
**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
FUNDAÇÃO OSWALDO CRUZ
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**

CARLOS HENRIQUE MACHADO VELOSO

**FELICIDADE COMO REALIZAÇÃO DE SI-MESMO DAS POSSIBILIDADES DE SER
NA ATUALIDADE**

Rio de Janeiro

2016

CARLOS HENRIQUE MACHADO VELOSO

FELICIDADE COMO REALIZAÇÃO DE SI-MESMO DAS POSSIBILIDADES DE SER
NA ATUALIDADE

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, em Associação UFRJ-FIOCRUZ-UERJ-UFF, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, orientado pela Profa. Dra. Maria Clara Marques Dias.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Clara Dias

Rio de Janeiro

2016

V443 Veloso, Carlos Henrique Machado.

Felicidade como realização de si-mesmo das possibilidades de ser na atualidade. / Carlos Henrique Machado Veloso. – Rio de Janeiro: UFRJ : UFF : UERJ: FIOCRUZ, 2016.

113 f.; 30 cm.

Orientadora : Maria Clara Dias

Dissertação (Mestrado) – UFRJ/ UFF/ UERJ/ FIOCRUZ. Programa de Pós Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, 2016.

Referências: f. 111-113.

1. Ética. 2. Educação. 3. Sociedade. I. Dias, Maria Clara. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. III. Universidade Federal Fluminense. IV. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. V. Fundação Oswaldo Cruz. VI. Título.

CDD 171

FOLHA DE APROVAÇÃO

CARLOS HENRIQUE MACHADO VELOSO

FELICIDADE COMO REALIZAÇÃO DE SI-MESMO DAS POSSIBILIDADES DE SER
NA ATUALIDADE

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, em Associação UFRJ-FIOCRUZ-UERJ-UFF, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, orientado pela Profa. Dra. Maria Clara Marques Dias.

Aprovada em XX de XXXXX de Dois mil e XXXXXXXXXX

Presidente da Banca e Orientadora
Profa. Dra. Maria Clara Dias - UFRJ

Nome Completo
Nome Completo / Titulação / Instituição

Nome Completo
Nome Completo / Titulação / Instituição

Nome Completo
Nome Completo / Titulação / Instituição

Nome Completo
Nome Completo / Titulação / Instituição

AGRADECIMENTOS

AO MEU DEUS, PROVIDOR DE TODA BOA DÁDIVA E TODO DOM PERFEITO

A minha orientadora professora Dra. Maria Clara Dias por seu cuidado e dedicação.

Aos professores

Dr. Fernando Rodrigues, Dra. Elvira Maciel, Dr. Leonardo Couto, Dr. Murillo Vilaça
por me honrarem com suas participações em minha banca examinadora

À minha mãe, em memória

Quem dera ...

*Quem dera pudesse
Ser novamente menino
E como menino
Saber que o vazio
É mais que o cheio
Que o cheio na verdade
É um jeito de pensar
O espaço que é vazio*

*Quem dera fosse sabido poeta
E como poeta pudesse
Encantar minha mãe*

*Quem dera soubesse
Brincar com as palavras
E descobrir nelas
O meu mundo próprio
Minha forma particular
De ser e pensar
De pensar em ser
E deixar de ser
Todas as coisas*

*Quem dera pudesse
Ter crescido no mundo
Concreto das palavras imaginadas
Organizadas ao meu bel prazer
E ser amado por isso*

Carlos Henrique Veloso
(05/05/2009)

RESUMO

VELOSO, Carlos Henrique. *Felicidade como realização de si-mesmo: das possibilidades de ser na atualidade*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Estudos em Saúde Coletiva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

Este trabalho tem como principal objetivo apresentar a tese de que, independente das características individuais, é possível a qualquer sujeito da espécie humana ter uma vida boa (*euzein*) ou ser feliz (*eudaimon*) nos termos de Aristóteles. Felicidade (*eudaimonia*), para o filósofo, é realizar uma atividade mais condizente com o que há de mais nobre no homem. O mais nobre ou mais divino existente no homem, segundo ele, é o intelecto e a atividade mais condizente com o intelecto é a contemplação. Opondo-me a esta concepção de humanidade, apresento a tese de que existe uma natureza humana, comum a todos da espécie, preñe de capacidades, que habilita a cada sujeito da espécie, independente do gênero, da classe social, da preferência sexual, da cor da pele ou de qualquer característica acidental desenvolver uma vida boa ou feliz, através da realização de uma atividade mais condizente com o seu conjunto de potencialidades que nem sempre, ou na maioria das vezes não inclui a capacidade intelectual.

Palavras chave: Ética, Eudaimonia, Enteléquia, Educação, Sociedade, humanidade

ABSTRACT

VELOSO, Carlos Henrique. *Felicidade como realização de si-mesmo: das possibilidades de ser na atualidade*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Estudos em Saúde Coletiva, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

This work has as main objective to present the thesis that, independent of the individual characteristics, it is possible for any subject of the human species to have a good life (I zein) or to be happy (eudaimon) in the terms of Aristotle. Happiness (eudaimonia), for the philosopher, is to perform an activity more consonant with the most noble in man. The noblest or most divine in man, according to him, is the intellect and the activity most attuned to the intellect is contemplation. Opposing this conception of humanity, I present the thesis that there is a human nature, common to all of the species, pregnant with abilities, which empowers each subject of the species, regardless of gender, social class, sexual preference, Skin color or any accidental feature to develop a good or happy life, by performing an activity more consistent with its set of potentialities that not always, or most often does not include intellectual ability.

Keywords: Ethics, Eudaimonia, Enteléquia, Education, Society, humanity

SUMÁRIO

1 Introdução	4
2 Parte I: Peri Ethiké - Em torno da Ética	13
2.1 A aparência (phainómena) como paradigma.....	14
2.2 A prônesis como ideal ético	17
2.2.1 <i>A relação entre daimon e phrônimos</i>	19
2.2.2 <i>A hierarquia de felicidades</i>	28
2.3 Ética, a ciência do ethos humano	35
2.4 Ética, A ciência do cuidado de si-mesmo	42
2.5 Felicidade como realização de si-mesmo.....	50
3 Parte II: Peri Physeos anthrópou - Em torno da natureza humana	62
3.1 Sobre existência (ou não) de uma essência humana	72
3.1.1 <i>Tese: A existência precede a essência</i>	73
3.1.2 <i>Antítese: A concepção sartreana de ser humano.</i>	74
3.1.3 <i>Tese - A condição humana</i>	81
3.1.4 <i>Antítese - A essência humana é ser condicionável</i>	84
3.1.5 <i>Tese: O animal humano é essencialmente contingente</i>	87
4 Parte III: A educação como meio para a realização de si-mesmo	101
5 Considerações finais	113
Referências	117

1 Introdução

Esta pesquisa tem como finalidade última apresentar uma tese de que a felicidade do sujeito se dá como realização de si-mesmo. Acontece como atualização das capacidades que lhe são próprias, a partir da sua interação com o meio onde está inserido. Meu ponto de partida é o estudo empreendido por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*. Nesta obra o filósofo faz uma investigação de como os seres humanos podem se tornar bons. Seu interesse no tema é prático, uma vez que não quer teorizar sobre o que é a virtude, mas saber como, através dela, podemos ser bons.¹

Semelhante ao de Aristóteles, o meu estudo versa sobre como um sujeito pode alcançar a felicidade/florescimento. Meu interesse no tema, da mesma forma que o do filósofo grego, tem razões práticas. Entendo que na medida em que o sujeito cresce no conhecimento de si-mesmo e reconhece em si capacidades/potencialidades que lhe são próprias, maiores são as chances que este sujeito terá de ordenar a própria vida em direção a sua realização, e segundo defendendo, ao florescimento/felicidade.

Uma outra particularidade da obra em questão é que ela, segundo Aristóteles, não tratará de ciências exatas.² O mesmo informa que fará uma discussão em linhas gerais, pois, “tal como se passa no que se refere à saúde, as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez”.³ Afirma isto porque sabe que seu estudo, que se baseia na experiência, ainda que bem argumentado e defendido, não tem um padrão que permita a verificação do grau de exatidão. Quando se trata de casos específicos ou particulares, sua posição é ainda mais radical. Estes são, em sua opinião, “ainda mais carentes de exatidão”, devendo as pessoas que agem, considerar em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião, como acontece na arte médica e na náutica.⁴ Assim, este trabalho se desenvolverá a partir de meus pressupostos e observações, como também, analisando as opiniões de pesquisadores, cotejando ideias favoráveis ou contrárias a minha tese.

¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1ª edição. São Paulo: Ed. Globo, 1973. II, 1103b

² *Ibidem*, 1104a

³ *Ibidem*, 1104a 3

⁴ *Ibidem*, 1104a 10

No livro I, capítulo 1, logo nas primeiras linhas, o filósofo propõe algumas premissas que servem de base reguladora de toda a sua investigação. Afirma, em relação ao *ser humano*,⁵ que geralmente toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha que este faz tem em mira um bem qualquer. Esta afirmação insere o ser humano no movimento da natureza como pensado por ele. O ser humano se move sempre e necessariamente em função de uma finalidade como todas as coisas existentes.⁶ Também contraria a ideia de que o ser humano é livre ou se define por sua liberdade, entendendo liberdade como ausência de qualquer determinação.

