

ARISTÓTELES *DESVELADO* POR MARTHA NUSSBAUM: AS RAÍZES TRÁGICAS DA ÉTICA E A CONDIÇÃO HUMANA EM HANNAH ARENDT

ARISTOTLE UNVEILED BY MARTHA NUSSBAUM:
THE TRAGIC ROOTS OF ETHICS AND THE HUMAN CONDITION IN HANNAH ARENDT

*Harley Juliano Mantovani*¹

RESUMO:

Neste artigo, tivemos o objetivo de analisar como o racionalismo ético limita a ética. Frente a este propósito, expomos a fonte trágica da ética de Aristóteles, para quem a ética não é ciência e não tem uma fonte metafísica. A revelação de Aristóteles mostrou como o seu pensamento ético, por ultrapassar o racionalismo filosófico, inaugura uma corrente de pensamento moral cuja modéstia é mais adequada à fragilidade da condição humana.

Palavras-chave: ética; ação; fortuna; *eudaimonia*; condição humana.

ABSTRACT:

In this article, we had to analyze how ethical rationalism limited to ethics. Given this purpose, we expose the tragic source of Aristotle's ethics, for whom ethics is not science and does not have a metaphysical source. The revelation of Aristotle showed how his ethical thought, overcome the philosophical rationalism, inaugurates a moral school of thought whose modesty is best suited to the fragility of the human condition.

Key-words: ethics; action; lucky; *eudaimonia*; human condition.

Em que sentido o pensamento ético de Aristóteles estaria *velado*?² Veremos que, de acordo com Martha Nussbaum, esse velamento teórico foi tecido por duas linhas de pensamento que se emaranham, a saber: 1) o desvio kantiano de normatização ética do pensamento então naturalizado na modernidade, e 2) a negligência por parte da exegese filosófica e histórica da importância das tragédias gregas antigas como fonte do pensamento ético de Aristóteles, sobretudo, porque elas abrem espaço para a fortuna como um elemento indispensável à compreensão da *eudaimonia*. O *desvelamento*, entendido como retorno às origens ou esclarecimento do enraizamento da ética aristotélica pelo qual ocorre a retomada e a revalorização do trágico, tem para nós, como primeiro sentido, o sentido de uma tarefa:

¹ Doutorando em Filosofia pela UFG. Bolsista CAPES. E-mail: harleybrief@yahoo.com.br

² Ao amigo João Batista Freire, com estima.

demonstrar que as condições da força e da vitalidade filosóficas de um pensamento ético não se encontram exclusivamente dentro de um pensamento filosófico encerrado em si.

Se, aqui, aceitamos nos despertar pelo convite de Nussbaum, é porque ansiamos olhar sem desvios para a ética aristotélica para, através desse desvelamento, compreender como essa ética, permitindo-nos ir além da sua própria circunscrição racional e ultrapassando os limites conceituais do texto filosófico ao retomar uma tradição ética pré-filosófica, pode ser apresentada como a inauguração de toda uma corrente de pensamento que pensa a possibilidade da ética não mais através de uma sistematização formal e ascética dos seus princípios e, tampouco, a partir do pressuposto da sua fundamentação absoluta assegurada, ultimamente, por uma razão que a protegeria e a livraria do mundo da contingência e da fortuna. Esse percurso deve nos conduzir, necessariamente, ao pensamento não sistemático e não metafísico da *condição humana* em Hannah Arendt, cuja contraposição ao pensamento político de Platão, tal como enfatizaremos, nos permite abordá-la e apresentá-la como uma importante representante de uma ética que, herdeira longínqua da tragicidade inerente à ação, não acredita muito na fundamentação racional da moralidade, como se a ética só pudesse sobreviver dentro de um sistema filosófico, no qual também se insere todo o seu praticante, que supostamente recusaria de bom grado ser confundido com um herói trágico, com um ator, figura literária, ou simplesmente, com um trabalhador.

1. Compreendendo o velamento e a necessidade do desvelamento

Começemos por abordar as linhas que teceram o véu apenas o suficiente para a satisfação do intuito de compreendermos como pode ocorrer e qual a tarefa do desvelamento. E, para isto, é preciso destacar, antes de tudo, uma ressalva de Nussbaum: “se não abordamos os textos armados de um ponto de vista a partir do qual suas questões não podem ser vistas, fica difícil evitar que sintamos, nós mesmos, a força dessas questões” (2009, p. 5) sobre a relação entre a boa vida e a fortuna pensada pelos gregos, a saber: “com quanto de fortuna esses pensadores gregos acreditam que podemos humanamente viver? Com quanto *deveríamos* viver, para que vivamos a vida melhor e mais valiosa para um ser humano?” (NUSSBAUM, 2009, p. 4). De qualquer forma, como teremos a oportunidade de constatar, para a autora a fortuna *torna humana* uma vida que, exatamente devido à sua fragilidade, é a vida mais bela e mais digna de reconhecimento e de felicitação, porque ela, desprovida de

uma fundamentação absoluta e não sendo assegurada de antemão, pressupõe o esforço e a atividade constantes de cultivo de si em meio à contingência interna e externa que nos afeta e cuja afetação nos retira a soberania sobre todos os efeitos das nossas ações.

Contrariamente, para um kantiano – apresentando-se como um provável parente distante do teórico da boa condição ou da bondade da vida assegurada pelo simples estado de um bom caráter³ – que enfatiza e se fia em nossa condição racional, esta nos capacita para a deliberação invulnerável e, portanto, orienta acertadamente as nossas escolhas que, deste modo, irão sempre confirmar e fortalecer a nossa autossuficiência que é própria, especificamente, de um mundo interior formal, autônomo, e separado do mundo exterior contingente. Já presente no pensamento grego antigo – o que testemunha a favor daquele provável parentesco –, essa preocupação racionalista visa salvar a vida humana através da exclusão da contingência e da mutabilidade, pois, para ela, “parece possível que esse elemento racional em nós possa governar e orientar o restante, salvando com isso a pessoa como um todo de viver à mercê da fortuna” (NUSSBAUM, 2009, p. 2). O racionalismo ético se acredita necessário como o único capaz de responder a uma suposta necessidade de salvação que seria alcançada por meio da reciprocidade entre o fortalecimento do interior cuja forma já real, bela, e completa seria apenas explicitada através de um conhecimento de si autônomo, e a rejeição do exterior cuja simples presença se mostra como um limite à *hýbris* do meu autoconhecimento, revelando-me que a minha autossuficiência repousa, antes, sobre a minha fragilidade que me exorta a me cultivar e me formar pela busca do conhecimento tão somente dos meus limites.

O problema de Kant, é que sua proposta de limitação da razão – e de compreensão da nossa finitude – que deve se pôr a si mesma diante de um tribunal, que outro não é senão ela

³ A concepção teórica que privilegia o estado ao invés do esforço e da atividade que lhe devem ser complementares defende que a boa vida humana é completamente invulnerável à *týkhe*. “Mas adquire-se a plena invulnerabilidade, argumenta Aristóteles, por um preço demasiado alto: imaginando (como faz o seguidor de Platão) uma vida privada de valores importantes; ou violentando (como faz o teórico da boa condição) nossas crenças sobre a atividade e seu valor” (NUSSBAUM, 2009, p. 280). Contra o teórico da boa condição, a dignidade do valor está implicada na afirmação da vulnerabilidade da atividade excelente. Para Nussbaum, “o teórico da boa condição argumenta que a *eudaimonía* é invulnerável porque consiste simplesmente em ter um bom estado ou condição ética e porque essa condição é por si mesma estável mesmo sob as mais terríveis circunstâncias” (2009, p. 281). Como veremos, o dilema de Agamêmnon limita a validade desta teoria, pois, o seu estado de caráter, a sua excelência, se mostrou vulnerável a circunstâncias externas, demonstrando que bons estados sozinhos não são suficientes para o bem viver. Se, conforme Aristóteles, a *eudaimonía* se liga a atividade, e pressupõe esforço para cultivar-se e aprendizado com suas experiências, então, a boa vida não consiste em um estado ou condição não-ativa, já que a virtude não se mostra numa ausência de atividade; “a pessoa tem que *fazer* alguma coisa, demonstrar como pode ser ativa (...); nossas avaliações éticas são igualmente baseadas no esforço e atividade efetivos, bem como na presença de um caráter estável que é a causa da atividade. O caráter por si só não é suficiente” (NUSSBAUM, 2009, p. 282).

própria, é que esse autojulgamento tem o sentido de uma purificação que é também um fortalecimento a partir do qual Kant coloca, sob o controle do agente então internamente incólume aos desvios idiossincráticos, o domínio pleno sobre as circunstâncias exteriores e individuais, que não mais o afetam, e neste sentido, o sujeito kantiano, universal e absoluto, separa rigorosamente ação e paixões, isto é, sua *práxis* é purificada e fortalecida porque idealmente separada do *pathos*. Eis a soberania plena do agente assegurada por um processo de separação racional que tem o caráter de uma purificação da forma enquanto defesa e explicitação da invulnerabilidade do nosso estado à fortuna⁴.

Após essa rápida caracterização do *desvio kantiano*, sentimos ainda a necessidade de reforçar como, para Nussbaum, esse desvio nos impede de ver as raízes trágicas da ética aristotélica. Com efeito, para a autora,

a enorme influência da ética kantiana sobre nossa cultura intelectual levou a uma duradoura negligência para com esses temas nas obras sobre a ética grega. Quando são tratados, com frequência se sugere que a maneira como os gregos propõem os problemas da ação e da contingência é primitiva ou mal orientada. Pois o kantiano acredita que há uma esfera de valor, a esfera do valor moral, que é inteiramente imune às investidas da fortuna. Seja o que for que aconteça no mundo, o valor moral da boa vontade permanece intacto (NUSSBAUM, 2009, p. 4)⁵.

Como podemos ver, o que chamamos de *desvio kantiano*, determinou uma negligência exegética que se caracterizou por buscar e estabelecer uma separação nítida e rigorosa entre valor moral e fortuna, entre a moralidade da boa vontade e o mundo, defendendo que o valor moral se define independentemente da contingência do mundo, uma vez que, admitindo esta, um kantiano não reconheceria a inteira responsabilidade do agente, pois, a contingência tem como correlato as paixões, elas mesmas formalmente destituídas de uma natureza voluntária

⁴ Observando que, em Kant, se recusa uma natureza voluntária às paixões, então atrofiadas em prol de um sistema ordenado de princípios éticos cuja racionalidade elimina a possibilidade de conflito entre deveres e apresenta, purificados, tanto a vontade quanto o intelecto, Nussbaum afirma que “a harmonia interna e o autorrespeito da pessoa moralmente boa, o legislador autônomo de sua própria lei, não podem ser afetados por meros acontecimentos do mundo” (2009, p. 41).

