



Universidade de Brasília

Laís Alves Sobrinho

VIDA ATIVA E VIDA CONTEMPLATIVA

PEQUENO TRATADO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA ANTIGUIDADE À
CONTEMPORANEIDADE

Brasília, 2017

Laís Alves Sobrinho

VIDA ATIVA E VIDA CONTEMPLATIVA

PEQUENO TRATADO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DA ANTIGUIDADE À
CONTEMPORANEIDADE

Monografia apresentada ao
departamento de Filosofia do instituto de
Ciências Humanas da Universidade de
Brasília para obtenção dos graus de
licenciada e bacharela em Filosofia.

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (IH/FIL/UnB)

(Orientador)

Prof. Dr. Maria Cecília Pedreira de Almeida

(IH/FIL/UnB)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, em primeiro lugar.

Agradeço meus professores, especialmente o meu orientador Prof. Marcos Aurélio Fernandes, pela paciência, gentileza e atenção durante o processo de realização deste trabalho.

À minha família, em especial ao meu pai, pelo amor e cuidado; à minha mãe, mesmo não estando mais presente fisicamente, por todo amor e dedicação e à minha irmã Vivi por acreditar em mim e me dar todo o suporte que precisei.

Agradeço também meu namorado por sempre me incentivar e me motivar, os meus amigos pela compreensão nos momentos de ausência e por todo carinho e apoio.

“Nenhum homem escolhe o mal por ser o mal; mas apenas por confundi-lo com felicidade.”

Mary Wollstonecraft

RESUMO

A intenção do presente trabalho é desenvolver um pequeno tratado de cunho histórico-filosófico, por meio da leitura aprofundada da bibliografia relevante. A partir de um levantamento da investigação da inversão da importância – na antiguidade e na contemporaneidade - da vida ativa em contraposição à vida contemplativa, observando como se dá a questão da felicidade nos dois modos de vida e verificando como se sucedeu a mudança na passagem para a modernidade. A investigação desse tema é extremamente relevante para alcançar a meta de desenvolver um ensaio histórico-filosófico com implicações para a filosofia política e para a ética. Para nos ajudar no desenvolvimento da questão, buscaremos os pressupostos históricos e filosóficos na Ética Aristotélica e em suas releituras.

Palavras-chave: Vida Ativa; Vida contemplativa; Ética;

ABSTRACT

The intention of the present work is to develop a small historical-philosophical treatise, by means of an in-depth reading of the relevant bibliography. From a survey of the investigation of the inversion of the importance - of antiquity and contemporaneity - of the active life as opposed to the contemplative life, one observes how the question of happiness occurs in the two ways of life and it is verified how it changed in the transition to modernity. The investigation of this theme is extremely relevant in order to achieve the goal of developing a small historical-philosophical treatise with implications for political philosophy and ethics. In order to assist us in the development of the question, we shall seek the historical and philosophical assumptions in Aristotelian Ethics and its re-readings.

Keywords: Active life; Contemplative life; Ethics;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – NOÇÃO DOS CONCEITOS “VIDA ATIVA” E “VIDA CONTEMPLATIVA” NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL	10
1.1 - A Ética Aristotélica	10
1.2 - O Bem e a Felicidade	11
1.3 - As Virtudes	13
1.4 - Bíos Politikós e Bíos Theoretikós	14
CAPÍTULO 2 – NOÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE VIDA ATIVA E VIDA CONTEMPLATIVA NAS PRODUÇÕES DE TOMÁS DE AQUINO	17
2.1 - Tomás de Aquino e a Escolástica	17
2.2 - Tomás de Aquino – o Bem e as Virtudes	18
2.3 - A Proposição de uma Vida “Mista”	20
CAPÍTULO 3 – NOÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE “VITA ACTIVA” EM A CONDIÇÃO HUMANA	23
3.1 - Vita Activa e Vita Contemplativa da Tradição à Modernidade	23
3.2 - Vita Activa e a Condição Humana	25
3.3 - A Inversão da Hierarquia Tradicional	27
CONCLUSÃO	32
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	36

INTRODUÇÃO

Para introduzir a questão a ser desenvolvida partiremos da significação Aristotélica *do Bíos Theoretikós* e *do Bíos Politikós*, explanando todas as considerações a respeito da ética aristotélica e as considerações a respeito da felicidade. O objetivo geral, além reconstruir uma certa interpretação relativa à vida ativa e à vida contemplativa no pensamento ocidental, no escopo de Aristóteles, Tomás de Aquino e Hannah Arendt, é também responder se existe uma inversão na importância da vida contemplativa em contraposição à vida ativa na passagem para a modernidade.

Primeiramente, devemos pensar no que é antiguidade, idade média e modernidade. Podemos caracterizar a representação do termo “Idade Média” como uma criação moderna. Isso se deve à vontade que o humanismo e o renascimento italiano tinham em retomar e retornar à antiguidade clássica. Para que isso acontecesse seria necessário estabelecer então, uma ordem cronológica que delimitasse de forma precisa, o tempo em que se estabeleceu o período clássico e definir a época que intermedia a antiguidade e a modernidade, consagrando dessa forma a Idade Média.

O termo “moderno” foi muitas vezes utilizado em um sentido distinto da concepção atual que é usada para designar o mesmo, porque “modernus” significava aquilo que era recente, iminente. Dessa maneira, a historiografia tenta desmistificar a errônea concepção que se tem da Idade Média como a “idade das trevas”, tendo em vista que nela se pode encontrar as próprias raízes da modernidade. A noção de modernidade como uma idade nova, que tem uma preocupação em conduzir o homem pelo o caminho da razão, foi criada pelos medievais. E então, alguns movimentos como o humanismo, o renascimento, a reforma e a revolução científica foram os responsáveis por representar a passagem da Idade Média para Moderna.

Dado isso, tem-se que o a estrutura aqui desenvolvida busca repensar a questão da vida ativa e a vida contemplativa na cronologia dada acima (antiguidade clássica, medievo e modernidade), ressaltando a importância dos

dois modos de vida em cada uma delas, de modo a revelar a relação intrínseca das diferentes épocas em função da mesma questão, mostrando como se faz necessário cada momento para a construção do pensamento contemporâneo.

No primeiro capítulo, faremos uma apreensão da ética aristotélica de maneira geral. Nas partes subsequentes, trataremos da questão da felicidade e do bem, das virtudes dianoéticas e as virtudes éticas, e por fim, dos modos de vida contemplativo e ativo e suas implicações para a questão da felicidade.

Já no segundo capítulo, abordaremos a visão de Tomás de Aquino para o nosso tema, subdividindo o capítulo em três partes. Primeiramente, tratando da escolástica e a fusão entre razão e fé, depois do bem e das virtudes, e por fim, da proposição da vida mista como resposta à proposição aristotélica no que tange o *bíos politikós* e o *bíos theoretikós*.

