(...) a atividade de deus, que excede em felicidade, é a atividade contemplativa; portanto, também entre as atividades humanas, a mais congênere a esta será a que for mais capaz de tornar felizes (...): portanto, tanto quanto se estende a contemplação, igualmente se estende a felicidade (...)”

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, X 8, 1178 b 21ss.

4. Alcançando a divindade: a contemplação como o despertar do divino no homem.

4.1. Definindo a atividade da *theoría*

Aristóteles diz que para o homem ser verdadeiramente *eudaimon*, ele precisa exercer a atividade da parte mais elevada de sua alma, isto é, o *nous*, o intelecto. Sendo o *nous* a parte da alma que é imortal e eterna,¹ sua atividade só pode ser, de todas, a mais prazerosa e perfeita, aquela atividade que é própria dos deuses. Esta atividade não é outra senão a *theoría*, ou seja, a atividade da contemplação. No entanto, no que consiste esta atividade que é de todas a suprema? Por que apenas ao atingi-la o homem encontra a derradeira *eudaimonía*? É a resposta para esta questão que Pierre Defourny busca em seu artigo *Contemplation in Aristotle's ethics*, o autor faz uma análise da *Ética Eudêmica* e da *Ética a Nicômaco* para encontrar uma definição precisa para esta atividade que leva o homem a vislumbrar o mundo divino e gozar de sua perfeição.

Defourny lembra² que ao planejar sua vida moral, o homem se encontra em uma posição de escolha entre um grande número de bens, daí ele precisa escolher como irá gozar destes bens, pois bens como fama, fortuna podem corresponder a vícios ao invés de virtudes. Assim a moral deve estabelecer um critério, um equilíbrio, um justo meio para que estes bens não se tornem vícios. Esta é o problema para o qual, como mostra Defourny, Aristóteles busca uma solução no fim de sua *Ética Eudêmica*, como podemos ver na seguinte passagem:³

Mas já que o médico tem um padrão (*horos*) com o qual ele pode distinguir o corpo saudável do doente e tem a referência de cada coisa

¹ Aristóteles estabelece o *nous* como a parte eterna e imortal da alma no *De Anima* 430a 18_26.

² Defourny, *Contemplation in Aristotle's ethics* In: *Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p. 104.

³ *But since the doctor has a standard (horos) by reference to which he distinguishes the healthy from the unhealthy body, and with reference to which each thing to a certain point ought to be done and is wholesome, while if less or more is done health is the result no longer, so in regard to actions and choice of what is naturally good but not praiseworthy, the good man should have a standard both of disposition and of choice, and similarly in regard to avoidance of excess or deficiency of wealth and good fortune. Eudemian Ethics, 1249a 21_ b3.*

que deve ser feita como um todo, enquanto que se mais ou menos é feito a saúde não é mais o resultado, então no que tange as ações e escolhas quanto ao que é naturalmente bom, mas não digno de louvor, o homem bom deve ter um padrão para ambas disposição e escolha, e similarmente para evitar o excesso ou a deficiência de riqueza e boa fortuna.

Nesta passagem da *Ética Eudêmica*, o Estagirita mostra que assim como o médico precisa estabelecer um *horos*, um padrão para distinguir um corpo saudável de um não saudável, o homem virtuoso precisa, também, de um padrão para suas escolhas a fim de evitar a falta e o excesso, ou seja, ele tem que através de sua razão encontrar um justo meio que guie sua disposição e suas escolhas. No entanto, Defourny lembra⁴ que em todo o tratado o único critério que Aristóteles usa para estabelecer seu meio termo foi *logos* ou *orthos logos*, a razão ou a reta razão. Mas o comentador coloca⁵ que nosso critério final irá muito além, pois estabelecer o critério unicamente na razão é muito vago, do mesmo modo que é vago um médico aconselhar um paciente se alimentar de forma correta para sua saúde sem explicar para ele quais tipos de comida ele deve evitar. Para encontrar o *horos* que busca, Aristóteles se apoia na constituição psicológica do homem e deste ponto em diante, como coloca Defourny, duas etapas colocarão o filósofo no caminho para o *horos*. O primeiro passo estabelecido na *Ética Eudêmica*⁶ preza que o homem deve viver em referência ao *pros to archon*, isto é, ao princípio governante e em referência ao seu *hexis*, ao seu hábito, da mesma forma que um escravo deve viver em referência ao seu mestre. Porém, o homem é composto de uma parte *archontos* e outra *archomenou*, ou seja, de uma parte governante e outra governada e cada um de nós deve viver em acordo com o elemento governante em si mesmo, isto é, a razão. Defourny coloca que esta é única parte da *Ética Eudêmica* que distingue entre o *logon erchôn*, a parte racional da alma que tem a função de *epitattein*, de governar e a parte irracional da alma, *alogos*, que por sua vez é *akoulothêtikos*, tem o papel de seguir a parte racional e de

⁴ Defourny, *Contemplation in Aristotle`s ethics* In: *Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p. 104.

⁵ Defourny, *Contemplation in Aristotle`s ethics* In: *Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p. 104.

⁶ *Eudemain Ethics*, 1249b 6_11.

peithestai, isto é, obedecer e ser governada por ela.⁷ Aqui fica claro o domínio que a parte racional da alma tem sobre a irracional, porém Defourny diz que a razão em si mesma não diz nada sobre o que devemos ou não fazer, como podemos ver nas palavras do próprio Defourny:⁸

(...) é óbvio que a parte irracional da alma tem seu princípio na alma racional, e a ela deve obedecer. Apesar disto, não devemos aceitar esta última como o *horos* da ação. A razão é caracterizada como *archon*; mas somente a razão, como a arte da medicina, em si mesma não nos diz nada sobre o que devemos ou não devemos fazer.

Defourny deixa claro que apenas a razão não é critério suficiente para as nossas ações, o que nos leva para o segundo passo estabelecido por Aristóteles na *Ética Eudemia* para encontrar o *horos* por ele buscado. No segundo passo, Aristóteles atinge o *horos* buscado, nos convidando, como coloca Defourny, a olhar para o *télos*, o fim que está além daquilo que parece ser o princípio a ser seguido, ou seja, a razão. Mas há na alma um outro princípio que seja último e supremo? Aristóteles responde: “*And so it is with the theoretic faculty*”.⁹ Este é o *horos* que o Estagirita busca a *kata to theôrêtikon*, isto é, a faculdade teórica. Defourny aponta¹⁰ que o estabelecimento da *theoría* como padrão a ser seguido, remete a uma teoria psicológica que está ausente na parte principal da *Ética Eudêmica*, mas que se consolida na *Ética a Nicômaco*, onde o Estagirita distingue

⁷ *Eudemian Ethics*, 1219b 26_31; 1220a 8_11.

