

# O HOMEM E SUA FORTUNA: UM DIÁLOGO PERENE

## MAN AND HIS FORTUNE: A PERENNIAL DIALOG

Eduardo Emanuel Ferreira Leal\*

**Resumo:** O presente trabalho tem por finalidade discutir os limites da ação virtuosa. Buscarei compreender as implicações e dificuldades de se discutir o pensar ético dentro de um contexto que admite ao mesmo tempo as potencialidades e limites da ação humana. Para tanto, utilizarei as fontes gregas, sobretudo as tragédias, que melhor que ninguém discutiram profundamente essa tensão constante da nossa existência, assim como alguns dos principais pensadores da antiguidade clássica e da modernidade, dando destaque às chaves de interpretação lançadas pela filósofa estadunidense Martha Nussbaum.

**Palavras-chave:** Ética. Fortuna. Tragédias. Filosofia Clássica.

**Abstract:** The present work aims to discuss the limits of virtuous action. I will try to understand the implications and difficulties in discussing ethical thinking within a context that simultaneously admits the potentialities and limits of human action. For that, I will use the Greek sources, especially the tragedies, which above all have deeply discussed this constant tension of our existence, as well as some of the major thinkers of classical antiquity and modernity, highlighting the keys of interpretation accomplished by the American philosopher Martha Nussbaum.

**Keywords:** Ethics, Fortune, Tragedies, Classical Philosophy.

## 1 Introdução

Antes de adentrar à temática trabalhada, é importante clarificar as questões que farão parte do presente trabalho. Vale dizer, problematizar a tensão entre o desejo humano por modelos firmes, esquemáticos, sistematizados, da boa vida ou vida eudaimônica ao revés do que chamarei de Fortuna. Fortuna aqui é compreendida como um sinônimo de acaso e das circunstâncias circunscritas pelo destino, como algo que não depende da ação humana para acontecer; o fato imprevisível que denota a fragilidade da razão diante da existência, que pode colocar, então, todas as normas do dever ser por água abaixo<sup>1</sup>. Mais que isso, pretendo com

---

\* Doutorando em filosofia, pela Universidade Federal de Goiás (UFG); mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). E-mail: eduleal@hotmail.com.

<sup>1</sup> “Até o momento, falamos daquilo que poderíamos denominar “contingência externa” – da fortuna que atinge o agente a partir do mundo fora dele, e do seu próprio sistema de valores, na medida em que o vincula ao exterior.” (NUSSBAUM, 2009, p. 6).

esse trabalho analisar os limites da ação humana e a relação entre os nossos intentos e esse fator denominado Fortuna usando como fonte de pesquisa as tragédias clássicas que desde a antiguidade demonstram tal problemática, assim como o pensamento dos filósofos gregos que tinham por intuito prescrever um dever ser incontestável e perene – independente das situações circunstanciais –, ao utilizar como fonte principal de pesquisa a magnífica obra da filósofa estadunidense Martha Nussbaum (2009), intitulada *A fragilidade da bondade*.

“Eu sou eu e minha circunstância e se não salvo a ela, não salvo a mim” (ORTEGA y GASSET, 1967, p. 52). Nesse brilhante aforisma, Ortega Y Gasset coloca a problemática que abordaremos neste trabalho. Ora, o que é a circunstância? O que é este contexto cultural, histórico, econômico, que eu não escolhi nascer, que independe de mim e circunscreve em boa parte o raio de alcance e mesmo de pensamento que permeia todas as minhas ações? Neste contexto exógeno a minha vontade, o *Desein* (HEIDEGGER, 1986, p. 48-50), que é particular para cada pessoa, há como se pensar em uma forma de vida ideal comum a todos? Os filósofos gregos acreditavam que sim. Inclusive a despeito das contingências, que chamaremos de fortuna.