Por último, no capítulo dedicado a Hannah Arendt, faremos uma análise sucinta da obra *A Condição Humana*, buscando fazer um panorama da antiguidade à modernidade para a questão do bíos, tratando da *vita activa* e da *vita contemplativa*, para por fim, discorrer sobre a inversão da hierarquia tradicional.

CAPÍTULO 1 – NOÇÃO DOS CONCEITOS “VIDA ATIVA” E “VIDA CONTEMPLATIVA” NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO OCIDENTAL.

1.1 - A ÉTICA ARISTÓTELICA.

As noções dos conceitos de “vida ativa” e “vida contemplativa” estão presentes em diversos trabalhos filosóficos no que concerne o pensamento ocidental. Em um primeiro momento, nos concentraremos em demarcar a contribuição aristotélica para tais conceitos, partindo da definição do que é felicidade. Aristóteles escreveu dois tratados sobre a ética, sendo eles *a Ética a Nicômaco* e *a Ética a Eudemo*. De modo geral, Aristóteles entende a ética como uma ciência prática ou um conhecimento filosófico que trata das coisas humanas, tendo como objetivo formar seres humanos. Não se trata apenas de indagar e discutir conceitos que aparecem na investigação filosófica, mas também de tornar os homens bons. A ética tem um caráter transformador.

Na *Ética a Nicômaco*, que é por onde começaremos a nossa investigação. Aristóteles começa a investigação no Livro I delimitando o que é o bem supremo (ou felicidade). Ele afirma que o bem é “aquilo a que todas as coisas tendem” (ARISTÓTELES, 1987, P.9), entretanto ressalta que entre os fins existe uma diferença. Pelo fato de serem inúmeras as ciências, as artes e as ações, conseqüentemente, serão muitos os fins. De modo a fixar seu pensamento, ele propõe que para toda ação existe um fim, que vem a ser o bem. “Todo conhecimento e todo trabalho visa a algum bem” (ARISTÓTELES, 1987, P.11). Mas o que seria esse bem? Como identificamos essa felicidade buscada?

Aristóteles afirma que se julgarmos pelo tipo mais vulgar de homens, pode-se erroneamente identificar a felicidade como prazer, mas que não é essa a felicidade que deve ser buscada, pois nem sempre o prazer tende ao bem. Existem três modos principais de viver (bíos): a vida bestial, como afirma o autor, a vida política e a vida contemplativa. A maioria das pessoas se identificam com a vida dos prazeres, a outra parcela (pessoas com um refinamento maior e de mais índole) assimila a felicidade com a honra, que é a finalidade da vida política.

Entretanto, por mais que seja um modo de viver honroso e virtuoso não é o ideal, pelo fato da honra ser superficial, no sentido de que ela depende mais de quem a confere, contrariamente ao bem que é inerente ao homem. Identifica-se o teor político de seu tratado, pois o homem executor do bem é o cidadão da polis, antes de tudo.

1.2 – O BEM E A FELICIDADE.

Sobre o bem, faz-se necessário investigar o que é. Aristóteles afirma que é impossível que ele seja único e universal pois ele está presente em inúmeras categorias, como na de Substância, na de Deus, de qualidade e quantidade. Nesse sentido, pode-se dizer que os bens devem ser tratados em dois sentidos: os bens em si mesmos e os outros em relação aos primeiros. Mas quais são os bens em si mesmos? São aqueles que buscamos isoladamente como a inteligência, por exemplo? O bem não é como o conceito de brancura que é o mesmo em relação a neve ou no alvaiade, como exemplifica Aristóteles. O bem não corresponde a uma ideia unitária. Pois, sendo assim, ele afirma que:

Evidentemente, aquilo em cujo interesse se fazem todas as outras coisas. Na medicina é a saúde, na estratégia é a vitória, na arquitetura é a casa, em qualquer outra esfera uma coisa diferente, e em todas as ações e propósitos ele é a finalidade; pois é tendo-o em vista que os homens realizam o resto. Por conseguinte, se existe uma finalidade para tudo que fazemos, essa será o bem realizável mediante a ação; e, se há mais de uma, serão os bens realizáveis através dela. (ARISTÓTELES, 1987, P.14)

Sobre os fins, entende-se que são inúmeros, mas apenas um é absoluto: o sumo bem, e por absoluto entende-se todas as coisas que são desejáveis em si mesmas e nunca em interesse de outras coisas. Através dessas afirmações, pode-se começar a pensar sobre a natureza da felicidade. Da mesma forma que se entende o bem como autossuficiente (no sentido de ser suficiente para todos

e não apenas para um único homem) também se entende a felicidade. A busca por ela é sempre dada por ela mesma e nunca tendo em vista outras coisas, do modo que se dão as outras virtudes como a honra, por exemplo. A autossuficiência deve ser lida aqui como o que torna a vida desejável e que não carece de mais nada para existir. De modo a sustentar essa noção inicial do conceito de felicidade, Aristóteles afirma que:

A felicidade é, portanto, algo absoluto e autossuficiente, sendo também a finalidade da ação. Mas dizer que a felicidade é o sumo bem talvez pareça uma banalidade, e ainda falta explicar mais claramente o que ela seja. (ARISTÓTELES, 1987, pág. 15)

A fim de ir mais a fundo na busca pela definição mais clara do que é felicidade, deve-se refletir antes sobre a função do homem. Aristóteles levanta o questionamento de qual a função do homem. O que é particular a ele? O que nos deve vir em mente é a vida ativa, a vida no sentido de atividade, então indaga-se se a função do homem é uma atividade da alma que avança em direção de um princípio racional, e como resposta a esse questionamento, tem-se que o bem do homem surge como uma atividade da alma conciliada a uma virtude (a melhor virtude e a mais completa). A função do homem não pode ser puramente vegetativa, no sentido de inatividade, mas sim o exercício da razão guiada pela virtude.

Se apoiando em noções passadas, a concepção de que o homem feliz é o homem que age de forma virtuosa e que é virtuoso parece fazer sentido, deve-se então investigar as virtudes para chegar no que é propriamente a felicidade, pois ela muitas vezes é identificada como uma virtude vulgar, as vezes como sabedoria prática, sabedoria filosófica e até mesmo associada ao prazer. Independente das identificações atribuídas à felicidade, Aristóteles afirma que ela é “a melhor, a mais nobre e a mais aprazível coisa do mundo”. Mas, como nos é concedida a felicidade? Ela é concedida ou adquirida? Existe a interferência de alguma providência divina ou do acaso? Por definição, a felicidade é uma atividade virtuosa da alma. Não há apenas uma incumbência de ser uma virtude completa, mas também de ser uma vida completa, um modo de viver completo.