⁸ (...) it is obvious that the irrational part of the soul has its principal in the rational soul, and must obey it. In spite of this we cannot accept the latter as the *horos* of action. Reason characterizes it as *archon*; but reason alone, like the art of medicine, in itself tells us nothing about what we should or should not do. Defourny, *Contemplation in Aristotle's ethics* In: *Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p.91

⁹ *Eudemian Ethics*, 1249b 14.

¹⁰ Defourny, *Contemplation in Aristotle's ethics* In: *Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p. 105.

entre *praktikos logos* e o *thêorêtikos logos*, entre a razão prática e a razão teórica. Como nos mostra a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*:¹¹

Dissemos antes que alma se compõe de duas partes, uma dotada de razão e outra irracional, agora façamos uma distinção semelhante em relação à parte dotada de razão. Partamos do pressuposto de que há duas faculdades racionais: uma que nos permite contemplar as coisas cujos primeiros princípios são invariáveis, e outra que nos permite contemplar as coisas passíveis de variação, com efeito, no pressuposto de que o conhecimento se baseia numa certa semelhança entre o sujeito e o objeto, as partes da alma aptas a conhecer objetos de espécies diferentes devem ser também especificamente diferentes.

Nesta passagem fica clara a distinção entre as partes da alma racional, a razão teórica que é aquela que nos permite conhecer as coisas invariáveis, ou seja, as coisas que não são passíveis de mudança, que são eternas e perfeitas e a razão prática que nos dá o conhecimento das coisas variáveis afetadas pelo *dever*. Embora o Estagirita tenha estabelecido a contemplação como *horos* para o pensamento humano na *Ética Eudemia* foi só na *Ética a Nicômaco* que o filósofo a consolida como o objeto final do pensamento e como a verdadeira *eudaimonía*. A *theoría* é, como aponta Defourny, um tipo bem específico de contemplação que, segundo Defourny¹², pode ser definido como a fusão de três atividades: *thêorêtikon*, a contemplação; *theoría tou theou*, o estudo de deus e *ho theos*, o próprio deus que é o objeto da contemplação. Para Defourny¹³ é como se estas atividades tivessem se fundido para se tornar uma única atividade com um único objeto supremo, a contemplação de deus e a derradeira *eudaimonía* para o

¹¹ *Ética a Nicômaco*, VI, 1139a 5_15.

¹² Defourny, *Contemplation in Aristotle's ethics* In: *Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p. 106.

¹³ Defourny, *Contemplation in Aristotle's ethics* In: *Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p. 106.

homem. A seguinte passagem da *Ética Eudemia* expõe a *theoría* como função suprema a ser buscada pelo homem:¹⁴

Qualquer escolha, ou posse de bens naturais _ sejam bens do corpo, fortuna, amigos, ou outras coisas _ irão produzir a contemplação de Deus (*theória tou theou*), esta escolha ou posse é a melhor; este é o padrão mais nobre (*horos*), mas qualquer excesso ou deficiência afasta o indivíduo da contemplação (*theorein*) e o serviço de Deus se torna ruim; este homem possui o padrão em sua alma, e é o melhor padrão para alma _ deve buscar a parte irracional da alma, como tal, quanto menos possível.

Nesta passagem podemos ver como o Estagirita coloca que a posse de bens na vida prática quando guiada pela justa medida contribui para a contemplação divina e sua posse é boa, porém quando resultam em vício afastam o homem do objeto seu objetivo supremo que é seguir cada vez menos a parte irracional da alma para que assim desperte o que há de melhor em seu ser.

Ao conceber a *theoría* como a fusão destas três atividades, Defourny, chama a atenção para a virtude da *phronêsis*,¹⁵ da prudência, especialmente, ao importante papel que Jaeger¹⁶ dá a ela. Jaeger compreende a prudência na *Ética Eudêmica*, da mesma forma que a compreende em Platão e no *Protrepticus*, ou seja, como a faculdade que contempla o maior e real valor, isto é, deus. Na interpretação de Jaeger a *phronêsis* é a virtude “transformadora” que converte o conhecimento do divino em uma intenção que guia a ação, fazendo com que a ação ética se incline em direção a deus. Assim, para Jaeger, a conclusão da *Ética*

¹⁴ *Whatever choice, then or possession of the natural goods _ whether bodily goods, wealth friends, or other things _ will most produce the contemplation of God, that choice or possession is best, this is the noblest standard, but any that through deficiency or excess hinders one from the contemplation and service of God is bad; this man possesses in his soul and this is the best standard for the soul _ to perceive the irrational part of the soul, as such, as little as possible.* *Ética Eudêmica*, 1249b16-23.

¹⁵ Defourny, *Contemplation in Aristotle's ethics* In: *Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p. 107.

¹⁶ Jaeger, *Aristotle*, pp. 239-240.

Eudêmica segue a ética ensinada por Platão em seus últimos dias, onde deus é a medida de todas as coisas. Defourny, por outro lado, discorda da interpretação de Jaeger, pois ele compreende a *phrônesis* na *Ética Eudêmica* como idêntica à da *Ética a Nicômaco*, ou seja, subordinada ao *theôrêtikon*, isto é subordinada a atividade contemplativa e não idêntica a ela como propôs Jaeger. Assim, Defourny mostra que a *phrônesis* não é idêntica à *theoría*, pois a *phrônesis* não leva o homem a contemplação divina, mas o ajuda a pavimentar a estrada que o colocará em direção ao conhecimento da divindade.

Defourny lembra que¹⁷ somos convencidos no primeiro livro da *Ética a Nicômaco* que a *eudaimonía* é o objeto que leva o homem a dirigir toda sua energia, que governa sua vida moral. Porém não é senão no último livro que o filósofo nos mostra o verdadeiro alcance da *eudaimonía*, onde, como bem coloca Defourny, o texto de Aristóteles se mostra como único tanto em seu estilo lírico como na riqueza de seu pensamento encontrando na vida especulativa a verdadeira *eudaimonía*, como podemos ver no seguinte trecho da *Ética a Nicômaco*:¹⁸

(...) Então, se entre as ações de ordem prática conforme à excelência as ações políticas e militares se distinguem por sua nobreza e grandeza, e estas não são compatíveis com o lazer e visam a um objeto, além de não serem desejadas por si mesmas, enquanto que a atividade intelectual, que é contemplativa parece superior em termos de importância de seu mérito, e parece que não visa nenhum outro objetivo além de si mesma, e tem em si mesma o prazer que lhe é inerente (e isto engrandece a atividade), e a auto-suficiência, a disponibilidade de lazer e a imunidade à fadiga (tanto quanto possível para uma criatura humana), e todos os outros atributos das pessoas sumamente felizes são os evidentemente os relacionados com esta atividade, então _ repetimos _ segue-se que ela será a felicidade completa para o homem, se lhe for agregada toda a duração de uma vida, pois nada que seja inerente à felicidade pode ser incompleto.

¹⁷ Defourny, *Contemplation in Aristotle's ethics* In: *Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p. 108.

¹⁸ *Ética a Nicômaco*, X, 7 1177b 16 _ 1178a2.

