Síntese - Rev. de Filosofia v. 38 n. 121 (2011): 157-181

PARA ALÉM DA CIDADE: UMA REFLEXÃO ACERCA DAS RELAÇÕES ENTRE POLÍTICA, EXCELÊNCIA E RACIONALIDADE EM ARISTÓTELES

(Beyond the city: a reflection on the relationships between politics, excellence and rationality)

Richard Romeiro Oliveira *

Resumo: Como se sabe, a Ética a Nicômaco de Aristóteles culmina na contundente afirmação de que a melhor forma de vida para o homem, a vida mais feliz e excelente, é não a vida engajada nos negócios e práticas da cidade, mas a vida consagrada ao exercício da atividade teorética ou contemplativa, a qual se impõe, assim, como o verdadeiro bem soberano e como um horizonte superior à vida política. O presente artigo busca examinar em que medida esse elogio da supremacia da vida contemplativa sobre a vida política, determinando uma forma de eudaimonía intelectual superior à ordem comunitária da cidade, aponta para a constituição, em Aristóteles, de um ideal de individualidade noética que transcende as fronteiras da pólis.

Palavras-chave: Felicidade, virtude, contemplação, vida política, racionalidade.

Abstract: As it is known, Aristotle's Nicomachean Ethics has its climax in the assertion of that the best way of life for man, i. e., the happiest and most excellent life for us, is not the life engaged in the business and practical affairs of the city, but the life dedicated to the exercise of theoretical or contemplative activity, which therefore imposes itself as the true sovereign good and as an axiological

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 157 |

ARQUIVO OK.pmd 157 10/8/2011, 07:24

^{*} Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da UFPE. Artigo submetido a avaliação no dia 19/11/2010 e aprovado para publicação no dia 30/03/2011.

reference superior to political life. This paper seeks to examine how this praise of the supremacy of contemplative life above political life, determining a type of intellectual *eudaimonia* superior to the communitarian order of the city, points to the constitution in Aristotle of an ideal of noetical individuality that transcends the borders of the *polis*.

Keywords: Happiness, virtue, contemplation, political life, rationality.

1 - Animal político

Objetivo do presente estudo consiste em tentar compreender a emergência de um possível individualismo na ética elaborada por Aristóteles, a partir da interpretação da forma como esse autor pensa as relações entre excelência humana (ἀρετή) e vida política em seus tratados dedicados à chamada "filosofia das coisas humanas" (ἡ περὶ τὰ ανθρώπεια φιλοσοφια).¹ Reconhecemos, desde já, que essa abordagem constitui um procedimento exegético um pouco insólito no que diz respeito à compreensão do significado da ética aristotélica, porquanto Aristóteles é comumente identificado, por muitos intérpretes e comentadores, como um campeão do comunitarismo, isto é, como um dos maiores expoentes da perspectiva clássica que propugna a indiscutível primazia ontológica da comunidade política sobre o indivíduo, considerando que este nada é à margem de seu pertencimento à esfera orgânica e civil da *pólis*.

Essa perspectiva exegética dominante e bastante disseminada encontra, decerto, no interior do Corpus, elementos textuais sobre os quais ela pode fundamentar suas asserções. Pensemos, por exemplo, no primeiro livro da Política, no passo em que Aristóteles define o homem como animal naturalmente político (φύσει ζῶον πολιτικόν), dotado de lógos (λόγον ἔχων).² Por meio dessa definição, Aristóteles pretende, por um lado, rechaçar o convencionalismo político dos sofistas, que via na pólis e em suas leis um mero artifício engendrado pelas operações da tékhne, e, por outro, promover uma imbricação essencial entre a realização da natureza humana e a instituição da cidade. Ou seja, no registro da definição aristotélica mencionada acima, dá-se, a princípio, a afirmação de um copertencimento e de uma circularidade originários entre a essência do homem e a política, visto que a política se funda em dados constitutivos da natureza humana e a natureza humana, por sua vez, encontra na política o locus privilegiado para o seu desenvolvimento e para a consecução de sua perfeição ou areté. A afirmação da naturalidade da política engendraria, assim, a inscrição

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 158 10/8/2011, 07:24

 $^{^1}$ A expressão ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπεια φιλοσοφία aparece no final da EN, em 1181 b 15.

² Política I, 1253 a 2-3.

essencial do homem no âmbito da política, o que levaria à conclusão de que o homem só alcança realmente sua excelência e perfeição próprias no interior de um corpo político devidamente organizado. Nesse sentido, o bem do indivíduo é, pois, inicialmente, indissociável do bem da cidade, o que *a fortiori* desemboca na identificação da Ética com a Política e na redução da excelência humana ao exercício da cidadania. Na realidade, radicalizando essa orientação teórica, Aristóteles chega mesmo a considerar que a Ética deve se subordinar aos ditames e exigências da Política, a qual se institui, assim, como uma espécie de ciência soberana (κυριωτάτη) e arquitetônica (ἀρχιτεκτονική), porquanto, conforme propugna o filósofo, se é verdade que o bem individual e o bem coletivo se identificam, é mais belo (κάλλιον) e mais elevado (θειότερον) assegurar o bem de toda uma nação ou cidade.³

A premissa fundamental que sustenta esse elemento da reflexão aristotélica é, como se sabe, a consideração de que o homem não é, em suas origens, uma mônada autárquica e autossuficiente, um átomo capaz de bastar-se a si mesmo em sua solidão ou isolamento, mas um ser dotado de um impulso ínsito, natural e irresistível para a constituição da vida em comunidade (κοινωνία). Ora, segundo a análise desenvolvida na *Política*, esse impulso encontra sua primeira e mais primitiva manifestação na constituição da família e da vida doméstica (οἶκος), forma de organização comunitária constituída pelas relações entre marido e mulher, pais e filhos e senhor e escravos, e que tem como télos ou finalidade precípua a satisfação das necessidades materiais ligadas à perpetuação do mero viver (i. e., a nutrição e a reprodução).4 Num momento posterior, Aristóteles julga que o encontro e a reunião de várias famílias dariam origem a um novo e mais complexo tipo de comunidade, o vilarejo ou tribo, associação instituída sob a égide de um monarca para satisfazer necessidades que sejam menos imediatas do que aquelas que condicionam o aparecimento da célula familiar do oíkos.⁵ Segundo a concepção aristotélica, a comunidade política ou cidade surgiria, do ponto de vista cronológico, como a última etapa desse

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

159

ARQUIVO OK.pmd 159 10/8/2011, 07:24

 $^{^{3}}$ Esse desenvolvimento discursivo, que desemboca na assimilação da Ética à Política, ocorre nos momentos iniciais da EN, na passagem situada em 1094 a 10- b10. Sobre esse ponto, ver R. BODÉÜS, $Le\ philosophe\ et\ la\ cit\'e$. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote. Paris: Belles Lettres, 1982, p. 54-60; 78-92. BODÉÜS enfatiza veementemente a total subordinação da Ética à Política em Aristóteles, negando qualquer possibilidade de uma moral "individual" no pensamento do Estagirita.

⁴ Política I, 1252 a 26 -b 15

⁵ Política I, 1252 b 15-27. Aristóteles não menciona, no passo citado, quais seriam essas novas necessidades (superiores àquelas do mero oíkos) satisfeitas pela instituição das tribos. F. WOLFF, Aristóteles e a política. Tradução de Thereza Christina F. Stummer, Lygia Araújo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999, p. 67, porém, sugere que Aristóteles possivelmente estaria pensando na arbitragem das querelas judiciais surgidas entre as diferentes famílias e na administração dos rituais religiosos comuns aos vários aglomerados domésticos.

processo, a partir da reunião das várias tribos em uma organização comunitária mais vasta, a qual representaria a mais elevada e perfeita forma de *koinonia*. Com efeito, seu fim $(\tau \epsilon \lambda o \zeta)$, afirma o Estagirita, é não apenas garantir ao homem a possibilidade de satisfazer as necessidades vinculadas ao registro material e biológico do simples viver $(\zeta \eta \nu)$, quer dizer, na terminologia aristotélica, a satisfação das carências da alma meramente nutritiva, mas, antes, proporcionar ao homem o bem-viver $(\epsilon \dot{\nu} \zeta \eta \nu)$, isto é, a felicidade $(\epsilon \dot{\nu} \delta \alpha \iota \mu o \nu \dot{\iota} \alpha)$, entendida como a realização da vida ética, a vida vivida em conformidade com as exigências e faculdades superiores de sua natureza. A causa final que constitui e mantém a organização da *pólis* é, portanto, a existência moral, ou, por outra, a realização da felicidade a partir da atualização da *areté* propriamente humana.⁶

Aristóteles deixa claro, ainda, que, embora a cidade apareça como a última etapa desse ordenado processo teleológico, ela possui, no entanto, uma primazia ontológica sobre os seus componentes materiais (a família e as tribos), tal como o todo detém um primado ontológico sobre as partes que lhe são subordinadas (conferindo-lhes sentido e razão de ser) e da mesma maneira que dizemos que a natureza (φύσις) de uma coisa é a sua perfeição, seu estado acabado e plenamente atualizado (τέλειον). Tais considerações evidenciariam, assim, o caráter radicalmente natural da cidade e o fato de que o homem, mais do que qualquer outro animal, constitui um ser político. Sem dúvida, afirma Aristóteles, o homem compartilha com outros animais a simples voz ($\phi\omega\nu\dot{\eta}$), que exprime as sensações meramente físicas de dor e prazer. Porém, no animal humano, a voz desenvolve-se em capacidade discursiva, i. e., em palavras e linguagem (λόγος), possibilitando a expressão do sentimento moral do justo e do injusto, do bem e do mal, condição a priori e necessária de todo viver político e moral. Eis por que, conclui o filósofo, podemos asseverar sem qualquer possibilidade de equívoco que o homem é realmente um vivente político, de modo que o indivíduo que se constituísse à parte da estrutura da pólis seria ou um ser divino ou uma besta, situando-se além ou aquém da esfera propriamente humana.8

Pois bem, levando em conta esses desenvolvimentos teóricos, muitos comentadores consideram, assim, a ética aristotélica como uma ética inteiramente inscrita na moldura da *pólis* clássica, uma ética cujo horizonte supremo é a sociedade política e que possui, pois, um caráter visceralmente comunitário e anti-individualista. É apenas na *pólis* e pela *pólis* que o homem, animal dotado da prerrogativa do *lógos*, poderia realizar sua

160 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 160 10/8/2011, 07:24

 $^{^6}$ Política I, 1252 b 27-1253 a 38. Cf. também Política III, 1281 a 34-35; VII, 1326 b 2-10.

