

REFLEXÕES SOBRE A FELICIDADE E OS BENS EXTERIORES NO PENSAMENTO ARISTOTÉLICO

Jaqueline Stefani¹

Rodrigo Ricardo Fernandes²

RESUMO: Pretende-se investigar a importância dos bens exteriores para a boa vida, segundo Aristóteles. Para isso, será analisada, primeiramente, a questão aristotélica da felicidade a partir do argumento da função própria e dos tipos de vida apresentados em *EN*, 1095b13-18 e o problema decorrente da definição de felicidade como atividade da alma de acordo com a virtude melhor e mais perfeita (*EN*, 1098a16). Posteriormente, serão apresentados os motivos pelos quais Aristóteles acaba por concluir que um sortimento mínimo de bens exteriores é necessário – contudo não suficiente – para uma vida feliz e que os bens exteriores necessários à vida feliz seriam aqueles que tornariam o agente, na medida do possível, autossuficiente, e capaz de viver bem. Por fim, será abordada a relação entre a ética e a política enfatizando que é atribuição da política prover a todos os bens exteriores necessários à existência humana, além de criar as condições materiais para que os cidadãos tenham chances reais de alcançar a felicidade.

PALAVRAS-CHAVE: Ética. Política. Felicidade. Função própria. Bens exteriores.

REFLECTIONS ON HAPPINESS AND EXTERNAL GOODS IN ARISTOTELIAN THOUGHT

¹ Universidade de Caxias do Sul. Professora Pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade de Caxias do Sul. E-mail: jaquelinestefani@yahoo.com.br.

² Universidade de Caxias do Sul. Mestrando em Filosofia pela Universidade de Caxias do Sul. E-mail: rodrigoricardofernandes@gmail.com

ABSTRACT: We intend to investigate the importance of external goods for the good life, according to Aristotle. To do so, we will first analyze Aristotle's concept of happiness based on the argument of proper function and the types of lives presented in *EN*, 1095b13-18 and the problem arising from defining happiness as the activity of the soul in accordance with the best and most perfect virtue (*EN*, 1098a16). Subsequently, we will present the reasons why Aristotle concludes that a minimum assortment of external goods is necessary – though not sufficient – for a happy life and that the external goods necessary for a happy life would be those that make the agent, to the extent possible, self-sufficient and capable of living well. Finally, we will address the relationship between ethics and politics, emphasizing that it is the role of politics to provide all the external goods necessary for human existence and to create the material conditions for citizens to have real chances of achieving happiness.

KEYWORDS: Ethics. Politics. Happiness. Proper function. External goods.

INTRODUÇÃO

Os bens humanos, para Aristóteles, são divisíveis em três classes (*EN*, 1098b13-14): existem *bens do corpo*, como a saúde e a força física, *bens da alma*, como o conhecimento e a virtude, e *bens exteriores*, dos quais o dinheiro e todas as coisas pelas quais ele pode ser trocado são os melhores exemplos. Como sabemos, o filósofo considera “como mais propriamente e verdadeiramente bens os que se relacionam com a alma” (*EN*, 1098b15). Essa posição, aliás, é uníssona na filosofia moral grega, e talvez tenha sua expressão mais emblemática na *Apologia de Sócrates* (30a):

nas minhas idas e vindas pela cidade, não faço outra coisa senão persuadir-vos, novos e velhos, a que não vos preocupeis mais, nem tanto, com o vosso corpo e as vossas riquezas do que com a vossa alma, para a tornardes o melhor possível, dizendo-vos que não é das riquezas que nasce a virtude, mas que é da virtude que provêm as riquezas e todos os outros bens.

Embora seja inegociável, para Aristóteles, a supremacia dos bens da alma sobre os bens exteriores, nosso filósofo não é um asceta, e defende que a felicidade – inobstante seja uma *atividade da alma* – só é efetivamente alcançável pelo indivíduo que estiver suficientemente provido de bens exteriores e de bens do corpo.

Isso posto, o presente texto tem o objetivo de explicitar o pensamento aristotélico acerca da importância dos bens exteriores para a boa vida.