Os que defendem esta ideia de liberdade podem aceitar que o ser humano procura com as suas ações e pensamentos se beneficiar ou alcançar um bem qualquer. Contudo, não aceitam que ele se move necessariamente, como todas as coisas existentes, em direção ao bem - o que significa, como veremos no corpo deste trabalho, a busca pela realização do seu ser.

Aristoteles, no que se refere ao movimento da *physis* (Natureza) concorda com seus antecessores. Defende que tudo o que há se move espontaneamente em direção a perfeição. O ser humano é parte constituinte desta *physis* e não algo fora dela, logo, não está livre para escolher não se mover. A *physis* no que se refere aos humanos se mostra diferente de todos os outros seres.⁷ Se comparado a estes, o ser humano é livre. É um ser livre para escolher um bem qualquer, para investigar e deliberar sobre os meios para alcançá-lo, livre até para criar toda sorte de coisas com vista ao bem desejado. Alias, é isto que o faz ser humano, diferente de todo o resto. Contudo não é livre para deixar *de tender para* o bem. Neste sentido, é parte de nossa tese afirmar que o ser humano está *condenado* sim, mas, a *tender para* o bem.⁸

Face ao exposto, precisarei enfrentar este debate sobre a existência, ou não, de uma *physis humana* a ser realizada. Farei isto tão logo termine a apresentação do que é, segundo a minha leitura, a felicidade/*eudaimonia* a partir da ética proposta por Aristóteles.

⁵ As traduções realizadas dos textos de Aristóteles utilizam o termo HOMEM para fazer referência ao ser humano. Quando eu fizer uma citação direta mantereí a tradução por questão de fidelidade ao texto citado. No entanto, sempre que eu puder trocareí o termo HOMEM pelo termo SER HUMANO, por entender que este seja mais adequado. Afinal, não é sobre a natureza do homem e sim do ser humano de que trata esta tese.

⁶ ARISTÓTELES, op.cit., 1094a 1-3

⁷ APOLONIO DE TIANA, *Cartas*, 18; DK 22 A 19 apud SPINELLI, M. *Questões Fundamentais da Filosofia grega*. 1ª edição. São Paulo: Loyola, 2006. pag. 40 nota 74

⁸ Alusão a frase de Sartre: o ser humano está condenado a liberdade.

Em verdade, para ser mais preciso no curso de minhas argumentações, nesta primeira parte, precisarei introduzir algumas proposições sobre a natureza do ser humano, o que farei sempre que se fizer necessário. Todavia, é na segunda parte que apresentarei a minha argumentação e o farei inicialmente por comparação. Examinarei alguns argumentos dos que defendem a não existência de uma natureza humana e, a seguir, proporei uma definição de natureza humana, a partir de algumas considerações.

Antes de continuar, são necessários alguns esclarecimentos. Imagino que falar de *realização do ser*, sem maiores explicações, possa conduzir alguém a uma interpretação equivocada do que vou defender. Assim, creio que também isso, devo deixar claro, logo de início.

O termo “realização” é a tradução do termo grego “*enteléquia*”, que significa atualidade ou perfeição resultante de uma atualização. “Na medida em que constitui a perfeição do processo de atualização, ela [*enteléquia*] é o cumprimento de um processo cujo fim se encontra na mesma entidade”.⁹ Realização/enteléquia distingue-se, neste sentido de atividade ou atualização (*energéia*), sendo, como explicitado acima, o seu resultado.

Apesar de atividade (*energéia*) e realização (*enteléquia*) serem usados, de um modo geral, por Aristóteles como sinônimos, neste trabalho me apóio na diferença que o estagirita¹⁰ faz entre os termos na *Metafísica*.¹¹ Neste passo, os termos, embora, intimamente ligados pelo *ergon*, não são idênticos. Vejamos o que Randall escreve sobre a relação desses três termos:

Ergon, o termo comum em grego para ‘trabalho’, é o que Aristóteles utiliza para aquilo que chamamos ‘função’. Energeia significa literalmente ‘por em ação um poder’ ou, em latim, a sua ‘operação’. ‘Poder’ e sua ‘operação’, dynamis e energeia, são para Aristóteles conceitos polares, como os termos latinos correspondentes, a atualização e a potência. Enteléquia (entelêcheia) é o termo cunhado por Aristóteles para denotar o mais completo funcionamento ou culminação de uma coisa (em latim ‘atualidade’).¹²

Aplicando esta distinção ao título desta tese temos que a felicidade é a culminação ou o pleno funcionamento do ser humano, que segundo minha defesa, se coloca no campo das coisas que

⁹ FERRATER-MORA, J. *Dicionário de Filosofia* vol. 02. 1 edição. São Paulo: Loyola, 2001

¹⁰ Referência a origem de Aristóteles que nasceu em Estagira, antiga cidade da Macedônia, situada hoje na Grécia, na região da Calcídica.

¹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*. 2ª edição, bilingue. São Paulo: Loyola, 2002. “Porque a função é um fim, e o ato é a função, portanto, também o ato é dito em relação com a função e tende para a enteléquia”. (τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν), 1050a 21-23

¹² RANDALL, J.H., Aristotle. 1ª edição. New York: Columbia University Press, 1960. pag. 64

podem ser, assim como podem não ser. Ou seja, a felicidade é algo que não acontece necessária e espontaneamente. É uma possibilidade que se apresenta a cada sujeito, sempre no presente, de escolher a vida do seu próprio ser e não o que esperam (Sociedade/Mercado) que ele seja. Trata-se, de fato, da tomada de consciência de que se deve agir com o intuito de encontrar e realizar a vida que lhe é mais própria.

Desta forma a palavra *realização* não remete tanto ou tão forte ao termo grego enteléquia que significa *atualidade ou perfeição resultante de uma atualização*, mas, ao ato contínuo de realizar. Logo, o verbo *realizar*, neste caso deve ser entendido no gerúndio *realizando*, pois, comunica mais o que realmente acontece: o ser humano nasce, cresce e morre uma obra inacabada (*ateleion*) que nunca chega a perfeição (telos). Ou, visto por outra perspectiva, a perfeição (*enteléquia*) da obra (*ergon*) é a atividade (*energéia*) imanente, realizada durante toda uma vida.

Portanto, de modo algum é possível imaginar que a expressão “realização do ser” se refira a ideia de realização de desejos ou sonhos de um sujeito, os quais sendo realizados, o fará feliz. Nem falo de um sujeito que pode ser qualquer coisa. Também não se trata de afirmar que no sujeito exista alguma determinação interna pré-estabelecida, nos mesmo termos em que há na *physis* pensada pelos primeiros filósofos. O que estou propondo com a expressão é que existe uma *physis humana* preche de capacidades que podem ser realizadas, mas não independente da ação de cada *sujeito*, nem independente do meio no qual o mesmo esteja inserido.

Outra coisa é preciso esclarecer. O termo “sujeito” tem o sentido estrito utilizado por Aristóteles em seus escritos, sobretudo, em sua *Metafísica*. No referido texto, “sujeito” é um dos significados de *Substância*, definido como “*aquilo de que são predicadas todas as outras coisas, enquanto ele não é predicado de nenhuma outra*”.¹³ Como exemplo de *Substância*, o filósofo apresenta o fogo, a terra, a água e os seres vivos.¹⁴ Portanto, quando uso o termo “sujeito” neste trabalho falo de um ser vivente, um espécime do gênero humano. Ou seja, refiro-me a um humano empírico, com existência real, comumente chamado por um nome, como por exemplo, Henrique.

Por conseguinte, ao defender a tese de que a felicidade se dá como realização de si-mesmo, estou defendendo que todo sujeito da espécie humana tem uma *physis* própria, composta de

¹³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit. VII, 3 1028b 36

¹⁴ Cf. *Ibidem*, V, 1017b 10-26

capacidades/potencialidades, que dependem da ação do próprio e da relação que este estabelece com o meio onde ele existe para se atualizarem. Este agir tendo como finalidade a atualização de capacidades que lhe são próprias é aqui entendido como a eudaimonia/felicidade ou boa vida.

É clara a minha defesa de que a realização de si-mesmo depende do agir deliberado para este fim. Contudo, não defendo que esta realização dependa *unicamente* desta ação de cada um. Este seria um discurso liberal, o que, por certo, não é o meu caso.

Também, não quero dizer que este humano singular consiga *sozinho* realizar a vida do seu próprio ser. É fato que, além da ação necessária para realização de *si-mesmo*, são necessários diversos insumos para que ele possa desenvolver a vida que lhe é própria, segundo a sua compreensão, “pois é impossível, ou pelo menos não é fácil, realizar atos nobres sem os devidos meios”,¹⁵ no ensina Aristóteles.