Muitas vezes a felicidade pode ser confundida com o prazer, entretanto, o prazer nem sempre está ligado a ações positivas e pode ser entendido como o produto de uma má deliberação. Sobre o prazer, Aristóteles afirma que:

Os prazeres são um obstáculo ao pensamento, e quanto mais o são, mais nos deleitamos neles, como por exemplo, o prazer sexual, pois ninguém é capaz de pensar no que quer que seja quando está absorvido nele. (ARISTÓTELES, 1987, pág. 131)

Um paradoxo importante é encontrado quando entra em questão a felicidade após a morte. Seria preciso ver o fim para ser feliz? Ora, se a felicidade se encontra na atividade virtuosa parece errada tal associação, pois se o homem só é plenamente feliz quando está em ato, como seria feliz se não estivesse. Tal questionamento vai de encontro a previa definição dada da função do homem, que se dá no desenvolvimento de atividades virtuosas, pelo fato das mesmas serem mais duradouras do que o conhecimento científico, por exemplo. Aristóteles completa afirmando que:

O atributo em apreço pertencerá, pois, ao homem feliz, que o será durante a vida inteira; porque sempre, ou de preferência a qualquer outra coisa, estará empenhado na ação ou na contemplação virtuosa, e suportará as vicissitudes da vida com a maior nobreza e decoro, se é verdadeiramente bom. (ARISTÓTELES, 1987, pág.20)

1.3 – AS VIRTUDES.

Como afirma Aristóteles, as atividades são o que dá caráter à vida, um homem que é verdadeiramente feliz nunca pode se tornar miserável de caráter e de alma, entretanto, não é provável que alcance a beatitude. Na intenção de chegar a um conceito conciso de felicidade, deve-se preocupar com a natureza da virtude. A virtude que se fala aqui é a virtude da alma, pois também nos referíamos a felicidade como atividade da alma.

No segundo livro da *Ética a Nicômaco*, tem-se um tratado das virtudes. Elas se dividem em duas; a intelectual (virtudes dianoéticas) e a moral (virtudes éticas). A primeira é dada pela razão, como a sabedoria prática e a sabedoria filosófica e a outra é dada pelo hábito e dizem respeito às questões morais, como por exemplo: a temperança, a coragem e a justiça. Nenhuma das virtudes morais aparecem naturalmente, como fala o próprio Aristóteles; “nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza”. Os homens se adaptam por natureza e se tornam perfeitos pelo hábito, contrariamente ao que acontece com os sentidos, – por exemplo – não se conquista a visão pelo fato de enxergar frequentemente, primeiro o homem recebe a visão e depois enxerga o mundo. Só se conquista virtudes por meio do exercício contínuo, e só se torna virtuoso quem o faz. As virtudes, de modo geral, são disposições de caráter. Elas são o caminho para se alcançar a vida virtuosa, que é a vida idealizada.

No livro VI da *Ética a Nicômaco*, no que se refere à sabedoria, conclui-se que ela é a razão intuitiva juntamente com o conhecimento científico. É correto afirmar que todos os homens possuem sabedoria prática, entendendo-a como um “certo poder de previsão no que toca à sua própria vida” (ARISTÓTELES, Pág. 106). Os homens devem possuir ambas as sabedorias - prática e filosófica – entretanto, deve-se entender que a sabedoria prática não se preocupa com a razão intuitiva (que é particular), e somente possuindo a sabedoria filosófica, que é uma parte da virtude inteira, o homem torna-se feliz.

1.4 – *BÍOS THEORETIKÓS* E *BÍOS POLITIKÓS*.

Após fazer um levantamento de todas as virtudes, indagar todos os vícios que dificultam o acesso a felicidade perfeita, Aristóteles traz de volta o questionamento sobre qual é a felicidade perfeita e como alcançá-la. A resposta se encontra no último livro da *Ética a Nicômaco* (Livro X), onde ele propõe que a felicidade se encontra na vida contemplativa – *Bíos theoretikós*, isto é, na vida destinada ao pensamento. A felicidade deve ser compreendida como atividade que tem fim em si mesma. Ela não reside na recreação, pois seria tolo se o fosse.

A vida feliz é a vida segundo as virtudes, que são encontradas nas atividades virtuosas, ou seja, na atividade contemplativa. Aristóteles diz:

“Em primeiro lugar, essa atividade é a melhor (pois não só é a razão a melhor coisa que existe em nós, como os objetos da razão são os melhores dentre os objetos cognoscíveis); e, em segundo lugar, é a mais contínua, já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade. E pensamos que a felicidade tem uma mistura de prazer, mas a atividade da sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais aprazível das atividades virtuosas; pelo menos, julga-se que o seu cultivo oferece prazeres maravilhosos pela pureza e pela durabilidade” (ARISTÓTELES, Pág. 188)

Aristóteles também propõe que a vida contemplativa é autossuficiente, pois o filósofo (visto aqui como aquele que é apto à contemplação) pode contemplar a verdade sozinho, sem precisar agir segundo as virtudes em função de algo ou de alguém. Sobre as atividades políticas e militares, por mais nobres e magnificentes que sejam, não são as mais superiores e desejáveis, mesmo que garantam a felicidade dos seus agentes e das demais pessoas. O filósofo é o homem mais feliz, porque ele sabe como ter acesso à felicidade perfeita e entende que dedicar-se à contemplação não exclui a necessidade das outras virtudes morais para a boa vida.

Aristóteles dedicou grande parte de seus estudos à vida política e às atividades relacionadas a ela. Independentemente de tratar o homem como o cidadão da *pólis*, que participa ativamente da sociedade, ele não participou diretamente da vida política, pelo fato de ser Estagirita, vivendo a maior parte da sua vida em função do Liceu e como filósofo. Ele reconhecia a presença divina da vida plenamente dedicada à sabedoria e ao pensamento, mas também ressaltava a necessidade de fazer o uso das virtudes da vida ativa (virtudes morais), pois afinal, os homens são humanos e as virtudes devem ser buscadas e praticadas.

O que Aristóteles recomenda então, é que se ensine a boa moral e os bons costumes, de modo a garantir a boa vida, mesmo que não seja a vida

perfeita (vida contemplativa). Ele afirma que não está em nossas mãos tornar os homens afortunados e dispostos a seguir a vida virtuosa, evitando os vícios. Mesmo que o hábito e ensino contribuam para a formação de uma juventude virtuosa. Aristóteles conclui:

“De qualquer forma, o homem que queremos tornar bom deve ser bem adestrado e acostumado, passando depois o seu tempo em ocupações dignas e não praticando ações más nem voluntária, nem involuntariamente, e se isso se pode conseguir quando os homens vivem de acordo com uma espécie de reta razão e ordem.” (ARISTÓTELES, Pág. 193)

A intenção de Aristóteles com seu tratado sobre a ética, era propor mesmo que de forma idealizada, um modo de vida mais feliz, possível e acessível aos homens que fazendo o uso da justa medida (entre vícios e virtudes) e pelo uso da razão e das virtudes morais conseguiriam construir uma sociedade mais adequada para a vida coletiva, mesmo não sendo essa a vida contemplativa ideal do filósofo.