Mas uma vida como essa seria demasiadamente elevada para o homem, pois não seria como homem que ele viveria assim, mas como se algo divino estivesse presente nele; e esta atividade é superior às outras formas de excelência na mesma proporção em que este “algo divino” é superior a nossa natureza heterogênea. Então, se o intelecto é divino em comparação com as outras partes do homem, a vida conforme o intelecto é divina em comparação a vida puramente humana. Mas não devemos seguir aquelas pessoas que nos instam a, sendo humanos, pensar em coisas humanas, e sendo mortais, a pensar no que é mortal, ao contrário devemos tanto quanto possível agir como se fôssemos imortais, e esforçar-nos para viver de acordo com que há de melhor em nós, pois embora esta nossa melhor parte seja pequena em tamanho, em poder e importância ela ultrapassa todo o resto.

Como mostra esta belíssima passagem da *Ética a Nicômaco*, a atividade do intelecto (*hê tou nou energeia*) que é contemplativa é superior e não tem nenhum outro fim que não seja ela mesma e o homem *eudaimon* é aquele com disposição para esta atividade. Mas para o homem esta atividade é grandiosa demais, a não ser que ele tenha algo de divino presente nele (*hêi theion ti en aûtoi huparchei*), este algo não é outro senão a razão, o intelecto é divino (*ei de theion ho nous*). E em comparação ao homem, a vida segundo o intelecto é divina (*ho kata tauton <noun> bios theios*) em comparação a vida humana. Assim o homem deve se esforçar para se tornar cada vez mais imortal (*<chrê> eph`hoson endechetai athanatizein*).

Ao analisar o tema da *theoría* em ambas *Ética Eudêmica e Ética a Nicômaco*, Defourny chega à conclusão de que para definir precisamente o que é a atividade contemplativa é preciso reduzi-la a três características principais que se fundem em uma única atividade ¹⁹: 1) É igual a atividade especulativa da mente; 2) É ligada ao *nous*; 3) a felicidade transcende o homem e o immortaliza. Aristóteles afirma que o homem só é verdadeiramente *eudaimon* quando se

¹⁹ Defourny, *Contemplation in Aristotle`s ethics In:Articles on Aristotle 2: Ethics & politics*, p. 109.

entrega inteiramente a atividade especulativa do *nous* que corresponde à parte mais elevada de sua alma que faz com que ele possa transcender sua própria potencialidade e assim atingir a divindade.

Assim, segundo Defourny, ao reduzir a *theoría* a estas três atividades que se unem em uma única atividade suprema, Aristóteles encontrou o *horos*, o padrão que buscava para a busca humana pelo sumo bem. Sendo o *horos* aquela atividade que eleva o homem para além da mortalidade e o leva a contemplar os deuses.

4.2. Hilemorfismo Eudaimônico: o equilíbrio necessário para a busca do sumo bem.

Em seu artigo *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics*, Ámelie Oksenberg Rorty aponta²⁰ que Aristóteles é muitas vezes acusado de indecisão em sua teoria do sumo bem, pois durante a maior parte da *Ética a Nicômaco*, o filósofo coloca a busca pela *eudaimonía* concentrada na vida prática, ao passo que, no livro X ele simplesmente parece mudar o objeto da busca *eudaimonica* para a contemplação divina.

Rorty lembra²¹ que a *eudaimonía* consiste no exercício essencial das potencialidades da alma atualizando-as, pois como o homem é um ser *hilemórfico*, isto é, um *sýnolon* de matéria e forma, também sua busca pelo bem supremo tem caráter *hilemórfico* tendo que ser encontrada a justa medida entre a vida prática e a especulativa. Rorty propõe uma leitura na qual a vida contemplativa e a prática não precisam competir pelo prêmio da melhor das vidas, pois a comentadora afirma que não há nada na vida prática que a impeça de ser contemplativa e que a vida prática pode até ser aprimorada por ser contemplativa. Rorty defende que

²⁰ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 377.

²¹ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 377.

propriamente concebida a *theoría* completa e aprimora a vida prática. Enquanto a vida prática não pode assegurar o indivíduo de atingir a contemplação ela pode assegurar ao contemplador as condições políticas para exercer seu potencial.

Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz:²²

(...) o filósofo, todavia, mesmo quando está só, pode exercer a atividade da contemplação, e tanto melhor quanto mais sábio ele for; ele talvez possa fazê-lo melhor se tiver companheiros de atividade, mas ainda assim ele é o mais auto-suficiente dos homens. E somente esta atividade parece ser estimada por sua própria causa, pois nada decorre dela além da própria atividade de contemplar (...)

Diante desta passagem, Rorty se pergunta:²³ O que é esta atividade que é dita ser, dentre todas, a melhor? Caracterizada por sua atitude e por seus objetos, a *theoría* é por excelência a atividade buscada por si mesma, pois, como lembra a comentadora, não só é exercida por si mesma como também é completa em seu exercício. Quando o indivíduo contempla o divino ou as estrelas fixas ele não está mais interessado em explicá-las, ao contemplar o indivíduo busca apenas a nobreza e a serenidade proporcionadas pela mais elevada das atividades. Como vimos, em sua teoria psicológica Aristóteles definiu que assim como a alma tem uma parte racional e outra irracional, a dimensão racional da alma também é dividida em duas partes, uma que contempla as coisas imutáveis e outra que compreende as coisas passíveis de mudança. Todavia, embora os objetos da *theoría* sejam necessariamente aqueles que são imutáveis, Rorty²⁴ aponta que é possível contemplar as formas imutáveis daquilo que muda, ou seja, contemplar a essência dos objetos passíveis de mudança. A comentadora coloca a espécie (*eidos*) como candidato para esta forma de contemplação, pois embora a definição

²² *Ética a Nicômaco*, VI, 1139a 6_8.

²³ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 378.

²⁴ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 378

de espécie, como indica Rorty, seja o padrão de uma vida temporal, este padrão pode ser compreendido em um todo atemporal, no que tange a essência. Como mostra a seguinte passagem da *Metafísica*:²⁵

O que resulta, enfim, é uma forma de determinada espécie realizada nestas carnes e ossos: por exemplo Cálidas e Sócrates; e eles são diferentes pela matéria (ela é diversa nos diversos indivíduos), mas são idênticos pela forma (a forma, de fato, é indivisível).

Como mostra esta passagem da *Metafísica*, Cálidas e Sócrates partilham uma mesma espécie, a espécie humana sendo ambos diferentes pela matéria, pois esta é diversa nos indivíduos, porém são idênticos pela forma, ou seja, ambos têm a mesma causa formal: a essência de homem. Segundo o Estagirita a forma, ou essência (*tò tò ên eînai*) é o que faz do ser aquilo que ele é e não outra coisa é o que define o ser. Assim, Sócrates e Cálidas são idênticos, pois ambos têm o mesmo princípio definidor, a forma que é, por sua vez, imutável. Para Rorty, a forma ou essência é o que determina o *ergon*, a função da espécie. No caso da espécie homem, o seu *ergon* está na busca pelo bem supremo, que, para ser alcançado, o indivíduo precisa encontrar a excelência em ambos os lados de sua natureza, a material e a formal, pois ser humano, segundo a filosofia aristotélica é exercer a razão tanto na vida prática quanto na teórica, como nos diz Amélie Rorty:²⁶

(...) ser humano é ser um animal político e racional, isto é, ser capaz da sabedoria prática e conhecimento científico (com tudo o que envolve) também ser capaz de crescimento e decomposição,

²⁵ *Metafísica*, Z, 1034a 5_9.