Entendo da mesma forma. O ser humano se constitui nas relações com o mundo. Retira dele o que precisa para se *construir*. Porém, assim como uma semente precisa de uma terra fértil para crescer e se desenvolver até a sua perfeição, o ser humano precisa estar *plantado* em um ambiente favorável ao seu florescimento. Mas, diferente de qualquer semente, o ser humano não *floresce* espontaneamente. Precisa de certos cuidados peculiares ao seu tipo. Aristóteles defende, como veremos mais adiante, que um desses cuidados é a educação, aqui entendida como a ação intencional e consciente que tem em vista uma finalidade, qual seja, a de levar o sujeito ao desenvolvimento de suas virtudes (capacidades/potencialidades) intelectuais. O que requer experiência e tempo. Já para as virtudes (capacidades/potencialidades) morais, o filósofo nos informa que estas são adquiridas pelo hábito.¹⁶

No caso do Brasil, o discurso oficial sobre educação é orientado pelo desenvolvimento de habilidades e competências. Contudo, ainda tem suas raízes no projeto da modernidade pós-cartesiana/iluminista, caracterizado por um currículo enciclopédico, centrado em conteúdos. O projeto é preparar os educandos para o mercado de trabalho e para o pleno exercício da cidadania, através do desenvolvimento de uma razão *esclarecida*, “capaz de enunciar

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1099b

¹⁶ *Ibidem*, 1103a 15

verdades universais, de entender e dominar o mundo, superar os mitos e as forças mágicas, de forma a emancipar o ser humano.”¹⁷

Um dos teóricos que dão base a este projeto é Immanuel Kant. O filósofo, ao fornecer uma definição do que é *Esclarecimento*¹⁸, deu ao processo educacional, com base nas ideias iluministas, e isto inclui o do Brasil, uma definição do que é o ser humano. Segundo o que se pode deduzir das palavras de Kant, o ser humano é aquele que tem como objetivo e destino último de sua existência *a propensão e vocação para o livre pensar*.

Em linhas gerais, Kant defendeu que esclarecido (culto/educado) é o sujeito que usa a sua compreensão sem necessidade de orientação de outro. Aqueles que assim não agem, tendo em si a possibilidade de agir, não o fazem por preguiça e covardia. A condição destes será sempre a de serem tutelados por alguém, como uma criança, que não pode se auto-determinar.

Para o professor Gert Biesta “com Kant, a lógica do processo educacional tornou-se fundamentada sobre a ideia humanista de certo tipo de sujeito que tem o potencial inerente de tornar-se automotivado e autodirigido, enquanto a tarefa da educação tornou-se a de revelar ou liberar esse potencial”. Na opinião do professor, a educação como a temos realizado tem na sua base esta “*verdade* particular sobre a natureza e o destino do ser humano”.¹⁹

A educação brasileira segue estes ideais de formação humana. Sua finalidade é o “pleno desenvolvimento do educando, seu preparo para o exercício da cidadania e sua qualificação para o trabalho.”²⁰ A questão é que este “pleno desenvolvimento do educando” na prática é prioritariamente o desenvolvimento de competências e habilidades para servir a um mercado consumidor de mão de obra. “A formação de um sujeito autônomo, crítico e criativo é colocada a serviço da inserção desse sujeito no mundo globalizado, mantendo, com isso, a

¹⁷ PRESTES, N. H. *Educação e Racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. pag. 19

¹⁸ Sobre o conceito de esclarecimento em Kant: “Pensar por si mesmo significa procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é a Ilustração (Aufklärung)” KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995.

¹⁹ BIESTA, G. *Para além da aprendizagem: Educação democrática para um futuro humano*. 1ª edição. Belo Horizonte: Autêntica 2013. pag. 18

²⁰ Referência ao artigo segundo da lei de diretrizes e bases da Educação (LDB) 9394/96

submissão da educação ao mundo produtivo”,²¹ o que, é óbvio, não contempla o ser humano em sua integralidade, nem todos os membros de nossa sociedade.

Colocando-me em oposição a esta situação, defendo que (1) o ser humano tem mais capacidades a serem desenvolvidas do que meramente a razão; (2) a educação, apesar de ser o meio de inserção dos novos membros na sociedade, não deve estar submetida aos interesses do mercado; e, (3) o seu papel em relação aos novos membros deve ser o de formar culturalmente, por um lado e, por outro, um meio de promoção de realização/entelúquia de cada educando.

Se a educação for realizada tendo como finalidade o pleno desenvolvimento do educando, tomando como verdade que este é constituído de múltiplas capacidades/potencialidades, para além das capacidades intelectuais, formará um sujeito capaz de ser consciente de si-mesmo e do outro; capaz de agir moralmente e de produzir ciência, sem contudo, alcançar certezas estagnantes sobre o mundo ou sobre si-mesmo, mantendo-se em estado perpétuo de espanto diante de si e do mundo e de encantamento diante do belo, do bom e do justo.

Defendo que a Educação possa ser realizada sobre esta *outra verdade sobre a natureza e o destino do ser humano*. Esta *outra verdade* que entende o ser humano como um ser, possuidor de uma *physis* constituída por capacidades, para além das racionais que podem/devem ser realizadas. Um ser capaz de se constituir como co-autor de sua própria história. Co-autor pois, ainda que tenha, como a escultura de Carlyle, a capacidade de “esculpir-se” a si-mesmo, não o faz sozinho como um deus.²² Também não o faz a partir somente de sua razão (esclarecida ou não), pois é um ser de relação e apreende o mundo e a si-mesmo de muitas formas. De igual modo, não é capaz, nos assegura a experiência, de se constituir a si-mesmo sem um modelo que o oriente, (sem uma *causa formal*, diria Aristóteles). E por derradeiro, como um ser que para agir sobre si-mesmo, precisa de uma matéria-prima, portanto, não parte do nada, pois quando é *lançado no mundo*, já é algo. Algo que se constitui desde a sua chegada a este mundo, através das primeiras relações entre este ser e o outro, que via de regra é a família.

²¹ LOPES, A.C. *Políticas curriculares: continuidade ou mudança de rumos*. Revista Brasileira de Educação, Rio de Janeiro, n° 26, pag. 109-118, Maio/Jun/Jul/Ago, 2004. pag. 114

²² Alusão a escultura *Self Made Man* de autoria de Bobbie Carlyle, onde um humano esculpe a si-mesmo e o seu futuro a partir de uma rocha.

Conquanto eu possa estar coberto de razão, a quem interessa este tipo de visão sobre o ser humano? Quem, aceitando esta visão de humano, está interessado em realizá-la? Pelo que se pode perceber, sobretudo na luta de classes, aqueles que detêm o poder rejeitam qualquer mudança que possa por em questão os seus privilégios. Assim, a educação que poderia ser o meio de realização do sujeito, acaba por servir para manutenção do status quo social, apresentando-se “como atividade econômica a ser submetida aos interesses de mercado”.²³

O que me restaria como proposta seria pensar mais uma utopia social. Não me sinto à altura de tal tarefa. Em verdade, não acredito que a sociedade atual possa mudar a tal ponto que tenha um ideal de humanidade *mais humano*. O que eu vejo são *remendos* e revoluções à moda dos corpos celestes: sai de um ponto, percorre sua órbita e volta para o mesmo ponto. Os dominados continuam dominados e dominadores, por seu turno, continuam dominando. Ademais, não sou dado a utopias desta natureza.

Entretanto, consigo sonhar, imaginar, criar e realizar dentro dos limites que esta realidade me impõe. Assim, porque elegi uma ética do cuidado-de-si, que inclui em si mesma, por decorrência de um cuidado feito com excelência, uma moral e uma nova política, defendo uma felicidade realizável pelo sujeito apesar de todos os limitadores. Ele, ou melhor, a felicidade deste humano singular, com existência concreta é a finalidade última desta pesquisa. E como alcança-lo? Como ajuda-lo a realizar o seu ser e, segundo acredito, ser feliz?

Na terceira e última parte apresento as razões que me levam a deixar esta questão *sobre a mesa*. Não tenho respostas definitivas a estas perguntas. Acredito, por experiência, no discipulado pelo exemplo, à moda de Píndaro ou de Jesus.²⁴ Acredito e defendo a real e urgente necessidade de ter o ser humano, pensado como um realidade singular, como fundamento de todo projeto educacional e como propósito primordial desta educação, a sua felicidade/florescimento, sem perder de vista, por certo, sua formação cultural.

No entanto, não posso propor que a educação básica (educação infantil, ensino fundamental e médio) fique a cargo dos mestres filósofos, teólogos, poetas e músicos e de todos que

²³ LOPES, A.C., op. cit. pag. 115

²⁴ Para ambos o exemplo não é a melhor forma, é a única. Assim, “o contato com seres humanos excelentes” para Píndaro ou o “faça como eu faço” de Jesus é o que, por impregnação, nos torna *excelentes* ou seres humanos de *boa vontade*.

abracem esta tese, mas acredito sinceramente que se isso fosse possível, teríamos uma outra configuração social.

2 Parte I: Peri Ethiké - Em torno da Ética

A palavra “sobre” é a tradução usual do termo grego *Peri*, utilizado por mim no título desta primeira parte. Não fiz uso dela por achar que ela pode conduzir a um entendimento de que farei aqui uma dissertação no estilo erudito sobre a ética aristotélica, o que não é minha intenção. Para melhor comunicar o que pretendo, utilizei a tradução literal “em torno de”, o que dá uma ideia de “aproximação em círculos”.

O meu propósito então, nesta primeira parte é percorrer os entornos dos escritos do estagirita, com especial ênfase na Ética a Nicômaco. Não pretendo fazer um exame exaustivo sobre a sua obra. Farei uma espécie de sobrevoo em *círculos*, realizando uma aproximação vagarosa e seletiva, destacando os pontos que me ajudarão na demonstração do primeiro ponto desta tese: A felicidade (eudaimonia) se dá como realização (enteléquia) de si-mesmo.