Embora não se trate de uma questão particularmente controversa nos estudos aristotélicos, parece oportuno o estudo desse tema, já que vivemos tempos marcados pelo consumismo, que consiste, como diz Bauman (2008, p. 41), no deslocamento do consumo para o centro da existência humana; nesse contexto, o imaginário popular tende a superestimar o papel dos bens exteriores para a felicidade. Por outro lado, temos assistido à proliferação de livros de autoajuda em que se resgata – com constrangedora superficialidade – a noção estoica de imperturbabilidade; prega-se que cada indivíduo é o único responsável por sua própria felicidade, e que a felicidade está ao alcance de qualquer um – por mais pobre que seja, ou por pior que a vida lhe trate. Esse discurso, amplificado por ruidosos palestrantes motivacionais, parece convir bem a quem lucra com a desigualdade econômica, e soa como os versos de *Comportamento geral*, de Gonzaguinha: “*Você deve notar que não tem mais tutu / E dizer que não está preocupado / Você deve lutar pela xepa da feira / E dizer que está recompensado*”.

Em suma, o consumismo supervaloriza o papel dos bens exteriores na busca pela felicidade, ao passo que o estoicismo, mutilado e vulgarizado pela caterva dos gurus da autoajuda, nega qualquer importância aos bens exteriores para a boa vida. O presente texto se coloca contra essas duas tendências; parece-nos que as palavras deixadas por Aristóteles acerca da

relação entre a vida boa e os bens exteriores podem funcionar, em nosso tempo, como um necessário sopro de sensatez – e com isso justificamos as presentes páginas.

Analisaremos, em primeiro lugar, o que é felicidade para Aristóteles, a partir do *argumento da função própria* além da questão sobre o tipo de vida que conduz à felicidade ou que dela mais está próxima, problema decorrente da definição de felicidade como atividade da alma de acordo com a virtude melhor e mais perfeita (EN, 1098a16). Em seguida, exporemos as razões que levaram o filósofo a concluir que um sortimento mínimo de bens exteriores é necessário – mas de modo algum suficiente – para a vida feliz; por fim, passaremos da ética à política, abordando a questão do ponto de vista coletivo.

FELICIDADE E FUNÇÃO PRÓPRIA

A ação humana, segundo Aristóteles, sempre tem em mira um *fim* (EN, 1094a2) e esse fim é um *bem*. Dos bens, alguns são tomados como meios para alcançar algo ao passo que outros são buscados por si mesmos. Muitas são as coisas desejadas pelos entes humanos – saúde, dinheiro, honras etc. –, mas “existe um fim que desejamos por ele mesmo e tudo o mais é desejado no interesse desse fim” (EN, 1094a18-19). A EN é uma investigação sobre esse *fim último* a que visam as ações humanas, e que pode ser designado como o *sumo bem* humano (EN, 1094a22).

O fim último do homem, segundo Aristóteles, é a *felicidade*: embora haja outras coisas que escolheríamos por elas mesmas (a honra e o prazer, por exemplo), o fato é que perseguimos esses bens não só pelo seu valor intrínseco, mas também “pensando que a posse deles nos tornará felizes” (EN, 1097b5) – ao passo que a felicidade é “procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa” (EN, 1097b1-2). Contudo, ainda que seja

pacífica a afirmação de que todos buscam ser felizes, a compreensão do que é a felicidade e de qual o melhor caminho para se chegar a ela não é tão pacífica, dado que as coisas que aparecem como sendo bens para uns não aparecem como bens para outros (EN, 1113a23). O bem real é aquilo que aparece com sendo bom para o humano virtuoso, aliás, diz Aristóteles, “o homem bom aquilata toda classe de coisas com acerto, e em cada uma delas a verdade lhe aparece com clareza [...] a maior diferença entre o homem bom e os outros consiste, talvez, em perceber a verdade m cada classe de coisas, como quem é delas a norma e a medida” (EN, 1113a30).

Essa ideia, da felicidade como o sumo bem humano, era largamente compartilhada ao tempo de Aristóteles, a ponto mesmo de soar como uma platitude; mas as opiniões sobre o significado do termo *felicidade* eram as mais diversas.

