

A FILOSOFIA COMO ARTE DE VIVER: OS DESAFIOS DO COSMOPOLITISMO ANTIGO NA ERA DA GLOBALIZAÇÃO

“O ócio (scholê) é a faculdade de poder e de saber dispor livremente do seu tempo, (...) é a liberdade para se ocupar das coisas essenciais.”

Charles Hummel¹

“Os filósofos gregos antigos, como Epicuro, Zenão, Sócrates, etc, permaneceram mais fiéis à verdadeira ideia de filosofia do que muitos nos tempos modernos. ‘Quando é que tu vais, por fim, começar a viver virtuosamente?’, dizia Platão a um ancião que lhe contava que assistia a lições sobre a virtude. Não se trata de incessantemente especular, é preciso também, de uma vez por todas, pensar na aplicação. Mas hoje considera-se um sonbador aquele que vive em conformidade com o que ensina”

Kant²

A filosofia está marcada desde os seus primórdios pela busca da sabedoria de que se declara enamorada e a dinâmica amorosa no sentido desse fim envolve, como é consensualmente admitido, tanto o gosto de saber como o desejo da felicidade.

Parece-me particularmente sedutora a abordagem que Pierre Hadot faz da filosofia antiga, sublinhando a dimensão prática das preocupações dos primeiros pensadores gregos para quem a opção por um género de vida constituía o repto fundamental.³ No âmbito dessas reflexões, destaca-se a figura do sábio como paradigma da atitude sapiencial em que se conciliam harmoniosamente a escolha de uma maneira de agir conducente à vida feliz e a elaboração do correspondente discurso, no plano dos argumentos, para dar conta (*logon didonai*) da experiência de si mesmo e da totalidade das coisas. À luz do referido enfoque, Sócrates protagoniza o modelo do “filósofo”, não só para Platão como para muitos pensadores subsequentes, ao afirmar que “uma vida que não se examina a si mesma não é digna de ser vivida⁴, o que traduz a fidelidade ao ideal de excelência, que impõe a cada sujeito humano, em cada momento, a coerência intrínseca entre o que se pensa, o que se diz e o modo como se vive.⁵ Tal coerência

¹ Charles Hummel, “Aristote et l’ éducation”, in M. A. Sinaceur dir., *Aristote Aujourd’hui*, Paris, Éd. érès, 1988, pp. 140-141.

² Kant, *Vorlesung über die philosophische Encyclopädie*, in *Kant gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin, Akademie, 1980, pp. 8 e 12.

³ Pierre Hadot, *Qu’ est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Éditions Gallimard, 1995; *Études de Philosophie Ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998; *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 (1^a ed. 1993).

⁴ Platão, *Apologia de Sócrates*, 38 a.

⁵ Cf. Samuel Scolnicov, *Plato’s Metaphysics of Education*, London /New York, Routledge, 1988, cap. 3 “Socrates on the unity of the person”, pp. 13-20.

é a outra face da unidade interior, indissociável do “viver bem”, baseada na actividade espiritual que mobiliza “o pensamento, a imaginação, a sensibilidade e a vontade.”⁶

Em primeiro lugar, o que está em jogo é a pretensão radical de privilegiar a *aretê*, entendida como a realização plena do indivíduo e condição *sine qua non* da vida humana bem sucedida. Em contrapartida, todos aqueles que sustentam um discurso aparentemente filosófico, sem procurarem viver em conformidade com o seu discurso e sem que o seu discurso emane da sua experiência, esses “são chamados sofistas pelos filósofos”.⁷ Donde se infere que se poderia afirmar, em sentido muito preciso, “que os sofistas incarnam sempre um perigo para a filosofia, uma ameaça inerente à tendência que considera o discurso filosófico como autosuficiente e inteiramente independente da escolha de vida.”⁸ Por conseguinte, acentua-se o facto de o discurso filosófico enquanto tal ter origem na escolha de vida e numa opção individual, e não o inverso.⁹

Em segundo lugar, releva-se a importância decisiva do contexto comunitário em que o diálogo e a relação com os outros possibilitam a emergência do filosofar, que exclui à partida a postura solitária. A ênfase na dimensão do “comum” implica que atendamos ao peculiar enquadramento da filosofia nos horizontes da *polis*.

Em terceiro lugar, no termo “filosofia” está implícito o desejo do que não se possui, dada a conotação do étimo *phil-* com “aspiração” e com “procura”. Esse movimento do querer nasce de uma certa experiência dos limites do indivíduo humano, no plano do ser e do conhecer. A filosofia afirma-se a si mesma na tensão entre a consciência de tais limitações e a vontade de as superar. Mais uma vez, Sócrates impõe-se como paradigma do “sábio” na medida em que, apercebendo-se da sua ignorância, a lucidez quanto a “saber que não sabe” o impele a prosseguir na pesquisa, visando “o cuidado de si”, em que se unem as vertentes especulativa e prática.