O que pretendo destacar neste percurso, logo no primeiro capítulo, é: (1) o conceito de aparência (phainómena), escolhido por Aristóteles como paradigma de seus estudos sobre a ética; (2) a prudência (phrônesis) como ideal ético; (3) a relação dialética entre o ser humano e o meio físico/social onde ele está inserido no estudo sobre o ethos; e (4) a responsabilidade do sujeito no cuidado de si-mesmo, na condução de sua própria vida. Finalizando esta parte, apresento argumentos em defesa da minha perspectiva sobre a felicidade.

2.1 A aparência (phainómena) como paradigma

Quando falo “na ética de Aristóteles” está claro que me refiro às obras que o estagirita escreveu sobre o tema. Foram três: a Magna Moralia, a Ética a Eudemo e a Ética a Nicômaco. Apesar de poder passar, vez por outra, sobre as duas primeiras obras, este sobrevoo será realizado, por excelência, sobre a Ética a Nicômaco, a última das três obras a ser escrita.

A Ética a Nicômaco, dirigida a um amplo círculo de ouvintes e leitores, foi escrita como base e inspiração artísticas. Por todas as partes é possível constatar a profunda influência da tradição espiritual de seu povo. Aristóteles faz citações diretas e indiretas e dirige as suas investigações para os provérbios, para as máximas de sabedoria e as expressões dos poetas, com a intenção de encontrar um *consensus omnium*²⁵ que possa dar base a seus argumentos e conclusões.

Ninguém é mestre de si-mesmo e nenhum sujeito “nasce sabendo”. Assim, como Sócrates, Platão e toda a Grécia²⁶, a formação de Aristóteles deve-se aos dois grandes poetas, Homero e Hesíodo. Mas, não só a eles. Homens como Teognis, Píndaro, autores trágicos como Eurípedes e Sófocles e todos os filósofos anteriores serviram de mestres à Aristóteles.

Contudo, diferente de Platão, seu mestre mais imediato, do qual sofre grande influência, o filósofo buscou nesta tradição cultural a verdade sobre a *pragmatéa ethiké*, subvertendo a ordem filosófica da qual, até aquele momento fazia parte.

Aristóteles rompeu com a tradição filosófica da escola de seu mestre ao anunciar que buscaria nas crenças (*endoxa*) e no que diziam (*tà legómena*)²⁷ os gregos, o fundamento de sua investigação “sobre o que devemos e o que não devemos fazer”²⁸ para alcançarmos o *sumo bem*. Ele afirma que é no seio da *aparência (phainómena)* que encontrará a verdade sobre o assunto, objeto da investigação.

²⁵ DÜRING, I., *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*. 1ª edição. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000. pag. 709

²⁶ PLATÃO, *A República*, A República. 9ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. 606e

²⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1145b 1 et seq. e 1145b20 “*Essas são, pois, as coisas que dizemos*”

²⁸ Ibidem, 1094b 5

A exemplo do que fizemos em todos os outros casos, passaremos em revista os fatos observados [*phainómena*]²⁹ e, após discutir as dificuldades, trataremos de provar, se possível, a verdade de todas as opiniões comuns a respeito desses afetos da mente – ou, se não de todas, pelo menos do maior número e das mais autorizadas; porque, se refutarmos as objeções e deixarmos intactas as opiniões comuns, teremos provado suficientemente a tese.

Ele propõe que o método filosófico seja limitado pela *aparência*. Se, após ter enfrentado as dificuldades e divergências, comuns a este campo do conhecimento, se mantiver, se não todas, pelo menos a maioria delas, ele acredita que terá provado a sua tese e chegado aonde a filosofia, através deste método, pode/deve chegar.³⁰

É uma proposta audaciosa e não há como pensar que Aristóteles a faz sem consciência de que estava indo na contramão da tradição filosófica. O nosso filósofo frequentou a academia de Platão durante muitos anos. Certamente aprendeu que lá se seguia bem de perto a teoria proposta por Parmênides para se encontrar a Verdade.

Para Parmênides, o *phenómena* (crenças e opiniões), que Aristóteles toma como paradigma, é uma via onde “não há fé verdadeira”, não é um caminho confiável para se descobrir a verdade (*alethéa*). Em contraposição a esta via, é necessário, segundo o eleata, seguir a via do *intrépido coração da Verdade persuasiva*, pois este é um caminho *apartado dos seres humanos*.³¹

Platão, assumindo a teoria de Parmênides, opõe em diversos trechos de seus diálogos, as *aparências*, que são tomadas como “testemunhos insuficientes da verdade” e as essências eternas e verdadeiras encontradas no *mundo das ideias*, como, por exemplo, numa passagem da República, em que Sócrates discute com Glauco sobre quem é verdadeiramente filósofo.

Nesta passagem, Platão defende que há uma distinção clara entre a *aparência* (do belo, no caso) e os estados cognitivos relativos a ela e o *belo em si*. Em sua opinião, aquele que se

²⁹ O termo *phainómena* é comumente traduzido nesta passagem por “fatos observados”. O que Aristóteles propõe não é observar, por exemplo, como a *akrasia* acontece, mas o que pensamos e dizemos sobre isto. Para uma discussão mais profunda ver Nussbaum, *A fragilidade da Bondade*, Martins Fontes, São Paulo, 2009, pag. 210

³⁰ Henrique Vaz, observa que Aristóteles não renuncia, por isso, “ao procedimento metódico e à exatidão conceptual próprios da ciência ao elaborar a teoria prática. Apenas reclama para esse tipo de conhecimento o método e o gênero de exatidão convenientes.” VAZ, H. C. L., *Ética e Cultura*. 5ª edição. São Paulo: Loyola, 2013. pag. 103

³¹ Cf. PARMÊNIDES. *Da Natureza*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009. pag. 23

detêm na *aparência* e não busca o *conhecimento genuíno por trás dela* (alethéa), não é filósofo, só aparenta ser.³²

O verdadeiro filósofo, ideal de excelência humana de Platão, é aquele que “verdadeiramente aplica seu pensamento às essências (...) olhando e contemplando objetos ordenados e que se mantêm sempre do mesmo modo.” “Este”, continua o ateniense, “convivendo com o que é divino e ordenado, tornar-se-a ordenado e divino até onde é possível a um ser humano”³³

O problema da excelência humana expressa por Platão, a meu ver, é que ela é alcançável apenas por uns poucos afortunados. O ateniense entende, e deixa bem claro, que aquele que é capaz de alcançar o ponto de vista dos “olhos-de-deus”, é um ser *muito raro*. É o ser humano, superior a todos os outros, que entende que existe o belo em si e é capaz de o contemplar, na sua essência e nas coisas em que participa; que sabe que as coisas não se identificam com o belo em si, nem ele com as coisas. O pensamento deste é conhecimento (*epistéme*), porque sabe. Diferente do outro que emite opinião (*doxa*), visto que se funda na aparência (*phainómena*).³⁴

Aristóteles, se afasta de Platão e se filia a tradição espiritual que herda de seu povo, rompendo com esta filosofia. Frente a esta, recua e se posiciona como um desses “outros”, defendendo que realizará a sua pesquisa no interior da *aparência*. Ao propô-la como paradigma de sua filosofia dos assuntos humanos³⁵, o filósofo, para além de se colocar contra o método platônico, precisa rever, à luz da mesma, o que é ser um *phrônimos*.

³² Cf. PLATÃO, op. cit., 475d - 476b

³³ Ibidem, 500 c - d

³⁴ Ibidem, 476 b - e

³⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., X, 1181b 15

2.2 A *phrônesis* como ideal ético

O *phrônimos* ou o verdadeiro filósofo para Platão, como se pode constatar acima, é a “justa medida” para realização da vida boa e o fundamento da ação reta, porque contempla a essência do Bem em si. Somente o juízo deste tipo de humano, que adquiriu o conhecimento verdadeiro sobre o belo, justo e o bom, assim como sobre seus contrários correspondentes, elevando-se, desta forma a esfera divina, serve para tomar decisões em cada caso.³⁶

O ser humano ideal platônico é uma espécie de mediador entre os *céus* do divino e a terra dos mortais. Responsável por trazer do etéreo mundo das ideias as orientações para o contingente mundo político dos seres humanos, este ser auto-divinizado julga o que é bom para os seres humanos. Portanto, é no campo do conceito, no exterior das experiências mundanas, que Platão acredita encontrar a Verdade.

Aristóteles, que tem como paradigma a *aparência* e busca no interior da mesma as bases para construção da sua ética, não aceita que um humano que se aparta das coisas mundanas, para contemplar o verdadeiramente real (*pròs toîs oûsi*), tornando-se a si-mesmo divino e harmonioso (*theîos eis tò dunatón anthrôpoi gígnetai*), seja capaz de proferir um discurso sobre o mundo das contingências. Não é capaz, diz Aristóteles, porque seres humanos deste tipo, como Anaxagoras, Tales e outros, ignoram o que lhes seja vantajoso, porque procuram, não os bens humanos, mas as coisas divinas.³⁷

O estagirita propõe no lugar deste “raro ser”, um ideal de humano, inteiramente humano e totalmente inserido num mundo de contingências, portador de um tipo específico de sabedoria prática, a qual, na *Ética a Nicômaco*, ele também chamou de *phrônesis*. Contudo, o *phrônimos* aristotélico não é o filósofo como no caso de Platão, e sim o estadista.