CAPÍTULO 2 – NOÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE VIDA ATIVA E VIDA CONTEMPLATIVA NAS PRODUÇÕES DE TOMÁS DE AQUINO.

2.1 – TOMÁS DE AQUINO E A ESCOLÁSTICA.

A Escolástica pode ser entendida como a fusão entre a razão e a fé. Tomás de Aquino, o maior representante da escolástica, cristianizou Aristóteles, isto é, fez uma releitura de Aristóteles segundo a doutrina cristã. O aristotelismo foi colocado em questão para o ocidente, como se ele combatesse o que a igreja dizia. Tomás de Aquino, que estudou Aristóteles, propôs que o aristotelismo não estava em desacordo com a doutrina católica, ele era um instrumento para entender a fé. O Filósofo era referência da idade média, pelo fato de ter escrito a Suma Teológica – um livro muito à frente de sua época. Fazendo uso da forma dialética de escrita, a suma era um diálogo entre os árabes, Aristóteles e a igreja. Tais escrituras tinham como meta revelar a verdade, pelo fato do autor ter como máxima o “entender para crer”, uma vez que, entendendo, nós reforçamos a fé. Era a união de fé e razão, filosofia e teologia, de modo que, para entender o homem e o mundo, tem que se voltar para Deus.

O significado da palavra escolástica advém do termo latino “*scholasticus*” (que por sua vez advém do termo, em grego, *scholastikós*), que é um termo inicialmente designado a representar qualquer pessoa que ensinasse as sete artes liberais – gramática, dialética, retórica, aritmética, geometria, música e astronomia – que foram herdadas do antigo sistema de ensino helenístico. O termo grego, supracitado, *scholastikós*, é derivado do substantivo *skholé*, que é a escola. Em grego, *skholé* é tida como o ócio criativo de forças e valores culturais. Em contraposição ao termo, tem-se *a-skholé*, ou seja, o não-ócio. Sendo a escolástica, a forma mais amadurecida do pensamento medieval latino, ela foi de suma importância para a consagração do mesmo. Além dela estar localizada na tradição histórica do ocidente latino, ela também foi selecionada por critérios filosóficos. Nela se confluem as riquezas das outras tradições (filosofia dos árabes e filosofia dos judeus), a abertura de novos horizontes de

questões, o caráter determinante do pensamento para o destino do pensamento moderno.

2.2 TOMÁS DE AQUINO – O BEM E AS VIRTUDES

Tomás de Aquino acreditava que para chegar à relativa autonomia da razão natural e da filosofia, não era necessário se desvencilhar da fé cristã, contudo, isso não significava que a filosofia e a teologia eram a mesma coisa. Existia sim uma relação de cooperação e completude. A filosofia e a teologia eram duas vertentes necessárias uma para a outra, pois através da razão proporcionada pela filosofia era possível maior compreensão do cristianismo e por fim, a fé. Ele contribuiu com a difusão do pensamento grego para o ocidente latino por meio de sua leitura de Aristóteles, sendo uma grande referência quando pensamos no aristotelismo devido ao fato de ter proposto uma interpretação coerente e fidedigna de Aristóteles, de modo que se tornou conhecido por ser comentador do pensador grego.

No livro *Comentário à Ética a Nicômaco de Aristóteles I-III (O Bem e as Virtudes)* de Tomás de Aquino, temos uma série de comentários a respeito de cada ponto crucial da obra aristotélica em questão, nesse presente trabalho nos dedicaremos a estudar os comentários que perpassam pela questão da felicidade, ou sumo bem e das virtudes morais.

A lição 4, Tomás se coloca a comentar sobre a diferença entre os sábios e os homens comuns no que tange o sumo bem, sobre o sumo bem ser a própria felicidade. Tomás define a felicidade como ação da virtude, ou seja, o agir virtuoso confere a felicidade. Na lição subsequente, o autor se dedica a trazer de volta a vida daqueles que colocam o prazer como felicidade. Ele sintetiza os três modos de vida propostos previamente por Aristóteles:

Denomina-se, então, vida prazerosa a que constitui os prazeres sensíveis como fim, a vida política a que constitui o fim no bem da razão prática, por exemplo, no

exercício das ações virtuosas. Contudo, a vida contemplativa, é aquela que constitui o fim no bem da razão especulativa, a saber, na contemplação da verdade. (AQUINO, 2015, P.58).

Sobre a felicidade ter um fim em si e não visar outras coisas, Tomás tece o comentário ressaltando o exemplo do dinheiro. O dinheiro é um bem útil, pois através dele podemos almejar outros fins. No entanto, a felicidade não precisa ter um fim prático ou palpável, ela é inerente ao intelecto, ela transcende a vida humana palpável.

Santo Tomás de Aquino conciliou quase simultaneamente o comentário dos últimos livros da *Ética a Nicômaco* com a edição da parte moral da *Suma Teológica*. Ao que concerne a questão da felicidade, da vida ativa e contemplativa, o autor articula, propondo que a felicidade não é um hábito, e caso fosse, derivaria duas controvérsias. A primeira pressupõe que se um hábito que está em alguém adormecido, sendo a felicidade um hábito, ela também estaria em alguém que passa a vida inerte. Tal controvérsia seria absurda já que se uma pessoa passa a vida inerte, não há ato.

Tomás de Aquino afirma na segunda parte de seu *Comento All'Etica Nicomachea di Aristotele* que Aristóteles subdivide a atividade, dizendo que algumas atividades são necessárias para uns e desejáveis para outros fins. A felicidade é uma atividade desejável por si mesma porque ela é autossuficiente e não precisa de mais nenhuma outra atividade para se consolidar. Sobre a vida contemplativa, ele afirma que a contemplação da verdade é a mais coerente, e a felicidade se dá por meio da contemplação pelo fato de ser a atividade mais intrínseca ao intelecto.

A contemplação é superior a qualquer outro ato virtuoso, ou seja, superior à vida política, por exemplo, mesmo sendo uma vida desejável. A vida contemplativa oferece todos os subsídios para a felicidade.

2.3 A PROPOSIÇÃO DE UMA VIDA “MISTA”.

A ética de Tomás de Aquino vai sempre ao encontro da mística, se encaminhando para a contemplação. Sobre a sabedoria, ele propõe que é “a atividade mais alta e perfeita da inteligência” (JOSAPHAT, P.662). A sabedoria teológica tem sua inspiração na citada sabedoria perfeita transcendental. Ela descende do estudo e de verificação das coisas quem tem um fim.