²⁶ (...) *to be human is to be a political and rational animal, that is, to be capable of practical wisdom and scientific knowledge (with all that that involves) as well as to be capable of growth and decay, perception, and desire (and all that they involve). Both minimal and expanded definitions can be apprehended in a single act of thought, in intuition as the beginning of scientific explanation, or theoria, just for the sake of thinking.* Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics In: Essays on Aristotle's Ethics*, p. 378

percepção e desejo (e tudo o que envolve). Ambas definições mínimas e expandidas podem ser apreendidas com um simples ato de pensamento na intuição como princípio da explicação científica, ou *theoría*, apenas pelo bem de pensar.

Assim, Rorty mostra que nos seres humanos, as causas formal e final coincidem, pois o seu fim é o ato e o exercício das atividades básicas que os definem como membros de uma mesma espécie, ou seja, o ser humano atinge o seu *télos*, o seu fim máximo, quando encontra a excelência entre as duas naturezas de seu ser, a formal e a material. Mas, para compreender esta excelência entre a vida prática e a filosófica, antes de compreendermos como a *phronesis* e a *theoría* podem contribuir uma com a outra, é preciso uma investigação mais apurada da vida moral e da ação moral. No que consiste a vida moral bem vivida? O que o *phronimos*, o homem prudente sabe? Qual é a função que este conhecimento tem em determinar as suas ações? Estas são as questões que Rorty²⁷ se faz ao investigar a vida moral e a ação moral. A comentadora aponta que, para o Estagirita, a pessoa virtuosa pratica as ações corretas da forma correta e na hora correta como requer um caráter bem formado, buscando sempre guiar seus desejos e ações pela razão através do meio termo, como podemos ver nesta passagem da *Ética a Nicômaco*²⁸:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com escolha das ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (razão a qual um homem dotado de discernimento o determinaria). Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta e excesso do que é conveniente tanto nas emoções quanto nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o

²⁷ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 380.

²⁸ *Ética a Nicômaco*, II, 1106b 36.

meio termo. Logo a respeito do que ela é, ou seja, a definição expressa a sua essência, a excelência moral é um meio termo (...)

A excelência moral é o meio termo entre os extremos, através dela o homem prudente é ciente de suas ações e das circunstâncias que elas podem causar. O homem prudente é aquele que tem a concepção correta dos fins a serem buscados. Por ter a concepção correta acerca dos fins, o homem virtuoso direciona suas ações de uma forma a alcançar estes fins, diferente do homem acometido pelo vício que não se guia pela razão, mas pelos extremos. O motivo pelo qual o *phronimos* guia suas ações pela razão é porque nele a virtude e o conhecimento estão fundidos em um só.²⁹ Detendo a virtude da alma e o conhecimento dos fins, o *phronimos* pode, através da razão, escolher (*prohairesis*) as suas ações para alcançar os melhores fins. No entanto, apenas afirmar que o homem prudente pode escolher a melhor ação porque a virtude e o conhecimento dos fins estão fundidos nele é muito vago. Como ocorre esta escolha? Como o *phronimos* pode escolher a melhor forma de agir? Segundo Aristóteles, nós agimos através de uma combinação de pensamento e desejo (*nous orektikos* ou *orexis noetikos*) como mostra seguinte passagem:³⁰

A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isto que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter.

Para Aristóteles a causa eficiente de cada ação é a escolha que nasce da combinação de desejo e pensamento direcionados a um determinado fim, ou seja, o desejo e o pensamento são *homologoi*, isto é, estão em conformidade um com o

²⁹ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 380.

³⁰ *Ética a Nicômaco*, VI, 1139b 3_7.

outro pela busca de um fim. O *phronimos* é aquele que tem o conhecimento dos melhores fins, assim sua combinação de pensamento e desejo só pode ser a melhor, sendo o seu pensamento verdadeiro e o seu desejo correto, como diz o próprio Estagirita: “(...) segue-se que, para que a escolha seja boa, tanto a razão deve ser verdadeira quanto o desejo deve ser correto, e este deve buscar exatamente o que aquela determina.”³¹ O *phronimos* tem consciência de sua virtude, ele tem o pensamento verdadeiro e o desejo correto, o que faz com que ele possa escolher a melhor forma de agir para que, assim, possa buscar o melhor dos fins, isto é, a *eudaimonía*. Sendo o *phronimos* aquele que tem a consciência de sua virtude, porque ele não pode simplesmente encontrar a *eudaimonía* de uma forma plena em sua vida prática? Porque ele precisa atingir o estado contemplativo para ser completamente *eudaimon*? Rorty³² aponta que a *sophía* e a *phronesis* são virtudes totalmente distintas, pois embora o *phronimos* exerça um grande número de virtudes intelectuais, a *phronesis* não é um fim em si mesmo, pois ela esta sujeita à temporalidade, a mudança e a potencialidade humana. Por outro lado, a *sophía* é buscada por si mesma, imutável e atemporal. Quando o homem alcança o estado contemplativo ele torna ato àquilo que está em potência em seu ser, permitindo que ele tenha um fugaz vislumbre da divindade. Para ter este breve contato com o divino, o homem tem que por em prática aquilo que há de mais divino em seu ser e ao fazê-lo ele aprimora sua vida prática. Para uma melhor compreensão de como a vida da *theoría* é mais perfeita e mais digna de louvor que a vida prática a ponto de aprimorá-la, Rorty se debruça sobre a concepção aristotélica da faculdade de pensar e do pensador.³³ Segundo Aristóteles, a essência é o que faz do ser aquilo que ele é, assim ao realizar atividades que são essenciais para sua natureza, o indivíduo se torna pleno no ser que ele é. O pensamento é, por excelência, a atividade essencial do homem e através dele sua potencialidade se torna ato, ou seja, quando o indivíduo está imerso na atividade intelectual o *nous*, isto é, a mente pensante se torna igual à essência dos objetos que pensa. Isto ocorre porque ao contemplar, o homem passa

³¹ *Ética a Nicômaco*, VI, 1139a 30_31.

³² Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 386.

³³ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 387.

a ter total consciência de sua essência ao ponto de percebê-la como divina, algo que ele nunca conseguiria apenas pela sabedoria prática. A contemplação eleva o indivíduo à condição divina permitindo a ele um vislumbre daquilo que é eterno e imutável.