## 2 O super-homem clássico

Podemos iniciar com Sócrates, que acreditava que o objetivo da vida humana era alcançar a *eudaimonía*, quer dizer, a vida boa. O melhor modelo de vida independente das contingências: a vida boa em si mesma; o agir virtuoso independente dos fatos externos e das circunstâncias nas quais estamos inseridos. Como nas palavras de Martha Nussbaum (2009, p. I), “é famosa a afirmação de Sócrates de que uma pessoa boa não pode ser prejudicada – o que significa que, enquanto a virtude estiver a salvo, estará a salvo de todo o necessário para viver uma vida florescente”. A partir de tal conceito, como apresenta a autora, todo o ideário desde Sócrates, perpassado pelo período helênico, Idade Média, até o início da modernidade, deu-se no sentido de postular o que seria a vida boa, como alcançá-la através de um profundo cultivo da razão para além das contingências.

É verdade que antes de Sócrates os poetas, como Homero, na Odisseia, já delineavam alguns preceitos que podemos tomar como o início de uma “ética geral” (REALE, 2013, p. 14-17), afirmando a necessidade do homem de ser submisso aos deuses, mostrando então a fragilidade da condição humana. Desse modo, a vida boa se dava na submissão aos prelados divinos. No entanto, como afirma Giovanni Reale (2013, p. 15), essa visão ainda era por demais rudimentar e contraditória quando analisada sob a perspectiva dos próprios mitos, como explicita:

Contudo, é certo que, cantando ou ouvindo cantar a Homero, o grego ficará sempre fortemente impressionado pelo heroísmo de Aquiles, pela soberba de Nestor, pela engenhosidade e a audácia de Ulisses, pela fidelidade de Penélope, e assim por diante; e se perguntará até mesmo qual dos heróis é o melhor e, assim, porá problemas éticos e apurará progressivamente sua própria consciência moral.

Para o grego antigo, educado pelos poemas homéricos, pré-socrático, não havia separação

entre as esferas do sagrado, do artístico e do filosófico<sup>2</sup>. Tudo estava misturado harmonicamente de modo que “tal indistinção, do intelectual e do afetivo, é uma constante do pensamento homérico, cujo vocabulário psicológico mais exprime atitudes do ‘homem como um todo’ do que distingue ‘faculdades’” (AUBENQUE, 2008, p. 249), conquanto que, como expus, nos próprios poemas homéricos (PLATÃO, 2000, 595a) já havia certos casos em que os heróis se utilizam de sua razão, colocando sua fraqueza perante os deuses de lado, muitas vezes os subestimando e ainda assim conseguindo parcialmente alguns de seus objetivos.

Porém, cedo ou tarde, esses mesmos homens que conquistaram tais vitórias parciais se percebiam perdidos entre os planos divinos e submissos à fortuna, como uma característica fulcral das tragédias. Nas tragédias, sobretudo nos poemas homéricos, havia uma intrínseca relação entre o mito, a poesia e o caráter educativo, de valor moral, como afirma Werner Jaeger (1995, p. 68): “O mito serve sempre de instância normativa para a qual apela o orador. Há no seu âmago alguma coisa que tem validade universal”. Com o passar do tempo, após séculos de “formação homérica”, Sócrates percebe que os mitos não eram suficientes para dar uma resposta clara ao melhor tipo de vida ou de como se alcançar a *eudaimonia*<sup>3</sup>, e a partir disso inicia sua busca por um modo mais claro, pautado no intelecto, a fim de alcançar a vida *eudaimônica*. Intenta tal realização através do cultivo da razão autônoma e livre dos intempéries da fortuna.

Ora, mas como encontrar essa ética perfeita, autônoma, que conduziria todos os homens à verdade e o bem-comum? Nesse momento, Sócrates realiza uma das maiores revoluções da história ocidental. Sócrates descobre que, para além das leis (*nomos*), da religião e de todas as convenções sociais, havia algo anterior a tudo que servia de base para todas essas formas de convenção, que ele irá chamar de natureza (*physis*)<sup>4</sup>. Ora, essa descoberta é alvo de debates calorosos desde a Grécia Antiga até os tempos hodiernos, e a partir de tal momento Sócrates iniciara a tradição filosófica ocidental. Mas o que é a natureza? A natureza seria o que chamamos de “ser em si” das coisas; a finalidade natural para qual todo ente deve se direcionar. Para Sócrates, descobrir então essa natureza do ser dava-se através do bom uso autônomo da razão, desvinculado das convenções sociais, necessitando então de um trabalho de acesso, de busca interior por si mesmo e pela natureza das coisas. Aquele que se dispusesse a tal busca zetética seria chamado de filósofo, pois amava a sabedoria, a verdade e a ele, a partir de Platão em sua República, caberia o governo dos demais, pois só ele, por ter contemplado o Bem, a fonte de toda a bondade, seria capaz de saber o que era melhor para si e para os demais. Somente com o Rei-filósofo o mundo encontraria a verdadeira paz.