⁵ Diferentemente do kantiano, os gregos não separam o trivial do que constitui o valor moral; eis o seu primitivismo, segundo o qual uma ética é pensada sem a separação entre valor moral e valor não-moral, que é justamente o ponto de partida kantiano para a investigação dos gregos, que deste modo, inevitavelmente não se saem bem, pois, “parece haver algo peculiar no modo como se afligem com a contingência, lamentando um conflito prático insolúvel e o pesar que acarreta, ponderando os riscos do amor e da amizade, pesando o valor da paixão contra seus excessos destrutivos. É como se estivessem em dificuldades por não terem descoberto o que Kant descobriu, não saberem o que todos os kantianos sabem” (NUSSBAUM, 2009, p. 5).

e, por isto, são inimputáveis⁶. Ou seja, se não me encontro na pura esfera do valor moral se ameniza a exigência de eu responder pela moralidade das minhas ações. Ao passo que, dentro da perspectiva da ética trágica extra-filosófica, na qual aquela exigência, fortalecida, é inelutável, o que acontece no mundo, à revelia do agente então sem uma completa soberania sobre as suas ações, influencia na compreensão da moralidade da vontade que, para ser dita boa, exclui a possibilidade de eu não ser inteiramente responsável apesar da minha não soberania plena. Esse primitivismo é sinônimo de fortalecimento das exigências éticas que, associadas a uma capacidade intuitiva do agente moral que o kantismo contribuiu para atrofiar, levam em consideração também o não-moral para a definição de uma pessoa ou de uma vida como boas. Opondo-a à abordagem kantiana dos problemas da fortuna, passemos à análise da ética trágica, começando por reconhecer e por defender a importância da literatura trágica extra-filosófica para uma compreensão mais amadurecida sobre a constituição ética do pensamento. É então Ésquilo que se nos apresenta “como uma alternativa forçosa à reflexão kantiana e às demais relacionadas” (NUSSBAUM, 2009, p. 8). Portanto, trata-se agora de ressaltar essa oposição entre Kant e Ésquilo entendendo-a como um ponto decisivo para a realização do *desvelamento*. O que faremos sobretudo apresentando a caracterização da tragédia grega enfatizada por Nussbaum assim como a noção de *conflito prático* que lhe é intrínseco.

A tragédia grega mostra pessoas boas sendo arruinadas em razão de coisas que simplesmente acontecem a elas, coisas que elas não controlam. Isso é certamente triste; mas é um fato comum da vida humana, e ninguém negaria que acontece (...). A tragédia também mostra, entretanto, algo nada mais perturbador: mostra pessoas boas fazendo coisas más, coisas que, em outras situações, seriam repugnantes ao seu caráter e aos seus compromissos éticos; e fazem essas coisas em virtude de circunstâncias cuja origem não reside nelas (NUSSBAUM, 2009, p. 21).

Se, por um lado, a bondade de uma vida é definida e limitada pela contingência dos acontecimentos incontroláveis, por outro lado, no entanto, só podemos falar de bondade pressupondo esses acontecimentos comuns na vida humana, na qual o *ser* e o *fazer* não têm o

⁶ Nesses termos, quando não se admite uma racionalidade das paixões negando que elas demandam um certo exercício do pensamento que também contribui para a formação ética do entendimento humano, pode-se afirmar a ineficiência dos sentimentos e das emoções para o aprendizado moral que correlaciona o autoconhecimento e o conhecimento do mundo, e esta recusa tem em vista a explicitação da pureza formal da vontade e do intelecto, que nada devem, portanto, ao aprendizado causado pelo *pathos*, e assim, “somente o intelecto e a vontade são objetos de avaliação ética. Uma tal concepção pode começar a parecer empobrecida”. Ao passo que as tragédias nos mostram, segundo Nussbaum, a relação entre “a sabedoria prática e a responsabilidade ética de um ser mortal contingente em um mundo de acontecimento natural. Esse ser não é nem um puro intelecto nem uma pura vontade; tampouco deliberaria melhor neste mundo se o fosse” (2009, p. 40).

mesmo estatuto moral. O *ser bom* simplesmente é insuficiente para assegurar, sozinho, que o agente não *faça* coisas más, ou seja, a bondade do caráter, mesmo permanecendo incólume às mudanças na fortuna externa, é incapaz de fundamentar, sozinha, a moralidade do fazer cuja origem não é o simples ser, mas também, as circunstâncias exteriores. O ser é em princípio suscetível às afecções, ao *pathos*, ou, em outros termos, o ser moral não é invulnerável à fortuna: Agamêmnon devia ser responsabilizado tanto quanto punido, apesar de ele ter se encontrado numa ausência de um sistema ordenado de princípios que eliminam da vida os conflitos entre os compromissos éticos, e apesar de ele ter sido posto diante de um dilema terrível cuja origem é contingente e externa. Nussbaum nos lembra, entretanto, que um constrangimento físico direto e a ignorância podem nos mostrar que o agente não agiu efetivamente mal, que ele simplesmente não agiu, ou que não *fez* intencionalmente o mal que ele inadvertidamente causou.

Mas as tragédias também nos mostram e dão ênfase a, um outro tipo de caso mais difícil – que passou a ser denominado, como consequência, a situação de “conflito trágico”. Nesses casos, vemos uma ação errada cometida, sem nenhuma compulsão física direta e em pleno conhecimento de sua natureza, por uma pessoa cujo caráter ou compromissos éticos a disporiam, do contrário, a rejeitar o ato. O constrangimento vem da presença de circunstâncias que impedem a satisfação adequada de duas pretensões éticas válidas (NUSSBAUM, 2009, p. 21).

Mais uma vez, dadas certas circunstâncias, o caráter sozinho é incapaz de evitar o cometimento de uma ação errada diante do constrangimento proveniente da igual validade de duas pretensões éticas em conflito. Uma vida que tem a pretensão de ser uma vida ética não pode se constituir livre desses casos reais cuja complexidade nos permite avaliar uma pessoa como boa. A bondade pessoal é averiguada diante de uma situação de conflito ao invés de ser previamente assegurada por meio do evitamento racional desses conflitos trágicos que só existiriam, portanto, em uma concepção ética primitiva cuja racionalidade não é ainda suficiente para impedir que o agente moral se depare com a realidade conflituosa de certos casos. Racionalidade e conflito se opõem, pois, o conflito trágico, não sendo ainda filosófico e sendo o portador de uma contradição lógica, repugna a razão, que dissolve as colisões de pretensões de direito concorrentes, visto que, essa concorrência entre escolhas de coisas equivalentes a fazer só se dá em uma dimensão ilógica ou moralmente primitiva que leva em consideração desejos, escolhas, compromissos, atividades, cujo conflito é indispensável para a

concepção de valor do agente, porque podem afetar, além do próprio agente, de modo passageiro ou duradouro, também a vida de outras pessoas, de modo reparável ou irreversível.

Nussbaum destaca como um fato importante que a presença do conflito afeta a nossa avaliação ética do agente, visto que, diante do conflito trágico temos dificuldade para legislar, “antes do caso concreto, quanto à combinação de traços suficiente para que um agente mereça culpa pelo que faz por coação das circunstâncias” (NUSSBAUM, 2009, p. 24)⁷. Em suma, o conflito trágico tanto questiona a sua plausibilidade quanto se opõe à distinção entre moral e não-moral fortemente presente na ética kantiana, sobretudo, porque essa dicotomia permanece em um nível demasiadamente formal para ser capaz de auxiliar o agente diante de escolhas contingentes cuja incompatibilidade pode me levar a responder por ações danosas e contrárias aos compromissos éticos que eu já assumira em conformidade com o meu caráter. Dito de outro modo, o que ganhamos com a consideração do conflito trágico é que ele torna a ética mais concreta ou nos reaproxima mais da prática, onde o contraste entre as exigências não é apenas dicotômico. Contra uma interpretação racionalista preconceituosa, o conflito trágico requer a responsabilização pela decisão diante de situações contingencialmente incompatíveis para as quais não temos saída, porque ambas nos exigem escolhas que envolvem algum mal e nos exigem condutas que nos enredam em culpa⁸. Tendo em vista essa radicalização das exigências, é que Agamêmnon, um homem antes sem culpa, foi posto “numa situação em que não se abre para ele nenhum curso livre de culpa”, e também não restava para ele outra maneira de escolher, “pois uma escolha é sempre uma escolha entre alternativas possíveis; e é raro o agente para quem tudo é possível. A agonia especial dessa situação é que nenhuma das

⁷ E ainda quanto a essa problemática apresentada pelo conflito, complementa Nussbaum: “Mas parece que seria realmente difícil, senão impossível, compor um conjunto firmemente estabelecido de regras ou condições que nos ajudasse a determinar com precisão, de antemão, dois grupos estritamente demarcados de casos, a saber, aqueles em que a culpa é, e aqueles em que não é, apropriadamente atribuída” (2009, p. 24). Eis o primitivismo da ética trágica oposta, por exemplo, à maturidade racional da ética kantiana que, pressupondo a separação entre valor moral e valor não-moral, dispõe-nos, antes mesmo dos casos concretos, de um conjunto firmemente estabelecido de regras ou condições que determina, de antemão, a atribuição apropriada de culpa ao agente. Nesta linha de raciocínio, para Nussbaum: “A exigência de que as regras práticas objetivas sejam consistentes em todas as situações, formando um sistema harmonioso tal como um sistema de crenças verdadeiras, sobrepuja, para Kant, nosso sentimento intuitivo (o qual ele reconhece) de que há um conflito genuíno de deveres” (2009, p. 27). Contra Kant, a autora ainda ressalta que “parece que nossos deveres podem entrar em conflito” quando, o que temos à nossa disposição, ao invés de regras práticas objetivas que desconsideram a concretude das situações, apenas um sentimento intuitivo. Para uma ética primitiva a intuição é indispensável.

⁸ Apresentado como exemplo, “a Agamêmnon é permitido escolher: quer dizer, ele sabe o que está fazendo; não é nem ignorante da situação nem fisicamente coagido; nada o obriga a escolher um curso em lugar do outro. Mas ele está obrigado na medida em que suas alternativas não incluem opções muito desejáveis (...); a situação parece descrever de maneira bastante precisa um tipo de interação entre constrangimento externo e escolha pessoal que é encontrada, num ou noutro grau, em qualquer situação comum de escolha” (NUSSBAUM, 2009, p. 29).

possibilidades é sequer inofensiva” (NUSSBAUM, 2009, p. 29). Agamêmnon não se encontrava formado para escolher entre possibilidades que não o livram de fazer algo errado, e com isto, podemos questionar se há a possibilidade de uma formação ou de uma excelência plena e definitiva que impeça o agente de se agoniar com tais situações em que, seja lá o que eu escolher fazer, serei culpado e, portanto, deverei ser punido. Dessas experiências de conflito que o testam e nos ensinam sobre o nosso caráter, parece que nos restam a aceitação e a busca por um aprendizado e desenvolvimento constantes a fim de enriquecer a nossa capacidade deliberativa, que deve ser maleável ao *páthei máthos* como a fonte de um aprendizado não intelectualista que nos revela sobre o amor, a piedade, a família, a situação prática humana, algo diferente do que nos revela o tipo de conhecimento contemplativo ou platônico, além de nos providir com um *saber* da contingência diante da qual o intelecto nos deixa desamparados (NUSSBAUM, 2009, p. 38-40).