Rorty lembra³⁴ que o homem é membro de um determinado *eidos*, de uma determinada espécie, a espécie humana. Isto significa que a essência de homem é partilhada por todos os membros da espécie. Assim, os demais membros da espécie são uma referência para o indivíduo em sua busca pela *eudaimonía*, especialmente na figura dos amigos. Embora a busca pela *eudaimonía* seja a busca por um bem auto-suficiente, que é desejado por si mesmo, não implica nenhuma espécie de isolamento por parte do buscador. Uma vida auto-suficiente significa uma vida cujas ações são dignas, que tem seus fins em si mesmos, que são dignas de serem escolhidas e não uma vida de solidão.³⁵ A amizade (*philia*) é, segundo Aristóteles, parte integrante de uma vida auto-suficiente, plenamente realizada, pois o homem é um *zoon politikon*, um animal político, um animal social que precisa viver em sociedade com os demais membros de sua espécie e buscar o sumo bem entre os seus iguais. Na seguinte passagem, o Estagirita mostra a importância da amizade para o homem *eudaimon*:³⁶

Outra questão muito debatida é saber se uma pessoa feliz necessita ou não de amigos. Diz-se que as pessoas sumamente felizes e auto-suficiente não necessitam de amigos, pois elas já tem as coisas boas e portanto, sendo auto-suficientes, não necessitam de qualquer outra coisa, ao passo que a função de um amigo, que é um outro “eu” é proporcionar as coisas que a próprio pessoa não pode ter. Daí o verso: “Se a sorte é favorável, por que ter amigos?”³⁷ (...) É sem dúvida estranho, fazer do homem sumamente feliz um solitário, pois ninguém desejaria todo o mundo com a condição de estar só, já que o homem é

³⁴ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 388.

³⁵ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 388.

³⁶ *Ética a Nicômaco*, IX, 1169b 3_15 / 16_20.

³⁷ Eurípedes, *Orestes*, 667.

um animal social e um animal para qual a convivência é natural. Logo mesmo o homem feliz tem de conviver, pois ele deve ter tudo que é naturalmente bom. É obviamente melhor passar os dias com amigos do que com estranhos e companheiros casuais. Consequentemente, o homem feliz necessita de amigos.

Nesta passagem, Aristóteles mostra que caem no erro aqueles que acreditam que o homem *eudaimon*, por ter uma vida auto-suficiente não necessita de amigos, pois a amizade é uma das condições para que o indivíduo alcance a *eudaimonía*. Como um animal político, a vida em sociedade é natural para o homem *eudaimon* e ele deve ter tudo aquilo que é naturalmente bom. É claro que não é qualquer amizade que promove a *eudaimonía*, mas sim a amizade de pessoas virtuosas, que partilham do caráter e atividades de vida virtuosa, o que descarta totalmente amizades motivadas pelo mero prazer ou por algum tipo de interesse ou utilidade.³⁸ A amizade virtuosa é um fim em si mesmo, é auto-suficiente, pois promove o sumo bem. Os amigos de caráter virtuoso servem como um espelho para o sujeito em sua busca pela *eudaimonía*. Mas como a amizade virtuosa pode auxiliar o homem em sua busca pelo sumo bem? Por que se espelhar em um amigo virtuoso torna o homem mais *eudaimon*? Como já foi dito, o ser humano é membro de uma determinada espécie, assim todo homem partilha atividades como nascer, se alimentar, sentir e pensar e através destas atividades os homens se reconhecem como membros da espécie humana, contudo, isto não lhes confere a percepção de sua identidade substancial como humanidade, ou seja, isto ainda não os leva a perceber que são substância e possíveis objetos de contemplação. A amizade confere este sentido à vida humana, quando esta é propriamente vivida e propriamente compreendida.³⁹ Os amigos virtuosos são aqueles que dividem atividades e pensamentos, não por mero prazer ou por algum interesse escuso, mas sim por partilharem do mesmo caráter virtuoso. Pelo fato do sujeito ser capaz de contemplar (*theorein*) mais seus amigos do que a si mesmo, os amigos servem

³⁸ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, p. 389.

³⁹ Rorty, *The Place of Contemplation in Aristotle's Nicomachean Ethics* In: *Essays on Aristotle's Ethics*, pp. 389_390.

como um modelo de virtude, permitindo ao sujeito ver, também, a sua própria virtude refletida neles. Os amigos virtuosos são, para o sujeito, um outro eu que lhe permite se contemplar como humanidade, ou seja, através dos amigos, o indivíduo passa a perceber a si mesmo como um objeto de contemplação.

Através da amizade virtuosa, o homem reconhece aquilo que há de divino em sua espécie, e conseqüentemente aquilo que há de mais divino em seu próprio ser. Ao se reconhecer como objeto de contemplação o homem aprimora sua vida prática assumindo um caráter cada vez mais virtuoso, praticando ações cada vez mais virtuosas que o levarão ao mais sublime dos prazeres, a contemplação da divindade. É por se reconhecer como objeto de contemplação, isto é, como divino que o homem percebe que a verdadeira *eudaimonía* não está apenas em uma vida prática bem vivida, mas sim na contemplação daquilo que é perfeito, eterno e imutável.

Assim, a vida prática bem vivida é um caminho necessário a ser percorrido para a busca pelo sumo bem, pois uma vida prática regida pela prudência é aprimorada e nela o homem se reconhece como um objeto de contemplação, o que o leva a perceber que, para ser verdadeiramente *eudaimon*, ele precisa exercer a atividade da parte mais elevada de sua alma, a razão e através desta ele pode, mesmo que por breves momentos, alcançar o estado que é próprio dos deuses, o estado da contemplação divina.

4.3. *Theorein*: a contemplação como a *eudaimonía* em sua forma mais perfeita e completa

Como vimos até agora, a teoria aristotélica de um sumo bem oscila entre duas perspectivas sobre a *eudaimonía*. Como lembra Marco Zingano⁴⁰ em seu estudo *Eudaimonía e Contemplação na Ética Aristotélica*, de um lado está a *eudaimonía* na vida prática que seria um fim inclusivo no qual as diferentes

⁴⁰ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P.485.

virtudes se encontrariam em uma certa ordem e, de outro lado, está a *eudaimonía* perfeita da vida contemplativa, que muitos comentadores apontaram como um fim dominante em relação às outras atividades. Como coloca Zingano⁴¹, esta tensão entre as duas noções de *eudaimonía* já se encontrava em Aspásio em seu comentário à *Ética a Nicômaco*, onde o comentador clássico aponta um debate sobre a noção de felicidade, na qual ou a *eudaimonía* devia ser vista como contendo todas as virtudes, tanto práticas quanto teóricas, ou devia haver dois tipos de *eudaimonía*, uma prática e imperfeita e uma teórica perfeita ou ainda uma forma de felicidade em que a contemplação é ao mesmo tempo prática e objeto final da política, que produziria um tipo de vida mista onde o homem virtuoso se dedicaria a ambas as vidas. Porém, Zingano coloca⁴² que a formulação de Aspásio é pouco satisfatória para um leitor moderno da ética aristotélica, pois falta precisamente o conflito que surge da oposição entre uma teoria de um fim inclusivo representado pela vida prática e uma teoria de um fim dominante representada, por sua vez, pela vida contemplativa que parecem para o leitor moderno como inconciliáveis, podendo a contemplação tolerar as demais virtudes, mas nunca se harmonizar com elas. Sendo a contemplação um fim dominante, ela imporá às virtudes da vida prática restrições, o que tornaria o homem comum, que age unicamente pelas virtudes práticas, um indivíduo inferior, se comparado ao filósofo buscador da verdade.