Ouvimos Tirésias falar de *tekhné*, “arte” ou “ciência”; ouvimos também

<sup>2</sup> “A obra de Homero é inspirada, na sua totalidade, por um pensamento ‘filosófico’ relativo à natureza humana e às leis eternas que governam o mundo. Não lhe escapa nada do essencial da vida humana. O poeta contempla todo o conhecimento particular à luz do seu conhecimento geral da essência das coisas” (JAEGER, 1995, p. 76-77).

<sup>3</sup> A partir dessa constatação, Sócrates e, posteriormente Platão, irão tecer duras críticas aos poetas. Não pretendo atentar a essas questões, que podem ser melhor apreciadas nos capítulos III, VII e X de *A República* (2000) e *Íon* (2008).

<sup>4</sup> “Toda história da filosofia não é outra coisa senão o registro de tentativas incessantes de apreender completamente aquilo que estava envolvido na descoberta crucial feita por algum grego há 2600 anos ou mais. Diferentemente do mito, a filosofia surgiu quando se descobriu a natureza, ou por outra, o primeiro filósofo foi o primeiro homem que descobriu a natureza.” (STRAUSS, 2014, p. 98).

exemplo de artes mencionado na história lírica do progresso humano. Mas a *tekhné* de Tirésias determinou simplesmente que permaneçamos próximos às convenções estabelecidas. Não usou as técnicas das ciências em recente desenvolvimento para fazer progresso em nosso favor. Platão sentirá que esse conservadorismo é insuficiente; e verá no conceito de *tekhné*, propriamente desenvolvido, a ferramenta mais promissora para a salvação de vidas humanas. A *tekhné*, propriamente interpretada, salva precisamente por ir além da convenção. (NUSSBAUM, 2009, p. 72-73).

O que se apresenta é que, na concepção socrático-platônica, o “bem agir”, a vida boa ou *eudaimônica* só era acessível pelo conhecimento teórico dos princípios metafísicos universais. Esses princípios prescreviam um determinado conjunto ético-moral de ações virtuosas e pensamentos que conduziam qualquer indivíduo ou sociedade, se estritamente seguidos, ordenadamente para o mesmo fim: a vida eudaimônica<sup>5</sup>. Se a vida eudaimônica era fruto do exercício da razão, desvinculada de qualquer contingência, o “agir certo” por si mesmo, apenas o filósofo, aquele que ama o conhecimento, poderia alcançar tal modo quase beatífico de existência.

O problema que se apresentou é que com o passar do tempo percebeu-se uma polissemia indistinta de noções diferentes de como alcançar a *eudaimonia*. Para Platão, que ao fim e ao cabo mandava ignorar todas as contingências externas, ao recomendar ao filósofo voltar-se único e exclusivamente para si e, através de um autoconhecimento cada vez maior, poderia conhecer todas as coisas do universo. Ao contemplar o Sumo Bem, mesmo que à custa de uma vida material miserável, atingiria esse supremo ideal da vida boa (NUSSBAUM, 2009, p. 8). A vida que vale a pena ser vivida por si mesma. Uma vida voltada para a contemplação do Intelecto puro.

Esse ideal gnosiológico platônico foi radicalizado posteriormente pelos estoicos que prediziam o alcance da vida boa como aceitação da vida exatamente como ela é, buscando apenas compreender a “vontade universal” a fim de adequar-se a ela, alcançando então a *ataraxia*, ou seja, a extinção completa de suas paixões, desejos e o total autodomínio de si e de suas vontades. Resta claro que tal ideal clássico exigia uma vida totalmente desprendida, autônoma e baseada apenas no indivíduo para com ele mesmo, tendo por finalidade a contemplação do Bem Supremo<sup>6</sup>.