Sendo a felicidade a reconhecida meta das aspirações de todos os homens, como se configura a arte de bem viver? É uma ciência? Uma técnica? Ou uma outra modalidade específica de sabedoria?

Propomo-nos abordar a questão respeitante à natureza e estatuto da filosofia antiga e à sua renovada actualidade, focando os seguintes tópicos:

- A filosofia como arte de viver e a especificidade da sabedoria prática.
- A filosofia no horizonte da *polis* e a crítica de Aristóteles à construção platónica da cidade ideal.
- A *philia* como virtude ético-política.
- A vocação cósmica da filosofia. Os desafios do cosmopolitismo antigo na era da globalização.

1. A filosofia como arte de viver e a especificidade da sabedoria prática

Como prerrogativas do filósofo, configuração humana do sábio, ressaltámos a procura da ciência dos porquês e da arte de bem viver. Uma e outra coexistem no homem sábio: em que

⁶ Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*, prefácio de Arnold I. Davidson, p.9.

⁷ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, pp. 268-269.

⁸ Arnold I. Davidson, prefácio, *ibid.*.

⁹ Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, *op. cit.*, pp. 17-18: “Não se trata de negar a extraordinária capacidade dos filósofos antigos para desenvolver uma reflexão teórica sobre os problemas mais subtis da teoria do conhecimento ou da lógica ou da física Mas esta actividade teórica deve ser situada numa perspectiva diferente da que corresponde à representação corrente que se faz da filosofia. Primeiramente, pelo menos a partir de Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no termo do processo da actividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, antes pelo contrário, na origem, numa complexa interacção entre a reacção crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de uma certa maneira do viver e de ver o mundo e a própria decisão voluntária; e esta opção determina assim até certo ponto a própria doutrina e o modo de a ensinar.”

termos se relacionam entre si e em que moldes são passíveis de distinção? Aristóteles ocupa-se longamente do assunto e resulta pertinente a observação de um ilustre estudioso das suas *Éticas* quando diz que as referidas obras são, antes do mais, “manuais para ensinar a arte de viver”.¹⁰ Importa analisar alguns aspectos mais problemáticos do assunto.

Se é certo que todos os homens desejam por natureza conhecer, também todos os homens buscam a felicidade como bem supremo. Divergem, no entanto, no entendimento do que possa constituir tal finalidade. Segundo o mesmo Aristóteles, “o sentido da felicidade é uma certa actividade em exercício, de acordo com a excelência (*aretê*).”¹¹ A felicidade exige um conjunto complexo de bens, interiores e exteriores, sendo de destacar, à partida, a distância que medeia o denominado “bem supremo” e o género de bens particulares que cada homem procura atingir enquanto age. No plano concreto da vida humana, sendo o bem irredutivelmente múltiplo, não se pode confundir o saber teórico (*sophia*) com a sabedoria prática (*phronêsis*), denominada sagacidade, sageza ou prudência. Enquanto o primeiro tem por objecto as realidades que não mudam e intenta conhecer não só a causa final do universo como os primeiros princípios de todas as coisas, a segunda tem a ver com “o estudo dos assuntos humanos”, o que implica ocupar-se de realidades submetidas ao devir e apreender a constância nas referidas mudanças.¹²

Retomando a ideia do primado das preocupações práticas na filosofia antiga, conotadas à felicidade, em que termos se justifica falar de “arte de bem viver”? Desde logo, a evocação dessa sabedoria como “arte” suscita a discussão da sua natureza e a eventual ambiguidade do correspondente estatuto. A arte de bem viver é susceptível de ser aprendida e ensinada? A questão da possibilidade do ensino da *aretê* foi tema recorrente nas controvérsias do tempo, sendo sobejamente conhecida a apologia que os Sofistas, enquanto agentes da nova educação, faziam em prol de tal ensinabilidade. Aristóteles equaciona claramente o problema: “Levanta-se (...) a dificuldade de saber se a felicidade é objecto de aprendizagem ou habituação ou se pode ser, de algum modo, obtida por disciplina, ou, finalmente, se chega até nós por um destino divino ou por acaso. Se o que quer que seja posse dos homens é uma dádiva dos deuses, então é plausível que também a felicidade seja uma dádiva divina.”¹³