⁷ Política, I, 1252 b 30-34.

⁸ Política I, 1253 a 27-29.

excelência, sua virtude e suas mais elevadas capacidades. Nos antípodas da tradição jusnaturalista moderna, que, pressupondo um átomo humano anterior ao corpo político, vê na fundação do Estado e da sociedade civil um fenômeno secundário e que deve se subordinar aos direitos, necessidades e interesses do indivíduo, Aristóteles seria o fautor de uma concepção política substancialmente orgânica, que integraria radicalmente o indivíduo nas malhas comunitárias da pólis, não lhe conferindo nenhuma significação independente, à parte daquela que lhe outorga a estrutura coletiva da cidade.9

No entanto, podemos dizer que esse é apenas e tão-somente um aspecto da questão, o qual não exaure de forma alguma o significado integral da reflexão ética efetivada por Aristóteles. De fato, consultando o Corpus aristotélico, podemos verificar nele a indicação e a determinação de uma forma alternativa de excelência ou areté humana, uma forma de virtude não-política e que não se encontra, portanto, inteiramente restrita ao horizonte comunitário da pólis. É o que acontece realmente na Ética a Nicômaco, texto cujo desenvolvimento discursivo desemboca na contundente afirmação de que a melhor forma de vida para o homem, a vida mais feliz, perfeita e excelente, é não a vida engajada nos negócios e práticas da cidade, mas a vida consagrada ao desenvolvimento da atividade teorética ou contemplativa (βίος θεωρητικός, θεορετική ἐνέργεια), a qual se impõe, assim, como o verdadeiro bem soberano e como um referencial axiológico superior à vida meramente política.¹⁰ Ora, esse elogio da supremacia da vida contemplativa sobre a vida política, identificando uma forma de eudaimonía ou beatitude intelectual superior à ordem coletiva da cidade,

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 161 |

ARQUIVO OK.pmd 161 10/8/2011, 07:24

⁹ Ver, entre outros autores, E. BARKER, The Politics of Aristotle. Translated with an interpretation, notes and appendixes. Oxford: Clarendon Press, 1941, p. XLVII-L; I. DÜRING, Aristotele. Traduzione di Pierluigi Donini. Milano: Mursia, 1976, p. 490-493; M. A. DE OLIVEIRA, Aristóteles: a especificidade do saber prático. In Id., Ética e sociabilidade. São Paulo: Loyola, 1993, p. 57-58; 61; 79; R. BODEÜS, Le philosophe et la cité, p. 80-93; 225; G. REALE, *História da Filosofia Antiga*. Tradução de Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994, p. 405-406; M. SCHOFIELD, A ética política de Aristóteles. In R. KRAUT [et al.], Aristóteles: a Ética a Nicômaco. Tradução de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 281-296

¹⁰ Cf. W. JAEGER, Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual. Tradução de José Gaos. México: Fondo de Cultura Econômica, 1992 (1946), p. 483-484; R. KRAUT, Aristotle on the human good. Princenton: Princenton University Press, 1991, p. 15-17; C. NATALI, Bios theoretikos. La vita di Aristotele e l'organizzzione della sua scuola. Bologna: Il Mulino, 1991; J. DUDLEY, Dio e contemplazione in Aristotele. Milano: Vita e Pensiero, 1999; G. R. LEAR, Happy lives and the highest good. An Essay on Aristotle's Nichomachean Ethics. Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 1-7. Ver também as boas explicações de W. C. K. GUTHRIE, A history of Greek Philosophy. Vol. VI: Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 390-398, de E. VOEGELIN, Ordem e história. Vol. III. Platão e Aristóteles. Tradução de Cecília Camargo Bartolatti. São Paulo: Loyola, 2009, pp. 360-370, e de P. HADOT, O que é a filosofia antiga? Tradução Dion D. Macedo. São Paulo: Loyola, 2004 (1999), p. 119-125.

aponta para a constituição, em Aristóteles, de um ideal de virtude ou *areté* que transcende as fronteiras da *pólis*, ao mesmo tempo em que opera uma nítida clivagem entre dois modelos diferenciados de racionalidade ou de excelência intelectual: aquele que atua diretamente na regulação da esfera política e moral, e que, em se constituindo como uma espécie de inteligência prática, é denominado por Aristóteles prudência ($\phi \rho \acute{o} \nu \eta \sigma \iota \zeta$), e aquele que tem por escopo não o conhecimento das questões pertencentes à esfera prática, mas a contemplação daquelas realidades divinas que se situam para além da esfera das coisas humanas (os céus, os astros, a ordem cósmica, Deus), e que Aristóteles denomina sapiência ($\sigma o \phi \acute{\iota} \alpha$).

Mas isso não é tudo. A determinação de uma forma de excelência superior à excelência meramente política e de um fim último do homem que ultrapassa a cidade, possibilita a emergência, no âmbito da reflexão aristotélica, de uma concepção de individualidade situada acima do tecido comunitário da pólis. Trata-se, evidentemente, de um tipo de individualismo que, tendo uma dimensão suprapolítica e assumindo um caráter radicalmente noético e cognitivo, não se confunde com aquele individualismo que se tornará específico da modernidade, o qual possui um caráter pré-político e uma dimensão que poderíamos qualificar de materialista ou corpórea, na medida em que deriva da preocupação primitiva do indivíduo com a conservação de si mesmo. De fato, no contexto do jusnaturalismo moderno (pense-se, principalmente, nos casos de Hobbes e Locke), o homem é concebido como um átomo egoísta e pré-social, uma mônada movida pelo impulso primitivo de garantir a sua subsistência material e saciar as paixões vinculadas à sua dimensão orgânica. Esse impulso primitivo é visto, pelo pensamento político moderno, como o dado antropológico mais originário e universal e, por isso, como a base de todo e qualquer direito natural, i. e., como a base de todo direito que pertence ao homem como tal, anteriormente à constituição da ordem política e societária. O desejo de conservação de si é, assim, nessa perspectiva, o desejo primário do indivíduo de conservar seu próprio corpo e de suprir as carências e desejos que lhe são inerentes. A fundação da sociedade política, nesse esquema teórico, é então compreendida como um artifício engendrado pelo homem para garantir de uma forma mais racional o processo de sua autoconservação e possibilitar a efetivação dos direitos naturais que se associam à sua segurança e ao seu bem-estar material.11

Em Aristóteles, decerto, não se trata de nada disso. De fato, para o filósofo, a emergência da individualidade não se dá anteriormente à constituição do corpo político, mas apenas após a instauração e desenvolvimento da cidade e da vida civil; ademais, essa individualidade vincula-se ao elemen-

162 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 162 10/8/2011, 07:24

¹¹ Sobre esses aspectos da doutrina do direito natural moderno, ver L. STRAUSS, Natural right and history. Chicago: Chicago University Press, 1971, p. 165-251.

to intelectual e cognitivo do homem e não à esfera primária dos desejos e paixões corpóreos. A combinação desses dois elementos implica, assim, a configuração de uma figura da individualidade inteiramente distinta daquela que será própria do pensamento moderno. Pois bem, o objetivo fundamental que guiará o desdobramento ulterior da nossa exposição consistirá em tentar observar a constituição desses elementos com mais atenção, verificando como a proposição de uma individualidade intelectual e suprapolítica se estabelece e se justifica no interior do pensamento aristotélico. Para tanto, realizaremos uma explanação sintética e panorâmica acerca dos principais desenvolvimentos conceituais presentes na EN, a fim de observar como eles se encaminham para a apologia da vida contemplativa contida no livro X dessa obra, apologia essa que delimita em seu bojo o aparecimento de uma excelência ou areté superior ao horizonte da política.¹²

2- A metodologia da Ética a Nicômaco

Antes de procedermos, porém, à exposição do desenvolvimento argumentativo da EN, julgamos conveniente tecer alguns comentários relacionados ao procedimento discursivo que Aristóteles emprega no tratamento do problema ético. Trata-se, acreditamos, de um ponto importante para a compreensão adequada do texto e que, como tal, lança já, indiscutivelmente, algumas luzes sobre o assunto que estamos abordando.