### 3 Aristóteles e a mudança realista

Aristóteles, discípulo de Platão, ao discordar de seu mestre, percebia que a proposta platônica se daria por uma sociedade totalmente voltada para a filosofia e isso seria alvo de várias críticas do estagirita, que encarava tal modo de vida utópico e até mesmo miserável. Um direito que transcenda a vida política, segundo Aristóteles, não pode ser um direito para o homem comum, animal que, por natureza, é político, ou seja, nasceu para viver em sociedade.

<sup>5</sup> É por isso que um dos temas mais constantes da pedagogia platônica consiste em lembrar que o meio é sempre meio em vista de um fim, e que a administração dos meios deve ser subordinada à ciência do fim, ou seja, em última análise, do fim supremo, que é a Ideia de bem (AUBENQUE, 2008, p. 216).

<sup>6</sup> “Platão, além de um filósofo, é também um místico (e também um poeta); Aristóteles, ao invés, além de filósofo, é também um cientista.” (REALE, 2013, p. 23).

Será possível imaginar um modo de viver tão desprendido para todos os indivíduos de uma mesma sociedade?<sup>7</sup> Aristóteles não negava de forma alguma a contemplação filosófica como condição *si ne qua non* para a boa vida. Não negava os prazeres advindos do intelecto puro como meta superior. Porém, em contraposição ao seu mestre, tomando um posicionamento mais “realista”, Aristóteles postula que para uma boa vida ser concretizada é necessário também que o sujeito tenha algumas coisas que independem dele: como uma aparência física não tão feia, uma condição financeira minimamente segura, alguns bons amigos, etc. “Ele argumentará em favor de uma representação das causas da ação que nos permita ver nossa carência diante do mundo não como inimiga, mas sim no próprio cerne, do nosso valor ético” (NUSSBAUM, 2009, p. 231). Como exposto:

A socrática, “cura da alma” permanece, pois, também para Aristóteles, a única via que conduz à felicidade. Todavia, à diferença de Sócrates e, sobretudo, de Platão, Aristóteles considera indispensável ser suficientemente dotado também de bens exteriores e de meios de fortuna. De fato, se estes, com a sua presença, não podem dar a felicidade, todavia podem arruiná-la ou comprometê-la (pelo menos em parte) com a sua ausência (REALE, 2013, p. 103).

Ora, aqui Aristóteles abre um precedente para a ação da fortuna que vai de encontro ao posicionamento platônico, sua autossuficiência, ao revés do destino. Aristóteles antes de tudo é um pragmático ou o filósofo que iniciará esta tradição que vai se desdobrar a partir do advento da modernidade. Sendo assim, Aristóteles percebe que por mais que o sujeito tente contemplar o Sumo Bem, exercitar o máximo possível seu Intelecto puro, dificilmente alcançaria a vida eudaimônica se não tivesse o que comer ou sofresse um acidente grave, tornando-se paralisado e/ou desfigurado.

Na realidade, o que opõe Aristóteles aos socráticos não é um maior ou menor rigor no desenvolvimento do mesmo tema, mas um divórcio radical na visão de mundo. A intuição fundamental de Aristóteles é a da separação, da distância incomensurável entre homem e Deus. (AUBENQUE, 2008, p. 133).

Com esse caráter pragmático, mais realista e até mesmo humanamente praticável, Aristóteles se voltou para os antigos inimigos de Platão, os poetas, e tirou uma conclusão diferente da de seu mestre ao notar que a vida boa se dá como uma espécie de equilíbrio entre a função intelectual e a vida prática (AUBENQUE, 2008, p. 249-250). Aristóteles percebe, assim como Platão, que a poesia, assim como as tragédias, consiste de fato no ato de imitação; porém – diferentemente de seu mestre – apresenta que há na própria natureza humana um prazer em tal imitação que ele chamará de *mimesis*.