Para construir sua própria explicação da felicidade, Aristóteles procura identificar a *função própria do homem*. Isso porque, para o filósofo, as coisas em geral têm funções específicas,³ e o bem de cada coisa reside justamente na sua função (EN, 1097b25-28): o olho, por exemplo, tem a função de ver, e o bom olho (ou seja, o olho que atinge a boa condição própria de um olho) é o que vê bem; o cavalo, que tem as funções de correr, carregar o cavaleiro e suportar o ataque do inimigo, será um bom cavalo e atingirá seu bem se executar bem essas funções. Similarmente, o homem feliz (ou seja, o homem que atinge o seu bem) há de ser aquele que bem desempenha sua função própria (EN, 1097b28).

³ Como explica Zingano (2008, p. 78), “para o pensamento antigo, fortemente impregnado de teleologia, os objetos cumprem certas funções, que são definidas como o que certo objeto unicamente realiza ou o que ele realiza do melhor modo”. E isso não vale apenas para os objetos produzidos artificialmente, mas também para as coisas naturalmente geradas: “[...] nada em vão faz a natureza. Pois tudo na natureza subsiste em vista de algo, ou é concomitância acidental do que existe em vista de algo” (DA, 434a31-32).

A relação entre felicidade e função própria desempenha um papel central na ética de Aristóteles ao argumentar que a felicidade reside na realização da função própria ou específica de um ser humano. Aristóteles acreditava que cada coisa no universo tem uma função específica ou essencial que a define.

Mas qual é essa função *distintamente humana*? Por certo não é a nutrição nem o crescimento, pois isso se verifica mesmo nos animais mais simples, e até nas plantas; tampouco é a percepção sensorial, já que somos dotados dela tanto quanto o gado (*EN*, 1097b34-1098a2). Para Aristóteles, o traço definidor do ser humano, ou seja, a diferença específica entre o homem e os outros animais, é a posse do *logos*, ou seja, a capacidade de pensamento, raciocínio e discurso:⁴ o ser humano é o *zoon logon eckhon*, “o único entre os animais que tem o dom da fala” (*Pol*, 1253a10), a qual tem a finalidade “de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e o injusto” (*Pol*, 1253a15). Assim, se o traço definidor do homem é o princípio racional e as capacidades dele decorrentes, a função propriamente humana só pode ser “a vida ativa do elemento que tem um princípio racional” (*EN*, 1098a33). Assim, o mais próprio da atividade humana e que melhor condiz com sua natureza específica e com sua função própria com relação aos demais animais é a atividade da alma de acordo com a razão. No caso dos seres humanos, essa função é única e está relacionada a capacidades intelectuais e racionais que nos distinguem de outras formas de vida.

A vida ativa do elemento que tem um princípio racional abrange a atividade de duas partes da alma humana: a da parte propriamente racional, que possui o princípio racional e exerce o pensamento, e a da parte apetitiva, de

⁴ O termo *logos* é polissêmico; seus múltiplos significados envolvem razão, argumento, discurso, conversação, fala, palavra (IRWIN, 2019, p. 394). Em todos esses sentidos, o *logos* distingue o homem dos outros animais. Na *Pol*, Aristóteles destaca como diferença específica do homem a capacidade de *falar*.

onde provêm os desejos (EN, 1198a4-5). Esta última, embora não sedie a razão, participa do princípio racional, “na medida em que é acatadora e obediente” (EN, 1102b31): embora a parte desiderativa da alma seja por natureza contrária à razão, ela pode ser “persuadida de certo modo pela razão” (EN, 1102b35), e portar-se como um filho que obedece ao pai (EN, 1103a3).

Se a função do homem é uma atividade da alma segundo o princípio racional, a função de um *bom* homem (é dizer: de um homem que alcança o seu bem) será a *boa* realização daquela atividade – ou seja, será a realização daquela atividade *de acordo com a excelência*. A excelência, ou virtude, “é a melhor disposição, o melhor estado, a melhor faculdade de tudo o que possui um uso ou operatividade” (EE, 1218b35-1219a1). A virtude de uma coisa é o que faz com que a função da coisa seja bem desempenhada, e é também o que coloca a coisa em boa condição – ou seja, é o que a leva a atingir o seu bem.

A partir de tudo isso, Aristóteles chega à constatação de que a felicidade é uma atividade da alma, segundo o princípio racional, “em consonância com a virtude e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais perfeita” (EN, 1098a16). As virtudes, segundo a teoria aristotélica, são de dois tipos: intelectuais e morais. As primeiras se desenvolvem pelo ensino; as segundas pela experiência. Parece razoável supor que a questão sobre qual das virtudes seria a melhor e mais perfeita foi e ainda é um dos principais problemas de interpretação entre comentadores antigos e modernos no que tange à ética aristotélica e a escolha por uma ou outra tem por consequência o estabelecimento do tipo de vida que mais se coaduna com uma vida feliz.