Como se sabe, logo no início das discussões na Ética a Nicômaco, Aristóteles avança uma consideração metodológica que nos adverte acerca da necessidade de recorrer, no âmbito da filosofia prática, a um procedimento discursivo alternativo e ajustado à peculiaridade ontológica do objeto que constitui o seu conteúdo precípuo. Assim, nessa consideração metodológica inicial, o Estagirita observa que as coisas belas e justas (τὰ δέ καλὰ καὶ τὰ $\delta \epsilon$ δίκαια) que representam o assunto central analisado pela ciência política (περὶ ὧν ἡ πολιτικὴ σκοπεῖται) estão submetidas a tamanhas oscilações e irregularidades (πολλὴν ἔχει διαφορὰν καὶ πλάνην) que se torna uma empresa definitivamente impossível reduzi-las à exatidão (τὸ ἀκριβές) do verdadeiro discurso demonstrativo. Nesse sentido, a abordagem mais apropriada ao seu status ontológico é, segundo o filósofo, uma abordagem "tipológica", isto é, uma abordagem que renuncie à acribia e ao rigor do discurso apodíctico e axiomático (cujo paradigma é, para Aristóteles, a

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 163

ARQUIVO OK.pmd 163 10/8/2011, 07:24

¹² A edição do texto grego de que nos utilizamos para as citações do original é aquela estabelecida por I. BYWATER, Aristotelis Ethica Nicomachea. Oxford: Clarendon Press,

geometria), e se contente em exibir a verdade que lhes é própria de modo aproximativo ou "grosseiro", sob a forma de um esboço (παχυλως καὶ τύπω ταληθές ἐνδείκνυσθαι). 13 Tocamos, aqui, decerto, um dos pontos ou princípios mais característicos da epistemologia aristotélica, a saber: a sua concepção de que a pluralidade das matérias ou dos objetos do conhecimento requer, como sua contraparte, uma pluralidade de métodos ou de procedimentos intelectuais de pesquisa.¹⁴ Isso significa que Aristóteles, longe de ser o arauto de um pensamento que absolutizou os procedimentos dedutivos da lógica silogística como um instrumento discursivo privilegiado a ser aplicado indiscriminadamente em todos os ramos do saber, tal como se pensou por séculos (em virtude, sem dúvida, da crítica de F. Bacon), se apresenta, antes, como um inimigo declarado do ideal de mathesis universalis, recusando a pretensão de uma ciência universal fundada em um modelo metodológico único. 15 Avesso à utopia epistemológica de uma mathesis universalis, o filósofo chega, assim, a proclamar explicitamente que o que é próprio do homem cultivado é justamente buscar o rigor em cada gênero de questão apenas na medida em que a natureza do assunto o permite (πεπαιδευμένου γάρ έστιν ἐπὶ τουσοῦτον τάκριβὲς έπιζητεῖν καθ ἕκαστον γένος, ἐφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται).¹6

Pois bem, o reconhecimento da instabilidade e da variabilidade das coisas belas e justas não tem implicações apenas no campo da metodologia, mas, segundo a perspectiva aristotélica, afeta a própria concepção de racionalidade que devemos conceber como responsável pela condução da *práxis* humana. De fato, o universo da *praxis*, padecendo, como vimos, de oscilação e de mutabilidade, exige para sua orientação a determinação de uma forma própria de pensamento ou racionalidade, que, diferenciando-

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 164 10/8/2011, 07:24

¹³ Cf. EN, I, 1, 1094 b 11-28. Sobre esse ponto, ver os comentários de E. BERTI, As razões de Aristóteles. São Paulo: Loyola, p. 115-128. A expressão "abordagem tipológica" para caracterizar o projeto metodológico de Aristóteles na EN é de Berti e se baseia na oposição estabelecida pelo filósofo grego entre os termos τύπὸ ("esboço", "esquema geral", "aproximação") e ἀκριβεία ("rigor", "exatidão"). Cf. EN II, 1104 a 1, 1107 b 14-15. Em relação à interpretação da questão metodológica na EN, ver também J. BARNES, "Aristotle and the Methods of Ethics", Revue Internationale de Philosophie 34 (1980) 490-511

¹⁴ J. M. LE BLOND, Logique et méthode chez Aristote. Paris: Vrin, 1939, p. 191-209. Vêse bem que nada mais distante do pensamento aristotélico do que pretender constituir uma "Ética demonstrada à maneira dos geômetras" (Ethica more geometrico demonstrata), tal como será o caso em Espinosa.

¹⁵ Cf. E. BERTI, op. cit., p. VII-XVI.

¹⁶ EN I, 1,1094 b 23-25. Em 1098 a 26-29, Aristóteles reitera essa mesma perspectiva metodológica, ao afirmar: "é preciso recordar as coisas ditas antes, e não buscar a precisão de uma forma igual em todas as coisas, mas em cada um delas procurá-la (a precisão) em conformidade com a matéria proposta, e tanto quanto é próprio à investigação" (μεμνήσθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρή, καὶ τὴν ἀκριβείαν μὴ ὁμοίως ἐν ἃπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον ἐφ'ὅσον οἰκεῖον τῆ μεθόδω).

se da racionalidade pura que caracteriza a episteme em seu sentido mais estrito e elevado, seja capaz de ajustar-se ao dinamismo circunstancial de suas flutuações. Ora, tal é exatamente o que Aristóteles pretende desenvolver na Etica a Nicômaco com a sua doutrina da prudência (φρόνησις), conceito que traduz, no âmbito do aristotelismo, um ideal de inteligência prática que se constitui não a partir das pretensões universalizantes do saber especulativo ou teorético, mas de acordo com a observação das particularidades imanentes à *praxis* humana.

P. Aubenque, em um trabalho já clássico sobre o assunto, aprofundando essas questões e buscando suas bases filosóficas, chegou à conclusão de que esse ideal de inteligência prática, em Aristóteles, não é casual, mas representa um conceito intimamente vinculado aos pressupostos de sua metafísica, sobretudo à sua doutrina da contingência, para a qual o campo ontológico no qual se desenvolvem as atividades humanas constitui um domínio fundamentalmente indeterminado e incompleto, onde as coisas podem ser quase sempre de outra forma (ἄλλως ἔχειν ἐνδέχεσθαι). 17 Nessa perspectiva, o agir do homem no mundo evidenciaria, portanto, em Aristóteles, o fato de que esse mundo não é um sistema inteiramente fechado e determinado, dominado por uma cadeia causal inexorável e absoluta, à semelhança do Ser-uno de Parmênides ou do fatalismo cósmico presente no sistema estoico, mas sim uma região caracterizada por fissuras e falhas, nas quais precisamente se insinuariam os atores humanos com suas empresas. É o que esclarece Aubenque, ao notar que, na visão aristotélica, "agir ou produzir é de algum modo se inserir no mundo para modificá-lo; é supor que este, pois que ele oferece esta latitude, comporta um certo jogo, uma certa indeterminação, um certo inacabamento (...) Deste ponto de vista, o caso da ação não difere fundamentalmente do da produção: um e outro só são possíveis no horizonte da contingência, que deve ser entendida não como uma região do ser, mas como uma certa propriedade negativa afetando os processos naturais". 18

Inscrevendo-se, pois, em um mundo profundamente instável e contingente, aproveitando-se das brechas de uma realidade inacabada, as ações humanas não poderiam, em consequência, para Aristóteles, ser atreladas às exigências um saber de natureza teorética (cujo conteúdo é, pelo contrário, exatamente o que é imutável e necessário), mas exigiriam, antes, para si, um correlato intelectual perfeitamente adaptado à sua intrínseca indeterminação: a prudência. Considerado, então, a partir desse prisma, o problema da phrónesis em Aristóteles se explica todo ele, portanto, em função de um pano de fundo essencialmente metafísico, e nos remete mesmo à própria estrutura explicativa de sua cosmologia, para a qual a totalidade

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 165

 $^{^{\}rm 17}$ P. AUBENQUE, La prudence chez Aristote. Paris: PUF, 1997, p. 65.

¹⁸ P. AUBENQUE, op. cit., p. 66-68.

do universo se encontra cindida em duas regiões ontológicas claramente distintas, quais sejam: o mundo supralunar, dos astros e dos seres divinos, onde tudo é eterno, necessário e perfeito, e o mundo sublunar, dos seres terrestres, onde tudo é contingente, mutável e corruptível e onde se desdobram as vicissitudes da *praxis* e da história humanas. O ideal da prudência seria, assim, nesse caso, apenas o resultado do fato de que o mundo em que nos movemos e agimos - o mundo sublunar - é um mundo ontologicamente imperfeito e indeterminado, no qual o acaso é possível, e no qual, por conseguinte, a aplicação de uma sabedoria imutável de nada nos valeria.¹⁹

No entanto, é preciso observar ao mesmo tempo que, para Aristóteles, como vimos acima, a prudência ou phrónesis, apesar de cumprir um papel decisivo e determinante na economia da práxis moral e política, não esgota todo o alcance da racionalidade humana e não pode, assim, ser identificada como a forma suprema de atividade intelectual. Ao contrário, segundo o Estagirita, acima da racionalidade prática, representada, como acabamos de notar, pela prudência, há uma forma ulterior de racionalidade que se vincula à intelecção daqueles princípios ou realidades divinas e necessárias que, não conhecendo as limitações e imperfeições ontológicas que afetam o mundo sublunar, são superiores às coisas meramente humanas. Ora, no livro X da Ética a Nicômaco, o filósofo chega finalmente a admitir, como pudemos também observar, que a vida consagrada ao exercício dessa racionalidade e à contemplação das realidades divinas e necessárias é a vida mais feliz, completa e autossuficiente, representando, portanto, o verdadeiro bem soberano do homem e a perfeição mais elevada a que possamos aspirar. Isso significa que o movimento discursivo da Etica a Nicômaco desemboca realmente e de modo inequívoco na proposição de uma forma radical de eudemonismo intelectual, determinando um estado de excelência noético e filosófico que ultrapassa, em alguma medida, o mundo comunitário da pólis. Diante disso, a tarefa hermenêutica que cabe ao intérprete efetuar consiste em entender como esse movimento discursivo se realiza, justificando a supremacia da vida noética e filosófica sobre a vida política e moral. Tal é o que pretendemos levar a cabo na continuação de nosso texto.