Péricles (Perikléa = cercado por glória) e seres humanos como ele são, para Aristóteles, os verdadeiros *phrônimos*, porque percebem o que é bom para si-mesmo (*tà autós ágatha*) e para os seres humanos em geral. São dotados de uma capacidade [héxis] verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o ser humano, portanto, são bons administradores e bons políticos, assevera o filósofo.³⁸

³⁶ Cf. PLATÃO, *O Político*. 1ª edição. Lisboa: Temas e Debates, 2014. 309c

³⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1141b 1-5

³⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1140b 5 - 10

Apesar desta franca defesa do estadista como o verdadeiro phrônimos, através do qual é possível saber o que é a phrônesis, mais adiante, no livro X, Aristóteles reafirma a concepção de felicidade e de humano perfeito de seu mestre.

No referido livro, o *homem bom* (*spoudaion*), que é a justa medida (métron) de todas as coisas,³⁹ é um “homem perfeito e sumamente feliz” (*tòu teléion kai makárion andrós*).⁴⁰ A situação parece se confirmar na sequência do texto. Nos capítulos sete e oito, Aristóteles faz clara apologia à vida contemplativa como a melhor e mais feliz, apresentando o filósofo, e não o estadista, como o mais feliz dos seres humanos. Ainda conclui que, na medida do possível, devemos buscar esta vida e por ela, ou através dela, nos tornar imortais, esforçando-nos para viver de acordo com o que há de melhor em nós.⁴¹

Este texto, em comparação com o restante de sua investigação constante nos nove primeiros livros, suscitou um acalorado debate, que parece não chegar nunca ao seu termo. Diversos pesquisadores se debruçaram sobre os originais para tentar responder qual tipo de vida (contemplativa ou política) corresponde a *eudaimonia* no pensamento ético aristotélico. Não tenho aqui a intenção de aprofundar este debate.⁴² Proponho, por uma outra via, que não a análise do texto grego, algumas interpretações, tendo como referência o fato do estagirita ter elegido a *aparência* como paradigma em sua busca pela verdade:

1 - A primeira possibilidade de interpretação aponta para tradição (*parádoxis*). Nela encontramos a crença popular que atribui aos *daimones* a responsabilidade pela felicidade dos seres humanos. Portanto, neste trecho de sua ética, segundo meu entendimento, Aristóteles está fazendo um deslocamento, retirando destes seres divinos a tarefa de tornar os seres humanos felizes, colocando sobre os próprios esta responsabilidade.

2 - Uma outra possibilidade, que não exclui a anterior, mas a complementa, é perceber o texto como uma demonstração clara de que, para o filósofo, existe uma hierarquia de felicidades. Tendo como maior medida a felicidade dos deuses, Aristóteles constata que a vida do filósofo é a que mais se assemelha a vida dos deuses, logo esta vida é a mais feliz/realizada. Nisto

³⁹ Ibidem 1176a 15

⁴⁰ Ibidem 1176a 28

⁴¹ Ibidem 1177b 35

⁴² Para aprofundar o tema indicamos o estudo de João Hobuss “*Eudaimonia* e Auto-suficiência em Aristóteles” UFPel, Pelotas, 2002. e Zingano, M. *Eudaimonia e Bem Supremo em Aristóteles* in *Analytica* vol 1 n° 02, RJ, 1999.

concorda com Platão. Contudo, pondera que são raros os seres humanos com existência real que a alcançam, por isso devemos buscar a felicidade mais condizente com a nossa condição humana.

2.2.1 A relação entre *daimon* e *phrônimos*

Quando vejo a descrição deste humano ideal, apresentado pelo filósofo como “medida de todas as coisas” ou quando leio que, na medida do possível, “devemos nos tornar imortais”, sou levado a pensar que Aristóteles se inspira nos imortais criados pela primeira raça dos seres humanos mortais, dos quais Hesíodo nos falou em os Trabalhos e o Dias.⁴³

Estes imortais, em tudo semelhantes ao ser humano, menos no que tange a imortalidade, foram designados pelo poderoso Zeus para serem gênios (*daimones*) cuidadores dos seres humanos mortais. A tarefa deles era vigiar as decisões e ações dos seres humanos (principalmente aquelas que poderiam ser prejudiciais) e guiá-los para riqueza (*pròs porós*).

Este pensamento que nutro é bastante reforçado quando vejo a relação que o poeta faz na Teogonia entre o *daimon* e o *phrônimos*. *Daimon* é usado apenas por duas vezes na referida obra. A primeira para exaltar as qualidades de Zeus, sua inteligência e saber incomum.⁴⁴ A segunda para indicar a função dada por *Afrodite* ao filho de *Aurora* e *Céfalo*.

De Céfalo, [Aurora] deu à luz um esplêndido filho, o forte Fulgêncio, humano símil aos Deuses: na tenra flor de gloriosa juventude a Sorridente Afrodite arrebatou-o e levou-o ainda criança e dele no sagrado templo fez o guardião interior [phroneonta], nume divino.[*daimon*].⁴⁵

A este filho do alvorecer da mente humana,⁴⁶ Hesíodo chamou Phaétonta (fulgêncio/brilhante). Como é possível perceber pelos versos, ele não é um deus. É “um humano semelhante aos deuses” (*theoîs epiéikelon ándra*). Um humano brilhante (*phaéton*), que desde a sua juventude serve no sagrado templo.

Ora, nos primórdios da Grécia, as concepções religiosas têm grande influência nas máximas de virtude e sabedoria. Logo, era para o interior do Templo, onde Phaetónta servia como *daimon*, que estas máximas fluíam. O filho de Aurora e Céfalo, desta forma, foi levado para o

⁴³ Cf. HESÍODO. *Os trabalhos e o dias*. 3ª edição. São Paulo: Iluminuras, 1996. versos 109 - 124

⁴⁴ ID, *Teogonia: A origem dos Deuses*. 7ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2007. versos 655 - 660

⁴⁵ Ibidem versos 985 - 990

⁴⁶ SPINELLI, M., op. cit., pag. 112

lugar certo para ser educado. E, pela divindade certa, pois Afrodite é a deusa do desejo que restaura as forças geradoras e é a promotora do páthos.⁴⁷

Nos versos de Hesíodo, nas duas obras, os daimones, como é possível notar, não são entidades com existência real. São uma forma alegórica de representar as qualidades superiores da alma humana. A interpretação que Spinelli dá a esta construção poética de Hesíodo aponta para o entendimento de que o poeta “os concebe em íntima dependência ou conexão com a inteligência de valores ou com a orientação da vida humana.” O autor aproxima esta visão de Hesíodo a uma espécie de “representação (conceitual) do *alter ego* do modo humano de ser, mais exatamente da *phrônesis* humana.” Afinal, afirma ele, “o Phaétonta, o filho de Aurora e de Céfalo, era um phronéonta”.⁴⁸ Ou seja, por ter sido levado por Afrodite para o Templo sagrado, onde foi *cultivado* pelas máximas de virtude e sabedoria, aquele menino se tornou um *phrônimos*, um humano *símil aos deuses*.

Segundo a tradição, desde Homero, as palavras *phrônesis*, *phrônimos* e o verbo *phrônein* expressam os atos ou qualidades de pensamento. Em Hesíodo, a *phrônesis* é uma qualidade da alma que diz respeito a um saber aplicado a ação. É um pensamento intelectual, contudo limitado tanto em seu domínio como em suas pretensões.⁴⁹ Seu domínio é o contingente humano e sua pretensão é alcançar a realização de um bem objetivo. Assim, ao se exercitar, este tipo de pensamento avalia, compara as opções, projeta os possíveis resultados, promove um juízo e dispõe o interior humano para a ação. Nas palavras de Spinelli, “era essa disposição *interior* que especificava a *phrônesis*: uma disposição pela qual o sujeito promovia uma avaliação (exercitava um juízo) e, por ela, formulava uma decisão, que resultava num bem ou num mal.”⁵⁰

À luz do que foi apresentado a *phrônesis* é o *daimon* ou ao contrário, o *daimon* é a *phrônesis* que Zeus nos legou como guardiões. Sendo assim é possível explicar porque um humano que possui uma boa vida nesta época é chamado *eudaimon*, *aquele que tem os favores de um poder divino*.⁵¹ *Eudaimonia* seria, então, algo como *estar sob a proteção de uma divindade*.

⁴⁷ SPINELLI, M., op. cit., pag. 112

⁴⁸ Ibidem, pag. 113

⁴⁹ AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. 1ª edição. São Paulo: Discurso Editorial 2003 pag. 250

⁵⁰ SPINELLI, M., op. cit., pag. 114

⁵¹ CHANTRAINE P., *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. 1ª edição. Paris: éditions Klincksieck, 1999. pag. 791

Portanto, o ser humano feliz (também chamado de *ólbios*), neste momento da história grega, é aquele que desfruta da proteção de um *daimon*, isto é, desfruta dos favores daqueles poderes divinos que poderiam ser hostis. Não tem nenhuma responsabilidade pelo que acontece de bom ou de ruim a ele. Se tem uma vida boa é um afortunado/próspero (*ólbios*). Se, pelo contrário, tem uma vida ruim, a culpa não é dele. Afinal as divindades não lhe agradeceram com um bom *daimon*. Ou, em termos mais contemporâneos, “a sorte não lhe sorriu”.