2. Excelência, *eudaimonía*, e fortuna

Inicialmente, julgamos aconselhável partirmos da imagem da *excelência (Areté) humana* para Martha Nussbaum, imagem que, ela sugere, foi apropriadamente dita por um poeta:

“Mas a excelência humana cresce qual videira alimentada por verde orvalho, alçada, entre os homens sábios e os justos, ao céu líquido”. Assim Píndaro expõe um problema que se situa no cerne do pensamento grego sobre a vida boa para um ser humano (...). A excelência da boa pessoa, escreve ele, é como uma planta jovem: algo que cresce no mundo, franzino, frágil, em constante necessidade de alimento provindo do exterior (NUSSBAUM, 2009, p. 1).

Permitida em termos poéticos – e sem uma aceitação pacífica em textos filosóficos –, a associação entre a excelência e a planta permite à autora iniciar as suas reflexões sobre a moralidade da bondade da vida de um ser humano. Antes de tudo, tal como a planta, a excelência se caracteriza pela atividade de crescimento, ou seja, ambas não têm uma existência definitiva, anterior e independente do crescimento que, por sua vez, exige ser alimentado. Ao observarmos as qualidades da excelência definidas poeticamente, importa-nos destacar que, de acordo com Nussbaum, o seu crescimento não prescinde dele e não rejeita o mundo, e por meio deste fato, podemos pensar não apenas a fragilidade da excelência da boa pessoa, mas também, concebermos a importância da exterioridade de que a excelência necessita para constituir, em última instância, uma vida como boa. De imediato, na medida

em que a bondade da vida de um ser humano se assenta sobre a excelência, e na medida em que a excelência é uma atividade pela qual o homem realiza o que lhe é possível apenas em conformidade com uma função que lhe é própria, a bondade moral da vida não se efetiva se ela prescinde da fragilidade, da exterioridade e, fundamentalmente, do próprio mundo. Nussbaum nos permite inferir que a vida só pode ser *humanamente* boa e que não há uma bondade *sobre-humana* da vida, pelas mesmas razões em que, alcançar a excelência alçada até ao céu líquido não significa alcançar, ultrapassando o próprio céu, a autossuficiência racional e o controle total dos efeitos das suas ações⁹. Além do “céu líquido” não há vicissitudes e contingência, não há fragilidade e exterioridade, enfim, essa superação rompe com o crescimento e com o próprio mundo. Contra uma concepção de excelência entendida como autossuficiência e autocontrole invulneráveis, e lembrando a sobredita definição poética, Nussbaum pondera:

Nós precisamos nascer com capacidades adequadas, viver em condições naturais e sociais favoráveis, permanecer livres de catástrofes abruptas, desenvolver associações positivas com outros seres humanos (...). Nossa vulnerabilidade à fortuna e nosso senso de valor, novamente aqui, nos tornam dependentes do que nos é exterior: a vulnerabilidade à fortuna, porque deparamos com privações e podemos vir a precisar de algo que somente um outro pode proporcionar (...). O que o exterior alimenta, e até ajuda a constituir, é a excelência ou o próprio valor humano (2009, p. 1).

O valor referente a boa pessoa que podemos alcançar limitados pelo céu líquido depende, inclusive, do nosso nascimento. Ao considerar o nascimento como um elemento do valor moral que um ser humano é capaz de conquistar, Nussbaum definitivamente afirma que algo de que não temos controle ou que não depende de nós também contribui, essencialmente, para o crescimento da nossa excelência. Em outros termos, somos vulneráveis à fortuna, e sem esta vulnerabilidade perderíamos o nosso senso de valor. Ou seja, teríamos dificuldades para reconhecer como boa uma vida e como valoroso um homem que buscaram banir da sua esfera prática de ação a vulnerabilidade à fortuna. Não há excelência no invulnerável porque, em suma, ele é apenas uma ideia orientadora além do céu líquido que prescinde do nascimento, do crescimento, da exterioridade, enfim, do mundo. É pertinente destacar que, para Nussbaum, é devido a essa vulnerabilidade que somos levados a estabelecer associações

⁹ E ainda, de acordo com Nussbaum, “o problema torna-se ainda mais complexo com uma outra implicação da imagem poética. Ela sugere que parte da beleza peculiar à excelência *humana* é justamente sua vulnerabilidade” (2009, p. 2). Assim, ao destacar a vulnerabilidade como aquilo que limita a excelência à humanidade, Nussbaum nos convida a discernir a beleza na fragilidade, na exterioridade, no crescimento *no* mundo.

com outros seres humanos, que aprendemos a pressupor um outro exterior como elemento indispensável para o crescimento da própria excelência, de forma que, se por um lado, as associações humanas possuem esse substrato frágil de vulnerabilidade, por outro lado, a excelência não cresce e não tem lugar senão nas associações positivas entre os homens sábios e os justos.

Como se percebe, Nussbaum reconhece uma importância decisiva da fortuna na definição da excelência humana, exatamente porque a fortuna, vigente apenas sob o céu líquido, se apresenta como um limite à pretensão de autossuficiência racional e, neste sentido, a fortuna torna humana a excelência. Não há excelência humana sem limites, que não são mais do que a vulnerabilidade aos reveses, que insere em toda pretensão de autocontrole de um plano racional, os elementos consideravelmente imprevistos:

Amizade, amor, atividade política, afeição a propriedade ou posses, todos os quais, sendo por si mesmos vulneráveis, torna a pessoa que aposta o seu bem neles similarmente aberta ao acaso. Esses “bens exteriores” podem adentrar a vida excelente não apenas como meios instrumentais necessários ao bem viver, mas também, se os valorizamos o suficiente, como fins em si mesmos; sua ausência contingente, pois, pode privar o agente não somente de recursos, mas do próprio valor intrínseco e do próprio bem viver (NUSSBAUM, 2009, p. 6).

A vulnerabilidade daquilo que consideramos bens nos abre ao acaso, no entanto, é exatamente essa abertura que o confere e nos permite compreender o valor de uma boa vida cuja excelência não é, portanto, adquirida lançando mão da autossuficiência da razão como capacidade de governar e de orientar o agente então invulnerável, e deste modo, banir a fragilidade, assim como, a beleza do contingente e do mutável presentes na vida humana. Com isto, o que Nussbaum combate é a inteira assimilação do pensamento ético grego a essa aspiração à autossuficiência racional, que é “a aspiração de tornar a bondade de uma vida humana boa imune à fortuna pelo poder controlador da razão” (NUSSBAUM, 2009, p. 3)¹⁰. Ao contrário, admitir a vulnerabilidade da excelência aos reveses da fortuna significa compreender que nasci e que estou em formação, que me associo a outros seres humanos, e que vivo em um mundo exterior a mim cuja contingência sublunar é inseparável da revelação

¹⁰ É oportuno mencionar que Nussbaum utiliza “fortuna” como estreitamente relacionada a *týkhe*, o que não aponta para uma fortuidade desprovida de causa. Para a autora, “o que acontece a uma pessoa pela fortuna será apenas o que não acontece por meio de sua própria ação, o que simplesmente *acontece* a ela, como algo oposto ao que ela faz ou realiza” (NUSSBAUM, 2009, p. 3).

da condição humana¹¹. Não podemos falar de excelência e de *eudaimonía* de um modo que negue ao homem a sua condição humana sobrelevando-o às esferas celestes onde habitam, distantes e inertes, os deuses. E o modo de não nos desviarmos da humanidade da excelência e da *eudaimonía* é lhes reconhecer os limites do céu líquido como o céu de um mundo no qual o homem, na realidade concreta da sua condição, é levado a se abrir devido a sua sujeição à fortuna. Nessas condições, vejamos em que sentido Aristóteles se dispensa da tarefa de escrever uma ética para os deuses, entendendo que uma ética (sem pretender uma fundamentação científico-teológica que esclareça completamente o mundo retirando-lhe a contingência que nos impede de inseri-lo, absolutamente, sob o controle de uma razão sistemática) deve antes manter-nos à distância da inércia contemplativa dos deuses, que devemos apenas imitar *tanto quanto possível* ou *com muita reserva (verecundia)*¹². Ao ter a tarefa de controlar a nossa *hýbris* que nos levaria à impiedade contra os deuses, a ética deve nos propiciar a consciência da nossa condição humana inelutavelmente determinada pela manutenção daquela distância que quer dizer, em suma, limitação. É por isto que, em Aristóteles, a felicidade é um bem cuja excelência, embora suprema, permanente e autossuficiente, é uma atividade que não recusa os riscos da ação em um mundo exterior e contingente, assim como, leva em consideração os favores ou desfavores da fortuna. É por isto que a felicidade se relaciona, estruturalmente, à *phronêsis*, pois, sendo uma virtude não científica da parte calculativa da alma, a prudência delibera sobre o fim bom que é humanamente possível (EN VI 5 1140 a 28)¹³. Analisemos, pois, como a felicidade em

¹¹ Segundo a minha condição humana, “sou um indivíduo que age, mas também uma planta; que muito do que não fiz contribui para fazer com que eu seja tudo aquilo pelo qual eu deva ser louvado ou culpado; que devo constantemente escolher entre bens concorrentes e aparentemente incomensuráveis e que as circunstâncias podem forçar-me a uma posição na qual não posso evitar ser falso com respeito a alguma coisa ou fazer algum mal; que um evento que simplesmente acontece a mim pode, sem meu consentimento, alterar minha vida; que é igualmente problemático confiar seu bem a amigos, amantes ou ao país e tentar ter uma boa vida sem eles – tudo isso considero não apenas como o material da tragédia, mas como fatos cotidianos da razão prática vivida” (NUSSBAUM, 2009, p. 5).