166 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 166 10/8/2011, 07:24

¹⁹ Cf. idem, p. 90: "Ce qui, pour Aristote, sépare l'homme de la sagesse et requiert qu'il agisse, faute de mieux, selon les règles de la prudence, ce n'est pas seulement sa propre imperfection, mais l'inachèvement du monde. Alors que le sage stoïcien est une partie du monde, le monde, à cause de sa contingence, sépare de la sagesse l'homme aristotélicien. La sagesse de l'immuable ne nous est d'aucun secours dans un monde où tout naît et périt".

3. Areté, eudaimonia e racionalidade

ἄτοπον γὰρ εἰ τις τὴν πολιτικὴν ἤ τὴν φρόνησιν σπουδαιότατον οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον τῶν ἐν τῷ κόσμω ἄνθρωπος ἐστι.

Ética a Nicômaco, VI, 1141 a 21

Aristóteles começa sua preleção ética com a constatação da natureza essencialmente teleológica das atividades humanas: toda arte, todo procedimento, toda ação e toda escolha, diz ele, parecem visar a algum bem. (Πᾶσα τέχνη καὶ πᾶσα μέθοδος, ὁμοίως δὲ πρᾶξις τε καὶ προαίρεσις, ἀγαθοῦ τινός ἐφίεσθαι δοκεῖ).²⁰ Ora, grande parte dos assim chamados bens visados por nossas atividades são, na verdade, apenas meios para se atingir outros bens, os quais, por sua vez, se transformam em meios para fins ulteriores. Aristóteles postula, porém, que esse processo não pode se estender ad infinitum, em uma cadeia indefinida de meios e fins, pois nesse caso nosso desejo (ὄρ ϵ ξις) seria uma inclinação estruturalmente vã e desprovida de objeto (κενὴν καὶ ματαίαν). Consequentemente, deve haver, em um certo sentido, um fim último ou bem soberano de nossos atos, além do qual não seja possível remontar, e que constituiria por isso mesmo o telos definitivo para o qual se dirigem todas as nossas atividades.²¹ Esse bem soberano, diz Aristóteles, tanto os homens cultos como o vulgo concordam em chamá-lo por um nome: felicidade (τὴν εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν).²² Mas trata-se aí de um acordo

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 167

ARQUIVO OK.pmd 167 10/8/2011, 07:24

²⁰ EN, I, 1, 1094 a 1-2.

 $^{^{21}}$ EN, I, 2, 1094 a 19-22. Conforme J. TRICOT, Aristote. Éthique à Nicomaque. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index. Paris: J. Vrin, 1997, p. 34, n. 1, o argumento usado por Aristóteles, nesse passo, para estabelecer a necessidade de um télos último, recorre ao mesmo princípio mobilizado pelo filósofo em outros passos do Corpus, qual seja, o princípio de que, não sendo possível uma regressão infinita, é preciso parar em algum ponto (ἀνάγκη στηναι).

²² EN, I, 4, 1095 a 17-20. Como é sabido, "felicidade" é o termo consagrado pelos tradutores para verter a palavra grega ϵ ὐδαιμονία. No entanto, o vocábulo felicidade adquiriu gradativamente nas línguas modernas uma conotação meramente subjetiva, designando um sentimento de bem-estar muitas vezes alheio a qualquer exigência ética superior (as críticas kantianas ao eudemonismo antigo fundam-se justamente nesse problema: a felicidade, diz-nos Kant, é um conceito puramente empírico, incapaz, como tal, de fundamentar a necessidade e a normatividade da lei moral). No contexto da EN, porém, εὐδαιμονία, como se verá pela sequência do texto, remete necessariamente ao horizonte da perfeição da práxis humana e, portanto, à excelência específica do homem, não podendo, assim, ser confundida como um simples sentimento de bem-estar. Nesse sentido, o eudemonismo aristotélico possui, de certa forma, um alcance normativo. Não obstante isso, manteremos em nossa pesquisa a tradução convencional de εὐδαιμονία por "felicidade", cientes, no entanto, da peculiaridade da noção aristotélica de "felicidade". Cf. sobre isso W. C. K. GUTHRIE, History of Greek Philosophy, p. 340, n. 4; R. KRAUT, Aristotle on the human good, p. 3, n. 1.

meramente nominal, pois cada homem concebe a felicidade de acordo com suas preferências pessoais: uns, de fato, consideram que a felicidade está nos prazeres do corpo (trata-se, sobretudo, de uma opinião pertencente ao vulgo); outros, mais nobres, nas honrarias políticas e no exercício da cidadania; outros, enfim, na atividade filosófica.²³ Como resolver a questão?

A saída de Aristóteles para esse problema consiste em identificar a tarefa ou a obra própria do homem (τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου), pois o bem de qualquer coisa manifesta-se sobretudo na atividade excelente daquela função que lhe é peculiar. Ora, no caso do homem essa função ou obra não pode ser o viver $(\tau \delta \zeta \tilde{\eta} \nu)$, pois este é compartilhado com todos seres dotados de vida, inclusive os próprios vegetais. Tampouco pode ser a sensação (αἰσθητική), pois esta também não é exclusiva do homem e pertence igualmente aos animais. Resta, diz Aristóteles, a vida ativa própria daquela parte da alma dotada de razão (λείπεται δὴ πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντό), porquanto a razão é o único érgon capaz de definir com verdadeira especificidade a humanidade do homem. Segue-se disso que a obra do homem consiste, assim, sobretudo na atuação dessa faculdade de sua alma, de forma que podemos, por conseguinte, definir a sua felicidade como uma atividade da alma conforme a excelência ou virtude (τὸ ανθρώπινον ἀγαθὸν ψυχης ἐνέργειᾶ γίνεται κατ'άρετήν), e, se há muitas virtudes, conforme a mais elevada delas.24

O conceito de virtude, porém, essencial a essa definição da felicidade, pode ser melhor delimitado, o que Aristóteles busca fazer mediante uma análise mais detida dos movimentos e potências da alma. A alma humana, diz ele, é dotada de duas partes: uma racional (τὸ λόγον ἔχον), outra irracional (τὸ ἄλογον). A parte irracional, por sua vez, é dividida em duas seções diferenciadas: uma, puramente vegetativa, que em nada participa da razão, e outra, apetitiva, que participa da razão, na medida em que pode ouvir e obedecer as suas ordens. Cada uma destas partes da alma, pressupõe o filósofo, possui sua virtude particular. A virtude da parte vegetativa, carecendo de racionalidade, não é, porém, especificamente humana, sendo comum a todos os viventes. Já a da parte apetitiva, na medida em que ela pode se conformar aos ditames do lógos, apresenta já uma dimensão racional e revela, portanto, um caráter propriamente humano. Aristóteles a denomina, em consequência, "virtude ética" (ἀρετή ἐθική), estipulando que ela consiste essencialmente na submissão das tendências e movimentos apetitivos às ordens da razão. Quanto à parte racional, por fim, ela possuirá também uma virtude específica, totalmente intelectual e humana, denominada de "virtude dianoética" (διανοητική ἀρετή).²⁵

168 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 168 10/8/2011, 07:24

 $^{^{23}\} EN,\ {\rm I,\ 5,\ 1095\ b\ 15\text{-}1096\ a5}.$

²⁴ EN, I, 6, 1097 22- 1098 a 20.

²⁵ EN, I,13, 1103 a 6-10.

As argumentações contidas nos livros II a V da Ética a Nicômaco destinam-se em grande parte, como é sabido, a discutir as múltiplas formas e manifestações assumidas pela chamada "virtude ética" (coragem, temperança, magnanimidade, justiça etc.). Não entraremos, no entanto, no espaço do presente artigo, na discussão das minuciosas e penetrantes análises que Aristóteles faz acerca dessas variadas virtudes, pois uma tal empresa tornaria nosso texto por demais extenso. Interessa-nos apenas observar, aqui, com mais cuidado, nesse complexo conjunto de análises, a definição aristotélica da virtude moral como uma disposição habitual relativa à justa medida, porquanto é a partir dessa definição que se torna patente, no contexto da Ética, a dependência da areté em relação à prudência.