A resposta à dificuldade enunciada surge na linha das posições sustentadas pelo filósofo no que respeita à ética: sendo a felicidade uma certa actividade da alma de acordo com a excelência, reporta-se à totalidade da vida e para se ser feliz é necessário “tanto uma excelência completa como uma existência completa.”¹⁴ Mas a expressão “arte de viver” deve ser esclarecida, de forma a acautelar os equívocos a que poderia levar a redução da sabedoria prática a uma mera técnica. Aristóteles delimita o domínio das virtudes intelectuais, cujo progresso depende da experiência e do ensino, das virtudes morais, resultantes da habituação. Na sequência da preocupação com a definição dos conceitos fundamentais, distingue o que decorre da teoria do que é atinente à acção. Enquanto o objecto da ciência teórica, ele mesmo exterior à ciência, possui em si mesmo o seu próprio princípio,¹⁵ “as ciências práticas (e poéticas) distinguem-se

¹⁰ Cf. Charles Hummel, “Aristote et l’ éducation”, in M. A. Sinaceur dir., *Aristote Aujourd’ hui, op. cit.*, pp. 136-152. Com efeito, “o homem feliz de Aristóteles não é o feliz selvagem, não é o homem no estado natural. O homem feliz, o homem de bem, é o homem educado, é um homem virtuoso, mas a virtude adquire-se precisamente pela educação. A ética e a educação confundem-se. Os livros que Aristóteles escreveu sobre a ética são manuais para ensinar a arte de viver” (*ibid.*, p. 138).

¹¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 8, 1098 b 31-32, trad. de António C. Caeiro, Lisboa, Quetzal Editores, 2004. Todas as citações desta obra serão feitas a partir da referida tradução.

¹² Cf. Robert Bodéüs, *Aristote*, Paris, Vrin, 2002, cap. X, “Sagesse et sagacité”, pp. 169-180; cap. XI, “Philosophie des choses humaines”, pp. 181-215. E ainda Pierre Rodrigo, *Aristote et les “choses humaines”*, Bruxelles, Éditions Ousia, 1998.

¹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 9, 1099 b 9-14.

¹⁴ *Ibid.* Cf. Julia Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford, Oxford Univ. Press, 1993, em especial o cap.1 “Making Sense of My Life as a Whole”, pp. 27-46.

¹⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139 a 7-8: “Admitamos (...) que a alma enquanto capaz de razão é dupla. Uma é aquela com a qual consideramos teoricamente todos aqueles entes com princípios

daquela (refere-se à ciência teórica) pelo facto de que têm o seu princípio no sujeito que faz a ciência. (...) Este princípio é a *technê*, no caso da ciência poética, a *probairesis* (que se poderia traduzir por “a vontade de escolha”), no caso da ciência prática”.¹⁶ Importa salientar que “a sabedoria prática é uma sabedoria ligada a um interesse que é o interesse que o agente, ao mesmo tempo sujeito da ciência prática, encontra na sua própria realização, *energeia*, cujo nome propriamente humano é a felicidade, *eudaimonia*.”¹⁷ No decurso da empenhada análise da natureza das diferentes virtudes e no levantamento estrito das fronteiras entre “teoria” e “prática”, torna-se bem patente o distanciamento de Aristóteles relativamente às posições socrático-platónicas. Na óptica aristotélica, a sabedoria prática mobiliza uma racionalidade específica, uma dimensão peculiar da alma enquanto esta se relaciona com aqueles entes cujos princípios podem ser de outra maneira: trata-se da razão *logistikón*, “correspondente à possibilidade de cálculo, ou seja, mais propriamente à possibilidade de deliberar e calcular.”¹⁸ Mas é de não esquecer o carácter “segundo” da *phronêsis*, em relação à felicidade: ela ocupa-se daquilo que não cabe à *sophia*, sendo contudo como que um complemento desta.¹⁹ A especificidade da sabedoria prática radica no carácter não apodítico dos juízos em que assentam as deliberações e as escolhas, movendo-se no plano contingente e variável das coisas humanas. Está, pois, em consonância com a ideia de que, a cada momento, nas circunstâncias presentes, a opção correcta deve ter em consideração “o termo médio, o possível, e o conveniente”.²⁰

2. A filosofia no horizonte da *polis* e a crítica de Aristóteles à construção platónica da cidade ideal.

Referimos que a emergência da reflexão filosófica esteve ligada desde os tempos mais remotos à experiência da inserção em grupos mais ou menos alargados e do confronto de maneiras de viver.²¹ Nessa perspectiva, Platão e Aristóteles convergem nalguns princípios básicos que constituem como que o esteio fundante do universo espiritual helénico. O ser humano é caracterizado como uma realidade complexa e dividida, com uma natureza híbrida, estando

que não podem ser de outra maneira. A outra é aquela com a qual consideramos aqueles entes com princípios que podem ser de outra maneira.” Cf. Pierre Aubenque, “La place de l’*Étique à Nicomaque* dans la discussion contemporaine de l’*étique*”, in Gilbert Romeyer Dherbey dir., *L’Excellence de la Vie*, Paris, Vrin, 2002, pp. 397-407, p. 401.