Frei Carlos Josaphat, teólogo dominicano, em seu *livro Paradigma Teológico de Tomás de Aquino*, retoma questões importantes existentes na segunda parte da *Suma Teológica* de autoria de São Tomás. De modo a nos ajudar na compreensão da contribuição tomista para a questão da vida ativa e da vida contemplativa nos deteremos a analisar a parte do texto de Josaphat que dedica a esse conteúdo. Tomás de Aquino ao retoma o tema da vida contemplativa e da vida ativa em seus estudos mais maduros. Sobre essa nova reflexão acerca da problemática, Josaphat tece o seguinte comentário:

Quanto ao essencial, deixando de lado a vida desregrada, voltada aos prazeres e ambições, Tomás vê a existência humana virtuosa assumindo essa dupla forma de realização, a vida contemplativa ou a vida ativa. Não se trata de uma opção exclusiva, homologada pelo Doutor, mas da predominância que se dá na orientação da vida, considerando-a consagrada mais à atividade seja do conhecimento, seja do trabalho. (JOSAPHAT, 2012, P.668)

Ou seja, ele considerava válidos os dois modos de vida. Ele define a contemplação, entendida de modo geral, entretanto, levando em consideração a perspectiva da vida religiosa, como “o olhar da inteligência, plenamente ativada pelo amor da criatura se fixando sobre a beleza do Amor infinito”. A contemplação resume a vida virtuosa, dedicada a fé, à caridade e à esperança. Toda essa consumação da contemplação é viável pela ação do Amor que eleva

a capacidade de conhecer inerente aos homens. Por fim, Josaphat, sintetiza sua leitura com o seguinte trecho escrito por Tomás de Aquino:

Assim a vida contemplativa consiste em um único ato, no qual ela se consuma finalmente, a contemplação da verdade, da qual recebe sua unidade. Mas ela comporta muitos atos que a preparam a esse ato supremo. E, desses atos, uns se referem à aquisição dos princípios pelos quais se encaminha à contemplação da verdade; outros visam a aplicação dos princípios à Verdade cujo conhecimento se busca; e, enfim, o ato que consuma tudo é a própria contemplação da Verdade.

Na idade média, Tomás de Aquino e outros medievalistas cristãos latinos retomam essa concepção aristotélica de uma ética pensada a partir do Sumo Bem – por eles interpretado como o próprio Deus, que seria incumbido da felicidade humana. Conforme Tomás de Aquino, o ser humano encontra na vida celestial, eterna e transcendente a bem-aventurança perfeita, isto é, o conhecimento perfeito de Deus. Ele concorda com Aristóteles que a vida contemplativa é a melhor das vidas possíveis, mas propõe uma outra ponderação.

Há também, de modo a completar a concatenação de ideias do autor, outra elaboração que propõe que a vida contemplativa compreende algumas unidades, sendo elas: as virtudes morais, outras ações praticadas na vida como a meditação, a contemplação dos feitos divinos, a contemplação da Verdade divina. A contemplação, reafirma o comentador, é o que sintetiza o destino e entendimento final do homem.

Podemos entender, então, nos encaminhando para o fim dessa seção, que a proposta de Tomás de Aquino é o que podemos chamar de “vida mista”. Mista no sentido que a contemplação e a ação são dois modos de vida inseparáveis e como o próprio comentador escreve, solidários. Uma vida virtuosa pressupõe a existência da dicotomia equilibrada. A “vida mista” tem intenção de “realizar a busca, bem-ordenada, constante e intensa, de uma contemplação que transborda em ação e que a anima de maneira permanente” (JOSAPHAT, P. 671).

Sobre a felicidade ter um fim em si e não visar outras coisas, Tomás tece o comentário ressaltando o exemplo do dinheiro. O dinheiro é um bem útil, pois através dele podemos almejar outros fins. No entanto, a felicidade não precisa ter um fim pratico ou palpável, ela é inerente ao intelecto, ela transcende a vida humana palpável.

CAPÍTULO 3 – NOÇÕES ACERCA DO CONCEITO DE “VITA ACTIVA” EM A CONDIÇÃO HUMANA.

3.1 – VITA ACTIVA E VITA CONTEMPLATIVA DA TRADIÇÃO À MODERNIDADE.

O conceito vida ativa – *vita activa*, no presente trabalho – foi discutido no pensamento ocidental muito antes de Hannah Arendt se preocupar com a questão, por esta razão, a própria autora demonstra preocupação ao apropriar-se do termo para desenvolver seu trabalho político, pois ele traz consigo séculos de tradição. Por meio dessa afirmação, o que se entende é que muito antes da preocupação com o que estamos fazendo ser um problema para Arendt, muitos outros filósofos debruçaram-se sobre tal inquietação.

No texto *Trabalho, Obra e Ação* escrito como um complemento ao livro *A Condição Humana* (que será utilizado como base para este tratado), Arendt explana a distinção entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Os dois conceitos são originários da tradição grega, aonde a contemplação ocupava um lugar superior à ação, como ressalta a própria autora (ARENDR, 2005, Pág. 176). A autora se preocupa em pensar a importância da contemplação para os gregos e como até a idade moderna a vida dedicada à ação continuamente foi vista de forma inferior à vida dedicada à contemplação.

A crítica de Hannah Arendt se inicia quando se percebe que a vida ativa sempre se submeteu à vida contemplativa. Ela sempre foi pensada a partir da vida contemplativa e por esse fato, as articulações da vida ativa foram suprimidas. Essa primazia da contemplação se deu pelo fato da vida ativa não ter um fim em si mesmo, como a contemplativa. Por esse motivo, dada a situação, seria necessária uma reestruturação do que se entende por vida ativa, seguindo as mudanças e as necessidades pertinentes a cada época.

Como já visto, para Aristóteles a vida ativa é o que se entende por *bíos politikos*, ou seja, um modo de vida dedicado à política, à polis. Aristóteles reforça que esse modo de vida é bom e valoroso, no sentido que traz felicidade, mas

não é a melhor forma de vida. O *bíos theoretikos* é o modo de vida superior, que nos permite acesso a verdadeira felicidade. No seguinte trecho, Arendt resume o entendimento aristotélico dos modos de vida:

A articulação aristotélica dos diferentes modos de vida, em cuja ordem a vida de prazer tem papel secundário, é orientada claramente pelo ideal da contemplação (*theoria*). À antiga liberdade em relação às necessidades da vida e à coerção de outros, os filósofos acrescentaram a liberdade e a cessação de toda atividade política (*skhole*). (ARENDR, 2010, Pág. 17)

No entanto, quando ocorre o desaparecimento da Pólis ateniense, a *vita activa* perde a significação especificamente política e passa “a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo” (ARENDR, P.16). Com isso, a ação passa para o âmbito da necessidade humana.

Por *Skhole*, entende-se a isenção de atividade política e não apenas lazer, ou seja, indica uma despreocupação com o trabalho e com preocupações gerais advindas da atividade política.