Para Aristóteles, ser feliz ou infeliz, não decorre do fato de ter ou não sorte e também não acontece por acaso, mas, por um *certo modo de ser* de nossa natureza. O exemplo disto são as divindades que são felizes (*eudaimon*) e bem-aventuradas (*makárian*) por um modo de ser da sua natureza, não por possuir algum bem exterior.

Em sua opinião é preciso fazer diferença entre ser um sujeito de sorte e ser um sujeito feliz, da forma como ele compreende felicidade. Pois os bens exteriores à alma [ou seja, prosperidade material] podem depender do acaso e da sorte. Contudo, ninguém é justo ou prudente por sorte ou por causa da sorte.⁵²

Considerando a *prudência* fundamental para realização da felicidade humana em Aristóteles, da afirmação anterior segue-se que ninguém é feliz por ter a sorte de possuir um bom *daimon*, mas por agir de acordo com a *phrônesis*.

Assim, compreendo que no capítulo sete do livro X da *Ética a Nicômaco*, quando o filósofo compara este ser divino (*theôn/daimon*) com o intelecto humano e, a seguir, identifica este último como o próprio ser humano, realiza um movimento que retira dos gênios a responsabilidade de promover a felicidade do ser humano e a coloca sobre o intelecto (*nous*), para depois, afirmar que este é o próprio ser humano, tornando-o responsável pela realização de sua *eudaimonia*.

Seus argumentos começam afirmando que a *eudaimonia* deve concordar com a mais alta de nossas virtudes e com o que existe de melhor em nós.

Quer seja o intelecto [*nous*], quer alguma outra coisa esse elemento que julgamos ser o nosso dirigente e guia natural, tornando a seu cargo as coisas nobres e divinas, e quer seja ele

⁵² Cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1ª edição, bilingue. Lisboa: Vega, 1973. 1323b 24-29

mesmo divino, quer apenas o elemento mais divino que existe em nós, sua atividade conforme à virtude que lhe é própria será a perfeita felicidade.⁵³

Neste passo Aristóteles coloca como condição da *eudaimonia* que ela esteja de acordo “com a virtude do que há de melhor em nós”. Contudo, não diz de imediato o que é. Pode ser a razão ou alguma coisa que acreditamos “ser o nosso dirigente e guia natural”. A seguir afirma: “quer seja divino (*daimon/thêion*) ou o elemento mais divino existente em nós.”

Com esta afirmação realiza a primeira aproximação e equiparação entre este gênio “divino” e “o elemento mais divino em nós”. Então, a atividade em consonância com a virtude que lhe é própria, seja ela o que for, é a perfeita felicidade. Aqui não se trata especificamente da felicidade humana, a qual ele tratará mais adiante, mas, da felicidade dos deuses, pois fala da “perfeita felicidade”. Portanto, esta atividade, não diferente da posição socrático-platônica, é a contemplação.

Depois de apresentado este argumento introdutório, Aristóteles parte em defesa da atividade contemplativa, (a perfeita felicidade), que segundo o meu entendimento, reforça no capítulo oito⁵⁴ esta identificação entre aquilo que é divino (*daimon/theïon*) com aquilo que temos de divino (*nous-intelecto*) e conseqüentemente, com aquilo que realmente somos na visão do filósofo.

Seus argumentos em defesa da contemplação são:

1. Ela é a melhor e a mais contínua.

Em primeiro lugar, essa atividade é a melhor (pois não só o intelecto [*nous*] é o melhor que existe em nós, como seus objetos são os melhores dentre os objetos cognoscíveis); e, em segundo lugar, é a mais contínua, já que a contemplação da verdade pode ser mais contínua do que qualquer outra atividade.⁵⁵

2. É a mais aprazível.

A atividade da sabedoria filosófica é reconhecidamente a mais aprazível das atividades virtuosas; pelo menos, julga-se que o seu cultivo oferece prazeres maravilhosos pela pureza e pela durabilidade, e é de supor que os que sabem passem o seu tempo de maneira mais apra-

⁵³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit. X, 1177a 12-15

⁵⁴ *Ibidem*, 1178b 5-25

⁵⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1177a 20. Neste trecho Vallandro e Bornheim utilizam como tradução de *nous* o termo razão. Acharmos mais apropriado utilizar “intelecto” no lugar de “razão”.

zível do que os que indagam. [...] tanto parece ser superior e mais valiosa pela sua seriedade como não visar a nenhum fim além de si mesma e possuir o seu prazer próprio (o qual intensifica a atividade).⁵⁶

3. É a mais autárquica.

Embora um filósofo, assim como um *homem* justo ou o que possui qualquer outra virtude, necessite das coisas indispensáveis à vida, quando está suficientemente provido de coisas dessa espécie o *homem* justo precisa ter com quem agir justamente, o temperante, o corajoso e cada um dos outros se encontram no mesmo caso; mas o filósofo, mesmo quando sozinho, pode contemplar a verdade, e tanto melhor o fará quanto mais sábio for.⁵⁷

Ademais, a atividade filosófica é a única amada por si mesma e realizada sem visar nenhum fim, além de si mesma, “pois dela nada decorre além da própria contemplação, ao passo que das atividades práticas sempre tiramos maior ou menor proveito, à parte da ação”.⁵⁸

Por fim, a atividade filosófica “será a felicidade completa do *homem*, se ele tiver uma existência completa quanto à duração (pois nenhum atributo da felicidade é incompleto)”.⁵⁹

Realizada a defesa, Aristóteles pondera sobre se esta felicidade é realizável pelo ser humano. Afirma inicialmente que a felicidade perfeita (*teleion*) é “inacessível ao ser humano” enquanto ser mortal e tendo que viver uma vida de ação. Contudo, complementa, “não será na medida em que é *homem* que ele viverá assim, mas na medida em que possui em si algo de divino”.⁶⁰ Depois desta afirmação conclui:

Se, portanto, o intelecto é divino (*εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς*) em comparação com o *homem*, a vida conforme o intelecto é divina em comparação com a vida humana. (...) [Então] na medida em que isso for possível procuremos tornar-nos imortais e envidar todos os esforços para viver de acordo com o que há de melhor em nós; porque, ainda que seja pequeno quanto ao lugar que ocupa, supera a tudo o mais pelo poder e pelo valor.⁶¹

Nesta passagem a alusão ao *daimon* não aparece e o *nous* é o elemento divino e o melhor que há em nós, superando “tudo o mais pelo poder e pelo valor.” Acontece que este elemento

⁵⁶ Ibidem, 1177a 25 e 1177b 20

⁵⁷ Ibidem, 1177a 30

⁵⁸ Ibidem, , 1177b 5

⁵⁹ Ibidem, 1177b 25

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit. 1177b 30

⁶¹ Ibidem 1177b 30-35

divino e superior a tudo mais é o próprio ser humano, “já que a razão, mais do que qualquer coisa, é o *homem*”.⁶²

Os passos dados por Aristóteles podem ser resumidos em três atos:

1. Ele faz uma aproximação entre os termos *daimon* (exterior) e *nous* (interior), equiparando-os em excelência.
2. Depois afirma o *nous* como o novo *daimon*, capaz de ser “o nosso dirigente e guia natural”. Aquilo que era o responsável pela felicidade humana deixa de ser uma divindade exterior para ser algo de divino existente no interior do ser humano.
3. No final, o novo *daimon* é o próprio ser humano que, escolhendo “a vida do seu próprio ser”, será capaz de se dirigir e ser seu próprio guia. Será capaz, nos meus termos, de promover a realização de si-mesmo.

Esta interpretação é reforçada se a ela for acrescida a possibilidade de Aristóteles ter se inspirado também em Heráclito. Depois de Hesíodo, o filósofo do devir foi quem nos deu uma compreensão melhor do termo *daimon* na sua relação com a *phrônesis*, ao introduzir um terceiro termo: o *ethos*.

Num fragmento recolhido em Aristócrates, em sua *Teosofia*⁶³ é possível ler que Heráclito entendia que os *daimones* não eram entidades concretas ou uma divindade existente de fato. *Daimon*, segundo ele, era um conceito ao qual o vulgo, deu materialidade religiosa, assim como a alma (*psychê*), justiça (*dikê*), destino (*moira*), etc. Por serem tornados entidades religiosas, a população fez estátuas, altares e lhes dirigiam preces e rogos. Ao que Heráclito afirma no referido fragmento: *Eles dirigem preces a estátuas de daimones como se elas ouvissem alguma coisa, mas na verdade, elas não intercedem em nada, assim como nada pedem em troca.*

Numa leitura superficial é possível imaginar que o filósofo entende que os *daimones* são realmente seres existentes, mas que não se movem por rogos. São indiferentes aos clamores humanos. Porém, para Heráclito, divino (*thêion*) não faz referência a um deus ou a um ente concreto, mas a uma dimensão etérea do Todo, que ele busca entender e explicar contrapondo

⁶² Ibidem 1178a 8

⁶³ ARISTOCRITES. *Teosofia*, 74; DK 22 B 128 apud SPINELLI, M. op. cit, pag. 114

os contrários. Afirmação como, *o contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia*⁶⁴ entre muitas outras, demonstram que o que estava em questão para o sábio de Éfeso, era a compreensão do Todo, não através do que é perceptível ou aparente, mas por aquilo que a razão em consonância com o *logos* (*homologeïn*) deste Todo, é capaz de explicar.