¹⁶ *Ibid.*.

¹⁷ *Ibid.* Na mesma linha, Robert Bodéüs enfatiza a demarcação aristotélica entre “acção” e “produção”, entre “ciência executiva” e “ciência produtiva”. Com efeito, estas têm de comum comprometer a inteligência numa operação que não é simples conhecimento e, a esse título, opõem-se à inteligência puramente meditativa ou teórica. Mas as técnicas não se confundem com os estados da inteligência executiva (ou prática, em sentido próprio): sendo a sabedoria prática que, em última instância, decide do uso, bom ou mau, que se faz das técnicas. Assim “uma certa unidade dos saberes não meditativos opera-se sob a égide de um saber de tipo prudencial que Aristóteles chama sagacidade (*phronêsis*)” (*Aristote, op. cit.*, p. 173).

¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1, 1139 a 12-14.

¹⁹ Cf. as pertinentes análises de Jean-Yves Chateau, “La Phronêsis et la Vérité”, in Jean-Yves Chateau org., *La vérité pratique, Aristote, Étique à Nicomaque, livre VI*, Paris, Vrin, 1997, em especial pp. 252-261.

²⁰ Aristóteles, *Política*, VIII, 7, 1342 b 32-34. As últimas linhas da *Política* têm como contexto a problemática da educação. Os princípios assinalados apontam, em primeiro lugar, para a busca do equilíbrio ou meio termo, fugindo à infração da norma por defeito ou por excesso; e, em segundo lugar, os mesmos princípios abrem-se para a dimensão do futuro, de contornos incertos. Denotam, de forma eloquente, a especificidade da sabedoria prática.

²¹ Veja-se Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, Puf, 1962. Relaciona as origens da filosofia com a liberdade de discussão vivida na *polis*: “A razão grega não se formou tanto no comércio humano com as coisas, como nas relações dos homens entre si. (...) A razão grega é a que, de forma positiva, reflectida, metódica, permite agir sobre os homens, e não transformar a natureza. Nos seus limites, como nas suas inovações, ela é filha da cidade” (*ibid.*, p. 133).

situado entre a terra e o céu, entre os seres vivos mortais e os deuses. Na sugestiva descrição do *Timeu*, “o deus deu a cada um de nós como presente um génio divino” que habita a parte mais elevada da nossa alma e “podemos afirmar com verdade que essa alma nos eleva acima da terra, devido à sua afinidade com o céu, pois somos não uma planta terrestre, mas celestial.”²² Nessa dupla condição, a realidade do *anthrôpos* é constantemente confrontada com o modelo animal, por um lado, e com o modelo divino, por outro. Como foi afirmado, o homem só se pode desenvolver plenamente no seio de uma comunidade, na relação com os outros, e a interdependência do indivíduo e da *polis* irá constituir o âmago de toda a reflexão antropológica e ético-política. Na realidade, o *telos* ou o fim da *polis* coincide com o *telos* do homem: a felicidade, o viver bem. Mas a conquista destas metas pressupõe a realização de uma certa forma de unidade, que se institui como o princípio de possibilidade da própria *aretê*, da excelência susceptível de ser alcançada no plano individual e no plano colectivo, e que assume o rosto da justiça, enquanto virtude soberana. Por outras palavras, o fim visado na constituição da cidade ideal será sempre a unidade concebida como um modelo harmonioso de equilíbrio, a que se aplica, de forma recorrente, a metáfora da saúde.²³

Se é certo que a felicidade consiste “no exercício e no uso perfeito da virtude,”²⁴ resulta matéria pacífica admitir que os homens conseguem ser bons graças a três factores dominantes: “a natureza, o hábito e a razão.”²⁵ Enquanto os outros animais vivem guiados por impulsos inscritos na sua índole específica e alguns também pelos hábitos, no caso do homem a razão tem hipertrofiada importância e, na dialéctica entre o apetrechamento inato e as competências adquiridas, a educação assume papel crucial. O imperativo da unidade foi encarado como algo fundamental, o que justifica a relevância que lhe foi atribuído em todas as controvérsias acerca do esquema de *paideia* a adoptar na constituição da *polis* futura.