O raciocínio do Estagirita, quanto a esse ponto, parece partir da premissa de que três são os principais fenômenos que ocorrem na alma que poderiam ser identificados à virtude: as afecções (πάθη), as faculdades (δύναμεις), e os hábitos ($\xi \in \xi \in \xi$). Por afecções entende Aristóteles todas as emoções ou sentimentos tais como o apetite, a cólera, a alegria, a inveja, medo, amor, etc.; por faculdades, as disposições em virtude das quais podemos sentir as afecções; por hábitos, nosso comportamento bom ou mau em relação às afecções. Ora, nota Aristóteles, é evidente que a virtude não é uma afecção, pois não somos elogiados ou censurados pelas emoções que sentimos, mas apenas por nossos vícios ou excelências. Além disso, as afecções são movimentos involuntários, que ocorrem à nossa revelia (ἀπροαιρέτως), enquanto que as virtudes são objeto de escolha, ou pelo menos não ocorrem sem escolha (αἱ δ'ἀρεταί προαιρέσεις τινες ἥ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως). Por outro lado, é evidente que a virtude também não pode ser uma faculdade, pois as faculdades são disposições naturais, congênitas, e nós não nascemos naturalmente virtuosos ou viciosos, bons ou maus. Resta, então, que a virtude seja um hábito, pois os hábitos, à diferença das faculdades, são disposições adquiridas, e não disposições naturais, e à diferença das afecções, resultam de uma livre escolha, e não de movimentos involuntários. A areté é, pois, um hábito.26

Mas essa definição da virtude como uma disposição habitual, confessa Aristóteles, é ainda uma definição genérica ($\tau \tilde{\omega} \gamma \epsilon \nu \omega$), que não traduz integralmente o verdadeiro e completo significado da areté. Não basta, com efeito, dizermos que a virtude é um hábito: é preciso dizer também que espécie de hábito ela é.27 Ora, o comportamento característico da virtude moral parece ser sobretudo a capacidade de observar, no plano das atividades humanas, uma certa mediania ou justa medida. Realmente, comenta Aristóteles, não pode haver verdadeira perfeição onde existe excesso ou carência, muito ou pouco, mas apenas onde se observa a existên-

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 169

 $^{^{26}}$ EN, II, 4, 1105 b 20-1106 a12.

²⁷ EN, II, 5, 1106 a 14-15.

cia de uma justa proporção. Por conseguinte, a virtude do homem consistirá, antes de mais nada, em evitar, seja nas afecções seja nas ações (περὶ πάθη καὶ πράξεις), os extremos do excesso e da deficiência (ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις), encontrando sempre o ponto áureo da medida, o meio termo excelente (τὸ μέσον). A virtude é, assim, na conclusão de Aristóteles, uma certa mediania (μεσότης), no sentido em que ela visa essencialmente a um meio. 28

Pois bem, essa mediania que caracteriza a virtude moral - e aqui chegamos ao ponto que mais nos interessa - depende essencialmente, na perspectiva aristotélica, da virtude intelectual da prudência, pois é a inteligência do prudente que estipula, no fluxo vivo das ações, a regra de perfeição, o orthós lógos responsável pela sua excelência. Nesse sentido, há, pois, uma relação essencial entre phrónesis e mesótes, de forma que Aristóteles pode, enfim, definir a virtude moral, em um certo passo do livro II, como "um hábito eletivo, consistindo em uma mediania relativa a nós, determinada pela razão, e tal como o prudente a determinaria" (Ἑστιν ἄρα ἡ ἀρετή ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τη πρὸς ἡμας, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὧ ἄν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν).

Vê-se claramente, nesse caso, que, estando a virtude moral na dependência do juízo do homem prudente, do phrónimos, torna-se decisivo, para a teoria ética, compreendermos o verdadeiro estatuto da prudência no conjunto de nossas disposições intelectuais. Ora, é exatamente essa a tarefa que Aristóteles se propõe no livro VI da Ética a Nicômaco, e que aqui gostaríamos agora de analisar. A base da qual procede a investigação aristotélica é uma análise das faculdades da alma. Retomando a exposição desenvolvida no livro I, Aristóteles recorda que duas são as principais partes da *psyché*: uma racional, outra irracional (πρότερον μὲν οὖν ἐλέχθη δύ ' εἶναι μὲρη της ψυχης, τὸ τε λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον). A parte racional, por sua vez, é passível de uma nova divisão, de forma que nela podemos identificar também duas partes: uma, pela qual contemplamos os princípios das coisas que são necessárias e não podem ser de outra forma (ξν μεν ῷ θεωρουμεν τὰ τοιαυτα των ὅντων ὅσων αἱ ἀρχαί μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν); outra, pela qual contemplamos as coisas contingentes ou que podem ser de uma outra maneira (τὰ ἐνδεχόμενα). A primeira dessas partes é chamada científica (τὸ ἐπιστημονικόν); a segunda, calculadora (τὸ λογιστικόν). A parte científica corresponde obviamente ao domínio do intelecto especulativo, do qual procedem as chamadas ciências teoréticas; a parte calculadora corresponde ao intelecto prático, cujo objeto próprio é tudo aquilo que é passível de deliberação, pois, nota Aristóteles, deliberar e calcular são a mesma coisa e não se delibera nunca sobre o que não pode ser de outra forma.²⁹

Na sequência de seu argumento, Aristóteles observa que cada uma dessas

170 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 170 10/8/2011, 07:24

²⁸ EN, II, 5, 1106 a 25- 1106 b 28.

²⁹ EN, VI, 2, 1139 a 3 -14.

duas partes da alma racional possui a sua virtude particular, a qual lhes permite realizar de forma excelente a função ou obra que lhes é própria (τὸ ϵ ργον τὸ οἰκειον). Ora, essa obra, complementa o Estagirita, consiste essencialmente na capacidade que possuem tanto a razão científica quanto a razão prática de apreender a verdade em seus campos específicos de atuação: no caso da razão científica, trata-se evidentemente de uma verdade teórica; no caso da razão calculadora, trata-se da "verdade prática".31 Para explicitar melhor o que entende por "verdade prática" Aristóteles empreende, no entanto, uma rápida análise dos mecanismos envolvidos na ação moral. Três, diz ele, são os fatores principais que devem ser levados em conta nos processos da *práxis* humana: a sensação (αἴθησις), o intelecto (νους) e o desejo (ὄρεξις).³² Desses elementos, a sensação, porém, é logo descartada, pois não é princípio de nenhuma ação (ἡ αἴθησις οὐδεμίας ἀρχή πράξεως), como deixa claro o caso dos animais, que possuem sensação, mas não são, contudo, capazes de agir. O intelecto sozinho, por seu turno, tampouco pode ser a origem do ato moral, visto que não é capaz de mover por si só a práxis.33 Resta, então, que a causa da ação seja uma espécie de confluência entre o intelecto e o desejo, pois, nota o Estagirita, à afirmação e à negação no plano do pensamento correspondem analogicamente a procura e a aversão no campo do desejo. Nesse sentido, o princípio do ato moral é definido por Aristóteles como uma decisão (προαίρεσις), que constitui exatamente o encontro entre o desejo de um fim e o cálculo intelectual dos meios para atingi-lo. Mas isso ainda não é tudo, acrescenta o filósofo: para que a ação seja efetivamente virtuosa e a escolha boa é necessário, todavia, que o desejo seja reto e o cálculo verdadeiro, de forma a produzir uma efetiva coincidência entre aquilo que a regra afirma e aquilo que a vontade procura. Ora, esse encontro entre um desejo reto e um cálculo verdadeiro é, justamente, o que caracteriza a "verdade prática".34

A continuação da argumentação do livro VI tem por finalidade precisamente evidenciar que a virtude intelectual responsável pela consecução dessa verdade prática é a prudência. Pois bem, Aristóteles inicia essa argumentação por um inventário das cinco principais virtudes intelectuais ordinariamente reconhecidas, a saber: a ciência (ἐπιστήμη), a razão intuitiva (νους), a sapiência (σοφία), a arte (τέχνη) e a prudência (φρόνησις). A ciência, afirma Aristóteles, é o saber das coisas necessárias, pois aquilo que conhecemos de um modo científico não pode ser de outra forma (ὅ ἐπιστάμεθα, μηδ ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν), caso contrário não seria passível

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 171 |

ARQUIVO OK.pmd 171 10/8/2011, 07:24

³⁰ EN, VI, 2, 1139 a 15-17.

³¹ EN, VI, 2, 1139 b 12-13.

 $^{^{\}rm 32}$ Ver toda essa argumentação em EN, VI, 2, 1139 a 17-19.

³³ Cf. De anima III, 10, 433 a 8-30.

³⁴ EN, VI, 2, 1139 a 20- 1139 b13.

de conhecimento científico. Logo, o objeto da ciência existe, portanto, necessariamente (ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν). ³⁵ Além disso, a ciência constitui uma capacidade demonstrativa, visto que seu procedimento cognitivo fundamental consiste em extrair de determinados princípios tomados como axiomas todas as consequências ou conclusões que neles se acham implícitas.³⁶ Já a razão intuitiva, por sua vez, é definida por Aristóteles justamente como a apreensão dos primeiros princípios dos quais procede o raciocínio científico, em relação aos quais não há demonstração, mas apenas uma espécie de intelecção.³⁷ A sapiência, por sua vez, representa a união entre ciência (ἐπιστήμη) e razão intuitiva (νους), e sua tarefa é, por isso, dupla: por um lado, ela é a capacidade de apreender a verdade sobre os axiomas ou primeiros princípios do saber; por outro, ela é o conhecimento das conclusões que derivam discursivamente daqueles axiomas ou princípios. A sapiência é, nesse caso, a mais elevada forma de saber, coincidindo com a própria metafísica. Por fim, temos o caso da arte, que, diferentemente da ciência, tem por objeto as coisas contingentes e não as necessárias, e cujo objetivo consiste em realizar produções e não ações. Ela pode, assim, ser definida por Aristóteles como uma disposição para produzir acompanhada de regra.³⁸