Não obstante, Zingano aponta⁴³ que esta oposição entre vida contemplativa e prática deve atenuar-se em proveito de uma abordagem mais simples, a dos *gêneros de vida*, onde certas faculdades são favorecidas sem eliminarem uma as outras, tampouco fazendo delas simples acessórios. Zingano lembra que é esta interpretação, de um bem inclusivo que acomoda todas as virtudes, que Aspásio defendeu em seu estudo da *Ética à Nicômaco* quando comentou uma das passagens que causou esta tensão moderna quanto a aparente dualidade da teoria aristotélica do sumo bem. Eis a passagem:⁴⁴

⁴¹ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P.485_486.

⁴² Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, PP.486_487.

⁴³ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P. 487.

⁴⁴ *Ética à Nicômaco*, I, 6, 1098a 16-18.

(...) se este é o caso, repetimos, o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas.

Em seu comentário a esta passagem, Aspásio defende que a virtude mais completa é a contemplação e que por isso ela se destaca das demais virtudes, mas isto não significa que ela elimine as outras virtudes, antes as completa, as aprimora, pois *eudaimonía* pela contemplação só pode ser alcançada se as outras virtudes já existirem. Como já vimos, o homem é um ser de natureza *hilemórfica*, ou seja, ele é um sínolo de matéria e forma e, assim como sua natureza é composta, a sua busca pelo sumo bem também é, pois o homem precisa, antes de contemplar a divindade, exercer ao máximo as virtudes da vida prática. Zingano lembra que, enquanto *gêneros de vida*, haveria diferentes conjuntos de atividades onde uma não excluiria a outra, a *eudaimonía* perfeita teria a contemplação como atividade primordial sendo secundada e apoiada pelas virtudes de natureza prática. Entretanto, Zingano nos lembra⁴⁵ que mesmo nesta perspectiva mais amoldável de gêneros de vida persiste um conflito entre a contemplação como uma atividade primeira e as demais virtudes como secundárias a ela. Um dos mais famosos comentários quanto a este conflito é o artigo⁴⁶ de W.F.R. Hardie já estudado nesta dissertação onde o comentador expõe a teoria aristotélica do sumo bem sob duas perspectivas, uma inclusiva e outra dominante. Na visão inclusiva, a *eudaimonía* é um fim de segunda ordem que reúne de forma harmoniosa diferentes fins sob os quais agimos, ao passo que, na dominante a *eudaimonía* se restringe a uma atividade particular, a *theoría* que seria uma atividade suprema, a qual as demais atividades e virtudes seriam subordinadas. Hardie, em seu artigo, defende a visão dominante do sumo bem, acusando Aristóteles de privilegiar a contemplação como uma forma suprema e verdadeira de *eudaimonía*. Zingano mostra⁴⁷ que a

⁴⁵ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P.488.

⁴⁶ Hardie, *O bem final na ética de Aristóteles*.

⁴⁷ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P.490.

tese de Hardie se dá por uma tensão entre o livro I que sustenta a tese de um fim inclusivo e os últimos capítulos do livro X, onde Aristóteles parece simplesmente mudar sua tese de um sumo bem defendendo a contemplação como a *eudaimonía* perfeita. Mas, para Hardie, como lembra Zingano, esta tensão não é única, mas solidária de outra, a teoria aristotélica da deliberação. De fato, o Estagirita defende que se delibera somente sobre os meios e nunca sobre os fins, o que para a modernidade pareceu uma limitação da ética aristotélica quanto à razão prática. Para Hardie, como aponta Zingano,⁴⁸ o fracasso de Aristóteles está na limitação que ele atribuiu à deliberação de apenas procurar meios para fins. Segundo Hardie, o equívoco de Aristóteles quanto à deliberação está ligado a outro fracasso, o de explicar melhor a noção de um bem inclusivo, pois, para Hardie, se Aristóteles o tivesse feito, teria percebido que a deliberação deve também esclarecer os fins que compõem o bem inclusivo, não devendo ser limitada apenas aos meios.

Para Zingano, o argumento de Hardie não parece convincente, pois no livro X Aristóteles não coloca a contemplação como uma espécie de “*eudaimonía* dominante superior” à qual as outras atividades seriam subordinadas, mas ele faz da *theoría* a *eudaimonía* em sua forma mais completa. Para sustentar sua posição, Zingano volta para a passagem de Aristóteles analisada acima (*EN* I 6 1098a 16-18). O comentador aponta que esta passagem apresenta uma ambiguidade, pois nela Aristóteles apresenta a *eudaimonía* como *psýkes enérgeiá tis kat`aretén teleían*, ou seja, como uma atividade da alma segundo virtude ou excelência mais completa ou mais perfeita. Mas o que seria *areté teleía* (virtude completa ou perfeita)? *Téleios*, como mostra Zingano,⁴⁹ pode ter o sentido quantitativo de completude, uma coisa é completa quando possui todas as partes ou pode, também, ter o sentido quantitativo de perfeição, uma coisa é perfeita quando realiza de melhor modo a função que a caracteriza. Mas como compreender isto dentro da teoria aristotélica da virtude? A virtude é perfeita ou completa? Como sugere Zingano, a melhor forma de compreender a noção aristotélica de *areté*

⁴⁸ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, PP.490_491.

⁴⁹ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P. 492.

teleía seja compreendê-la imbuída tanto de perfeição quanto de completude, como nos diz o próprio Zingano:⁵⁰

(...) as mesmas razões que tornam a virtude perfeita a tornam completa. Isto explicaria por que Aristóteles pode passar de uma para a outra com tanta facilidade, ao mesmo tempo em que se vê que não se deve substituir uma pela outra, mas se compreender como uma se liga a outra, ainda que sejam conceitualmente distintas

Como podemos ver nas palavras do comentador a chave para compreender a expressão *areté teleía* é compreender que a virtude é perfeita pelo fato dela ser completa, ou seja, ela é a virtude que realiza do melhor modo à função que a caracteriza, tornando-se perfeita, e por isso é completa, pois aquilo que atingiu a perfeição não carece de nada. Todavia, é preciso ter em mente que, para uma virtude ser perfeita e completa, ela deve ser exercida pela mais elevada parte da alma humana, a razão. A ação só é virtuosa, ou seja, perfeita e completa quando guiada pela *phronesis*, isto é, pela prudência. Segundo Aristóteles, as virtudes têm uma natureza binária, as virtudes morais são adquiridas pelo hábito (*hexis*), o sujeito pode receber as virtudes e aperfeiçoá-las com a repetição de nossos atos. Esta virtude recebida pelo hábito é denominada por Aristóteles de *physiké areté*, ou seja, virtude natural. Por natural entende-se, como coloca Zingano,⁵¹ o habitual, aquilo que opera fora da prudência, porém, isto não significa que elas não possam ser modificadas. Aristóteles diz que nossas qualidades morais são adquiridas de forma natural pelo hábito, porém as virtudes podem existir de outro modo⁵² pela apreensão da razão⁵³. Como mostra Zingano,⁵⁴ quando se apreende pela razão ocorre uma mudança não na disposição, mas no modo de agir, assim, a virtude moral que era natural se torna uma virtude moral própria, sendo que a

⁵⁰ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P. 494.