Na *Arte Poética* (1991), Aristóteles faz a distinção entre dois tipos: a comédia e a tragédia. Sendo a primeira uma imitação das ações de caráter mais baixos do ser humano, ao

<sup>7</sup> Essa é a indagação de Nussbaum (2009, p. 4), ao dizer: “E minha questão geral será, com quanto de fortuna esses pensadores gregos acreditam que podemos viver humanamente? Com quanto deveríamos viver, para que vivamos a vida melhor e mais valiosa para um ser humano?”

passo que a segunda imita o que há de mais elevado nas ações humanas, como os heróis e seus grandes feitos. A partir disso percebe Aristóteles que há um caráter hierárquico na arte e, se bem conduzida pela sua forma mais elevada (para ele, as grandes tragédias<sup>8</sup>), a arte não só poderia como deveria ser utilizada com uma função educativa para toda a sociedade. Aristóteles analisava as coisas a partir de suas finalidades e como percebeu que todo ser humano sente prazer no mimetismo, na prática mimética, tentou aliar tal percepção elevando a arte a um papel jamais imaginado pelo seu mestre.

Aristóteles percebeu que a finalidade de toda tragédia é a *katharsis*. Ela teria um efeito quase medicinal, como deriva o seu próprio nome, que tem por função “expurgar”, “colocar para fora”, limpar o homem purificando-o de seus males, como apresentado:

É, pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes do drama, que se efetua não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções (ARISTÓTELES, 1991, p. 205).

A análise aristotélica privilegia o poder da tragédia como esse processo de expulsão de um mal, com o objetivo de extirpar aquilo que está dentro do homem, como um resultado da identificação da dor e dos intempéries que acometem a trajetória de um herói. Ou seja, a tragédia demonstra nossas fraquezas e não há ação racional humana que possa deter a fortuna. “A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual. É o que os Gregos chamaram *psicagogia*”. (JAEGER, 1995, p. 63)<sup>9</sup>. Por isso, Aristóteles nos convida, em sua *Ética*, a uma vida mais prudencial<sup>10</sup>, buscando uma justa medida entre o extremo e a falta. A vida boa, para o nosso autor, deixa de ser uma prática da virtude e da contemplação pura, como pretendia Platão, mas uma atitude mais voltada para a práxis humana, “ditadas mais pelo bom senso (e pelo bom senso à maneira grega) que pelo realismo aristotélico, cuja natureza conhecemos o bem” (REALE, 2013, p. 103).

Com isso, Aristóteles afirma que a vida boa é um meio termo entre os extremos, não sendo esse meio termo algo fixo como uma espécie de regra rígida, mas um exercício da prudência, da faculdade especulativa, buscando de acordo com o contexto, ajustar-se entre a falta e o excesso. “A sabedoria é digna de Deus, a prudência não é. E, no entanto, ou talvez por causa disso, ela é a virtude intelectual propriamente humana, aquilo que permite ao homem dirigir a si mesmo segundo o bem realizável no mundo tal como ele é” (AUBENQUE, 2008, p. 154).

<sup>8</sup> “Há algo de trágico na vida moral, decorrente da união entre a felicidade e a virtude que não é, por assim dizer, analítica, como acreditavam os socráticos, mas sempre sintética porque depende, numa proporção irreduzível, do acaso” (AUBENQUE, 2008, p. 135).

<sup>9</sup> “Só ela possui ao mesmo tempo a validade universal e a plenitude imediata e viva, que são as condições mais importantes da ação educativa. Pela união destas duas modalidades de ação espiritual, ela supera ao mesmo tempo a vida real e a reflexão filosófica. A vida possui a plenitude de sentido, mas as suas experiências carecem de valor universal”. (JAEGER, 1995, p. 63).

<sup>10</sup> Mas essa prudência não é pusilanimidade, recusa em comprometer-se, fugir das responsabilidades da ação ou mesmo do julgamento. Simplesmente, o coro instruído pela experiência sabe que as verdades humanas são difíceis, não somente para nós, mas em si mesmas. (AUBENQUE, 2008, p. 259).

Ora, isso significa adaptar-se de acordo com as condições dadas pela própria fortuna. “Assim, a felicidade é uma espécie de especulação” (REALE, 2013, p. 113)<sup>11</sup>.