A questão sobre o tipo de vida que conduz à felicidade ou que mais se aproxima dela, nada tem de pacífico. O problema é apresentado com três candidatas ao cargo, ainda em I 5:

A julgar pela vida que os homens levam em geral, a maioria deles [...], parece (não sem um certo fundamento) identificar o bem ou a felicidade com o prazer, e por isso amam a vida dos gozos. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a contemplativa (*EN*, 1095b13-18).

Aristóteles foi contundente ao descartar rapidamente a vida dos prazeres como candidata séria à vida feliz, pois uma busca exclusiva pelo prazer poderia levar à falta de autocontrole, à intemperança e ao desequilíbrio, que não eram consistentes com sua concepção de felicidade. Resta, portanto, colocar sob escrutínio a vida política e a vida contemplativa como finalistas a serem julgadas, cada uma em suas especificações. Parece razoável supor, contudo, que há problemas ao se considerar a vida política como o melhor e mais perfeito caminho rumo à felicidade pois, conforme a argumentação estabelecida em 1095b22-1096a, se a honra é a finalidade da vida política e a honra depende mais de quem a confere do que de quem é agraciado com ela - o que viola claramente o pressuposto de autossuficiência característico da felicidade -, então a vida política não poderia ser a candidata perfeita que Aristóteles busca.

Certo é que não ser a candidata perfeita não exclui o fato de que a vida política tem um papel importante para uma vida feliz, afinal, a participação ativa na vida da comunidade, o exercício das virtudes morais e a contribuição para o bem comum são componentes, em certo sentido, da vida virtuosa e, portanto, da felicidade.

Apesar de dar um lugar destacado para a vida política, no Livro X, especialmente nos capítulos sétimo e oitavo, Aristóteles apresentará seu argumento conclusivo acerca da natureza da felicidade e do tipo de vida que mais se coaduna com ela. A felicidade se refere àquela atividade que não é

buscada com vistas a qualquer outra finalidade, pois consiste no fim último do humano, e que, por isso, ela é o bem mais autossuficiente de todos, mais absoluto, pois a ela nada falta (EN, 1176b5), e essa caracterização está de pleno acordo com àquela feita anteriormente em I 7, “o sumo bem é claramente algo de absoluto. Portanto, se só existe um fim absoluto, será o que estamos procurando [...]. Ora, nós chamamos aquilo que merece ser buscado por si mesmo mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado com vistas em outra coisa” (EN, 1097a28-32) e ainda que “A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação” (1097b20).

Ainda que responder a questão sobre qual tipo de vida é a indicada por Aristóteles como a que mais estaria de acordo com a noção de felicidade não seja nosso objetivo aqui, parece razoável afirmar que, acerca da querela entre vida política e vida contemplativa, o primeiro lugar parece ser atribuído a uma vida de atividade contemplativa como sendo a que conduz à felicidade, por ser ela a atividade melhor e mais durável, a mais aprazível e a mais autossuficiente, tendo em vista que, ainda que necessite de bens exteriores indispensáveis à vida, o agente pode exercer a atividade contemplativa sem colaboradores (EN, 1177a25-35).

UM SORTIMENTO MÍNIMO DE BENS PARA O BOM DESEMPENHO DA FUNÇÃO PRÓPRIA

Como visto mais acima, Aristóteles apresenta os bens humanos em três classes (EN, 1098b13-14): bens do corpo, bens da alma e bens exteriores. Cada classe é individualmente necessária e conjuntamente suficiente para uma vida feliz. Os bens da alma compreendem as virtudes teóricas e morais e podem ser tomados como causas próprias da *eudaimonia*, pois a constituem essencialmente, ao passo que os bens exteriores, tais como o dinheiro,

e os bens do corpo (saúde), são tomados como causas coadjuvantes ou instrumentais “sem as quais a eudaimonia torna-se incompleta” (HOBUSS, 2002, p. 139). A noção de autossuficiência, como aquilo que torna a vida carente de nada (*EN*, I5), pode ser tomada como núcleo da justificativa aristotélica responsável por unir, em sentido forte, a necessidade de bens exteriores para uma vida feliz.