¹² Em outros termos, em ética, não se trata de obter uma ciência do fim como o que é maximamente cognoscível, uma ciência que é alcançada através da pesquisa das causas primeiras e dos princípios (*Metafísica*, A 2, 981 b 25), e assim, conhece o fim para o qual é feita cada coisa, configurando-se como uma ciência em máximo grau, pois, “o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda a natureza o fim é o sumo bem” (*Metafísica*, A 2, 982 b 5). Mostrando-se prudente em não incorrer na *hýbris* filosófica forçosamente ímpia (AUBENQUE, 2003, p. 255-7; p. 262-276) e, ao mesmo tempo, delimitando a esfera ética, Aristóteles afirma que a posse dessa ciência não é própria do homem e que lhe é conveniente buscar uma ciência adequada a si, pois, se trata de uma ciência cuja posse é um privilégio exclusivo de Deus, por ter, ela mesma, as coisas divinas por objeto (*Metafísica*, A 2, 983 a 5-10). Veremos que, em ética, ao invés de ciência, o homem deve buscar adquirir prudência (*phronêsis*).

¹³ EN – abreviatura para a *Ética a Nicomâco*, de Aristóteles. A prudência é uma virtude da parte racional da alma que se adquire através de um longo processo de formação de si e do seu caráter, cuja excelência é a capacidade

Aristóteles é um bem que *deve ser realizado* pelo homem segundo a sua excelência específica a fim de entender como, através dessa realização, se revela a própria condição humana em sua suscetibilidade à fortuna.

Se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhermos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo prosseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens (EN I 2 1094 a).

Desde já, o que se destaca é o vínculo entre ação e bem como uma finalidade superior que desejamos por si mesma. Além disso, está antecipado, aqui, embora de forma indireta, a associação entre ação e desejo implicada em um bem entendido como fim último, o qual, orientando e permitindo-nos reconhecer ao nosso desejo uma potencialidade racional para a satisfação contrária ao vão consumir-se numa tendência infinita, o leva a desdobrar-se em ações práticas cuja atividade delimita a realização de um bem que, sendo o “bem do homem”, deve permitir, igualmente, a sua realização necessária através das suas ações, já que se trata de entender como os homens *se tornam* bons e capazes de *praticar* boas ações (EN I 9 1099 b). Em suma, a finalidade requer um tornar-se de acordo com a prática de boas ações, amparadas, obviamente, por um julgamento correto¹⁴. Estabelecido isto, podemos adiantar que “o mais alto dos bens a que pode levar a ação”, com o qual concordam “tanto a maioria dos homens quanto as pessoas mais qualificadas”, é a felicidade como o bem supremo, “e consideram que viver bem e ir bem equivale a ser feliz; quanto ao que é realmente a felicidade há divergências” (EN I 3 1095 a) não apenas entre a maioria das pessoas e os sábios, mas

de bem deliberar, em um mundo não científico destituído de necessidade e da segurança demonstrativa dos princípios, acerca das coisas que são boas para o bem viver humano e do fim bom que é possível ser feito pelo homem, isto é, em um mundo no qual as coisas podem ser de outro modo, o meio de o homem não se sentir desamparado diante dessa contingência, é a aquisição e a orientação pela prudência, sem a qual as escolhas e as ações podem se perverter e não alcançar o bem. Em suma, “a sensatez (*phronêsis*) concerne a assuntos humanos sobre os quais se pode deliberar. De fato, dizemos que a função que mais compete ao sensato (*phronimos*) é esta, bem deliberar, e ninguém delibera sobre o que é impossível ser de outro modo, nem sobre as coisas das quais não há fim algum, e o fim é o bem que se pode fazer. O bom deliberador sem mais é aquele que acerta, pelo raciocínio, o que é o melhor para o homem, entre as ações que se podem fazer” (EN VI 8 1141 b 8).

¹⁴ E, para Aristóteles, “cada homem julga corretamente os assuntos que conhece, e é um bom juiz de tais assuntos. Assim, o homem instruído a respeito de um assunto é um bom juiz em relação ao mesmo” (EN I 3 1095 a). Essa instrução que assegura a correção do julgamento demanda a vivência prolongada de experiências de modo a se adquirir a continência suficiente para não mais se deixar levar por suas paixões. Capacidade que é própria do *phronimos*, que não é excelente por natureza, mas, nele, a compreensão, o entendimento, a inteligência, e a equanimidade, acompanham a idade cujo tempo produz a experiência. “Por conseguinte, é preciso ater-se às afirmações e opiniões indemonstráveis dos experientes e mais velhos ou sensatos, não menos do que às demonstrações, pois eles veem acertadamente, por terem uma visão proveniente da experiência” (EN VI 12 1143 b 6).

também, até entre as pessoas que compõem a maioria, para as quais, a felicidade estaria no prazer, na riqueza, nas honrarias e, às vezes, dependeria das circunstâncias. De qualquer forma, não é porque “o bem é algo pertencente ao seu possuidor e que não lhe pode ser facilmente tirado” (EN I 5 1095 b) que isto asseguraria, por si só, a felicidade como o bem supremo. Em outros termos, segundo Aristóteles,

realmente, pode-se possuir a excelência enquanto se dorme, ou sem pô-la em prática durante toda a vida, e um homem excelente também está sujeito à maior miséria e infortúnio, embora um homem que viva nestas condições não possa ser qualificado de feliz, a não ser que queiramos sustentar a tese a qualquer preço (EN I 5 1095 b).

Em seu aspecto mais importante, esta citação se apresenta como um argumento contrário à teoria da autossuficiência da boa condição encerrada e jacente em si tal qual uma forma divinizada do bem, então um bem em si absolutizado e já real independentemente das ações práticas humanas. Ao passo que a Forma, ou o conhecimento científico da universalidade do Bem, não nos ajuda em nada quanto à definição da natureza do bem para o homem, porque o bem que se procura deve ser praticado e atingido pelo homem, ou seja, o que o qualifica não é a sua unicidade formal e a sua existência separada e independente, e sim, a sua atingibilidade *pelo homem*, isto é, o bem, enquanto o que leva à ação, é o que deve ser realizado de tal modo que *torne feliz* o homem que age em conformidade com a excelência que lhe é específica. E o homem excelente que dorme não realiza nada, e se a ciência da Forma pretende separar o Bem da miséria e do infortúnio, podemos dizer que o homem que vive no mundo da Forma, acreditando-se feliz por isto, na verdade, ele não vive, mas antes, dorme, e sonha com a felicidade. Diferente deste homem para quem a felicidade é um sonho que o eleva acima do céu líquido, o bem deve ser um fim que não dispensa a atividade, além de ser causa de tudo o que os homens *fazem*, pois, não há ação e propósito que não o visem (EN I 7 1097 a).

De acordo com as nossas considerações, a felicidade é o bem supremo porque ela é evidentemente final, ou seja, ela é o bem mais digno de ser perseguido porque ela é desejável em si, de tal modo que ela satisfaz, ultimamente, o nosso desejo ao ponto de não desejarmos mais nenhum acréscimo. Dito de outro modo, a felicidade é autossuficiente. Não devemos desejar o que não é ainda ultimamente final, pois, isto necessita de acréscimo. Como então compreender a autossuficiência da felicidade? Afirmá-lo significa que a felicidade se realiza através de ações cuja prática, racionalmente orientada, ou coloca a contingência sob o

controle do agente, ou sobreleva a bondade do caráter além da vulnerabilidade ao mundo exterior?

Tendo em vista a determinação da autossuficiência da felicidade, diz-nos Aristóteles:

Quando falamos em autossuficiente não queremos aludir àquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e, em geral, para seus amigos e concidadãos, pois o homem é por natureza um animal social (EN I 7 1097 b).

O que nos chama a atenção, primeiramente, é que Aristóteles vincula a autossuficiência da felicidade a tudo aquilo que envolve a sociabilidade que caracteriza a condição humana em sua natureza mais própria, que não reconhece ao homem uma felicidade que se realizaria na solidão. No entanto, se ser feliz de forma autossuficiente implica em sair do isolamento, a minha felicidade é avaliada na sua dependência da felicidade de outras pessoas, de forma que, se porventura minha mãe adoce gravemente, ou se não tenho filhos e amigos, por exemplo, não posso dizer que eu desfruto da autossuficiência da felicidade. A minha capacidade de realizá-la é tanto possibilitada quanto limitada pela natureza sociável da minha condição. Em todo caso, o homem não se qualifica como feliz ao buscar ultrapassar a sua natureza sociável, pois, a vida dentro dos seus limites sociais é a vida que lhe cabe viver bem. Em maior grau, isto quer dizer que a autossuficiência da felicidade “torna a vida desejável por não ser carente de coisa alguma”, isto é, a busca pela realização prática do bem supremo é indissociável de um desejo de vida, de modo que as ações que visam tal realização acabam por refletirem uma afirmação da vida que se deseja viver bem. “Logo, a felicidade é algo final e autossuficiente, e é o fim a que visam as ações” (EN I 7 1097 b), que devem ser praticadas levando em consideração a atividade específica ou a função mais própria do homem. E o que lhe é específico é “a atividade vital do elemento racional”, e se o elemento racional exige do homem um exercício ativo ou, em outros termos, “se a função do homem é uma atividade da alma por via da razão e conforme a ela” (EN I 7 1098 a), então, Aristóteles conclui que “o bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas (EN I 7 1098 a). Aristóteles vincula o bem à excelência entendida como um exercício ativo enquanto elemento essencial da realização prática das ações. “Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida”, exigindo-nos uma constância nos esforços para cultivarmos e realizarmos a excelência, pois,

se nem uma andorinha nem um dia quente não faz verão, “da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz” (EN I 7 1098 a). A inserção da excelência como um componente fundamental para a definição da natureza do bem supremo faz deste algo que diz respeito a toda uma vida e, desta maneira, nos revela que o bem supremo, na medida em que a sua realização pelas ações demanda uma constante formação de si ou um cultivo da excelência ao longo das experiências vividas, está sujeito à duração temporal, e por isto, ele não é um estado instantâneo, e tampouco nos permite ver e afirmar uma descontinuidade entre os instantes como uma característica dessa duração temporal, porque se trata do tempo de toda uma vida. Veremos que nessa sujeição à temporalidade sublunar está implicada uma abertura à fortuna. A excelência propriamente humana, limitada pelo céu líquido, só é alcançada como uma atividade específica que exige cultivo e formação de si porque sua realização prática não é livre do enfrentamento do tempo. Sendo assim, admitindo a temporalidade nesses termos, a felicidade é uma forma de viver bem e conduzir-se bem (EN I 8 1098 b). Ao longo de toda a sua vida, o homem é feliz se ele dispõe de condições que lhe permitam viver bem e se conduzir bem. Dito isto, é preciso acrescentar que, até agora, “nossa definição é condizente com a opinião dos que identificam a felicidade com a excelência ou com alguma forma de excelência, pois a felicidade é a atividade conforme à excelência” (EN I 8 1098 b).