⁵¹ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P. 495.

⁵² Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P. 495.

⁵³ *Ética a Nicômaco*, VI, 13, 1144b 12.

⁵⁴ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P. 497.

virtude moral própria é aquela regida pela prudência. Como mostra a seguinte passagem da *Ética a Nicômaco*:⁵⁵

Por conseguinte, assim como há duas espécies de parte opinante, a habilidade e a prudência, assim também para a parte moral há duas espécies, a virtude natural e a virtude própria, das quais a virtude própria não se produz sem prudência.

Aristóteles mostra que a prudência ao agir no interior da virtude moral torna perfeita a virtude adquirida pelo hábito. Zingano ressalta⁵⁶ que a prudência só pode operar no interior da virtude e ao operar no seu interior a virtude natural torna-se virtude própria, ou seja, a virtude perfeita tomada pela apreensão da razão. Isto, como salienta o comentador, está de acordo com o que Aristóteles reconhece como a função próprias do homem, o seu *érgon*, que consiste não em fazer isto ou aquilo, mas fazer tudo aquilo que faz guiado pela razão. A virtude moral humana perfeita e completa não é apenas uma virtude, mas um modo de agir regido pela prudência. Este poder que a prudência tem em agir no interior da virtude moral está no fato dela mesma não ser uma virtude moral, mas uma virtude intelectual, o que significa que a doutrina do meio termo se aplica às virtudes morais, mas não a prudência, pois ela está acima da virtude moral, podendo moldá-la de acordo com os desígnios da razão.

Até agora vimos como a virtude intelectual da prudência age dentro da virtude moral e a molda de acordo com a razão através do justo meio, embora a própria prudência, como virtude intelectual não é, ela própria, afetada pela justa medida, mas, antes, a governa no interior da virtude moral, para que assim o agente alcance a *eudaimonía*. No entanto, isto cobre apenas a *eudaimonía* no âmbito prático e como sabemos, Aristóteles coloca a *eudaimonía* em sua forma mais completa na atividade da contemplação. Assim como pode a prudência auxiliar o sujeito no caminho para a *theoría*? Até agora vimos que prudência tem

⁵⁵ *Ética a Nicômaco*, VI, 13, 1144b 14-17.

⁵⁶ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P. 497.

um lugar no centro da busca pela *eudaimonía*, visto que ela torna a virtude moral mais perfeita e completa, mas será isso suficiente para assegurar a contemplação divina? O objeto da *theoría* é a contemplação de deus, portanto o seu objeto está muito além da vida prática e conseqüentemente muito acima da prudência. No entanto, embora a contemplação esteja acima da vida prática e de suas virtudes, a prudência a supõe. Ora, como vimos, a prudência torna completa e perfeita a vida prática, ou seja, a aprimora em vista de um único objetivo, a *eudaimonía*, em sua expressão máxima, a contemplação. A prudência guia as virtudes da vida prática levando o agente a praticar suas ações sob a luz da justa medida, com vistas à contemplação⁵⁷. A *phronesis*, através da vida prática, pavimenta o caminho para *theoría*. Por isso é correto afirmar que a *phronesis* é *areté teleía*, pois ela aprimora a vida prática, visando àquilo que está além dela, aperfeiçoando a vida prática sob o jugo do princípio governante, a razão. A prudência pode pavimentar o caminho para a contemplação, ela auxilia ao homem a deliberar e escolher os fins corretos, porém ela é limitada à vida prática, assim ela precisa dar lugar à virtude que permite ao sujeito o contato direto com a divindade, a virtude da *sophía*, isto é, a sabedoria filosófica.

A sabedoria filosófica é mais elevada do que a prudência, porque, como vimos, a prudência se ocupa das vicissitudes do homem em sua vida prática, ao passo que a sabedoria filosófica corresponde ao que transcende a vida humana e é através dela que o homem percebe coisas mais divinas que ele, como bem coloca Aristóteles:⁵⁸

(...) há outras coisas muito mais divinas por sua natureza do que o homem; o exemplo mais conspícuo disso são os corpos de que foram povoados os céus. De quando se resulta claramente que a sabedoria filosófica é um conhecimento científico combinado com a razão intuitiva daquelas coisas que são mais elevadas por natureza.

⁵⁷ Zingano, *Eudaimonia e Contemplação na Ética Aristotélica*. In: *Analytica*, 1, P. 503.

⁵⁸ *Ética a Nicômaco*, VI, 1141a 34-1141b 2.

Nesta passagem, Aristóteles define a sabedoria filosófica como a virtude que se preocupa com o que está além do homem, ou seja, com o conhecimento divino, das esferas celestes e até mesmo do próprio Deus. Através da virtude intelectual da sabedoria filosófica, o homem pode alcançar a mais perfeita das vidas, aquela que o fará atingir, com maior plenitude, a *eudaimonía*, a vida da *theoria*, ou seja, a vida contemplativa. Através da sabedoria filosófica o homem desperta sua verdadeira natureza, aquela natureza que se encontra dormente nas profundezas de sua alma, a natureza divina. Pela sabedoria filosófica o homem se reconhece como um ser divino e, ao atingir a contemplação, ele não só vislumbra deus, mas partilha de sua atividade e goza de seu prazer, ou seja, o homem pela atividade contemplativa vê a vida pelos olhos de deus, como nos diz Aristóteles:⁵⁹

(...) a atividade da razão, que é contemplativa, tanto parece ser superior e mais valiosa pela sua seriedade por não visar a nenhum fim além de si mesma e possuir o seu prazer próprio (o qual, por sua vez, intensifica a atividade), e a auto-suficiência, os lazeres, a isenção da fadiga (na medida em que isso é possível ao homem), e todas as demais qualidades que são atribuídas ao homem sumamente feliz, são evidentemente, as que se relacionam com essa atividade, segue-se que essa será a felicidade completa do homem, se ele tiver uma existência completa quanto à duração (pois nenhum dos atributos da felicidade é incompleto).