Do modo como delineamos a ideia de felicidade, fica evidente que ela não decorre simplesmente da posse de bens exteriores. A riqueza, como diz Aristóteles, “é algo de útil, nada mais”; é ambicionada sempre no interesse de outra coisa (*EN*, 1096a7). Tanto é assim que

um homem dispondo de dinheiro pode muitas vezes carecer do mínimo necessário à subsistência; é possível até acontecer o absurdo de um homem dispor de dinheiro em abundância e morrer de fome, como o famoso Midas da lenda, que devido à sua insaciável ambição foi levado a fazer uma prece em consequência da qual todos os alimentos a ele servidos se transformavam em ouro (*PoI*, 1257b14-16).

Bastaria o exemplo de Midas, mas podemos lembrar, ainda, o caso de Robinson Crusoe, que não encontrou uso, em sua Ilha do Desespero, para o ouro, a prata e as trinta e seis libras esterlinas que conseguiu salvar do naufrágio – e constatou que uma simples faca lhe seria muito mais útil do que todo aquele dinheiro (DEFOE, 2011).

Esse exemplo é eloquente, e deixa claro que o dinheiro, em si mesmo considerado, não tem nenhum valor. O valor que lhe atribuímos é meramente convencional; a própria palavra grega para moeda, *nómisma*, indica que se trata de algo que não existe por natureza, mas por lei, *nómos* (*EN*, 1133a31-32). Os valores monetários são importantes como forma de tornar comensuráveis

os bens exteriores em geral, o que facilita as trocas (*EN*, 1133a5-1133b29); o dinheiro não é um fim, mas sempre um meio para obter outras coisas. Essas coisas, a seu turno, também não são fins em si mesmas, mas meros meios para a consecução de nossos fins – pois, como já vimos, a felicidade, fim último a que necessariamente visamos, é uma atividade da porção racional da alma, de modo que não pode ser garantida pela posse de bens exteriores. É certo, portanto, que o dinheiro e os bens exteriores pelos quais ele pode ser trocado não são condições *suficientes* para a felicidade. Nada obstante, compreendida em termos aristotélicos, a felicidade não prescinde de um sortimento mínimo de bens exteriores.

Começemos apontando que a natureza racional do homem não exclui sua animalidade: o ser humano não é pura razão, mas apresenta uma natureza composta; “possui em si algo de divino” (*EN*, 1177b28), que é o *logos*, mas o exercício dessa faculdade *divina* depende de que sejam atendidas as demandas incontornáveis de seu corpo animal.

Ora, a felicidade corresponde à *boa vida*; e é óbvio que só pode haver *boa vida* se houver *vida*. É dizer: a felicidade pressupõe a satisfação das necessidades biológicas elementares: a atividade da alma segundo o princípio racional só é possível na medida em que o corpo esteja provido do básico. Nesse sentido, no *DA* (que é, em boa parte, um tratado de biologia), ao estudar a percepção sensorial humana, Aristóteles se preocupa em diferenciar o que a natureza instituiu *em vista do necessário* daquilo que nos foi dado *em vista do bem*. Segundo o filósofo, a natureza “se serve da língua tanto para a gustação como para a articulação, sendo que a gustação é o necessário (e por isso subsiste na maioria) e a expressão, por sua vez, é em vista do bem” (*DA*, 420b17-18); do mesmo modo, o ar que respiramos serve tanto para prover calor interno ao corpo como “para a voz e de maneira a que subsista o

bem” (DA, 420b19-21). A felicidade só pode ser alcançada em uma vida pautada pelo princípio racional, mas este, nos homens, está entranhado em um corpo animal cujos clamores, em uma ordem de prioridades, estão sempre à frente: a boca que não come não discursa; o que há de divino no humano só aflora quando as exigências de sua animalidade estão saciadas. A respeito desse ponto, Aristóteles é explícito: “sem o mínimo necessário para a existência não é possível sequer viver, e muito menos viver bem” (Pol, 1253b25-26).