Mas evidentemente, como já dissemos, a felicidade também requer bens exteriores, pois é impossível, ou na melhor das hipóteses não é fácil, praticar belas ações sem os instrumentos próprios. Em muitas ações usamos amigos e riquezas e poder político como instrumentos, e há certas coisas cuja falta empana a felicidade – boa estirpe, bons filhos, beleza – pois o homem de má aparência, ou mal nascido, ou só no mundo e sem filhos, tem poucas possibilidades de ser feliz, e tê-las-á ainda menores se seus filhos e amigos forem irremediavelmente maus ou se, tendo tido bons filhos e amigos, estes tiverem morrido (EN I 9 1099 b).

Eis os termos em que Aristóteles admite que a *eudaimonía* é também mensurada em relação aos bens exteriores que lhe seriam um complemento ou, em caso contrário, um obstáculo, uma vez que a *eudaimonía* é uma atividade conforme à excelência, mas, não se pratica boas e belas ações em meio a um desfavorecimento tão acentuado da fortuna. As possibilidades de ser feliz estão diretamente relacionadas às condições favoráveis para a prática de belas ações. É por esta razão que, recorda Aristóteles, se pergunta “se podemos aprender a ser felizes, ou se podemos ser felizes graças ao hábito ou a algum tipo de exercício, ou então à providência divina, ou finalmente graças à sorte” (EN I 9 1099 b). Aristóteles não

exclui nenhuma dessas hipóteses, pois, a assunção da graça divina não impede que também se aspire à felicidade como finalidade da excelência através de um processo de aprendizado e de exercício, o qual, precisamente, abre espaço para a sorte.

Agora, se a felicidade é a atividade realizadora de bens por meio de belas ações em conformidade com a melhor e mais completa excelência, ao menos a exigência desta completude, é preciso admitir, dificulta o alcance da autossuficiência da felicidade abrindo-lhe o flanco à fortuna. Para ilustrar isto, Príamo nos serve, além de exemplo, também como uma espécie de tipo ou de retrato que encarna ou simboliza, de forma diferente e mais fundamental do que um princípio ou categoria ética, um sentido ético pré-filosófico.

A felicidade, como dissemos, pressupõe não somente excelência perfeita, mas também uma existência completa, pois muitas mudanças e vicissitudes de todos os tipos ocorrem no curso da vida, e as pessoas mais prósperas podem ser vítimas de grandes infortúnios na velhice, como se conta de Príamo na poesia heróica. Ninguém pode considerar feliz uma pessoa que experimentou tais vicissitudes e teve um fim tão lastimável (EN I 9 1100 a)¹⁵.

A felicidade é incongruente, tanto com a imperfeição da excelência, quanto com a incompletude da existência, pois, em ambos os casos, estão abertas as possibilidades de frequentes vicissitudes e de grandes infortúnios, de tal modo que minha atual prosperidade não me protege de um fim tão incoerente com a vida que busquei viver cultivando a minha excelência e formando o meu caráter a partir da prática de bons hábitos e da realização de belas ações¹⁶.

Muitos eventos são frutos do acaso, e diferem por sua natureza ou insignificância; embora a boa sorte ou o infortúnio em pequena escala não mudem evidentemente o curso completo da vida, grandes e frequentes sucessos tornam a vida mais feliz, pois

¹⁵ Ao pensarmos no extremo desse exemplo do peso que a fortuna tem para a avaliação da *eudaimonía*, somos levados a nos perguntar: “Não se deve então chamar homem algum de feliz enquanto ele estiver vivo?” (EN I 10 1100 a). De qualquer forma, é possível manter a felicidade, visto que ela mesma não muda tão facilmente apesar da roda da fortuna, de modo que, “o homem feliz, portanto, deverá possuir o atributo em questão e será feliz por toda a sua vida, pois ele estará sempre, ou pelo menos frequentemente, engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência. Da mesma forma ele suportará as vicissitudes com maior galhardia e dignidade, sendo como é” (EN I 10 1100 b). Aquele que tem em vista a excelência, buscando praticá-la e contemplá-la, é ainda feliz por ser capaz de manter a sua generosidade, assim como, por suportar e responder mais dignamente às vicissitudes.

¹⁶ Quanto à relação entre hábito, caráter, e ação que, aqui, apenas tangenciamos, é oportuno dizermos: “Realizando-se coisas justas assumem-se bons hábitos e o caráter torna-se justo (...). O caráter não é mais o que recebe suas determinações da natureza, da educação, da idade, da condição social; é o produto da série de atos dos quais sou o princípio. Posso pois ser declarado ‘autor’ (*aitios*) do meu caráter, como o sou dos meus atos” (VERGNIÈRES, 1998, p. 105), visto que, “quando ajo, não faço somente algo de pontual pelo que terei que responder, escolho o que vou ser” (VERGNIÈRES, 1998, p. 105).

eles, por sua própria natureza, realçam a beleza da vida e também podem ser usados nobremente e de conformidade com a excelência; grandes e frequentes reveses, ao contrário, aniquilam e frustram a felicidade, seja pelos sofrimentos que causam, seja por constituírem óbices a muitas atividades (EN I 10 1100 b)¹⁷.

Diante da evidência do acaso, como ainda manter a defesa do autocontrole do agente, e se não há mais o completo controle reivindicado pela aspiração à autossuficiência racional, como é ainda possível a ação?¹⁸ Isto é, como se dispor a agir em um mundo ainda pré-filosófico cuja obscuridade científica o torna tão inelutavelmente distante do mundo dos deuses?¹⁹ Em suma, podemos falar de agente moral que, lançado em um mundo primitivo, se encontra tão desamparado de qualquer componente teológico? Como se percebe, em sua legitimidade, essa problematização retoma a distância entre o mundo contingente e inacabado ao qual o agente moral se abre e o mundo metafísico que não lhe é jamais, completamente, uma habitação sequer de direito. Levando em consideração essa diferença entre ética e metafísica, a divinização possível do homem ocorre dentro dos limites da primeira, enquanto que o próprio divino se encontra acima das categorias éticas que apenas vigoram sob o céu líquido. Em outras palavras, compreendendo a excelência humana em sua luta contra os limites da imprevisibilidade (o acaso intrínseco da ação quanto aos seus resultados) e do

¹⁷ “Isto não obstante, mesmo na adversidade a galhardia resplandece, quando alguém sofre grandes e frequentes infortúnios com resignação, não por insensibilidade, mas por nobreza e grandeza de alma. Se, como dissemos, as atividades de uma pessoa são um fator determinante na vida, nenhuma pessoa supinamente feliz poderá jamais tornar-se desgraçada; ela nunca praticará ações odiosas ou ignóbeis, pois sustentamos que as pessoas realmente boas e sábias suportarão dignamente todos os tipos de vicissitudes, e sempre agirão da maneira mais nobilitante possível diante das circunstâncias” (EN I 10 1100 b). De antemão, é pertinente destacar que a distinção pessoal não é alcançada pela recusa da adversidade, mas dentro dela, isto é, a afirmação da nobreza e da grandeza de alma não pressupõe uma separação da adversidade, mas antes, reflete uma capacidade de ser generoso e paciente no próprio enfrentamento da adversidade, mantendo, assim, sua excelência e *eudaimonía*, testemunhadas pela dignidade das suas ações cuja nobreza não recusa as circunstâncias e não se realiza além do céu líquido. Eis como o bem é realizado em meio a tamanha fragilidade, como se ele fosse o fruto de uma planta que ora precisa dele ora enfrenta o mundo.

¹⁸ Em outras palavras, como é ainda possível a ação em um mundo sem metafísica, o mundo contingente sem eternidade e princípios demonstráveis que o esclareçam, e que então demanda a prudência como uma virtude própria de um mundo ainda pré-filosófico, já que o mundo filosófico é o mundo celeste cujo movimento é sempre em ato e livre das coisas corruptíveis às quais se liga a potencialidade dos contrários (*Metafísica*, © 8, 1050 b 20-28).

¹⁹ Eis como Aristóteles, levado por certa prudência e partindo do pressuposto de que o Movente imóvel é um princípio que é Vida ou uma forma de viver, ressalta essa distância: “De tal princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E naquele estado Ele está sempre. Isso é impossível para nós, mas para Ele não é impossível, pois o ato de seu viver é prazer (...). E Ele é também Vida, porque a atividade da Inteligência é vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: isto, portanto, é Deus” (*Metafísica*, Λ 7, 1072 b 14-18, 24-30).

inumano (o acaso fundamental do nascimento), Pierre Aubenque, recordando a fonte trágica da ética aristotélica, conclui:

A metafísica nos ensina, malgrado ele mesma, que o mundo sublunar é contingente, isto é, inacabado. Mas os limites da metafísica são o começo da ética. Se tudo fosse claro, nada haveria a fazer, e resta a fazer o que não se pode saber (...). A meio caminho de um saber absoluto, que tornaria a ação inútil, e de uma percepção caótica, que tornaria a ação impossível, a *prudência* aristotélica representa – ao mesmo tempo que a reserva, *verecundia*, do saber – a possibilidade e o risco da ação humana. Ela é a primeira e última palavra deste humanismo trágico que convida o homem a desejar todo o possível, mas somente o possível, e deixar o resto aos deuses (2003, p. 281).

Podemos dizer que o começo da ética impede a completa realização científica da metafísica na medida em que esta se pretende uma ciência divina. Isto é, em sua dimensão trágica, a ética se determina como uma limitação prudente da *hýbris* filosófica segundo a qual o homem pretendia eliminar todo o imprevisível e, desta maneira, rivalizar com os deuses. Ao passo que, absorvendo a lição de prudência da tragédia que nos exorta a conhecer os nossos limites e a nos dar conta da nossa finitude segundo a qual a nossa atividade jamais é um estado definitivo, eterno, e ótimo, cabe ao homem, tão somente,

fazer o melhor a cada passo, se preocupar com as conseqüências previsíveis, mas deixar o imprevisível aos deuses; suspeitar das “grandes palavras”, que não são somente vazias, mas perigosas, quando se pretende aplicá-las sem mediações à realidade humana que talvez não esteja predestinada a ceder-lhes; não rivalizar com os deuses na possessão de uma sabedoria sobre-humana, que rapidamente se revela inumana quando pretende impor conclusões ao homem. É tudo isso, que não se aprende senão com a idade e a experiência, que a tragédia já chamaria *phronein* (AUBENQUE, 2003, p. 261).