Herdeiro da mentalidade pitagórica, ele buscava compreender o Todo (concebido como uma ordem <um *kósmos*>, e, como tal, expressão de um governo ou de um vigor normativo), valendo-se da ideia do conflito, mais precisamente contrapondo o que é ser ao que é não-ser, o que é *um* ao que é *múltiplo*, o que é imutável (imóvel, imperecível, permanente ou imortal) ao que é mutável (móvel, perecível, contingente ou mortal). Valendo-se dessa antinomia, ele buscava, em última instância, compreender o humano: as possibilidades e limites do seus *logos*, e a condição do modo humano de ser - o seu *ethos* - mais exatamente o modo como o ser humano, pelo seu próprio empenho, é capaz de ordenar e de governar a sua própria vida.⁶⁵

Esta afirmação concorda com o que Cassirer afirmou sobre Heráclito. Segundo o filósofo, diferente dos pensadores da escola de Mileto que inauguraram uma filosofia física e dos eleatas que concebem uma filosofia lógica, Heráclito se coloca na fronteira entre o pensamento cosmológico e o antropológico. Defende que, embora esteja inserido entre os antigos fisiologistas e fale ainda como um filósofo natural, Heráclito “está convencido de que é impossível penetrar o segredo da natureza sem ter estudado o segredo do ser humano.”⁶⁶ Esta busca de compressão do humano é observável na contraposição que o filósofo faz entre o determinismo da *physis* e a liberdade humana, como é possível perceber à seguir.

Para ser mais preciso, Heráclito não afirma que a Natureza é determinista, mas que ela é justa, pois do feijão, necessariamente, nascerá feijão e do ser humano não nascerá outro ser que não seja humano. Isto porque na origem (*archê*) de cada ser está o *télos*, a finalidade de tudo que nasce, cresce e se realiza enquanto tal, sem ultrapassar os seus limites, tornando-se aquilo que pode e deve ser.⁶⁷

Opondo-se a este estado absoluto de necessidade, o ser humano, por natureza, dizia Heráclito, é desprovido de *razão*.⁶⁸ Ou seja, não há na natureza humana uma *razão determinante*, da forma em que há no restante da *physis*, no que se refere ao desenvolvimento natural de suas capacidades racionais, independente do seu querer e do seu agir.

⁶⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1155b 4

⁶⁵ SPINELLI, M. op cit pag. 116

⁶⁶ CASSIRER, E. *Ensaio sobre o ser humano: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes. 1994, pag. 14

⁶⁷ Cf. SPINELLI, M. op cit pag. 40

⁶⁸ APOLÔNIO DE TIANA. *Cartas*, 18; DK 22 A 19 apud SPINELLI, M. op cit pag. 40 nota 74

Esta contraposição feita entre a *physis* e o humano, de modo algum tem por finalidade afirmar que há uma diferença substancial entre a *physis* e o ser humano. Não são “duas naturezas espirituais opostas” como propuseram Zeller e Mondolfo.⁶⁹ Trata-se, defende Spinelli, de duas dimensões conceituais que designam, nos termos da *archê* e da *physis*, uma mesma natureza. Estas duas dimensões se referem a uma disposição interior permanente/necessária sob dois aspectos:

O primeiro, referente a *physis*, apresenta um movimento dotado da “suprema sabedoria (da necessária *sensatez* <*phrenêres*> regulativa)”, mediante a qual, de forma absolutamente espontânea, tudo o que existe alcança a realização plena de seu fim próprio (*telos*). Inclusive o ser humano em seu aspecto biológico.⁷⁰

O segundo aspecto, referente ao humano, apresenta o mesmo movimento, porém desprovido, ou, nos termos do comentador citado, “carente” deste tipo desta suprema sabedoria (*phrenêres*) que o conduziria espontaneamente, ou sem qualquer esforço, à realização de sua própria humanidade.

E quem poderia socorrê-lo? A esta pergunta Heráclito responderia: - o seu *daimon*, pois o *ethos do ser humano é o seu daimon*.⁷¹

O que significa exatamente isto? Podemos perguntar ao filósofo. Significa, diria ele, que de fato, o ser humano não tem, por natureza, esta sabedoria ou razão cultivada. Contudo, ele é dotado de uma *potência racional*, uma capacidade natural (*kata physiken sistasin*)⁷² que o habilita a adquiri-la. Afinal, continuaria ele, *a todos os seres humanos é facultado o conhecer a si-mesmos e o pensar sensato (sophroneîn)*.⁷³ Ou seja, o ser humano não possui esta “sensatez”, mas, por natureza, é capaz de adquirir/desenvolver/cultivar esta disposição

⁶⁹ Cf. SPINELLI, M. op. cit nota 52. pag. 116

⁷⁰ Ibidem, pag. 117

⁷¹ ESTOBEU. *Florigégio*, IV 40, 23, fragmento DK 22 B 119 in SPINELLI. op. cit. pag.117. O termo Daimon foi o que Heráclito (também Parmênides e Demócrito) usou para designar a força inerente à *physis* que a faz tender necessariamente ao bem ou fim. Na afirmação, Heráclito iguala o *ethos* humano à *physis* em seu movimento necessário em direção a realização de si-mesmo, fazendo, posteriormente, a distinção de modo. A *physis* é dita *tou aie* (sempre) e o *ethos* humano é *tou pollákis* (muitas vezes).

⁷² ARISTÓTELES. *Categorias VIII*, 9a 17-18 in *Organon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas*. 1ª edição. São Paulo: Edipro, 2005.

⁷³ ESTOBEU, op. cit. V, 6

(*hexis*). E é através do exercício do pensar (na posse da *phrônesis*, ou *possuído* por ela) que ele encontra a mais alta virtude.⁷⁴

Henrique Vaz reforça a afirmação de que não se trata de duas naturezas espirituais opostas. Em seu entendimento, a *physis* e o *ethos* humano “são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença”. O *ethos*, para ele é a “transcrição da *physis* na peculiaridade da práxis ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam”⁷⁵

A defesa do comentador deixa claro que existe uma forte relação entre o determinismo da *physis* e o que é entendido como liberdade humana. Ambos são formas de manifestação do Ser que se diferencia ao mesmo tempo que se iguala. A igualdade se estabelece, pois, no *ethos* está presente a razão profunda da *physis* que se move para a realização do bem. Por outro lado, a diferença se realiza no movimento que este faz. Obedecendo esta razão profunda, o *ethos* “rompe com a sucessão do *mesmo* que caracteriza a *physis* como domínio da necessidade, com o advento do *diferente* no espaço da liberdade aberto pela práxis.”⁷⁶

Penso que os leitores de Aristóteles não terão dificuldades em reconhecer, nestas ideias, o pensamento do estagirita exposto em sua a ética. Não é surpresa e, de alguma forma até esperado, que a tradição helênica, que teve Homero e Hesíodo como seus precursores, tenha repercutido especialmente em sua investigação sobre a ética.

Bem, alguém ainda poderia objetar. Mesmo que esta interpretação dada ao trecho seja de alguma forma plausível, ela não explica o porquê de Aristóteles igualar o *daimon* ao o intelecto contemplativo (*nous*) e não a sabedoria prática (*phrônesis*) que é o responsável, em combinação como o caráter (*héxis*), pela realização de uma boa ação (*eupraxis*) e, por conseguinte, pela felicidade realizável pelo ser humano, segundo a sua natureza.⁷⁷

2.2.2 A hierarquia de felicidades

A objeção pode ser respondida analisando os capítulos sete e oito do livro X. Nestes é possível constatar que se trata de uma espécie de hierarquia, onde “a felicidade dos deuses” é usada como parâmetro para avaliar qual é melhor e mais excelente atividade humana, pela

⁷⁴ Ibidem, I, 178

⁷⁵ VAZ, H. C. L., op. cit., pag. 11

⁷⁶ VAZ, H. C. L., op. cit.

⁷⁷ No referido livro Aristóteles faz clara distinção entre as funções de contemplar a verdade e agir, defendendo neste trecho em que desenvolve uma teoria da ação, uma maior importância à razão prática que comanda, em combinação com o caráter (*héxis*), a parte desiderativa da alma e, conduz o sujeito na produção de uma boa ação.

qual o ser humano é mais feliz. A atividade realizada pelos deuses é a contemplação, segundo a argumentação que ele apresenta no capítulo sete do livro XII da *Metafísica*:

... Ora, o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que por si é mais excelente, e o pensamento que é assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela é inteligível ao intuir e ao pensar a si mesma, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, muito mais do que aquela capacidade, o que de divino há na inteligência é essa posse; e a atividade contemplativa é o que há de mais prazeroso e mais excelente.

Se portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, isso nos enche de maravilha; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nesta condição. E ele também é vida, porque a atividade da inteligência é vida, (*nous energéia zoe*), 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.⁷⁸

Comentando esta passagem, Reale explica que “é impossível que o objeto da inteligência divina seja diferente de si mesma. Consequentemente, Deus é, e necessariamente, *atividade auto-contemplativa* (atividade contemplativa da suprema perfeição) e nisso consiste a suprema felicidade”.⁷⁹

Digno de nota é o fato de Deus ser apresentado, não como tendo vida, mas como sendo a própria vida que se manifesta pela atividade de pensar, sendo ele mesmo o pensamento. O pensamento é Deus e este é a própria contemplação. Logo, Deus é sumamente feliz porque possui “uma vida perenemente contínua e eterna”, onde o que há de mais excelente (intelecto divino) tem como objeto inteligível a si mesmo, permanecendo nesta condição perenemente. Nele, a atividade se confunde com a agente. Então, o que há de mais prazeroso e mais excelente, não pode ser outra coisa que não a atividade ou vida contemplativa (*bios theorétikos*).