Mas os bens exteriores relevantes para a felicidade vão além daqueles rigorosamente imprescindíveis para a manutenção da própria vida: as condições materiais de uma vida feliz não se resumem às condições materiais para simplesmente sobreviver. Pode-se pensar que os bens exteriores necessários à vida feliz seriam aqueles que tornariam o agente, na medida do possível, autossuficiente, e capaz de viver bem. Aqui também não há uma medida exata de quais e quantos são esses bens, tendo em vista que variam de acordo com cada caso, o que se avalia adequadamente sempre com relação às circunstâncias particulares: trata-se, portanto, de bens exteriores relativos a nós e não em si mesmos.⁵

Como vimos anteriormente, no Livro I e no Livro X da *EN*, Aristóteles analisa três modos de vida que podem levar à felicidade: trata-se da vida devotada ao prazer, da vida dedicada às atividades virtuosas e da vida contemplativa. Esta última, como sabemos, tem a preferência de Aristóteles: “o filósofo será o mais feliz dos homens” (*EN*, 1179a33); de todo modo, os três gêneros de vida que citamos são considerados a sério na *EN* como formas possíveis de bem viver.

⁵ “Aristóteles sustenta assim uma tese modesta a respeito da quantidade de bens que constitui a eudaimonia: basta satisfazer, segundo a categoria de quantidade, a autossuficiência. Isto não requer a totalidade de bens, mas uma quantidade que proteja seu possuidor, do melhor modo possível, em sua situação precisa, das vicissitudes da vida, permitindo-lhe dirigir sua vida e não ser arrastado por ela” (ZINGANO, 1994, p. 25).

Todas essas três formas de boa vida pressupõem que o indivíduo esteja livre de certas fadigas. A boa vida, para Aristóteles, exige tempo livre – e só tem tempo livre quem está suprido quanto ao básico (e o que consideramos básico, aqui, vai além do estritamente imprescindível para a sobrevivência: a moradia, por exemplo, é uma necessidade básica, embora se possa sobreviver sem ela, como provam tantos miseráveis pelas ruas do Brasil). Como explica Bodéüs (2004, p. 26), a despeito das divergências entre a vida contemplativa, a vida da virtude e a vida dos prazeres, todas elas têm em comum o fato de pressuporem um valor supremo, *situado além da esfera do necessário*; são, portanto, escolhas possíveis apenas para quem já está na posse de suficientes bens exteriores:

A questão propulsora do que chamamos “ética” aristotélica é, portanto, em realidade, a de saber o que fazer, preferencialmente, para dar sentido à vida humana, a partir do momento em que, libertos de toda necessidade econômica, podemos nos consagrar inteiramente ao que nos parece o melhor (BODÉÜS, 2004, pp. 26-27).

Não há vida boa, portanto, sem que um sortimento mínimo de bens exteriores nos permita exercer livremente nossas preferências, de modo a que nossas ações possam ser praticadas não com vistas a finalidades imperiosas, constrictivas, ditadas pelas necessidades mais básicas, mas sim visando àquilo que o nosso intelecto nos apresenta como algo digno de ser perseguido por seu próprio valor.

É nesse sentido que Aristóteles defende, na *Política*, que os cidadãos devam ficar livres das fadigas ligadas à satisfação de suas necessidades elementares (*Pol*, 1269b34-35) – pois como poderiam se dedicar aos

prazeres, às virtudes ou à contemplação da verdade se eles próprios, ou suas famílias, carecessem de alimentação, moradia, vestuário etc.?

Uma vida voltada aos prazeres só é possível quando se pode agir conforme o desejo, porque é da satisfação do desejo que vem o prazer (*EE*, 1223a34-35); quem pode se dar ao luxo de agir conforme seu desejo é quem não está premido pela urgência de ir à cata dos bens mais elementares que há pouco exemplificamos. Quanto à vida devotada à virtude, tampouco ela prescinde de bens exteriores, pois “é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios” (*EN*, 1099a34-35); assim, por exemplo, “o homem liberal precisa de dinheiro para a prática de seus atos de liberalidade e o homem justo para a retribuição de serviços” (*EN*, 1178a29-32). Mesmo a vida contemplativa “necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nosso corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado” (*EN*, 1178b33-35).