E a *phronêsis*, enquanto apelo trágico a um saber e a um pensamento apenas *humanos*, abarcando em si a velha sabedoria grega dos limites (AUBENQUE, 2003, p. 244), é ela mesma um tipo de excelência cuja proximidade com a moderação (*sophrosine*) e com o pudor (*aidós*)²⁰ se manifesta como um controle da desmesura e, portanto, nos impede de cometermos impiedade contra os deuses. Em suma, a prudência é a excelência que procurávamos porque ela, ao nos revelar as limitações da condição humana, é ela mesma, especificamente, uma excelência *humana*, que devíamos encontrar, portanto, em nossa

²⁰ Apontando para a proximidade entre moderação e pudor, Aubenque nos diz que estas eram palavras “pelas quais os gregos nos convidavam, em toda ocasião, a evitar o excesso, a desmesura, o desejo de ter mais do que lhe é próprio, e a conhecer-nos a nós mesmos para termos a exata medida de nossos limites e da distância que nos separa de Deus” (2003, p. 255).

procura pelo bem e pela felicidade *humana*, ambos refletindo a beleza intrínseca à fragilidade do que se forma e se cultiva limitado pelo céu líquido.

Por que não diríamos, então, que é feliz o homem ativo de conformidade com a excelência perfeita e suficientemente aquinhoado com bens exteriores, não por um lapso de tempo qualquer, mas por toda a vida? (...). Com efeito, o futuro é obscuro para nós, enquanto concebermos a felicidade como uma finalidade, e autossuficiente. Sendo assim, devemos declarar supinamente felizes as pessoas vivas que preenchem os requisitos mencionados e sejam feitas para continuar a preenchê-los, *mas tudo dentro das limitações da condição humana* (EN I 10 1101 a; grifo nosso).

Partindo da compreensão da excelência, o que a análise das condições e da definição da *eudaimonía* quanto à sua realização através da ação acaba por revelar é, não apenas a importância da prudência, diferente e desvinculada, enquanto atividade, da ciência racional e teológica, mas também, a necessidade de se investigar, em toda a sua contingência e fragilidade pré-filosóficas, esse domínio que este percurso de *desvelamento* delimitou e a partir do qual ele se apresenta, a saber, o domínio dos assuntos humanos cuja investigação é, portanto, inseparável do esclarecimento das condições trágicas da moralidade intrínseca à *condição humana* sob o céu líquido.

3. A condição humana: ação, natalidade, e mundo

Inicialmente, enquanto específica de uma *vita activa*, a condição humana não é um estado ótimo, definitivo e completo, do qual se parte ou ao qual se chega. Ela é, antes, uma tarefa que se compreende em oposição aos produtos fabricados e a um mundo artificial e já existente, pois, a condição humana é o que deve ser realizado, e a sua realização se dá indissociavelmente dos modos fundamentais pelos quais o homem *qua* homem aparece no domínio público do mundo em comum, e esses modos fundamentais de aparecer são a ação e o discurso. Vejamos, então, como Hannah Arendt define a ação e o discurso como meios não formais e não técnicos que permitem a revelação da unicidade do homem *qua* homem que não é mais do que o seu aparecer e ser junto com os outros no espaço público da pluralidade.

Antes de tudo, empreendendo demonstrar o caráter fundamentalmente revelador da ação e do discurso, Arendt ressalva: “a pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto da igualdade e da distinção” (2014, p. 217). Julgamos importante começar por essa ressalva porque ela, associando-os estruturalmente, nos permite afirmar, sem receios, que não há ação nem discurso, ao menos não desvirtuados por um

desvio do seu caráter fundamental, sem a condição humana da pluralidade, que “é a paradoxal pluralidade de seres únicos” (ARENDDT, 2014, p. 218). Destacando-o e se servindo desse paradoxo, Arendt argumenta:

O discurso e a ação revelam essa distinção única. Por meio deles, os homens podem distinguir a si próprios (...); a ação e o discurso são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens. Esse aparecimento, em contraposição à mera existência corpórea, depende da iniciativa, mas trata-se de uma iniciativa da qual nenhum ser humano pode abster-se sem deixar de ser humano (2014, p. 218)²¹.

Em suma, o homem é seu aparecimento uns para os outros, isto é o que o distingue tanto dos objetos físicos quanto de uma mera existência biológica. É necessário, para o homem ser homem, se dispor à iniciativa de aparecer e sair de estados inumanos que a física e a biologia, por exemplo, investigam e descrevem. De certa forma, em sua distinção e unicidade, o homem *qua* homem não nasce nem do inorgânico e nem do biológico, isto é, o seu aparecimento, ultrapassando a dimensão física e orgânica, se especifica como uma espécie de *segundo nascimento*, que é, por isto, o seu verdadeiro nascimento. Nesses termos, podemos dizer que, em certo sentido, o homem nasce apenas do homem em um nascimento que é originalmente uma inserção no mundo humano que se dá com palavras e atos (ARENDDT, 2014, p. 219)²². Dito de outra forma, a ação e o discurso, originalmente reveladores, guardam em si o nascimento do homem, um nascimento público e que deve ser publicizado. Neste sentido, o espaço político, que deve ser público por excelência, é um espaço grávido de nascimentos, no qual é permitida e requerida a efetivação da fecundidade da ação e do discurso. Olhando-a mais de perto, privilegiaremos a ação como modo de aparecer da condição humana, em sua relação, não tanto com o discurso, mas, com a natalidade e o mundo²³.

²¹ Convém deixar um acréscimo, a saber: “Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação (...) é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDDT, 2014, p. 219). Renunciar à aparência é renunciar ao mundo, nele permanecendo apenas como alguém que acredita viver uma vida que suplantou a vida humana.

²² Em um outro sentido, quem nasce ou é desvelado é precisamente um sujeito, um *quem*, visto que, “ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano (...); mas seu desvelamento quase nunca pode ser alcançado como um propósito deliberado, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse ‘quem’ do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que o ‘quem’, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimon*” (ARENDDT, 2014, p. 222).

²³ Mas, antes de seguirmos nessa restrição, deixemos claro a força que o par ação-discurso tem para Arendt, que afirma: “A ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir (ARENDDT, 2014, p. 219).

Deve-se notar, primeiramente, que iniciar e governar, na medida em que são ditos pela mesma palavra, *archein*, constituem ambos o ato de agir. Em outros termos, a ação específica dos recém-chegados e nascidos não se realiza instaurando uma separação entre iniciar e governar. É devido a sua iniciativa para agir que o homem *qua* homem se revela como um *initium* antes do qual não havia nascimento. Aquele que age é, em sua iniciativa, fundamentalmente recém-chegado e nascido ou, dito de outro modo, um início que é ele próprio um iniciador. É por isto que, de acordo com Arendt, “com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar” (2014, p. 220), isto é, ainda para a autora, isto quer dizer que “o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes” (ARENDDT, 2014, p. 220). Não haveria o princípio da liberdade (e quaisquer outros princípios) sem os que se revelam, sempre recém-chegados e nascidos, a partir do *archein*. A condição básica da liberdade é o *initium*.

É da natureza do início que se comece algo novo, algo que não se poderia esperar de coisa alguma que tenha ocorrido antes. Esse caráter de surpreendente impresciência é inerente a todo início e a toda origem (...); o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isso, mais uma vez, só é possível porque cada homem é único, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo (ARENDDT, 2014, p. 220).

Além do princípio da liberdade, o *initium*, porque dele sempre vem algo novo pelo qual se supera o *ocorrido antes*, também instaura a esperança, exatamente por esta não vir acompanhada de uma afirmação da previsão do futuro, totalmente incompatível com a iniciativa da ação. Sendo capaz de remediar a ausência de esperança própria do ocorrido antes, e sem se desviar talvez motivado por um cômodo desejo de soberania pelo caminho da

humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘Quem és?’ Essa revelação de *quem* alguém é está implicada tanto em suas palavras quanto em seus feitos (...); desacompanhada do discurso, a ação perderia não só o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito (...). A ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras” (2014, p. 221). Em todo caso, só saberemos *quem fez* através das histórias geradas pela colocação dos feitos *em palavras*.

previsibilidade, o *initium* nos revela uma novidade cujo aparecer tem o estatuto de um milagre, porque ele rompe com a certeza das leis estatísticas, e nos mostra a possibilidade de renovação – ou a suscetibilidade às mudanças – do próprio mundo, que sempre pode ser um mundo diferente do ocorrido antes, no qual tem lugar o inesperado e a realização do infinitamente improvável. Em suma, terminamos por ver Arendt dizer que o nascimento do homem único, o homem *qua* homem, faz aparecer, na forma de um milagre, uma novidade *vinda ao mundo*.

Quando Arendt começa a analisar a fragilidade dos assuntos humanos, ela contrapõe a ação à fabricação, destacando o caráter público da primeira, de tal forma que, no isolamento, o que perdemos é a capacidade de agir²⁴. Se, para a fabricação tudo é primeiramente material a ser absorvido e transformado, ultimamente, em produtos acabados, estáveis, e duráveis, para a ação, o que há previamente é uma teia de relações constituída pelos atos e palavras de outros homens que, portanto, não podem ser confundidos com uma espécie de material ou físico ou biológico submetido a leis imutáveis ou a modelos transcendentemente estáveis. Para Arendt, caracterizado essencialmente por uma fragilidade, o mundo dos assuntos humanos não é um produto e não aceita nele a produção que, traduzindo tudo em material, pretende inserir nos assuntos humanos, a durabilidade, a previsibilidade, a uniformidade.

A fabricação será privilegiada pelo *governo*, que surge na dimensão política através de uma divisão instaurada na própria ação²⁵. Inicialmente, o agir era compreendido pela complementaridade de duas partes: a parte dita pelo *archein* (começar, liderar, governar), e a parte dita pelo *prattein* (atravessar, realizar, acabar) ou, em outros termos, “o começo, feito por uma só pessoa, e a realização, à qual muitos se associam para ‘conduzir’, ‘acabar’, levar a cabo o empreendimento” (ARENDR, 2014, p. 234). Com o tempo, afastando-se do seu sentido original, a ação passou a ser dita, totalmente, pelo *prattein*, ao passo que o *archein*

²⁴ Como crítica da associação – ou confusão talvez deliberada – da ação e do fazer artesanal cuja atividade é a da fabricação, Arendt retoma e mantém a diferença entre *praxis* e *poiesis*, a fim de resguardar a capacidade humana de agir que não se qualifica por meio da relação entre meios e fins. Para ela, a ação não tem fim, se por este se entende uma obra realizada ou um produto final, estável e confiável (ARENDR, 2014, p. 242-3).