Mas uma tal vida é inacessível ao homem, pois não será na medida em que é homem que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino; e tanto quanto esse elemento é superior à nossa natureza composta, o é também a sua atividade ao exercício de outra espécie de virtude.

Se, portanto, a razão é divina em comparação com o homem, a vida conforme a razão é divina em comparação com a vida humana.

⁵⁹ *Ética a Nicômaco*, X, 1177b-1178a 2.

Aristóteles ensina que a contemplação é superior, pois não visa nenhum fim além de si mesma, por isso ela é a *eudaimonía* completa do homem, pois é divina e, sendo divina, não é enquanto homem que ele a encontrará, mas unicamente quando encontrar o que há de mais elevado em seu ser, a divindade que existe em sua razão, pois, dentre todos os seres, só o homem possui a capacidade do pensamento, somente ele pode, através do pensamento, alcançar a realidade que até então só aos deuses pertencia e, assim, gozar da verdadeira *eudaimonía*. Como escreve o Estagirita:⁶⁰

Com efeito, enquanto a vida inteira dos deuses é bem aventurada e a dos homens o é na medida em que possui algo dessa atividade, nenhum dos outros animais é feliz, uma vez que de nenhum modo participam eles da contemplação. A felicidade tem, por conseguinte, as mesmas fronteiras que a contemplação, e os que estão na mais plena posse desta última são os mais genuinamente felizes, não como simples concomitantes, mas em virtude da própria contemplação, pois que esta é preciosa em si mesma. E assim, a felicidade deve ser alguma forma de contemplação.

Nesta passagem, o filósofo nos mostra que a vida dos deuses é perfeita, pois eles estão perenemente exercendo a atividade, que é, de todas, a mais prazerosa e sublime, a atividade da contínua contemplação. A contemplação é, segundo Aristóteles, a *eudaimonía* em seu *télos*, ou seja, em seu fim máximo, isto é, a contemplação é a *eudaimonía* em ato, por isso ela é própria da divindade, pois ela existe em um estado que é simplesmente inacessível para a potencialidade humana. O homem só pode atingir este estado se nele houver algo de divino, algo que possa alcançar este estado de bem aventurança. Isto significa que para alcançar o estado contemplativo o homem precisa se tornar sobre-humano? Não, ele precisa fazer algo mais difícil, ele precisa encontrar a divindade dentro de sua humanidade. Como já vimos, o homem é um ser de natureza *hilemórfica*, de natureza composta, um *sinolo* de matéria e forma. Como diz o Estagirita, o

⁶⁰ *Ética a Nicômaco*, X, 1178b 21-32.

homem é diferente dos animais, pois, em sua essência, ele carrega o princípio que o difere dos demais seres, a razão. A capacidade do pensamento é o *tò tí en einai*, a quiddidade do homem, o que faz dele aquilo que ele é, a sua forma. Pela contemplação o homem não tem que deixar de ser homem, mas sim perceber o que realmente significa ser humano. A divindade é uma parte integrante da natureza humana; quando Aristóteles diz que, não é enquanto homem que o sujeito alcançará a contemplação, o filósofo mostra que, para ser completamente *eudaimon* o homem tem que despertar sua verdadeira natureza. Mas será que Aristóteles realmente considera a divindade como a verdadeira natureza do homem? Sim, pois, para o filósofo, o homem só é verdadeiramente feliz quando se assimila a deus. A vida de deus é a mais perfeita, pois ele contempla constantemente, portanto, deus está constantemente em estado de *eudaimonía*. Ao cruzar a linha entre a potência e o ato o homem desperta para a verdade, a verdade sobre seu próprio ser, que é se aproximar da perfeição de deus. Na seguinte passagem da *Ética Eudêmica* Aristóteles nos mostra como, para ser derradeiramente feliz, o homem precisa sentir o menos possível a parte irracional de sua alma:⁶¹

Portanto, aqui, como nas outras coisas, é preciso viver em conformidade com o princípio regulador e conformando-se a disposição e à atividade do princípio regulador, assim como o escravo deve viver conformando-se ao princípio do senhor, e cada um de nós ao princípio que lhe é próprio. Mas, dado que o homem é por natureza composto de uma parte governante e de uma parte governada, cada um de nós deverá viver conformemente a parte governante (esta, porém, o é em duplo sentido, de fato, diferentemente governam a ciência médica, de um lado, e a saúde de outro: a primeira existe em vista da segunda). Assim se passa com relação a atividade contemplativa: Deus com efeito, não é um governante imperativo, mas é fim em vista do qual a sabedoria ordena (...), porque Deus não tem necessidade de nada. Por isso a escolha e a posse de bens naturais que será maximamente conferida pela contemplação de Deus (sejam estes

⁶¹ *Ética Eudêmica*, Q 3, 1249 b 6-23.

bens corporais, ou de riqueza, ou de amigos, ou de outras coisas), será a melhor, e este é, pois, o melhor critério de referência; ao invés qualquer coisa, que por falta ou por excesso impede servir e contemplar a Deus, será má. O homem possui tal faculdade na alma e este é o melhor critério regulador da alma, isto é, o de sentir menos possível a parte irracional da alma enquanto tal.

Nesta belíssima passagem da *Ética Eudêmica*, Aristóteles nos mostra o objeto da contemplação que é alcançar deus. Segundo o filósofo, o homem deve viver de acordo com o princípio regulador, ou seja, sob o crivo da parte governante de sua alma, isto é, a razão. A razão leva o homem da potência ao ato fazendo com que ele atinja o seu *télos*, o seu fim último que é contemplar a face divina, pois assim como a medicina existe em vista da saúde, a contemplação existe em vista de elevar o homem ao estado divino. Deus é princípio que de nada precisa é o *télos* absoluto e contemplá-lo é atingir a *eudaimonía* em sua forma mais completa e elevada. Aristóteles até mesmo admite que a posse de bens pode auxiliar na busca pela *eudaimonía* e no alcance da contemplação divina, pois quem tem, em sua vida prática, riqueza, amigos, boa saúde entre outros tem mais tempo disposição para o *skhóle*, para o ócio necessário para a filosofia, mas o Estagirita adverte que estas posses são boas se não desviarem o sujeito do objetivo supremo, que é a contemplação de deus, caso contrário estes bens se tornarão vícios e irão se tornar obstáculos para o sujeito na busca *eudaimônica*.

Deus é, segundo Aristóteles, a inteligência suprema, que está constantemente contemplando a perfeição, em outras palavras, deus é constantemente *eudaimon*. Se atingir a *eudaimonía* é o fim máximo do filósofo, então deus, por estar continuamente em contemplação é um sábio, não qualquer sábio, mas sim o sábio supremo que é o objeto de contemplação dos filósofos mortais. Contemplar este sábio supremo é o objeto ou fim que todo homem deve buscar, pois vislumbrar sua face, mesmo que nos breves momentos nos quais o homem consegue transcender a potência e atingir o ato, é nada menos que vislumbrar a verdade e compreender o que significa realmente ser um filósofo *eudaimon*.