Deve ficar claro que Aristóteles não está a defender que a felicidade exija grandes riquezas; o filósofo, aliás, se preocupa em ser explícito a respeito disso:

Não se pense, todavia, que o homem para ser feliz necessite de muitas ou de grandes coisas, só porque não pode ser sumamente feliz sem bens exteriores. A autossuficiência e a ação não implicam excesso, e podemos praticar atos nobres sem sermos donos da terra e do mar. [...]. É suficiente que tenhamos o necessário (*EN*, 1179a1-9).

A boa vida, portanto, não está reservada aos ricos: “Sólon nos deu, talvez, um esboço fiel do homem feliz quando o descreveu como moderadamente provido de bens exteriores [...] Anaxágoras também parece

supor que o homem feliz não seja rico nem um déspota quando diz que não se admiraria se ele parecesse à maioria uma pessoa estranha; pois a maioria julga pelas exterioridades, uma vez que não percebe outra coisa” (EN, 1179a8). Todavia, a felicidade não pode ser alcançada por quem, premido pela privação, não pode dispor de tempo livre para perseguir os fins que lhe parecem os melhores. É dizer: um suprimento básico de bens exteriores é uma condição para a vida feliz, uma condição exterior, coadjuvante e instrumental, é verdade, especialmente em comparação com a atividade virtuosa, mas ainda assim necessária.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: DA ÉTICA À POLÍTICA

Aristóteles considerou os bens exteriores como parte de sua discussão sobre a felicidade e a vida virtuosa. Os bens exteriores referem-se a todos os elementos externos à pessoa, como riqueza, poder e outros recursos materiais e são tomados como meios instrumentos para a felicidade. Aristóteles sabia que esses bens exteriores desempenhavam um papel na vida humana, ainda que os considerasse como bens secundários em relação às virtudes morais e intelectuais no que tange à busca da felicidade. Nesse sentido, os bens exteriores, assim como os bens do corpo, são considerados como necessários, mas não suficientes para uma vida feliz. Por exemplo, a riqueza pode proporcionar a oportunidade de ter uma boa educação, acesso a cuidados de saúde e material de conforto, que podem contribuir para uma vida feliz. No entanto, esses bens são tomados como meios para um fim, não como fim em si mesmos.

O homem que pela primeira vez instituiu uma comunidade política, diz Aristóteles, foi o maior dos benfeitores (Pol, 2353a30-31); isso porque o indivíduo, quando isolado, não é autossuficiente (Pol, 2353a26). Como disse

o Sócrates platônico, no Livro II da *República*, uma cidade nasce “porque cada um de nós não é autossuficiente, mas carente de muitas coisas” (*Rep*, 369b). O fundamento da cidade é a necessidade (*Rep*, 369c).

Ora, “a primeira e a maior das necessidades é prover a alimentação, para que tenhamos como existir e levar nossa vida” (*Rep*, 369d); “a segunda é a moradia, a terceira as roupas e coisas como essas” (*Rep*, 369d). De fato, como disse Aristóteles, “sem o mínimo necessário para a existência não é possível sequer viver, e muito menos viver bem” (*Pol*, 1253b25-26).

Prover esse mínimo necessário de bens exteriores, de modo a assegurar ao menos a sobrevivência dos cidadãos, é indubitavelmente a mais prioritária das tarefas de um governante. Uma comunidade política cujos membros perecem de fome ou ao desabrigo fracassa em seu objetivo primeiro, mais elementar e mais imediato. Porque o fundamento do Estado é a necessidade, a erradicação da miséria se apresenta como a tarefa primeira e mais fundamental da política.

Para além disso, devemos considerar que a política, pensada à maneira grega clássica, é amalgamada à ética (veja-se, por exemplo, que Platão, na *República*, estuda a cidade justa a pretexto de conhecer, por analogia, o indivíduo justo – 369a). Aristóteles escreve sua *Política* como uma continuação natural da *Ética*: após estudar a felicidade e suas condições, ele se lança à busca da melhor maneira de assegurar que a boa vida seja acessível, tanto quanto possível, a todos os membros de uma comunidade política; afinal, como já dito nas primeiras páginas da *EN*, “embora valha a pena atingir esse fim para um indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados” (*EN*, 1094b9-10). Além disso, ainda que a sabedoria prática diga mais respeito ao próprio homem, ao indivíduo, no sentido de ser uma capacidade verdadeira e raciocinada de deliberar bem (*eubolia*) com respeito aos bens humanos: “saber o que é bom para si é uma

espécie de conhecimento [...] e ao homem que conhece seus interesses e com eles se ocupa atribui-se sabedoria prática [...] no entanto, o bem pessoal de cada um talvez não possa existir sem administração doméstica e sem alguma forma de governo” (EN, 1142a1-10).