Assim, na construção platónica da cidade ideal, a abolição da propriedade privada e a posse colectiva das mulheres e das crianças, assim como a admissão da igualdade cívica das mulheres-guardiãs, pretendiam estabelecer, entre os melhores, a disciplina perfeita, a fim de anular quaisquer obstáculos derivados das divergências de opiniões e de sentimentos.²⁶ A defesa do comunismo para salvaguarda da unidade dos guardiões representa, no entanto, a politização do privado, tornando-se comum, num certo sentido, o que era do âmbito particular: *koimon versus idion*. Para Platão, as modificações impostas por lei, levando a cabo a padronização adequada dos comportamentos, tinham importantes razões filosóficas a seu favor. A educação da classe dos guardiões, modelo de unidade mediante a neutralização dos afectos e a aniquilação das diferenças, garantia a coesão da comunidade e salvaguardava a felicidade do todo, sem privilegiar nenhum dos intervenientes no jogo social.²⁷ A unidade seria alcançada a partir da uniformização. Dada a clivagem introduzida entre governantes e governados, a educação, no sentido pleno da palavra, só tinha como destinatários os primeiros. A estes cabia a íntima adesão ao interesse comum, a correcta orientação do desejo no sentido da justiça; aos outros restava obedecer e os papéis não eram reversíveis. A comunidade, suporte da estabilidade da cidade-estado, deveria mobilizar em seu reforço quer a força da legislação quer a persuasão colectiva.²⁸

²² Platão, *Timeu*, 90 a: o referido génio, como *daimôn* ou ser intermediário, assegura “a ponte” entre os dois mundos.

²³ Platão, *República*, IV, 444 d-e.

²⁴ Aristóteles, *Política*, VII, 1332 a 8-12.

²⁵ *Ibid.*, 1332 a 38-40.

²⁶ Cf. Monique Canto-Sperber, “L’unité de l’État et les conditions du bonheur public”, in Pierre Aubenque dir. *Aristote politique, Études sur la Politique d’Aristote*, Paris, Puf, 1993, pp. 49-71.

²⁷ Veja-se o referido ensaio de Monique Canto-Sperber; e também Julia Annas, *An Introduction to Plato’s Republic*, Oxford, Clarendon Press, 1982, em especial o cap. 7, pp. 170-189.

²⁸ Daí a apologia da “nobre mentira”, nos diversos contextos em que o recurso a ela se apresentava como vital: em primeiro lugar, no mito da génese das diferentes classes sociais, nascidas de uma mesma Mãe-Terra, marcadas à nascença pela mistura de elementos que determina o seu destino próprio e,

A crítica de Aristóteles à edificação platônica deste paradigma revela bem uma profunda alteração no modo de equacionar os problemas.²⁹ Para Aristóteles, o homem é um ser vivo, singular entre os demais: ele “deseja por natureza saber” e dispõe de capacidades próprias que lhe permitem ascender a graus progressivamente elaborados das experiências que são o seu ponto de partida. Para lá da vocação sapiencial que o define enquanto espécie, o homem é descrito, cumulativamente, como animal *politikon* e como animal *logikon*. Assim, o *anthrôpos* é, por natureza, um ser gregário que só consegue a almejada autarcia vivendo em sociedade, isto é, integrado na *polis*. Por outro lado, a referida *polis* é também entendida como uma realidade social, existente por natureza, e que integra uma pluralidade de elementos, agrupados em diversos estratos. Desta maneira, a *polis* define-se como uma unidade compósita e pela íntima interdependência do todo e das partes. Enquanto animal *logikon*, o homem é dotado de *logos*, ou seja, de uma discursividade que se traduz na linguagem através da qual, diferentemente dos restantes seres vivos, ele se torna capaz de distinguir “o benéfico e o prejudicial, assim como o justo e o injusto.”³⁰ Estabelece-se uma relação muito próxima entre a definição de homem e o âmbito da política, entre a ordem especulativa da razão e o domínio prudencial da justiça e da vida humana bem vivida. Com efeito, a política é concebida por Aristóteles como um saber prático relativo ao *telos* que é o bem humano,³¹ relevando de “a filosofia das coisas humanas.”³² No entanto, dada a forma como Aristóteles se enfrenta com estas realidades e os matizes de que se revestem os “muitos” sujeitos humanos que compõem os respectivos grupos, as variáveis intervenientes nas diferentes comunidades e a contingência que lhes é inerente influem decisivamente no estatuto da ciência que as tem como objecto.³³ As diferenças são valorizadas como condições necessárias da genuína comunidade humana. Ao criticar a propriedade colectiva das mulheres e dos filhos e a pseudo promoção das mulheres guardiãs à condição de possíveis governantes, Aristóteles denuncia a ênfase do domínio público em detrimento do privado. A condição da mulher no mundo antigo assentava no significativo papel desempenhado no âmbito circunscrito da *oikia*, na esfera doméstica. Na dialéctica de interesses que comanda o confronto das duas esferas, o universo da vida privada representa como um baluarte do direito à diferença, dos cuidados norteados por afectos radicados em circunstâncias muito concretas. Sob o ponto de vista da estrutura compósita preconizada para a *polis*, Aristóteles defende que a estereotipada identidade baseada no desaparecimento das diferenças é algo de destrutivo: a autêntica comunidade é uma comunidade de sentimentos, e a heterogeneidade, mais do que a semelhança, possibilita e dá lugar à pretendida unidade.³⁴