Ao aceitar o poder da circunstância nas ações humanas de modo mais realista que o seu mestre, Aristóteles, embora concorde com a finalidade platônica, percebe que para que possamos atingi-la – além da reta prática da virtude – da busca incansável pelos princípios metafísicos, também dependemos da sorte, do acaso; ora, da Fortuna<sup>12</sup>. Nesse momento é aberta uma problemática até hoje irresoluta dentro da história da filosofia Ocidental: ser bom, justo, sábio e virtuoso é acessível a todos do mesmo modo ou as condições imprevisíveis da existência particular de cada ser são determinantes para a consecução da vida boa? Essa é a grande diferença apresentada por Aubenque (2008) entre a pedagogia platônica e aristotélica. “Dito isso, Aristóteles se preocupa, sobretudo em seus tratados éticos, com um problema que Platão negligenciara: o da adaptação dos meios aos fins, adaptação que não é imediatamente dada, mas se impõe ao homem como uma tarefa difícil”. E, de outra forma, “Platão lembrava que o meio não é nada sem sua ordenação ao fim”. Por sua ótica, “Aristóteles insiste, antes, sobre a dependência inversa: o fim nada é se não se realizar pelos meios apropriados (AUBENQUE, 2008, p. 217)<sup>13</sup>.

#### 4 Modernidade, retorno e crítica

No início da modernidade, com Kant, como um desdobramento das pretensões gregas do dever ser, a vida boa tornou-se uma questão da moral, de seguir a moral correta independente das circunstâncias, como diz Martha Nussbaum (2009, p. 4), “pois o kantiano acredita que há uma esfera do valor moral, que é inteiramente imune às investidas da fortuna”, que sem essa ação intrépida, e, para muitos, inocente, se é impossível falar da vida boa, gloriosa e segura. Aqui eu gostaria de começar com a problematização nietzschiana sobre a moral kantiana, ao apresentá-la como dogmática, já que tem o caráter de imperativo categórico e impeditiva de qualquer aperfeiçoamento<sup>14</sup>. Pois bem, Nietzsche nos propõe exatamente o oposto da ética do dever ser kantiana. Ele nos convida para uma transvaloração radical dos valores. Pensar os

<sup>11</sup>A prudência será a virtude dos homens votados à deliberação num mundo obscuro e difícil, cujo inacabamento é um convite ao que decerto é preciso nomear como sua liberdade. A prudência, dirá a *Magna Moralia*, é uma “disposição para escolher e agir concernindo ao que está em nosso ‘poder fazer e não fazer.’” (AUBENQUE, 2008, p. 255).

<sup>12</sup>No exame preliminar das opiniões, Aristóteles lembra que, para alguns, “o acaso é uma causa oculta à razão humana porque seria algo de divino e demoníaco em um grau superior” (AUBENQUE, 2008, p. 117).

<sup>13</sup>Aristóteles apresenta pela primeira vez o problema da distância possível entre o fim e os meios e enfatiza, ao mesmo tempo, que a qualidade da ação é medida não somente pela retidão da intenção (como acreditava Platão), mas também pela conveniência dos meios. A propósito disso, ele diz: “existem dois domínios onde se produz o bem agir: um reside no estabelecimento correto do alvo (*okottós*) e do fim de nossas ações, o outro, na descoberta dos meios que conduzem ao fim. É possível, com efeito, que fim e meios estejam em desacordo ou, ao contrário, em acordo, pois acontece que o alvo seja bom, mas na ação falte o meio de atingi-lo; outras vezes, obtêm-se os meios apropriados, mas se põe um fim mau; em outros casos, enfim, engana-se sobre o fim e os meios simultaneamente, como acontece na medicina [...]” (AUBENQUE, 2008, p. 218).

<sup>14</sup>“Nietzsche considera a filosofia kantiana uma filosofia insidiosa, perigosa e dogmática, que alcança termo na definição que ele mesmo dá de Kant como sendo o típico operário da filosofia, o funcionário burocrático que cumpre rigorosamente seus horários e suas tarefas a bem do ‘serviço público’, que tem a razão – a coisa em si talvez –, como instância de governo e determinação” (MEIRELES, 2015, p. 30).

valores a partir das necessidades reais da existência na qual o sujeito está inserido e não a partir de uma regra imutável do “dever ser”. Também enxergou nos gregos antigos uma fonte inesgotável de questões e reflexões para que se pense a cultura e o homem moderno, que em sua visão, esse mesmo homem perdeu muito do seu gosto pela fruição natural da vida, dando lugar a uma vida pautada absolutamente no poder da razão castrativa.