²⁵ Com isto, a fabricação obscurece a dignidade própria da ação humana e não lhe reconhece a capacidade de atualizar a liberdade, a despeito da sua não soberania, e de autorredimir-se de suas infortunas (CORREIA, 2011, p. 60). Todavia, veremos que, ao invés de buscar fundamentar a moralidade fora da esfera prática da própria ação, “Arendt enfatiza que a redenção da irreversibilidade e a imprevisibilidade de cada ação encontram-se entre as potencialidades da própria atividade da ação e, portanto, não pode provir de alguma esfera supostamente superior ou mais eficaz, como o pensamento do filósofo ou a maestria do *homo faber*” (CORREIA, 2011, p. 64).

passou a se referir, exclusivamente, ao governar. Isto terminou por delimitar a figura e a função do governante, que surge independentemente da ação²⁶. A partir disto, para Arendt:

O papel do iniciador e líder, que era um *primus inter pares* (no caso de Homero, um rei entre reis), passou a ser o papel de um governante; a interdependência original da ação – a dependência do iniciador e líder em relação aos outros devido a seu auxílio, e a dependência de seus seguidores em relação a ele para ter uma oportunidade de agir – dividiu-se em duas funções completamente diferentes: a função de dar ordens, que passou a ser prerrogativa do governante, e a função de executá-las, que passou a ser dever dos súditos (2014, p. 235)²⁷.

Motivada por uma ânsia de controle da fragilidade de todo o processo da ação, a ideia de uma soberania do governo é tributária da quebra da interdependência original da ação. Isto nos permite dizer que a necessidade e o sentido do governo se justificam diante da sua tarefa primária que é a de remediar a fragilidade dos assuntos humanos através da inserção de uma estabilidade na ação, cujas consequências são ilimitadas e imprevisíveis porque, dando-se publicamente dentro de uma teia de relações humanas, ela desencadeia reações que são novas ações com os seus efeitos próprios sofridos tanto pelo agente quanto pelos outros. A restrição dessa ilimitabilidade (*boundlessness*) tem o propósito de eliminar, do domínio público e mesmo do ato político, a suscetibilidade à mudança e à novidade, tidas por sintomas de fragilidade, pois, segundo Arendt, a fragilidade das leis, das instituições humanas, e de tudo o que diz respeito à convivência dos homens, “decorre da condição humana da natalidade e independe inteiramente da fragilidade da natureza humana” (ARENDR, 2014, p. 237). Sendo assim, se a natalidade instaura uma ilimitação da ação capaz de modificar o espaço público com o simples aparecimento de um recém-chegado, então, o governo se estabelece por uma espécie de infertilidade uma vez que a novidade não pode ser um atributo da natureza política

²⁶ A ideia de governo, contrária à incerteza desencadeada pelo processo da ação, irá se levantar contra o fato de que os homens “nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação” (ARENDR, 2014, p. 288) cuja perduração, sendo ilimitada ou não contendo fim, revela aquele que age como alguém que nunca sabe completamente o que está fazendo, tornando-se culpado por consequências que jamais pretendeu e que não poderá desfazer (ARENDR, 2014, p. 289).

²⁷ Como consequência, “o governante está só, isolado contra os demais por sua força, tal como o iniciador estava, a princípio, isolado devido à sua iniciativa, até encontrar a adesão dos outros. Contudo, a força do iniciador e líder mostra-se apenas em sua iniciativa e nos riscos que assume, não na efetiva realização” (ARENDR, 2014, p. 235). O governo tem a sua força no isolamento ocasionado pela ruptura entre início e realização; ele está livre do padecimento das consequências imprevisíveis e ilimitadas do fazer. Contrariamente, para Arendt, “o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só têm poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes (...). Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência é privado do poder e se torna impotente” (2014, p. 249).

de um ato. Em sua oposição à natalidade, e a tudo o que ela representa de importante para o domínio público de convivência entre os homens recém-chegados e que assegura a condição humana da pluralidade fora da impotência do isolamento, o governo dela se alimenta e promove a desconfiança no mundo como o lugar de novos começos possíveis ou de aparecimento do ser humano. Admitir a capacidade para a realização do novo intrínseca a cada nascimento significa confiar no mundo e na ação. Mas, a ação é inútil e frustrante, uma vez que ela é imprevisível em seus resultados, é um processo irreversível e arriscado, além de ocultar em si a identidade dos seus autores e, através dela, é inserida a acidentalidade nos assuntos humanos e a dificuldade de responsabilização moral diante da pluralidade dos agentes. Segue-se disto a necessidade de substituí-la pela fabricação tão condizente com a ideia de governo, visto que, essa busca de substituição se traduziu, de uma forma ou de outra, na procura de “proteção contra as calamidades da ação” por intermédio de uma “atividade em que um homem, isolado aos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim” (ARENDDT, 2014, p. 273)²⁸. Como se a condição da realidade e da legitimidade do governo se assentasse na afirmação do autocontrole ou da soberania do agente incólume à fortuna de se encontrar na pluralidade e tendo que lidar com a natalidade que, desprovidas de princípios intrínsecos pelos quais poderiam ser ordenadas, trazem ao mundo do aparecimento a vulnerabilidade. Como solução para toda essa suscetibilidade à fortuna intrínseca à ação já nos foi apresentado, dentro da história do pensamento político, a figura platônica do rei-filósofo “cuja ‘sabedoria’ resolve os dilemas da ação” e implanta e assegura a estabilidade, a segurança e a produtividade, em detrimento, é claro, da natalidade. Em resumo:

A fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo (*rule*), isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer (ARENDDT, 2014, p. 275).

²⁸ Como um dos resultados desse combate à ação, tivemos a monarquia. Eis como isto se constata: “todas as calamidades da ação resultam da condição humana da pluralidade, que é a condição *sine qua non* daquele espaço da aparência que é o domínio público (...), a tentativa de eliminar essa pluralidade equivale sempre à supressão do próprio domínio público. A mais óbvia salvaguarda contra os perigos da pluralidade é a *mon-arquia*, ou o governo de um só homem” (ARENDDT, 2014, p. 273).

Enquanto que, para Arendt, não há política sem fragilidade, isto é, sem a consideração e a valorização dos assuntos humanos tão depreciados, por exemplo, por Platão que (em virtude da sua noção teórica – e apolítica – de rei-filósofo como o mais digno de governar devido à sua sabedoria das Ideias por ele vistas como modelos estáveis que poderiam ser aplicados às ações gerando quietude e ordem) promoveu a separação entre governantes e governados. Arendt identifica que a fuga da ação para o governo ocorreu, do ponto de vista teórico, em *O político*, “em que Platão instaura um abismo entre os dois modos de ação, *archein* e *prattein*” (ARENDR, 2014, p. 275), iniciando uma mudança de mentalidade política. Conforme Arendt, “o problema, segundo Platão, era garantir que o iniciador permanecesse como senhor absoluto daquilo que começou” (2014, p. 275), prescindindo da adesão voluntária dos outros para levá-lo a cabo, os quais foram então reduzidos a meros executores de ordens ou mesmo a súditos sem iniciativa própria e incapazes de agir, pois, não tinham o saber²⁹. Platão extrai da relação doméstica senhor-escravo normas de comportamento para bem ordenar a sociedade, vendo contido nessa relação um sentido forte de governo cujo soberano devia ser, antes de tudo, um governante de si-mesmo, tal como o rei-filósofo no qual a razão comanda o corpo e as paixões. Se essa tirania da dominação pelo conhecimento tornou possível a legitimação platônica do governo reconhecido, exclusivamente, pelo *archein*, congruente com a separação entre o saber e o fazer, essa substituição da ação pelo governo perdurou no pensamento político devido à absorção da ideia de produção e de fabricação. Assim, é com acentos críticos e dolorosos, que reconhece Arendt:

Realmente, é verdade – e Platão, que havia retirado a palavra-chave de sua filosofia, o termo “ideia” do domínio da fabricação, tinha de ser o primeiro a percebê-lo – que a divisão entre saber e executar, tão alheia ao domínio da ação, cuja validade e sentido são destruídos no instante em que pensamento e ação se separam, é uma experiência cotidiana na fabricação (...). O desejo platônico de substituir a ação pela fabricação, visando a conferir ao domínio dos assuntos humanos a solidez inerente à obra e à fabricação, torna-se mais evidente quando atinge o próprio cerne de sua filosofia, a doutrina das ideias (2014, p. 279).

²⁹ Se o *archein* é privilegiado como governante, e o *prattein* se torna capacidade para executar, “a ação, como tal, é inteiramente eliminada, e passa a ser a mera ‘execução de ordens’. Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, em lugar da antiga articulação da ação em começo e realização, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes” (ARENDR, 2014, p. 276). Como resultado dessa divisão, Arendt diz que, “na *República*, o rei-filósofo aplica as ideias como o artesão aplica suas regras e padrões; ‘faz’ sua cidade como o escultor faz uma estátua” (2014, p. 281). E assim, o governante platônico é o ancestral do *homo faber* moderno e a modernidade uma herdeira do platonismo político (ARENDR, 2014, p. 284).

Neste sentido, compreendendo o governante como um artesão capaz de perceber a imagem ou a forma (*eidós*) do produto a ser fabricado, e correlativamente, a sociedade política como uma obra sólida, durável, e confiável, fabricada lançando mão do conhecimento das ideias como modelos estáveis tomados como medidas e regras de comportamento, podemos dizer que é a doutrina platônica das ideias, na medida em que a sua aplicação à política tinha o propósito de eliminar dos assuntos humanos o seu caráter de fragilidade, aquilo de que lança mão o governante contra a natalidade. Diferentemente do céu líquido, no céu das Ideias não há nascimento nem as novidades que ele traz consigo. Também neste sentido, o céu das Ideias, depreciando-o e dele desconfiando, representa uma ruptura com o mundo da contingência do aparecer humano que, para Arendt, tem o mesmo estatuto político de uma caverna escura na qual se dão os assuntos humanos fundamentalmente desprovidos de uma governabilidade ideal cujos padrões, regras, e princípios, desde sempre prontos e sem mudanças, desfrutam de uma certeza absoluta e objetiva que jaz inerte em um céu sem natalidade. Eis a recusa ideal da natalidade que, entendida como uma tentativa para destruir completamente o domínio dos assuntos humanos, pode muito bem ser vista como uma demasiada e apolítica concessão de espaço para a mortalidade como o que melhor qualificaria a condição humana. No entanto, a mortalidade contraria a aptidão humana para a ação cujo início é um processo sem precedentes e que tem consequências que são irreversíveis. A mortalidade insere a certeza e a previsibilidade nos assuntos humanos que são, fundamentalmente, incertos e imprevisíveis³⁰. Mas, então, diante deste problema, como assegurar a natalidade no mundo e o próprio aparecer ainda que contingencial do homem *qua* homem em sua condição humana revelada pela ação? Em suma, como é ainda possível salvar o homem?