À solução platônica da uniformização dos cidadãos e da submissão indiferenciada ao bem comum, Aristóteles contrapõe um outro tipo de resposta.³⁵ O cidadão, o sujeito feliz, é “aquele que tem a capacidade e a vontade reflectida de obedecer e de governar com vista a uma vida em conformidade com a virtude.”³⁶ O principal erro de Platão terá sido o de pretender

simultaneamente, instadas a respeitar a fraternidade dos laços que as vinculam ao todo; em segundo lugar, como instrumento ao dispor dos governantes, a fim de persuadir os subordinados no sentido das opções consideradas convenientes para o bem da cidade. Cf. Platão, *República*, III, 414 d-415 b.

²⁹ Cf. Robert Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, Oxford, Rowman & Littlefield, Publishers, 1997. O autor analisa as críticas dirigidas por Aristóteles (em *Política*, II) relativamente ao projecto platónico (defendido no livro V da *República*)

³⁰ Aristóteles, *Política*, I, 2 1253 a.

³¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1 1094.

³² *Ibid.*, X, 10 1181 b 15-16.

³³ Consequentemente, a política não tem para Aristóteles o mesmo estatuto que lhe atribui Platão: trata-se de uma ciência prática, irreductível a procedimentos discursivos que relevem do dedutivo e do apodítico. Cf. W. Kullmann, “L' image de l' homme dans la pensée politique d' Aristote”, in Pierre Aubenque dir., *Aristote politique, Essais sur la Politique d' Aristote, op. cit.*, pp. 16-184.

³⁴ “Uma cidade que se torna cada vez mais unitária deixaria de ser unidade. (...) Não só a cidade consiste numa pluralidade de indivíduos, como estes também diferem em espécie; uma cidade não nasce de indivíduos idênticos “ (*Política*, II, 2, 1261 a 15-23).

reformatar o homem através de mudanças legislativas e da imposição drástica de uma nova *politeia*, quando o que urge é a conversão dos cidadãos à prática da excelência, inseparável da cidadania, e a edificação da comunidade no exercício da verdadeira *philia*.

3. A *philia* como virtude ético-política

As críticas aristotélicas à unidade estipulada por Platão para a cidade ideal incidem, insistentemente, no plano da afectividade, sublinhando a crucial importância da amizade como excelência cívica. Como se caracteriza a dita *philia* como virtude ético-política?

A associação em cidades não se subordina apenas à finalidade da sobrevivência ou à satisfação de necessidades decorrentes do prazer ou da utilidade. O *telos* prosseguido é o da vida feliz, cujo pressuposto é a *aretê*. Com efeito, “os homens não se associaram apenas para viver, mas sobretudo para a vida boa. Caso contrário existiriam cidades de escravos ou mesmo de animais; mas é impossível existirem cidades de escravos e de animais porque estes não partilham da felicidade nem escolhem o seu modo de vida.”³⁷

A unidade da *polis* não se alcança pela proximidade física e pelos laços de vizinhança nem advém dos mecanismos da divisão de trabalho ou do comércio: “uma cidade não é uma comunidade de residência cujo fim seja apenas evitar a injustiça mútua e facilitar as trocas comerciais. Todas estas condições têm de estar presentes para que a cidade exista; mas a sua presença não é suficiente para a constituir.”³⁸ Aristóteles acentua, antes, que o que constitui uma cidade “é uma comunidade de lares e de famílias com a finalidade de uma vida boa e a garantia de uma existência perfeita e autónoma. Isto não se realizaria sem que os membros da cidade residam num mesmo lugar e se casem entre si. Daqui surgiram nas cidades as relações de parentesco, as frâtrias, sacrifícios públicos, e os lazeres. Estas instituições são obra da amizade- já que a amizade é a condição de escolha de uma vida em comum.”³⁹ Destaca-se a ideia principal que constitui o fio condutor de todas estas reflexões: o objectivo da *polis* é “a vida boa” e a amizade, entre os homens livres e dignos, possibilita as instituições que propiciam esse fim. Uma vez que “a cidade é constituída pela comunidade de famílias em aldeias, numa existência perfeita e auto-suficiente,” sendo esta “a vida feliz e boa”, não se pode recusar a conclusão de que “a comunidade política existe graças às boas acções” e não que “a mesma resulta da simples vida em comum.”⁴⁰