E quanto à prudência? Qual a sua natureza e o seu lugar no campo das virtudes intelectuais? Aristóteles pretende responder a essa pergunta partindo de uma referência ao uso comum da palavra: as pessoas parecem considerar prudentes, diz ele, os homens capazes de deliberar sobre o que é bom e vantajoso para eles mesmos (δοκει δή φρόνιμους εἶναι τὸ δύνασθαι καλως βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὐτω ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα), e isso não apeñas de um ponto de vista particular (por exemplo, sobre o que é bom para a saúde apenas, ou para o vigor do corpo), mas de um modo geral, envolvendo as coisas que conduzem à vida boa. O homem prudente apresenta-se, dessa forma, antes de mais nada, como o homem capaz de deliberação (φρόνιμος ὁ βουλευτικός).³⁹ Ora, continua Aristóteles, não se delibera sobre as coisas necessárias, que não podem ser de outra forma, nem sobre o que é impossível de realizar (βουλεύεται δ'οὐθεὶς περὶ των άδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐδὲ των μὴ ἐνδεχομένων αὐτῳ πραξαι), mas apenas sobre o que é contingente. Do que se segue, portanto, que a prudência não pode ser, evidentemente, uma ciência, dado que toda ciência tem por objeto privilegiado, como vimos, exclusivamente o que é necessário

172 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 172 10/8/2011, 07:24

³⁵ EN, VI, 3, 1139 b 20-23. Cf. também Segundos Analíticos 6, 74 b 6: ὅ γὰρ ἐπίσταται, οὐ δυνατὸν ἄλλώ ἔχειν. Sobre as raízes platônicas dessa concepção epistemológica de Aristóteles, que vê na necessidade um elemento constitutivo do conteúdo da verdadeira ciência, ver J. MOREAU, Aristote et son école. Paris: PUF, 1962, p. 37-40.

³⁶ EN, VI, 3, 1139 b 25-37.

 $^{^{\}rm 37}$ EN, VI, 6, 1140 b 31-1141a 8.

³⁸ EN, VI, 4, 1140a 1-10.

³⁹ Cf. EN, VI, 5, 1140 a 24-31.

e não pode ser de outra forma. A prudência seria, então, uma espécie de arte? Não, emenda logo Aristóteles, pois se a arte e a prudência têm ambas em comum o fato de se moverem no domínio das realidades contingentes, deve-se notar que arte visa sempre a uma produção, a uma poíesis, enquanto que a prudência tem por objeto a ação, a práxis. Segue-se então que a prudência, não sendo nem ciência nem arte, terá de ser definida, pois, como uma disposição habitual de natureza prática e acompanhada de regra, para agir no campo das coisas que são boas ou más para o homem (περὶ τὰ ἀνθρώπω ἀγαθὰ καὶ κακά).⁴⁰

Como modelo e paradigma dessa prudência, Aristóteles cita o exemplo de Péricles, o grande estadista e político ateniense, e também o caso dos que se encarregam da administração de uma casa ou de uma cidade: todos esses homens, afirma o filósofo, são considerados prudentes ou phrónimoi justamente porque eles são capazes de perceber no dinamismo da vida prática aquilo que é bom ou mau para si mesmos e para seus semelhantes. 41 O que vem a explicar, na perspectiva aristotélica, porque chamamos a temperança (σωφροσύνη) por esse nome, pois temperança, em seu sentido etimológico, significa precisamente aquilo que salva a prudência (σώζουσα τὴν φρόνησιν), e o que a temperança salva na prudência é antes de mais nada o juízo (ὑπόληψιν): não, porém, todo e qualquer juízo (como, por exemplo, o juízo de que o triângulo tem seus ângulos iguais a dois retos), mas apenas aquele que é suscetível de se corromper pela influência dos prazeres e das dores, a saber, o juízo prático ou ligado à ação (τὰς περὶ τὸ πρακτόν).⁴² Donde se conclui, enfim, que a prudência constitua uma espécie de inteligência eminentemente prática, aplicada ao campo instável dos negócios e interesses humanos, e que ela seja, por isso mesmo, a verdadeira virtude da dimensão opinativa ou calculadora de nossa razão.

Pois bem, essas considerações permitem que Aristóteles identifique, consequentemente, na phrónesis um modelo de racionalidade que se distingue decisivamente do padrão de racionalidade próprio da sophia. Com efeito, enquanto a phrónesis, como vimos, se move no terreno da contingência e se ocupa com o que é bom ou mau para o homem, constituindo a virtude própria do intelecto opinativo, a sapiência, dedicando-se à contemplação das coisas mais elevadas e necessárias, representa um conhecimento totalmente desinteressado, determinando-se, por conseguinte, como a virtude suprema do intelecto científico. Essa diferenciação pode ser vista muito bem, segundo Aristóteles, a partir do exemplo oferecido pelas figuras de Anaxágoras e Tales. De fato, diferentemente de Péricles, que é o

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 173

ARQUIVO OK.pmd 173 10/8/2011, 07:24

⁴⁰ EN, VI, 5, 1140 a 31-1140 b 6.

⁴¹ EN, VI, 5, 1140 b 7-10.

⁴² EN, VI, 5, 1140 b 11-16.

modelo mesmo da inteligência prática, esses grandes homens não são considerados prudentes (φρόνιμοι), mas sim sapientes (σοφοί), porquanto, ignorando seus próprios interesses (ἴδωσιν ἀγνοουντας τὰ συμφέροντα ἑαυτοις), eles se dedicam a conhecer (εἰδέναι) coisas extraordinárias (περιττά), admiráveis (θαυμαστά), difíceis (χαλεπά) e divinas (δαιμόνια), mas desprovidas, no entanto, de qualquer de alcance prático, visto que não são direcionadas para a busca do bem propriamente humano (ἄχρηστα δ , ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητουσιν). Isso significa, portanto, que a prudência e a sapiência delimitam formas cognítivas realmente diferenciadas e autônomas do intelecto humano, apontando, consequentemente, para a existência de uma efetiva separação entre racionalidade prática e racionalidade teórica no pensamento de Aristóteles.

No entanto, na visão aristotélica, a separação entre phrónesis e sophia não implica apenas em uma distinção entre modelos diversos e heterogêneos de racionalidade. Pelo contrário, conforme observamos anteriormente, para Aristóteles, a distinção entre essas duas manifestações do lógos humano se efetiva ao mesmo tempo como uma ordem ou hierarquia, no interior da qual a sabedoria se impõe como um conhecimento mais elevado e digno de apreço do que a prudência. O princípio subjacente a esse momento da reflexão aristotélica é a concepção de que o valor e o grau hierárquico de um saber são diretamente proporcionais à dignidade ontológica do seu objeto. Um conhecimento possui tanto mais valor, poderíamos dizer, quanto mais excelente é a matéria que lhe serve de conteúdo.44 Ora, como acabamos de ver, a sapiência se dedica ao conhecimento das coisas mais elevadas no cosmo, isto é, as realidades divinas, e é justamente isso que faz dela uma excelência cognitiva superior à simples prudência, cujo âmbito de atuação se circunscreve ao campo dos bens meramente humanos (τὰ ανθρώπινα ἀγαθά). A supremacia das coisas divinas sobre as coisas políticas e humanas explica, assim, em última análise, a supremacia da sophia sobre a *phrónesis*. "Seria, pois, estranho", diz, com efeito, Aristóteles, "se alguém acreditasse que a política ou a prudência fossem o que há de mais valoroso, uma vez que o homem não é aquilo que é mais excelente no cosmo" (ἄτοπον γὰρ εἰ τις τὴν πολιτικὴν ἤ τὴν φρόνησιν σπουδαιοτάτην οἴεται εἶναι, εἰ μὴ τὸ ἄριστον των ἐν τῳ κόσμῳ ἄνθρωπός ἐστι).⁴⁵

Poder-se-ia perguntar como essa proposição da supremacia da sophia sobre

174 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 174 10/8/2011, 07:24

⁴³ EN, VI, 7, 1141 b 3-8.

⁴⁴ Como observa G. RODIER, Études de philosophie grecque. Paris, 1923, p. 112, apud J. TRICOT, op. cit., p. 509, n. 3, "Il y a parallélisme entre les facultés du sujet et la valeur ontologique du objet".