Já na idade média, a *vida actiosa* - vida ativa, conceituada pelo Cristianismo - salta da esfera do político para a esfera da ação geral, de modo a representar toda atividade necessária à vida humana. Contrariamente à antiguidade, onde a vida política proporcionava a liberdade e a felicidade ao homem, no medievo não se deu da mesma forma, concedendo assim, à vida contemplativa a categorização de superioridade, como pode ser visto:

O cristianismo, ao contrário do que com frequência se admitiu, não elevou a vida ativa a uma posição superior, não a salvou de ser uma vida derivativa e não a considerou, pelo menos não teoricamente, como algo que possui sua significação e seu fim em si mesma. (ARENDR, 2005, Pág. 177)

A partir desse momento, se nota a necessidade de se desprender da tradição no que concerne a questão da superioridade da contemplação. Não seria possível construir toda sua obra política, fundada sob a ótica da práxis, se

não houvesse um rompimento com a concepção de liberdade e felicidade atrelada à contemplação. De tal modo que:

A expressão *vita activa*, compreendendo todas as atividades humanas e definida do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação, corresponde, portanto mais estritamente à *askholia* grega (“inquietude”), com a qual Aristóteles designava toda atividade, que ao *bios politikos* grego. (ARENDDT, 2010, Pág. 17)

3.2 – VITA ACTIVA E A CONDIÇÃO HUMANA

Em *A Condição Humana*, na parte da apresentação à nova edição brasileira, Adriano Correia³, comentador e tradutor das obras de Hannah Arendt, comenta sobre a intenção do livro e sobre a proposta da autora:

No prólogo à *A Condição Humana*, Arendt insiste que seu propósito não é fornecer respostas teóricas às perplexidades de nosso tempo – não é o de estabelecer uma filosofia política, tal como a tradição a compreendia, portanto -, pois para esses problemas não há uma única solução possível, elas dependem do acordo de muitos e, assim, do intercâmbio público da opinião de muitos. O propósito do livro é, em suas palavras, reconsiderar a “condição humana do ponto de vista privilegiado das nossas experiências e nossos temores mais recentes (...) O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se de pensar o que estamos fazendo”. (CORREIA, 2010. Pág. XXIII)

Correia, reforça a ideia de “transcender a caracterização tradicional das atividades e da relação entre elas” visando uma ressignificação ou uma tentativa de pensar o significado de tais atividades na modernidade. Portanto, a proposta da autora é dedicar-se apenas à discussão sobre o trabalho, a obra e a ação. Dando ênfase ao abandono da vida contemplativa, que é a atividade mais pura executável pelos homens, e reforçando a primazia pelas atividades que estão ao alcance de todos os homens, por tradição.

Depois de ter sido feita uma curta introdução à proposta da autora no desenvolvimento do livro, pode-se entrar mais a fundo nos capítulos a serem lidos. No capítulo primeiro, intitulado “*A vida activa e a condição humana*”, Arendt se preocupa em designar e conceituar três atividades humanas que ela considera fundamentais, partindo da expressão “*vita activa*”, são elas: Trabalho, obra e ação. Ela as considera fundamentais pois cada uma está ligada a uma condição básica de vida.

Sobre o trabalho (labor), Arendt propõe que:

[...] É a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante do declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida. (ARENDDT, 2010, Pág. 8)

Sobre a obra (work) e sua condição:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [un-naturalness] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [ever-recurrent] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. [...] A condição humana da obra é a mundanidade [worldliness]. (ARENDDT, 2010, Pág. 8)

Sobre a ação (action):

A ação, única atividade que ocorre diariamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição de toda política [...] A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos. (ARENDDT, 2010, Pág. 8)

Após conceituar todas as três atividades e suas condições sucessivamente, Arendt afirma que elas estão ligadas com a “condição mais

geral da existência humana”: o nascimento e a morte. Todas as atividades (Trabalho, Obra e Ação) estabelecem uma relação de necessidade e de dignificação com a natalidade e a morte. A ação está mais ligada com a natalidade, pelo fato de existir a ideia de agir e criar algo novo.

De forma sucinta, tudo aquilo que o homem entra em contato torna-se condição de sua existência. A condição humana vai além das origens e dos fins da vida humana, perpassando todas as produções advindas das atividades executadas e todos os condicionamentos criados pelo próprio homem, ou seja, o que quer que seja que tanja a vida e estabeleça uma relação constante e duradoura com a mesma faz parte da condição de existência humana. Arendt também ressalta a diferenciação entre natureza humana e condição humana, pois em sua obra ela se dedica a pensar sobre a condição e não sobre a natureza, uma vez que, a natureza humana nos remete a uma ideia “sobre-humana” que recorre ao divino para ser explicada.

3.3 – A INVERSÃO DA HIERARQUIA TRADICIONAL

Na passagem para a modernidade, a ação passou a ser entendida como uma necessidade da vida humana, ao passo que a contemplação passou a ser o único modo de vida realmente livre. As articulações propostas por Aristóteles e posteriormente assumidas por Tomás de Aquino tinham como norte o modo de vida contemplativo. No seguinte trecho, Hannah Arendt relata a carga histórica da expressão *vita activa* e a mudança do entendimento da práxis, que anteriormente à modernidade era entendida como a privação da contemplação, como já foi dito e pode ser ressaltado no seguinte trecho:

Tradicionalmente, e até o início da era moderna, a expressão *vita activa* jamais perdeu sua conotação negativa de “in-quietude”, *nec-otium*, *a-skholia*. Como tal, permaneceu intimamente ligada à distinção grega, ainda mais fundamental, entre as coisas que são por si o que são e as coisas que devem ao homem a sua existência [...] O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na

convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o cosmos físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. Essa eternidade só releva aos olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso. (ARENDR, 2010, Pág.18)

Com isso, como já foi citado, a *vita activa* tem sua significação partindo da *vita contemplativa* e para Hannah Arendt se faz necessário o rompimento com a tradição, pelo fato da contemplação ter “atrapalhado” a diferença e as articulações no que concerne a *vita activa*, na modernidade. O fato de existir essa contradição com a tradição não significa uma crítica negativa, ao passo que a autora não considera nenhum dos *bíós* superior ou inferior ao outro, como pode ser visto no trecho:

A inversão moderna tem em comum com a tradição hierárquica a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderia ser estabelecida. Tal premissa não é evidente, e meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior. (ARENDR, 2010, Pág. 20)

Existiram outras formas de pensar a questão da contemplação, uma delas foi a questão da eternidade e da imortalidade, duas preocupações distintas que se engajaram de refletir sobre a *theoria*. Arendt dedica uma seção do seu livro a essa questão, onde o primeiro passo foi pensar a diferença entre os dois termos. Por imortalidade pode-se entender a “continuidade no tempo” (ARENDR, 2010, Pág. 21), e tal preocupação tem origem nos antigos e nos deuses imortais que “influenciavam” a vida dos homens mortais. Ao eterno, foi atribuído o centro do pensamento metafísico, por Platão. Desse modo, se nos colocarmos a pensar sobre Sócrates e o fato dele não ter deixado marcas escritas de seu pensamento, mesmo sendo essa uma preocupação dos grandes pensadores, podemos fazer

uma ligação direta com a eternidade “verdadeira”, pois se ele se preocupasse em deixar registros, ele estaria indo contra a declarada atividade filosófica da contemplação e entraria na *vita activa* optando pela imortalidade potencial e não pela eternidade.