Platão e Aristóteles convergem no reconhecimento do papel do Estado no sentido de promover um conjunto de realidades inacessíveis ao indivíduo isolado ou ao mero grupo familiar. Ambos encaram o aspecto essencial dessas conquistas como “o viver bem”, associando intimamente a felicidade com a moralidade.⁴¹ Não obstante, divergem na maneira de entender as condições da unidade que cimenta essa comunidade. Para Aristóteles, o comum resulta de “uma integração de interesses, constitui-se como efeito da ordem política, baseada nos costumes

³⁵ Aristóteles reafirma que “a casa e a cidade devem ser unitárias, mas só até certo ponto e não em absoluto. Na marcha para a unidade, a cidade atinge um ponto em que deixa de ser cidade, e um outro em que continua a ser cidade, mas à beira de o não ser, ou seja, uma cidade inferior: é como se transformássemos uma sinfonia em uníssono e o ritmo num único batimento (...) A cidade é uma pluralidade que deve ser convertida em comunidade e unidade através da educação” (*ibid.*, II, 5, 1263 b 30- 38). Mas esta educação terá de se basear na vida virtuosa e no cultivo genérico do espírito, e não no modelo platónico da educação dos guardiões.

³⁶ Aristóteles, *Política*, III, 13, 1284 a 2-3. Cf. Monique Canto-Sperber, *op. cit.*, pp. 53 e 69.

³⁷ *Ibid.*, III, 9, 1280 a 30-33.

³⁸ *Ibid.*.

³⁹ Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280 b 30-39.

⁴⁰ *Ibid.*, 1281 a 1-4.

⁴¹ Cf. Monique Canto-Sperber, “L’unité de l’État et les conditions du bonheur public”, *op. cit.*, p. 66.

⁴² *Ibid.*, p. 67.

concordantes com a virtude”, sendo “o produto da amizade entre os homens de bem” e, nessa perspectiva, “o *koinon* não é o que faz os amigos, mas aquilo que os amigos fazem.”⁴²

A mais importante característica da amizade cívica é o acordo ou concórdia (*homonoia*), que assegura o conjunto de princípios responsáveis pela coesão da comunidade.⁴³ Mas a concórdia não significa unanimidade. Em sentido próprio, não se aplica “aos que têm um mesmo parecer concordante acerca do que quer que seja, por exemplo, dos fenómenos celestiais (porque a concordância a respeito desses fenómenos não envolve nenhum sentimento de amizade).”⁴⁴ Fala-se, pelo contrário, de haver concórdia num Estado “quando os cidadãos têm um mesmo parecer concordante acerca dos seus interesses, decidem-se pelos mesmos objectivos e põem em prática as resoluções tomadas em conjunto.”⁴⁵ Assim, a concórdia entre as pessoas acontece “a respeito do que pode ser posto em prática em vista de um objectivo determinado, isto é, acerca de assuntos de grande importância e cuja resolução pode ser tomada por dois [partidos] ou por todos. (...) A concórdia parece, pois, ser (...) um certo laço de amizade que une os cidadãos em torno de um determinado objectivo, a saber, dos seus interesses comuns e das coisas concernentes à vida de todos os dias.”⁴⁶ Contudo, a concórdia assim delineada só poderá existir entre os que atingirem um determinado nível de excelência, enquanto radica na exigência de coerência íntima e de constância na relação com os outros. Tal concórdia apenas prevalece entre os homens de bem “pois estes concordam consigo próprios no seu íntimo e uns com os outros, na medida em que, se assim se pode dizer, existem assentes sobre si próprios (os seus desejos permanecem e não fluem e refluem com a maré no Euripo), desejam o que é justo e o que é de interesse comum, e é, portanto, para esses objectivos que se lançam em conjunto.”⁴⁷ A *philia*, como virtude ético-política, implica a harmonia de cada um consigo mesmo e a subordinação ao interesse comum que alicerçam a justa realização da *polis*. Desta forma, garante a possibilidade de alcançar a moralidade e a felicidade, tanto no plano individual como no colectivo.⁴⁸

4. Os desafios do cosmopolitismo antigo na era da globalização

A filosofia é para o filósofo um esforço que permanece sempre inacabado rumo à sabedoria e associa-se estreitamente à figura do sábio, norma ideal que jamais foi plenamente realizada em nenhum homem, mas que norteia toda a vida filosófica. A filosofia, numa acepção universal ou cosmopolita, busca o saber na dimensão do sentido último da totalidade das coisas, respeitante ao mundo físico e ao mundo humano.

