forma ética. Em suas incipientes formulações de igualdade abstrata, Aristóteles restringiu a igual consideração das pessoas à esfera diminuta dos homens livres em

suas interações mútuas.

Por tudo isso, o pensamento moral de Aristóteles não perfaz as condições objetivas para se consagrar como ético, tal como a normatividade dos romanos não poderia, ainda, apresentar-se como jurídica. A ética, tomada como uma forma social peculiar, é inseparável da noção atomística e mercantil-contratualista do indivíduo, do agente racional autônomo concebido por Kant. O moderno sujeito jurídico (e ético) como portador universal de mercadorias, como preposto universal da igualdade na relação de valor, opõe-se pelo vértice ao organicismo antigo, ao primado da polis sobre os seus membros.

ANTEDILUVIAN FORMS OF ETHICS IN ARISTOTLE: MORAL AND JUSTICE IN CLASSICAL ANTIQUITY FROM A MARXIST PERSPECTIVE

Abstract

The article conceives ethics as a social form deeply connected to capitalism, just like law, according to Evgeni Pashukanis' perspective. Such approach leads to the perception that Aristotle's moral thinking cannot be properly regarded as "ethical", because it is based on the inequality of slavery, and not on capitalist equality of the legal and ethical subject in modernity.

Keywords: social forms; ethics; justice; Aristotle

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, P. *Passagens da antiguidade ao feudalismo*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Brasiliense, 1991.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

_____. *Política*. Tradução de António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Veja, 1998.

ARTOUS, A. **Le fétichisme chez Marx**: le marxisme comme théorie critique. Paris: Syllepse, 2006.

CARDOSO, C. **O trabalho compulsório na Antiguidade**: ensaio introdutório e coletânea de fontes primárias. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2003.

FINLEY, M. **Escravidão antiga e ideologia moderna**. Tradução de Norberto Luiz Guarinello. Rio de Janeiro: Graal, 1991.

_____. **The ancient economy**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1973.

JAPPE, A. **As aventuras da mercadoria**: para uma nova crítica do valor. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Antígona, 2006.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1960.

KYMLICKA, W. **Contemporary political philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

LERNER, G. **The creation of patriarchy**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1986.

MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **O capital**: crítica da economia política, l. I, t. I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **O capital**: crítica da economia política, l. III, t. II. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

NAVES, M. **A questão do direito em Marx**. São Paulo: Outras Expressões; Dobra, 2014.

PACHUKANIS, E. **A teoria geral do direito e o marxismo e Ensaios escolhidos (1921-1929)**. Tradução de Lucas Simone. São Paulo: Instituto José Luis e Rosa Sundermann, 2017.

RUBIN, G. The traffic in women. In: **Deviations**: The Gayle Rubin Reader. Durham; London: Duke University Press, 2011.

SAINTE CROIX, G. **Athenian democratic origins and other essays**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. **The class struggle in the ancient greek world**: from the archaic age to the arab conquests. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

SANDEL, M. **Justiça**: o que é fazer a coisa certa. Tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SOHN-RETHEL, A. **Intellectual and manual labour**: a critique of epistemology. Translated by Martin Sohn-Rethel. London and Basingstoke: Macmillan Press, 1978.

VERNANT, J. **Mito e religião na Grécia Antiga**. Tradução de Joana Angélica D'Ávila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

VILLEY, M. **O direito e os direitos humanos**. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

Trabalho enviado em 12 de junho de 2018

Aceito em 06 de agosto de 2018