Arendt, ressalta que a experiência do eterno, pelo filósofo, só é viável fora da *pólis* e fora dos assuntos humanos. Ela expõe que:

Politicamente falando, se morrer é o mesmo que “deixar de estar entre os homens”, a experiência do eterno é uma espécie de morte, e a única coisa que a separa da morte real é que ela não é definitiva, porque nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo. E é isso precisamente que separa a *vita contemplativa* da *vita activa* no pensamento medieval. No entanto, é decisivo que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponda a qualquer atividade nem possa ser convertida em nenhuma delas, visto que mesmo a atividade do pensamento, que ocorre no interior de uma pessoa por meio de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas a interromperia e a arruinaria. (ARENDR, 2010, Pág. 25)

A contemplação é a significação do eterno, e todas as outras atividades, relativas à prática, podem no máximo alcançar a imortalidade, pois como mostrou a história do pensamento, “nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal”. Todos esses fatores culminaram na submissão do *bíos politikos* e da *vita activa* a contemplação e nem mesmo a era moderna com a inversão da hierarquia tradicional foi capaz de salvar do esquecimento a busca pela imortalidade, entendida por Arendt, como centro da *vita activa*.

Por fim, em um dos últimos fragmentos de sua obra, Arendt enfatiza a inversão entre a contemplação e a ação (*vita contemplativa* e *vita activa*) categorizando-as como “talvez a mais grave consequência espiritual das descobertas da era moderna” (ARENDR, 2010, Pág. 361)

Independentemente de como se sucedeu o desenvolvimento da ciência moderno, o desejo humano do conhecimento só foi amenizado depois que a ação se estabeleceu como centro do posicionamento humano, afirma Arendt. Esse fato não desqualifica a importância da verdade, mas a partir desse ponto da história, o conhecimento e a verdade só poderiam ser acessados pela ação, e foram a partir das primeiras pesquisas científicas que a desconfiança na contemplação se estabeleceu, separando ciência e filosofia categoricamente. Entretanto, como Arendt explica no seguinte trecho, a inversão não tinha interesse em ocupar o lugar da contemplação, contudo, ela colocou a contemplação numa posição irrelevante para os eventos que ocorreram na modernidade:

Assim a inversão que ocorreu na era moderna não consistiu em elevar o agir [*doing*] ao nível outrora ocupado pelo contemplar como o mais alto estado de que os seres humanos são capazes – como se, daí por diante, o agir fosse a significação última em nome da qual tinha de ser realizada a contemplação, tal como, até então, todas as atividades da *vita activa* tinha sido julgada e justificada na medida em que tornavam possível a *vita contemplativa*. A inversão tinha a ver somente com a atividade de pensar, que, daí por diante, passou a ser serva do agir, como havia sido a *ancilla theologiae* a serva da contemplação da verdade divina na filosofia medieval e a serva da contemplação do Ser na filosofia antiga. A contemplação mesma tornou-se completamente sem sentido. (ARENDR, 2010, Pág. 364)

As atividades que ocuparam a posição da contemplação foram aquelas referentes ao *homo faber*, que culminaram na revolução moderna. Sobre a relação entre a fabricação e a contemplação, tem-se que:

Aristóteles coloca a *dianoia* e a *episteme poietike*, que precede imediatamente e leva à *theoria*, ou a contemplação da verdade. E o motivo dessa predileção na filosofia não é de modo algum a suspeita contra a ação, inspirada pela política,

que antes mencionamos, mas a outra suspeita, filosoficamente muito mais compulsiva, de que a contemplação e a fabricação tem estreita afinidade e não se posicionam em uma oposição inequívoca tal como a que existe entre a contemplação e a ação. (ARENDDT, 2010, Pág.376)

A similaridade exaltada se encontra no fato da contemplação se posicionar também como a observação, sendo pertinente à fabricação. No entanto, o *homo faber* acaba por ser transformado em um *animal laborans*. A modernidade supera a inversão da *vita activa* entendida como a vida política e o privilegio passa a ser encontrado na esfera do labor, isto é, do trabalho. A necessidade moderna de produção e consumo, transformou a idealização tradicional de contemplação e ação.

Como falamos posteriormente, o trabalho é o que se identifica com a vida, portanto, enquanto há trabalho há vida. Por isso, o labor e o *animal laborans* assumiram o grau de importância, que se perpetua até hoje, na modernidade. O consumo sustenta o labor, entrando assim em um ciclo de produção e consumo desenfreado, característico da modernidade – onde se iniciou – e da contemporaneidade – onde culmina.

CONCLUSÃO

Nos encaminhando para o final desse ensaio, faz-se necessário retomar os recortes feitos para, por fim, responder à questão posta sobre a inversão. Aristóteles acreditava que a felicidade do homem consiste em agir conforme a virtude. A virtude pode ser dada de duas maneiras, como virtude do caráter, no caso, as virtudes éticas, e como virtude do intelecto, isto é, as virtudes dianoéticas. Quando surge a questão do que caracteriza a virtude ética em geral, Aristóteles responde afirmando que a virtude não é nem carência, nem excesso, mas a boa medida no ânimo e na ação.

A felicidade é “a atuação de uma vida plena, segundo uma virtude consumada”, ou seja, o homem é feliz quando ele se consoma numa operação de pleno uso de suas capacidades. Existem duas formas de vida que liberam ao homem o acesso à felicidade. A vida ativa, onde o homem assume sua responsabilidade de agir em favor de um contexto geral em que está incluso, dedicando-se a algo que beneficie não somente ele, mas todos em geral. E a vida contemplativa, que é a vida dedicada ao pensamento, onde o homem também age de maneira virtuosa para por fim alcançar o bem maior, isto é, a felicidade. No entanto, a felicidade por meio da contemplação não é acessível a todos os homens, e quando alcançada tem pouca duração. Mas mesmo sendo rara e breve, a felicidade alcançada por meio da contemplação é a mais desejável e extraordinária, já que a ação está condicionada pelas carências das circunstâncias, não podendo ser plena e nem ter fim em si. Ao contrário da contemplação que tem o fim em si e por isso, só pode ser acessada por pessoas sábias, que se dediquem a ela.