Antes de tudo, é preciso nos voltar para a própria ação, compreendê-la mesmo em sua estrutura ontológica, pois, segundo Arendt, a possibilidade de redenção do homem ou o remédio para a irreversibilidade e a imprevisibilidade da ação se encontra nela mesma, “é uma

³⁰ Se aplicarmos preceitos morais transcendentais aos assuntos humanos, recusando à ação uma moralidade intrínseca, vamos reduzi-los a um fatalismo naturalizado, regido, por exemplo, pela lei da mortalidade, “que é a mais certa lei e a única confiável de uma vida transcorrida entre o nascimento e a morte. O que interfere nessa lei é a faculdade de agir, uma vez que interrompe o curso inexorável e automático da vida cotidiana” (ARENDR, 2014, p. 305). Sob a fatalidade naturalista da lei da mortalidade, as coisas humanas seriam arrastadas para a ruína e a destruição, se não fosse, repitamos, “a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre-presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar” (ARENDR, 2014, p. 305).

das potencialidades próprias da ação”. Neste sentido, a salvação do homem sempre esteve assegurada por uma potencialidade redentora inextrincável à ação. Ou seja,

a redenção possível para o constrangimento da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a *faculdade de perdoar*. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na *faculdade de prometer e cumprir promessas* (ARENDDT, 2014, p. 293; grifos nossos)³¹.

Sem nos determos em sua unidade natural com a faculdade de prometer e de cumprir promessas, vamos privilegiar a *faculdade de perdoar*, porque ela, relacionando-se com a possibilidade da natalidade enquanto início de novos processos dos que neles se revelam como recém-chegados, irá nos permitir retomar a natalidade como condição humana.

O descobridor do papel do perdão no domínio dos assuntos humanos foi Jesus de Nazaré. O fato de que ele tenha feito essa descoberta em um contexto religioso e a tenha enunciado em linguagem religiosa não é motivo para levá-la menos a sério em um sentido estritamente secular (ARENDDT, 2014, p. 295)³².

Eis como e por quem o perdão foi inserido nos assuntos humanos, devendo ser, aí, praticado e vivido, pois, esse é o âmbito no qual vivemos sob o peso das consequências da nossa não soberania sobre os efeitos indiretos das nossas ações e, embora inelutavelmente culpados devido à nossa suscetibilidade aos riscos inerentes à ilimitação das nossas ações, se não fôssemos perdoados, a nossa capacidade de agir ficaria bastante debilitada e quase suprimida. A recomendação do dever de perdoar se relaciona às ofensas cuja ocorrência cotidiana provém “do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações”, e essa ofensa ou transgressão, e não os *skandala* que dizem respeito às raízes do mal praticado voluntariamente, “precisa do perdão, da liberação, para possibilitar que a vida possa continuar, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem o saber” (ARENDDT, 2014, p. 297). O perdão põe em exercício o princípio da liberdade e o dispõe para os agentes, que o realizam mediante essa constante desobrigação mútua do que

³¹ Cumpre dizer também que, correspondendo tão de perto à condição humana da pluralidade, o papel que essas faculdades desempenham na política “estabelece um conjunto de princípios orientadores diametralmente opostos aos padrões ‘morais’ inerentes à noção platônica de governo” (ARENDDT, 2014, p. 294).

³² E ainda: “É crucial para o nosso contexto que Jesus sustente, contra os ‘escribas e fariseus’, que, em primeiro lugar, não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar; e, em segundo lugar, que esse poder não deriva de Deus – como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos –, mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, antes que possam esperar serem perdoados também por Deus” (ARENDDT, 2014, p. 296). Antes de serem perdoados por Deus, os homens devem nascer por uma segunda vez.

fazem; isto é, os homens podem ser agentes livres “somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar”, e assim, “pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo novo” (ARENDDT, 2014, p. 298). Nesses termos, quando eu perdoo é como se eu dissesse: “nasça de novo a partir da sua mudança de ideia!” O poder do perdão é o poder de permitir o renascimento. Ele torna possível a natalidade que, no fundo, inocenta os atores envolvidos, então liberados do *ocorrido antes* e da re-ação (*re-acting*) vingativa que lhe é própria e pela qual o *ocorrido antes* não se altera em nada. O perdão liberta do automatismo previsível da vingança como mera re-ação³³. Jamais podendo ser previsto, o ato de perdoar “é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação” (ARENDDT, 2014, p. 298)³⁴. E o sujeito que age em sentido original, o homem *qua* homem que se revela, é um *quem* pessoal, isto é, o perdão pessoaliza, ele é revelador do *quem* e da condição humana, e ele mesmo é possível através dessa revelação cuja condição básica é o amor, porque “só o amor tem o poder de perdoar³⁵”, além de potencialmente propiciar a geração de um filho, um recém-chegado que significa a inserção de um novo mundo no mundo existente, então redimido ou inocentado por essa natalidade.

Portanto, a moralidade (enquanto destituída de preceitos transcendentais e de princípios racionalmente autossuficientes que lhe assegurariam uma fundamentação absoluta que dela excluiria a sujeição à vulnerabilidade à fortuna), “não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa vontade de se contrapor aos enormes riscos da ação mediante a disposição para perdoar e ser perdoado” (ARENDDT, 2014, p. 304), ao assumir inclusive a

³³ Na medida em que ela nos prende ao ocorrido antes, ao qual re-agimos, a vingança é indissociável de um ressentimento bem embolorado, é o que nos lembra Dostoiévski: “Quando o sentimento de vingança, suponhamos, se apodera dele, nada mais resta em seu espírito, a não ser este sentimento. Um cavalheiro desse tipo atira-se diretamente ao objetivo, como um touro enfurecido” (2000, p. 21), porque ele, em seu ignóbil e fétido subsolo, “há de lembrar, quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo e irritando-se com a sua própria imaginação (...); tudo lembrará, tudo examinará, e há de inventar sobre si mesmo fatos inverossímeis, com o pretexto de que também estes poderiam ter acontecido, e nada perdoará” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 23). E o que mais nos impressiona é que esse cavalheiro foi um leitor de *Observação sobre os sentimentos do belo e do sublime*, de Kant, e das *Confissões*, de Rousseau.

³⁴ “Em outras palavras, o perdão é a única reação que não re-age (*re-act*) apenas, mas age de novo e inesperadamente, sem ser condicionada pelo ato que a provocou e de cujas consequências liberta, por conseguinte, tanto o que perdoa quanto o que é perdoado” (ARENDDT, 2014, p. 298). O perdão é o inesperado que liberta das consequências, e se o inesperado é algo novo, o perdão associa liberdade e natalidade. Enfim, “por que se perdoa? Em primeiro lugar, para conservar a possibilidade de o agente se redimir de seus malfeitos, de suas idiossincrasias e padecimentos; em segundo lugar, para preservar os corpos políticos fundados na liberdade da dilaceração via vingança” (CORREIA, 2011, p. 67).

³⁵ “Pois o amor, embora seja uma das mais raras ocorrências nas vidas humanas, possui, de fato, inigualável poder de autorrevelação e inigualável clareza de visão para perceber o *quem*, precisamente por não se preocupar, ao ponto da não mundanidade quase total, com o *que* a pessoa amada possa ser, com suas qualidades e imperfeições, suas realizações, fracassos e transgressões” (ARENDDT, 2014, p. 299).

afetividade específica a esta disposição, tendo como nova base uma tarefa, porque a ação é “a única faculdade humana operadora-de-milagres”, conforme Arendt (2014, p. 306), para quem, em tom conclusivo e segundo as nossas considerações, “o milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, ‘natural’ é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente” (2014, p. 306). Embora pomposo, acreditamos que não seria excessivo e arbitrário dizer que pensamos, ao menos indiretamente, as condições de uma ontologia da ação, da qual se sobressaiu o milagre da natalidade que redime e inocenta o mundo entregando-o aos recém-chegados cuja novidade sem precedência nos revela que são também, antes de tudo, redimidos e inocentes. É disto que provêm a fé e a esperança nos assuntos humanos apesar da sua fragilidade. “É essa fé e essa esperança no mundo que encontra sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua ‘boa-nova’: ‘Nasceu uma criança entre nós’” (ARENDRT, 2014, p. 306).

Considerações Finais

A nossa abordagem do velamento, tal como o entendemos aqui como um desvio racionalista que põe o sistema filosófico como condição exclusiva do nascimento e da sobrevivência de uma ética, teve o propósito geral de demonstrar como a racionalização ideal da moralidade, embora justificável em seus termos, termina por limitar o pensamento ético, recusando-lhe um conteúdo concreto próprio do cotidiano da vida comum e normal específica da condição humana. Diante disto, o nosso desvelamento (enquanto análise do modo como a ética aristotélica, considerando o seu antiplatonismo explícito, não apenas teve a sua fonte nelas, mas também, não deixou de sobreviver com a absorção e com sua abertura às tragédias antigas extra-filosóficas), denunciou aquela limitação ou fragilização racionalista que pretendeu fundamentar o pensamento ético em termos metafísico e teológico, ou no apriorismo transcendental, recusando, completamente, uma moralidade intrínseca e específica da ação devido à sua suscetibilidade ao acaso de um mundo que fora também racionalmente rejeitado. Sem poder se defender das contingências do mundo, a ação se apresenta mais difícil, mais arriscada, e mais rara. O nosso desvelamento mostrou como essa vulnerabilidade trágica, tanto contamina, quanto fortalece e dignifica o exercício ético da excelência e a realidade ética da *eudaimonía*. Como ainda agir diante de tamanha fragilidade que caracteriza, fundamentalmente, a condição humana como o que deve ser realizado através dos modos em

que o homem aparece, recém-chega, ou vem-a-público? Para além da investigação da dimensão política da ação, caracterizada, essencialmente, pela associação entre pluralidade, natalidade, e espaço público da aparência, a resposta a essa pergunta assumida por um herdeiro e continuador da tradição ética *desvelada* pelo nosso percurso de revivescência do trágico, nos exigiu nos aproximarmos de uma concepção arendtiana de uma ontologia da ação, na medida em que ela, ora relaciona a ação a realidades e a fatos extra-políticos como a natalidade, ora absorve elementos originariamente de mesma natureza na ação, como a faculdade de perdoar. Enfim, sem ser este o objetivo final de uma ética da tragicidade da ação, terminamos por reconhecer à política e à ontologia um direito de convivência na esfera prática que se delimita somente através das condições de realização da condição humana que, em germe, já se apresentava como um horizonte latente da ética aristotélica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo; rev. téc. e apresentação Adriano Correia. 12^a ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARISTÓTELES. Livro I. *Ética a Nicômaco*. 4^a ed.. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

_____. Livro VI da *Ética a Nicômaco*. Trad. Lucas Angioni. In: *Dissertatio*, UFPel, n. 34, p. 285-300, verão de 2011.

_____. *Metafísica*. Vol. II. 3^a ed. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

CORREIA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). In: *O que nos faz pensar*, n. 29, p. 59-74, maio de 2011.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Trad., prefácio e notas de Boris Schnaiderman. São Paulo: Ed. 34, 2000.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Trad. Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

VERGNIÈRES, Solange. *Ética e política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. Trad. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998.