A partir de Nietzsche, que era um profundo admirador da tragédia grega, se coloca em xeque toda e qualquer forma – tradicional ou moderna – de ética do dever ser. Há, então, um profundo reconhecimento da fragilidade humana. Do poder da existência e da fortuna perante qualquer modelo metafísico inquestionável; de verdade absoluta ou melhor forma de viver. A partir do exposto até aqui, ficamos em um empasse crucial, apresentado nas palavras de Nussbaum (2009, p. 5):

Que 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 culpado ou louvado; 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 vida boa sem eles – tudo isso considero não apenas o material da tragédia, mas como fatos cotidianos da razão prática vivida. Por outro lado, parece igualmente impossível, ou igualmente inumano, evitar sentir a força da concepção platônica de um ser autossuficiente e puramente racional, purificado das “sarnas” e “ervas daninhas” da paixão, das “muitas coisas pétreas e selvagens que lhe foram incrustadas por toda a parte”, liberto das limitações contingentes de seu poder.

A questão é, se não podemos imaginar uma ética do dever ser comum a todos, e vivemos em sociedade, e não podemos imaginar um tipo de ética específica para cada sujeito, como evitar o problema do relativismo e ainda assim considerarmos a fragilidade da ação humana? Nussbaum nos propõe uma ética que retorna à concepção de mediania aristotélica. Uma ética que compreende a tamanha dificuldade que é prescrever um agir moral sem considerar o caráter fatídico da existência humana. Sua fortuna, sua contingência: suas necessidades materiais. Assim sendo, não há elemento demonstrativo maior que a tragédia. “Uma tragédia não revela os dilemas de seus prenunciados; ela os mostra em sua busca por aquilo que tem pertinência moral; e nos compele, como intérpretes, a ser igualmente ativos”. (NUSSBAUM, 2009, p. 13)<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup>Como pode demonstrar Werner Jaeger (1995, p. 72-73) nessa passagem: “A *Ilíada* deve à trágica figura de Aquiles o não ser para nós um venerável manuscrito do espírito guerreiro primitivo, mas sim um monumento imortal para o reconhecimento da vida e da dor humanas. A grande epopeia não representa apenas um progresso imenso na arte de compor um todo complexo e de amplo traçado; significa também uma consideração mais profunda dos conteúdos íntimos da vida e dos seus problemas, o que eleva a poesia heroica muito acima da sua esfera original e outorga aos poetas uma posição espiritual completamente nova, uma função educadora no mais alto sentido da palavra”.



## 5 Por uma ética real: conclusão

Ao olhar a tragédia grega enxergamos o ser humano e sua busca inefável pela felicidade dentro de suas contingências (NUSBBAUM, 2009, p. 21). A paixão pela vida em detrimento das fraquezas. A aceitação da vida como ela é e seus conflitos insolúveis. Nenhum sistema ético, por mais completo que seja, poderia realizar, como intentara Platão, um projeto de vida plena sem levar em consideração a tensão constante entre o dever ser e a realidade que se impõe. “A tragédia tende, na totalidade, a levar as situações muito a sério. Trata-as como casos reais de erro importantes para uma avaliação da vida ética do agente.” (NUSSBAUM, 2009, p. 21). Ora, aqui se considera o fato da deliberação humana – não de buscar a excelência – mas de errar. De colocar o seu bem-estar acima de qualquer outro bem superior e aprender com isso<sup>16</sup>.