Em relação ao pensamento de Tomás de Aquino, que fez uma releitura cristã de Aristóteles. Retomar a concepção que propõe que a ética deve ser pensada a partir do fim último do homem, ou seja, do sumo bem, que é a felicidade do homem, se faz necessário. Para ele o sumo bem é Deus e as virtudes são caminhos que nos conduzem à felicidade plena (sendo os vícios os desvios). Se viver de acordo com a natureza e a graça, seguir as virtudes morais, intelectuais e teologais, o homem pode alcançar o seu fim, que é a felicidade. A “vita contemplativa” que começa e se qualifica aqui na terra, permanece e é consumada na eternidade. Para Aristóteles, a felicidade é a contemplação

filosófica, o conhecimento de Deus e das substâncias separadas. Já para Tomás, a contemplação é o que sintetiza o destino e entendimento final do homem, sendo a forma mais plena e transcendental existente. No entanto, a proposta por ele feita foi que houvesse uma “vida mista”, ou seja, uma vida guiada pelos dois modos de vida conjuntamente. Isso seria viável dado que, a contemplação e a ação são dois modos de vida inseparáveis e solidários. A “vida mista” tem intenção de “realizar a busca, bem-ordenada, constante e intensa, de uma contemplação que transborda em ação e que a anima de maneira permanente” (JOSAPHAT, P. 671).

Como Tomás de Aquino faz uma associação do aristotelismo ao cristianismo, então, associa-se a moral de Aquino à moral cristã e a figura divina passa a ser, necessariamente, o fim da vida humana. Assim sendo, apesar de assentir com Aristóteles no que abrange as virtudes e a felicidade, a vida contemplativa, vai além, colocando todos os princípios em uma dimensão superior, ou seja, na dimensão celestial, transcendente.

A felicidade, que pode ser correspondida com a beatitude, está ligada à alma intelectual, isto é, ao intelecto, à razão.

O bem próprio do homem é pensar e agir de acordo com a razão em busca de um sentido existencial, isto é, a concretização da beatitude (...). Nesse sentido aristotélico, o fim do conhecimento intelectual teórico é a verdade, ou seja, os princípios primeiros do ser, a contemplação da divina essência, princípio e fim de todos os entes. Já o fim do conhecimento do intelecto prático é a atividade exterior, isto é, a prática das virtudes morais, na comunidade política, por meio da prudência, sujeita a todas as formas de vicissitudes humanas. (PICHLE, P. 15)

Sendo assim, ao tratar da vida contemplativa e da vida ativa, Tomás de Aquino propõe a vida contemplativa consiste principalmente na contemplação da verdade divina. Apesar da contemplação ser colocada em um estágio superior, ao compararmos os dois modos de vida, percebe-se que a conciliação da ação

com a intelecção não resulta em perdas e sim em ganhos. Enquanto a contemplação se dedica às coisas inteligíveis, a ação vai de encontro às coisas humanas, e em ocasiões que não possibilitem o exercício da vida contemplativa é cabível que se dedique à ação, pois ela também dignifica o homem, apesar da contemplação ser superior.

Hannah Arendt, em sua obra política se dedicou a perpassar a antiguidade clássica para chegar até a modernidade, lugar de colocação da inversão. A autora se preocupa em pensar a importância da contemplação para os gregos e como até a idade moderna a vida dedicada à ação continuamente foi vista de forma inferior à vida dedicada à contemplação. A partir desse movimento de anulação da vida ativa que se fez necessário o rompimento com a tradição, tendo em vista que, na passagem para a modernidade, a ação passou a ser uma necessidade mais urgente do que a contemplação e a vida dedicada ao pensamento.

Apesar da crítica ser lançada por Hannah Arendt no intuito de quebrar a imposição clássica da contemplação, a autora não prefere uma vida a outra. Ela não considera nenhum modo de vida superior ou inferior ao outro. Pode-se sintetizar a intenção da inversão no seguinte trecho:

A inversão tinha a ver somente com a atividade de pensar, que, daí por diante, passou a ser serva do agir, como havia sido a *ancilla theologiae* a serva da contemplação da verdade divina na filosofia medieval e a serva da contemplação do Ser na filosofia antiga. A contemplação mesma tornou-se completamente sem sentido. (ARENDR, 2010, Pág. 364)

A crítica se dá ao passo que, na contemporaneidade os valores são invertidos, não é mais a prática das virtudes morais ou a busca pela contemplação que importam, mas sim a busca pela autonomia, pela liberdade fugaz e pelo o consumo desenfreado. Ausência de valores sólidos e preocupação com coisas supérfluas muda a ordem das preocupações humanas.

Hannah Arendt considera a vida contemplativa sem sentido, no que concerne a sua execução. Tornou-se inviável a contemplação após a passagem para a

modernidade, mesmo sendo esse o único modo de vida realmente livre. “Mais do que uma inversão entre contemplação e ação foi a inversão entre pensar e agir. A contemplação, no sentido original de visão da verdade, foi inteiramente abolida” (ARENDT, P.363). As prioridades foram invertidas e o agir suprimiu a contemplação, fazendo-a se submeter a ele e tornando-se sem sentido. Contudo:

A eliminação da contemplação do âmbito das atividades humanas significativas promoveu o *homo faber*, o produtor e fabricante, em vez do homem de ação ou do homem como *animal laborans*, à posição mais alta entre as possibilidades humanas (ARENDT, P. 381).

Sintetizando, a vida contemplativa foi anulada, no entanto, a *vita activa* não foi mais atrelada à ação entendida como política, nem como fabricação, no sentido primário artesanal, ela passou a ser dada pelo trabalho no sentido de produção e consumo para as necessidades vitais, isto é, o consumismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Nova Cultural, 1987. Edição: Os pensadores. Vol II.

DONINI, Pierluigi. FERRARI, Franco. O exercício da razão no mundo clássico – Perfil de filosofia antiga. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Ed. Annablume Clássica. 1ª Edição, 2012. São Paulo.

PIEPER, Josef. *Happiness and Contemplation*. Trad. Richard Winston e Clara Winston. Pantheon Books Inc. 1958.

JOSAPHAT, Frei Carlos. Paradigma Teológico de Tomás de Aquino. Escola Dominicana de Teologia. 1ª Edição, 2012.

AQUINO, Tomás de. Sobre o ensino (De magistro) os sete pecados capitais. Trad. Luiz Jean Lauand. São Paulo, 2004. Ed. Martins Fontes.

AQUINO, Tomás de. Comentário à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles I-III. O bem e as virtudes. Vol. I. Edição e Trad. Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Instituto Aquinate. Mutus Editora.

S. TOMMASO, D'Aquino. *Commento all' Etica Nicomachea di Aristotele*. Vol. 2 Libri 6-10. Trad. Lorenzo Perotto. Ed. Studio Domenicano.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2010. 11ª edição. Trad. Roberto Raposo. Revisão e Apresentação: Adriano Correia.

ARENDT, Hannah. *Trabalho, Obra, Ação*. São Paulo. Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP, 2005, Trad. Adriano Correia.

PICHLER, Nadir. *A Beatitude pela vida contemplativa em Tomás de Aquino*. 2011 V. 51, n. 1. Acesso em: 26/11/2017. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view