⁴⁵ EN, VI, 1141 a 21. Ver, sobre esse ponto, L. STRAUSS, *La cité et l'homme*. Trad. de Olivier Sedeyn. Paris: Le Livre de Poche, 2005 (1987), p. 106.

a phrónesis ou, por outra, da racionalidade teorética sobre a racionalidade prática, se coaduna com a afirmação inicial de Aristóteles que proclamara o caráter soberano e arquitetônico da Política, afirmação que parecia determinar a Política como um conhecimento máximo, ao qual todos os demais deveriam se subordinar. Parece haver aí, decerto, uma radical incoerência, a qual compromete a coesão interna mesma do argumento desenvolvido pelo Estagirita. Ora, a nosso ver, a resolução dessa aparente incoerência é obtida quando nos damos conta de que a afirmação inicial de Aristóteles da soberania e do caráter arquitetônico da Política não significa a asserção de uma supremacia absoluta do saber político sobre todos os demais saberes, asserção que colocaria o saber político acima das próprias ciências teoréticas. Pelo contrário, o intérprete atento deve ter em mente o fato de que Aristóteles no começo da EN não faz nenhuma referência às ciências especulativas em sua argumentação, mas desenvolve um raciocínio que se atém estritamente ao âmbito das ciências e das técnicas relacionadas ao universo da práxis, buscando identificar, nesse registro essencialmente prático, qual é o saber realmente soberano. Ou seja, Aristóteles não trata de forma alguma do conhecimento teorético nos momentos iniciais da EN, mas se restringe a um terreno epistêmico ou gnosiológico mais limitado, qual seja, o dos saberes relacionados ao agir político (retórica, estratégia, economia) e, restringindose a esse domínio epistêmico mais limitado, ele pode proclamar com absoluta tranquilidade a indiscutível soberania da Política. Atentos a isso, percebemos, então, que as duas proposições aristotélicas acima mencionadas não se contradizem e podem ser perfeitamente compatibilizadas, porquanto elas se inserem em contextos epistemológicos e discursivos diferenciados. 46

Seja como for, no livro X da Ética a Nicômaco, Aristóteles dará, como se sabe, o passo decisivo e extrairá da sua concepção da supremacia da sapiência a sua consequência mais ousada e radical, a saber, a ideia de que, sendo a contemplação uma forma de atividade superior à *práxis* política e moral, a felicidade a ela vinculada é necessariamente a felicidade suprema. Com efeito, nesse momento da obra, Aristóteles retoma seu princípio de que a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude. Ora, na medida em que, como sabemos, há uma multiplicidade de virtudes ou excelências, umas ligadas ao caráter (as virtudes morais), outras ao pensamento (as virtudes intelectuais), é razoável supor que a felicidade consistirá,

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 175 |

ARQUIVO OK.pmd 175 10/8/2011, 07:24

⁴⁶ R. A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire. Tome II, commentaire, première partie, livres I-V. Paris, Louvain: Publications Universitaires de Louvain/ Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1959, p. 9, perceberam muito bem esse ponto e no comentário formulado a essa afirmação inicial da EN observam: "n'oublions pas que nous sommes toujours dans la perspective du Politique de Platon, c'est-à-dire que les 'sciences' qu'il s'agit de classer sont en réalité des téchniques; les sciences spéculatives restent hors de questione et c'est soulever un faux problème que de se demander si Aristote a voulu placer ici la Politique au-dessus de la métaphysique: il n'avait pás, en cette introduction dialectique, à envisager le cas de cette dernière; il le fera au livre VI, ch. 13, 1145 a 6-11, et sa réponse sera nette."

evidentemente, na atividade realizada em conformidade com a mais elevada dentre todas elas (Εἰ δ ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία κατ ἀρετὴν ἔνέργεια εὔλογον κατὰ τὴν κρατίστην).⁴⁷ Tal é precisamente, como já sabemos, a *sophia*, virtude dianoética máxima, que leva ao seu estado de excelência o intelecto, faculdade cognitiva mais perfeita de nossa natureza. Por conseguinte, a vida consagrada ao intelecto e ao exercício da contemplação será a vida mais feliz e perfeita (εὐδαιμονέστατος), o bem soberano do homem, a felicidade de acordo com as virtudes morais não passando, nessa perspectiva, de uma felicidade subalterna e de segunda ordem (δεύτερως δ ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετήν).⁴⁸ No contexto do livro X, Aristóteles mobiliza oito argumentos diferentes para fundamentar essa tese da preeminência da contemplação sobre a práxis política e moral, os quais exporemos sucintamente a seguir.49

O primeiro argumento consiste na explicitação de que a atividade contemplativa é a atividade suprema do homem, justamente porque a faculdade que a realiza, o intelecto (νους), é a parte mais elevada de nós mesmos (κρατίστη). Ademais, o argumento aponta ainda para o fato de que os objetos sobre os quais o intelecto se debruça são os objetos mais elevados do conhecimento humano.50 Ora, na medida em que há uma correspondência direta entre o grau de excelência das faculdades do sujeito cognoscente e o valor ontológico dos objetos do conhecimento, e que os objetos contemplados pelo intelecto são os mais elevados e excelentes, a atividade intelectual será, por conseguinte, também ela, a mais excelente e elevada de todas.

O segundo argumento considera o fato de que a atividade contemplativa é a atividade mais contínua ou ininterrupta (συνεχεστάτη), isto é, a vida teorética é aquela que pode se estender e se prolongar pelo maior tempo possível, sem o aparecimento de fadiga ou cansaço.⁵¹

O terceiro argumento se funda na constatação de que a atividade contemplativa é a mais agradável de todas (ἡδίστη). De fato, o exercício do intelecto e do pensamento produz um grande e maravilhoso deleite (θαυμαστάς ήδονάς), e um deleite que é mais puro e estável do que qualquer outro que possamos obter no exercício das demais funções próprias à nossa natureza.52

O quarto argumento é o argumento da autárkeia, isto é, o argumento que propugna que a atividade contemplativa é a mais autossuficiente e inde-

176 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 176 10/8/2011, 07:24

 $^{^{\}scriptscriptstyle 47}\!EN,$ X, 1177 a
12-13. Vale lembrar que essa conclusão já se encontrava antecipada no livro I da EN, no passo 1098 a 15.

 $^{^{48}}$ EN, X, 1178 a 9. 49 EN X, 1177 a 19-1178 a 8.

⁵⁰ EN X, 1177 a 19-21.

⁵¹ EN, X, 1177 a 21-22.

⁵² EN, X, 1177 a 22-27.

pendente de todas. A ideia de Aristóteles é que o exercício das virtudes puramente morais depende dos bens exteriores e da relação com outros homens (para ser justo ou demonstrar liberalidade, por exemplo, preciso entreter relações com outros seres humanos e possuir recursos materiais); já o exercício da contemplação pode ser consumado no isolamento, na solidão e não depende tanto da posse de bens exteriores. É verdade, complementa Aristóteles, que seria melhor (βέλτιον) para o homem engajado na atividade contemplativa que ele contasse com colaboradores (συνεργοὺς $m \~εχων)$; no entanto, isso não impede que esse homem seja o mais autárquico de todos (αὐταρκέστατος).⁵³

O quinto argumento explicita o fato de que a atividade contemplativa é a única que é amada ou desejada por si mesma (αὐτὴ μόνη δι ἁυτὴν ἀγαπασθαι). Ou seja, a atividade teorética é a única que é um fim em si e, portanto, a única que é absolutamente desinteressada ou desvinculada de qualquer caráter instrumental e utilitário. Com efeito, a atividade contemplativa não produz nada que seja exterior ao ato mesmo de contemplar (o ato de contemplar se consuma em si mesmo), ao passo que das outras atividades, mesmo das atividades práticas, nós sempre retiramos um resultado exterior à ação em si mesma.⁵⁴

O sexto argumento remete à questão de que a felicidade consiste no ócio, na skholé (entendida como liberação da necessidade de realizar trabalhos manuais, ou como posse de tempo livre). Ora, a vida política e moral, embora pressuponha o ócio, acaba por anulá-lo, através do engajamento em um novo tipo de negócio: os negócios humanos, as questões relativas à organização da cidade e do agir humano. Só a vida contemplativa realiza o ócio mais perfeito e, enquanto práxis absolutamente desinteressada, transcende toda forma de negócio ou ocupação.55

O sétimo argumento indica que a atividade contemplativa é a atividade mais divina de todas, precisamente por que o intelecto ou o pensamento é o que há de mais divino em nós. É verdade que, à diferença do deus, o homem só pode exercer a atividade contemplativa na medida de suas possibilidades e dentro de intervalos de tempo intermitentes. Mas, ainda assim, essa é forma mais elevada de *práxis* pela qual o homem pode se aproximar do divino e se imortalizar (ἀθανατίζειν), dentro das circunstâncias oferecidas pela sua condição de ser composto (σύνθετον) e mortal. Trata-se, aqui, do mesmo princípio enunciado em Metafísica 1072 b14, onde Aristóteles precisa que a vida contemplativa, que é contínua e eterna no Primeiro Motor (Deus, pensamento

177

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 177 |

10/8/2011, 07:24

ARQUIVO OK.pmd

⁵³ EN, X, 1177 a 27-1177 b. Como observam R. A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, op. cit., p. 882-883, Aristóteles, nesse passo, referindo-se a colaboradores, provavelmente pensa no trabalho de pesquisa em comum levado a cabo em Escolas de filosofia, tais como a Academia e o Liceu.

⁵⁴ EN, X, 1177 b 1- 4.