O que se entende por filosofia cosmopolita?

Podemos invocar, antes de mais, a reflexão que se desenrola no horizonte de uma *polis* alargada às próprias fronteiras do *cosmos*.⁴⁹ Assim, os Estóicos dizem que “o universo (*ouranos*)

⁴³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1167 b 2-4, *Ética a Eudemo*, 1241 a 32-33. Cf. Robert Mayhew, *Aristotle's Criticism of Plato's Republic*, op. cit., pp. 79-85, em especial p. 81.

⁴⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 6, 1167 a 22- 1167 b 9. Cf. Antífote, DK 87 B 44 a: “A concórdia parece ser o maior bem para as cidades e nestas, a maior parte das vezes, as assembleias dos anciãos e os homens mais eminentes exortam os cidadãos a viverem em concórdia e, em toda a parte, prestam este juramento. Julgo que isto sucede não a fim de que os cidadãos dêem preferência aos mesmos coros, nem a fim de que elogiem os mesmos tocadores de flauta nem a fim de que elogiem os mesmos poetas nem para que se comprazam com as mesmas coisas, mas para que obedeçam às leis.”

⁴⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 6, 1167 a 25-27.

⁴⁶ *Ibid.*, 1167 b 3-5.

⁴⁷ *Ibid.*, 1167 b 5-9. A estabilidade emocional é contraposta ao fluxo e refluxo das marés.

⁴⁸ Cf. Lorraine Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003.

⁴⁹ Cf. G. Verbeke, “A New Perspective in Political Philosophy”, in C. Steel ed., *The Legacy of Aristotle's Political Thought*, Brussel, Paleis der Academiën, 1999, p. 32: “Por volta do fim do séc. IV a. C., as cidades-

é em sentido próprio uma cidade,” ressaltando que as cidades existentes sobre a terra são assim indevidamente chamadas, “pois a cidade e o povo são um conjunto virtuoso e civilizado e uma multidão de homens governados pela lei.”⁵⁰ Os deuses e os homens partilham uma *polis* comum, regida pela natureza racional que comanda a harmonia cósmica: seguir a natureza é escolher a virtude.⁵¹

Mas a vocação cosmopolita da razão, na acepção de filosofia em sentido universal, é conatural ao filosofar: trata-se da busca da sabedoria, em que se conjugam, hoje e sempre, “discurso filosófico” e “maneira de viver” e que se abre para as questões essenciais do conhecer e do agir. O termo “cósmico” reporta-se, para lá do universo físico, ao mundo humano, ao homem vivendo entre os homens. Na formulação kantiana,⁵² as interrogações “que posso saber? que devo fazer? o que me é permitido esperar?” remetem para a pergunta que abrange todas as outras: “o que é o homem?” O interesse da razão, subjacente a toda a dinâmica da prossecução da sabedoria, subordina-se em última instância ao primado prático da procura da vida feliz. Na reflexão antiga e naquela que, em tempos modernos, a prolonga, está patente a íntima relação da filosofia em sentido cosmopolita e a figura de sábio ideal. Este apresenta-se como a ideia de uma excelência buscada e jamais atingida, como o paradigma do modo de *entender* e do modo de *viver* em que o ponto de vista do homem corresponde ao ponto de vista de Deus. A consciência dos limites, ou seja, da distância que em cada momento o separa da perfeição e da completude, é apanágio do sábio,⁵³ assim como é também próprio do sábio reatar continuamente a caminhada no sentido da vida humana mais feliz. O discernimento corajoso do que em cada instante presente é *o melhor* joga-se no plano global em que o contributo de cada um de nós não é indiferente nem independente da destinação do todo.

Maria José Vaz Pinto

estados desaparecerem como unidade políticas independentes, e surgiu o projecto de construir uma comunidade à escala do mundo, incluindo todos os seres humanos. Isto representou uma viragem decisiva no pensamento político daquele tempo. (...) O novo projecto representa uma mudança radical tanto na realidade política como no pensamento político.” Jacqueline de Romilly salienta que o filósofo, formado na liberdade e na inteligência das questões essenciais, buscará doravante uma outra liberdade que não é a do simples cidadão: a liberdade interior. Veja-se, da referida autora, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Paris, Éditions de Fallois, 1989, p.160.

⁵⁰ Clemente de Alexandria, *Miscelânea*, IV, XXVI, 172, 2 (SVF III, 327). Cf. Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1991, em especial o cap. 3, “The Cosmic City”, pp. 57-92.

⁵¹ Marco Aurélio (*Pensamentos*, VI, 44) diz: “A minha cidade e a minha pátria, enquanto Antonino, é