Assim, se o objetivo mais imediato da política é assegurar os bens exteriores indispensáveis para a sobrevivência dos cidadãos, sua finalidade última vai muito além disso: o fim último da comunidade política é a felicidade de seus membros. É certo que cabe a cada indivíduo buscar sua própria felicidade (afinal, esta é uma atividade da alma, e não nos pode ser conferida por um governante como uma dádiva); mas cabe ao governo da comunidade política prover as condições materiais de uma vida feliz. Assim, “quando diremos, então, que não é feliz aquele que age conforme à virtude perfeita e está suficientemente provido de bens exteriores, não durante um período qualquer, mas através de uma vida completa?” (EN, 1101a15).

Em uma cidade bem administrada, a vida dos cidadãos, tanto quanto possível, é permeada pelo lazer (Pol, 1269b34-35); isso porque, como já vimos ao longo do texto, o tempo livre é pressuposto da boa vida. E o tempo livre, como também já dissemos, pressupõe que o básico já tenha sido provido.

É certo que, ao propor uma vida de ócio para os cidadãos, Aristóteles tinha em mente que parte considerável do trabalho seria desempenhada por escravos. Essa ideia, obviamente, não nos serve. Mas apenas um leitor muito tacanho deixaria de ver, no modo como o lazer é valorizado no texto aristotélico, uma lição aproveitável para o nosso tempo. Não precisamos que ninguém faça o nosso trabalho para sermos felizes; a felicidade não é incompatível com o trabalho. Não precisamos de uma vida de ócio, mas precisamos, sim, de ócio na vida.⁶

⁶ Sobre esse ponto, v. EN, 1176b30-35.

Como poderia ser feliz quem se vê forçado a direcionar todo seu tempo e seus pensamentos para prover sua família do básico? As atividades características da boa vida simplesmente não têm espaço na vida de um pai endividado, de uma mãe que vende balas no semáforo com seu filho no colo, de um idoso que recolhe latas em troca de algum dinheiro para comprar medicamentos não fornecidos pelo sistema público.

Cabe à política não apenas suprir a todos os bens exteriores indispensáveis para a existência, mas também criar as condições materiais para que os cidadãos tenham chances reais de alcançar a felicidade – e isso passa por assegurar relações de trabalho justas, prestar serviços públicos essenciais com qualidade e prover uma renda básica. A partir do pensamento político grego, podemos compreender o tão prolapado *right to the pursuit of happiness* como um princípio que impõe ao Estado não apenas *limitações*, mas também *prestações*.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *De anima*. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. Trad.: António Amaral e Artur Morão. Lisboa: Imprensa Nacional, 2019.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad.: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, da versão inglesa de W. D. Ross. In: Os Pensadores, v. 4. São Paulo: Nova Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Política*. Trad.: Mario da Gama Kury. São Paulo: Editora Madamu, 2021.

- BAUMAN, Z. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.
- BODÉÜS, R. *Présentation et notes*. In: ARISTOTE. *Éthique à Nicomaque*. Trad.: Richard Bodéüs. Paris: Flammarion, 2004.
- DEFOE, D. *Robinson Crusoé*. Trad.: Sérgio Flaksman. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das Letras, 2011.
- HOBUSS, J. *Eudaimonia e auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: EGU-FPEL, 2002.
- IRWIN, T. *Glossary*. In: ARISTOTLE. *Nicomachean ethics*. Translated, with introduction, notes, and glossary by Terence Irwin. 3rd ed. Indianapolis: Hackett, 2019.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Críton*. Trad.: Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
- PLATÃO. *A república*. Trad.: Anna Lia Amaral de Almeida Prado. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- ZINGANO, M. *Ethica Nicomachea I 13 – III 8*. Tratado da virtude moral. Notas e comentários. São Paulo: Odysseus, 2008.
- ZINGANO, M. *Eudaimonia e bem supremo em Aristóteles*. *Analytica*, vol. 1, no. 2, 1994.