⁵⁵ EN, X, 1177 b 4-26.

puro que se pensa a si mesmo), não pode ser realizada pelo homem senão por um breve tempo (μικρόν χρόνον), quando nosso intelecto é atualizado no processo e nas operações do conhecimento.⁵⁶

O oitavo e último argumento se funda na concepção de que a atividade contemplativa é a verdadeira vida do homem, sua obra ou *érgon* mais específicos. O raciocínio aristotélico quanto a esse ponto consiste em determinar que cada ser possui uma quididade, uma natureza ou uma forma própria. Ora, a quididade do homem é a sua alma e, na alma, aquilo que há de mais especificamente humano é o intelecto. Logo, arremata Aristóteles, a vida do intelecto é a vida propriamente humana.⁵⁷

Pois bem, essa defesa fervorosa da suprema felicidade produzida pela contemplação e pela vida filosófica dá ao encerramento da Ética a Nicômaco um caráter inequivocamente protréptico. No entanto, o elemento central presente nessa exortação sobre o qual gostaríamos de chamar a atenção é o fato de que, ao enunciar explicitamente que a virtude ou areté puramente teorética, própria da sapiência (σ o ϕ í α), é superior às virtudes meramente morais e políticas, ela nos mostra que há, na pragmateía ética de Aristóteles, a descrição de um tipo de finalidade (τ é λ o ς) relativa à práxis do homem que transcende as fronteiras da cidade, ou, por outra, que há, no Corpus aristotélico, o delineamento de um modelo de perfeição humana que é de caráter essencialmente supra-político. 58

Como resultado teórico dessa concepção, teríamos, então, o fato de que as virtudes políticas e morais, para Aristóteles, não são o que há de mais elevado para o homem, e que elas produzem um tipo de *eudaimonía* secundário ou subalterno em relação à *eudaimonía* intelectual relacionada à

178 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 178 10/8/2011, 07:24

 $^{^{56}}$ $EN,\,\rm X,\,1177$ b 26 -1178 a
2. R. A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, op. cit., p. 888-889, notam que o verbo athanatízein de que se vale Aristóteles nesse passo é um verbo cujo emprego é bastante raro na época clássica e evidencia a assunção de uma postura deliberadamente polêmica do Estagirita contra toda uma tradição moral grega que, veiculada nas obras dos poetas e literatos, recomendava aos homens reconhecer e respeitar os limites de sua mortalidade. Os referidos comentadores consideram ainda, contra certas tendências interpretativas modernas, que a defesa aristotélica da consecução de uma certa imortalidade por meio da atividade noética nada tem a ver, aqui, com a doutrina psicológica do De anima, doutrina segundo a qual, em sendo o indivíduo humano mortal, ele pode se imortalizar apenas quando, pelo pensamento, se une ao Intelecto Agente, elemento cognitivo responsável pela atualização das formas que se encontram em potência nas imagens sensíveis e que, por ser impessoal e universal, é o único a gozar de verdadeira imortalidade. Segundo GAUTHIER e JOLIF essa leitura é incompatível com a cronologia dos escritos aristotélicos, a elaboração doutrinária do Intelecto Agente não se encontrando ainda presente na EN, texto anterior ao De anima. A ideia aristotélica seria, pois, mais simples e consistiria na concepção de que, pela contemplação e pela atividade do noûs, o homem age momentaneamente como o deus ou se comporta de forma provisória como um ser divino.

 $^{^{57}}$ EN, X, 1178 a 2-7.

⁵⁸ Cf. L. STRAUSS, op. cit., p. 109-111;147-148.

theoretiké enérgeia. Nesse sentido, o fim mais elevado e mais perfeito a que o homem possa aspirar é algo que realmente transcende a ordem comunitária da cidade, podendo ser compreendido como uma forma de se alcançar uma certa imortalidade. Ora, a combinação desses elementos desemboca inequivocamente, como é fácil ver, na proposição de uma forma de individualismo noético: com efeito, na medida em que o ato contemplativo é um ato solitário ou privado, e na medida em que esse ato privado transcende a ordem política da cidade, o homem que o leva a cabo o faz de forma necessariamente individual e tomando uma certa distância da coletividade política.⁵⁹

Bem entendido, esse elogio da superioridade e do caráter à parte da vida contemplativa não significa que o filósofo renunciará à vida política e não deve ser entendido, pois, como uma postura de negação do político. Ou seja, Aristóteles não está defendendo nenhum tipo de apolitismo. Ao contrário, na visão de Aristóteles, o filósofo terá uma vida prática e exercitará as virtudes políticas e morais, envolvendo-se nos negócios da cidade.⁶⁰ E isso justamente porque o filósofo não é um deus, mas um homem e porque, como homem, ele é um ente composto (σύνθετον), no qual há não apenas uma forma (a racionalidade), mas também uma matéria. Pois bem, é precisamente em virtude desse caráter compósito da natureza humana que o filósofo não poderá evidentemente escapar por completo das fronteiras da pólis, refugiando-se de maneira permanente na dimensão da contemplação pura. 61 No entanto, ao mesmo tempo, é essa mesma natureza compósita do homem que possibilitará ao filósofo desenvolver uma atividade que lhe conduzirá para além da ordem política, abrindo-o para a visão do Todo e guindando-o a um plano teorético que o aproximará do divino e do que é imortal. Em vista disso, podemos, pois, asseverar que, na perspectiva aristotélica, se o homem é, sem dúvida, animal político, ele é, ao mesmo tempo, algo além disso: há, com efeito, em sua constituição, um componente superior, divino – o intelecto –, que ultrapassa a dimensão da cidade e o abre para a contemplação da totalidade cósmica.

De qualquer forma, essas análises nos mostram de forma satisfatória, conforme havíamos enunciado em um dado ponto deste artigo, que, contrariamente a uma certa visão historiográfica tradicional, que considera a Ética aristotélica como sendo essencialmente uma Ética da pólis ou comunitarista, e que acredita que a noção de indivíduo só emergirá no mundo antigo na época helenística, já há, em Aristóteles, o claro delineamento de uma con-

Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011 | 179

ARQUIVO OK.pmd 179 10/8/2011, 07:24

⁵⁹ Cf. EN, X, 1178 a 228, particularmente onde é dito que a felicidade produzida pela atividade do intelecto é separada (κεχωρισμένη).

⁶⁰ Ver, mais uma vez, os lúcidos comentários R. A. GAUTHIER e J. Y. JOLIF, op. cit., p. 860-866. Os autores consideram que o ideal propugnado por Aristóteles seria, na verdade, um ideal de vida mista, fundado na combinação da atividade noética e contemplativa com o engajamento na esfera da vida prática e política.

⁶¹ Ver os bons comentários de W. C. K, GUTHRIE, op. cit., p. 393-395.

cepção de individualidade. Ora, o problema ulterior que se coloca para o intérprete a partir da constatação desse dado tem a ver justamente com a compreensão do estatuto dessa individualidade em Aristóteles. E, em relação a isso, julgamos que três elementos teóricos importantes devem ser ressaltados, os quais derivam diretamente de tudo aquilo que afirmamos antes e que podem ser sintetizados da seguinte forma: em primeiro lugar, é preciso reconhecer que o individualismo aristotélico é, como julgamos ter suficientemente mostrado pelas explicações anteriores, um individualismo de caráter fundamentalmente intelectual ou filosófico, vinculado ao exercício do pensamento ou da faculdade do noûs; em segundo lugar, deve-se observar que, em sendo intelectual ou noético, o individualismo aristotélico assume um aspecto visceralmente elitista ou não igualitário, porquanto apenas uns poucos homens dotados de aptidão filosófica e intelectual podem ter acesso a ele; e, enfim, esse individualismo não deve ser entendido de forma pré-política, mas, antes, em sentido supra-político, ou seja, a individualidade não é dada anteriormente à constituição da cidade ou da pólis, mas é conquistada, em um movimento de transcendência, após a instauração da comunidade e da vida civil. Trata-se, como se vê, de uma concepção da individualidade que apresenta uma diferença nítida e essencial em relação ao individualismo moderno, o qual, como já havíamos também indicado em um dado momento de nosso texto, possui uma configuração teórica inteiramente oposta àquela do individualismo aristotélico. Com efeito, o individualismo moderno é 1) um individualismo marcadamente corpóreo ou materialista (i. e., ligado às paixões do corpo e ao desejo de conservação de si); 2) de caráter igualitário, justamente porque vinculado às paixões e inclinações corpóreas; e 3) de natureza pré-política, porquanto ele se funda na afirmação de um individualidade que antecede à fundação da sociedade civil e à constituição da ordem comunitária.

Chegados a esse ponto, poderíamos, pois, aventurar uma conclusão dizendo que se é inequívoco que a Ética aristotélica define o homem como animal político e concede um lugar de destaque à *pólis* como *locus* privilegiado responsável pela realização da excelência ou virtude moral do homem, ela ao mesmo tempo reconhece na natureza humana um elemento que ultrapassa a dimensão da cidade, elemento esse que instaura uma forma de excelência e de felicidade intelectivas superiores à *areté* implementada no plano da vida meramente política. É verdade que, segundo Aristóteles, como vimos, dado o caráter compósito do homem, essa excelência intelectiva se enraíza no solo da *pólis* e apenas pela *pólis* é

180 Síntese, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, 2011

ARQUIVO OK.pmd 180 10/8/2011, 07:24

⁶² E. VOEGELIN, Ordem e História, p. 362, levando em conta o caráter visceralmente suprapolítico da theoretiké enérgeia propugnada por Aristóteles como a suprema perfeição humana, afirma: "De tal vida, devemos dizer que ela transcende o plano meramente humano. O homem só pode levá-la na medida em que é mais do que homem, apenas na medida em que algo divino está realmente presente nele".

tornada possível; porém, o Estagirita reconhece igualmente que uma tal excelência promove no ato mesmo de sua efetivação um movimento de ascensão que conduz inexoravelmente o filósofo à realização de um *bíos* para além da cidade. Dando origem a uma forma de vida à parte da vida política, o filósofo não se transforma, assim, nem em um deus nem em uma besta; ao contrário, instalando-se nessa insólita e ambígua região da contemplação ou da atividade noética pura, nessa zona limítrofe entre o divino e o meramente humano, o filósofo se imortaliza na medida do possível à sua condição finita e, consumando a atualização daquilo que há de mais elevado em nossa natureza, se abre para a algo de superior ao que é simplesmente mortal.

Endereço do Autor:

Departamento de Filosofia da UFPE Rua Acadêmico Hélio Ramos, s / n - 15o. andar Cidade Universitária - *Recife* - PE CEP: 50.740-530