A contingência parece então, mais uma vez, ter lugar nessa reflexão ética, que faz do uso da razão prática – como evitar os excessos e as faltas – de acordo com cada situação, ser um meio mais humano de se atingir a vida boa, pois há na nossa razão prática (quando bem cultivada) disposições naturais que nos impelem, de acordo com a situação, a busca da resolução circunstancial para conflitos morais entre um desejo egoísta e a necessidade real<sup>17</sup>, como afirma Nussbaum ao se referir ao pensamento do filósofo Bernard Williams (2009, p. 25):

Os conflitos “morais”, argumenta ele, diferem de outros conflitos de desejos na medida em que sentimos que a exigência moral é uma exigência que não se pode evitar pela eliminação do desejo. Certas exigências impostas à nossa atenção prática são obrigatórias, não importa como nos sentimos ou que desejo efetivamente temos.

Seguindo esta linha de raciocínio, que começamos a adotar como um desdobramento contemporâneo da ética aristotélica, percebemos o casamento entre teoria geral da ética e a contingência existencial como um modo de agir ético que não descarta a fortuna, tornando a ação moral humanamente plausível de acordo com a circunstância, de tal forma que o preceito moral “Não mintas” é reformulado, à luz da experiência de guerra, como o princípio mais adequado, “Não mintas, senão ao inimigo em tempos de guerra” (NUSSBAUM, 2009, p. 26). Reconhecendo o fato de que os preceitos morais absolutos podem, a depender da situação, ser modificados. Reconhecemos, então, a liberdade humana para agir dentro dos limites do possível.

Ainda sobre as discussões éticas pertinentes ao nosso debate, que reconhece o uso da razão e não nega os intempéries da fortuna, antes vista pelos gregos como a ação direta dos deuses na vida do homem, Nussbaum (2009, p. 31) nos faz lembrar da tragédia de Ésquilo, *Oresteia*, que debate questões sérias acerca da justiça, como dessa forma expressada:

<sup>16</sup>Como demonstra Aubenque (2008, p. 259), a Tragédia nos apresenta de forma drástica os efeitos maléficos advindos de concepções irrealistas, que ignoram as circunstâncias, ao demonstrar nesse modo de agir o exato motivo da derrota do rei Creonte: “O que condenará Creonte será sua segurança, sua presunção, sua pretensão de saber o que é bom em si e cúmplice do absoluto, seu desprezo pelas circunstâncias e contingências humanas.”

<sup>17</sup>“A poesia grega nas suas formas mais elevadas não nos dá apenas um fragmento qualquer da realidade; ela nos dá um trecho da existência, escolhido e considerado em relação a um ideal determinado” (JAEGER, 1995, p. 63).

a cerimônia do sacrifício animal, do qual a tragédia grega, segundo Burkert, deriva seu nome, expressa o terror e o medo sentidos por essa comunidade humana diante de suas próprias possibilidades assassinas.

Por isso, posiciona-se Nussbaum, a partir do que constatamos assumimos tal posicionamento acerca do pensar ético; se faz necessária a aceitação desse caráter frágil e ao mesmo tempo intuitivo e de livre ação, dentro dos limites existenciais da ação humana. A propósito, isso é, como já apresentara Aristóteles, o grande papel do trágico como um modo de pensar a ética do humano real, ou melhor, do humano e sua fortuna, de sua capacidade de fazer o bem ou o mal que esconde de si mesmo obrigando-o a pensar para além de sua vaidade: “é o trabalho da tragédia, canção do sacrifício da cabra, prosseguir e aprofundar essa função de ritual trazendo à luz a ameaça oculta, exprimindo em ações, repetidamente, as potencialidades de bestialidade encobertas e afastadas pela sociedade humana” (NUSSBAUM, 2009, p. 32).

## Referências

ARISTÓTELES. *A poética/Ética a Nicômaco*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1986.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Arthur M. Parreira. 3. edição. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

MEIRELES, Ildenilson. Nietzsche contra Kant: a vulgarização da filosofia transcendental. *Estudos Nietzsche*, Espírito Santo, v. 6, n. 1, p. 27-41, jan./jun. 2015.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de Ana Aguiar Cotrim; revisão da tradução Anibal Mari. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

ORTEGA Y GASSET, José. *Meditações do Quixote*. São Paulo: Editora Livro Ibero-Americano, 1967.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA: 2000.

REALE, Giovanni. *História da filosofia grega e romana*. v. II: Sofistas, Sócrates e socráticos menores. Tradução de Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Trad. de Bruno Costa Simões. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.