Nós, seres humanos, devido a nossa natureza não somos capazes de permanecer *perenemente* nesta condição, mas, podemos e devemos envidar todos os esforços para viver como os deuses. Quanto mais formos capazes de desenvolver esta atividade, mais felizes seremos.

⁷⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*, op. cit. XII, 7, 1072b 20-30

⁷⁹ REALE, G., *Comentários à Metafísica de Aristóteles*, nota 29 do capítulo 7, livro XII in ARISTÓTELES. *Metafísica*. op. cit.

Assim, para o estagirita existem graus de *eudaimonia*, bem como, graus de participação nela conforme exposto a seguir:

A atividade de deus, que ultrapassa todas as outras pela bem-aventurança, deve ser contemplativa; e das atividades humanas, **a que mais afinidades tem com esta é a que mais deve participar da felicidade.** Mostra-o também o fato de não participarem os animais da felicidade, completamente privados que são de uma atividade dessa sorte. Com efeito, enquanto a vida inteira dos deuses é bem-aventurada e a dos seres humanos o é **na medida** em que possui algo dessa atividade, nenhum dos outros animais é feliz, uma vez que de nenhum modo participam eles da contemplação.⁸⁰ (grifos meu).

É possível perceber pelo excerto acima que para o filósofo existem graus de felicidade. Este grau é aferido na medida em que a atividade realizada se aproxima mais ou menos da atividade dos deuses. A mais perfeita eudaimonia, (em todos os sentidos do termo *perfeita*=*teleion*) é a divina, que se realiza na contemplação ou é a própria contemplação. A segunda é a que se fundamenta nas “atividades mais condizentes com a nossa condição humana”.⁸¹

Portanto, Aristóteles faz uma escala hierárquica de participação na felicidade. Ele começa pelos animais por serem todos destituídos do *nous/intelecto* e, por isso, incapazes de exercer a atividade contemplativa. Com base em seus argumentos registrados na *Política*, é possível afirmar que depois dos animais, numa ordem crescente, vêm os escravos, por *não terem faculdade deliberativa*, as mulheres, por *não terem capacidade de decidir* e finalmente as crianças por *não terem esta capacidade desenvolvida*, exatamente nesta ordem.⁸²

De verdade, mesmo entre os homens livres há uma hierarquia. Lembremos que o ser humano é mais feliz, na medida em que a vida que realiza tem mais afinidade, ou melhor, tem mais semelhança com a vida dos deuses. O filósofo chega a esta conclusão comparando as atividades dos seres humanos, tendo como parâmetro a atividade por excelência dos deuses, qual seja, a contemplação.⁸³

Aristóteles sustenta esta argumentação sobre esta hierarquia, onde a atividade dos deuses (a contemplação) é entendida com a mais excelente, no conceito que ele tem de natureza ou

⁸⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1178 b 25-30

⁸¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1178a 5

⁸² ID. *Política* I, 1260a 10.

⁸³ Cf. id. *Ética a Nicômaco*, 1178a 20 ss.

essência humana. Para ele, o ser humano é um ser vivo do gênero animal da espécie racional. E, porque é racional, pode, como os deuses, contemplar.

Entretanto, somos constituídos por uma natureza composta, que não basta a si mesma para fins de contemplação, por isto precisamos nos envolver com a manutenção da vida em nosso corpo (saúde, alimentação, cuidados).⁸⁴ Assim, quanto mais livres destas ocupações práticas é a vida, maior possibilidade de participar da contemplação e conseqüentemente maior é a felicidade.⁸⁵ Esta linha argumentativa pode ser observado no desenvolvimento do argumento do *ergon* (função).

No capítulo sete do livro I, Aristóteles, busca caracterizar o que seja a felicidade. Sua definição é que a felicidade é a finalidade última da vida, o sumo bem. “Aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável e carente de nada”. A seguir, afirma que dizer que a felicidade é o sumo bem, não explica claramente o que ela é.

Neste passo Aristóteles retoma as lições que teve na Academia de Platão⁸⁶ e apresenta um argumento funcionalista ao afirmar que “tal explicação não ofereceria grande dificuldade se pudessemos determinar primeiro a função (*ergon*) do homem”.⁸⁷ Em seu entendimento, se todas as coisas em geral têm uma função ou atividade. Então, não é concebível que o ser humano, sendo parte da natureza (*physis*), não tenha nenhuma função. A seguir, com base neste pensamento, o estagirita passa a investigar.

1- A função do ser humano não pode ser simplesmente viver. Se as plantas e os animais também vivem, o viver não é algo peculiar somente ao homem;

2- É possível pensar que, além de viver, o ser humano também percebe, ou seja, tem sensações, “mas essa também parece ser comum ao cavalo, ao boi e a todos os animais”.⁸⁸

Então, já que as plantas e os animais, cada um ao seu modo, participam de coisas semelhantes ao ser humano (nutrição e crescimento nas plantas e animais e percepção entres os animais), a sua função será definida por sua diferença específica, ou seja, pela razão (*logos*).

⁸⁴ Ibidem, 1178b 35

⁸⁵ Cf. id., *Metafísica*, op. cit., 981b 25

⁸⁶ PLATÃO, *República*, op. cit., 441c

⁸⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1097b 25

⁸⁸ Ibidem 1098a

Resta, pois, a vida ativa do elemento que tem um princípio racional (*logon*); desta, uma parte tem tal princípio no sentido de ser-lhe obediente, e a outra no sentido de possuí-lo e de exercer o pensamento. E, como ‘vida do elemento racional’ também tem dois sentidos, devemos esclarecer aqui que nos referimos à vida no sentido de atividade; pois esta parece ser a acepção mais própria do termo.⁸⁹

Para Aristóteles a função peculiar do ser humano é uma atividade da alma segundo a razão (*energéia kata logon*). Esta função, segundo ele, é do *homem* e do *homem bom*, assim como tocar lira é função de um tocador de lira e também de um bom tocador de lira. Ele explica:

... se dizemos que ‘um tal e tal’ e ‘um bom tal e tal’ têm uma função que é a mesma em espécie (...) e afirmamos ser a função do homem uma certa espécie de vida, e essa vida uma atividade ou ações da alma que implicam um princípio racional; e acrescentamos que a função de um bom homem (*spoudaiou*) é uma boa e nobre realização das mesmas; e se qualquer ação é bem realizada quando está de acordo com a excelência (*areté*) que lhe é própria; se realmente é assim, o bem do homem nos aparece como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e se há mais de uma virtude, com a melhor e mais completa.⁹⁰

Aristóteles segue a doutrina platônica da tripartição da alma⁹¹, apresentando duas partes irracionais (alma vegetativa e alma sensitiva) e uma parte racional. Desta, uma parte é obediente, e a outra é regente e exerce o pensamento. É dado que cada uma dessas partes tem a sua atividade peculiar. Cada uma delas tem a sua virtude específica.

Ele conclui que a felicidade do ser humano (ou o bem) é a realização de uma atividade da alma em concordância com a virtude. Porém, não com qualquer uma, mas com a melhor e mais completa. Bem, já sabemos que, para o filósofo, esta é a virtude do intelecto (*nous*) e a atividade é a contemplação.

No entanto, (1) se não aceito a ideia de que o sujeito humano é meramente um animal racional; (2) Se defendo que ele tenha outras capacidades, além desta; (3) E, se afirmo que, dentre as inúmeras capacidades existentes em um sujeito humano, o intelecto pode não ser necessariamente *o melhor e mais completo*; (4) Segue-se que posso argumentar como o estagirita, e, ainda assim, chegar a uma outra conclusão. Vejamos.

⁸⁹ Ibidem 1098a 5

⁹⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1098a 15

⁹¹ PLATÃO, *Republica*, op. cit., IV 439d

Ele disse que os deuses são felizes e bem-aventurados porque vivem de acordo com as suas naturezas, exercendo uma atividade que lhes é própria.⁹² Relendo com vagar a afirmação de Aristóteles temos que os deuses são felizes porque vivem de acordo com as suas naturezas: Deus é pensamento e sua atividade é pensar. Ora, então, não são felizes exatamente por que contemplam. Contemplam porque esta atividade condiz com suas naturezas. Se a natureza dos deuses fosse outra, a atividade condizente com a sua natureza seria outra, logo, se eles a realizassem, continuariam sendo felizes e ditosos. Então, por analogia posso inferir que, se um sujeito vive de acordo com a sua melhor e mais completa virtude/capacidade, ou seja, de acordo com a sua natureza, exercendo uma atividade que lhe é própria, este sujeito vive como um deus. Portanto, é feliz e bem-aventurado. Dito de outra forma:

- 1- Se um sujeito tem uma habilidade notável desde muito novo. Uma capacidade natural para realizar com certa facilidade uma determinada atividade;
- 2- Esta habilidade é reconhecida por todos, que ficam admirados com a sua capacidade e destreza;
- 3- Se este sujeito se dedica a esta atividade, aperfeiçoando seu ser na realização desta atividade de tal forma que ela passa a ser a melhor expressão do seu ser;
- 4- É possível dizer que ele é feliz nos mesmo moldes que o Deus de Aristóteles, pois vive de acordo com a sua natureza, realizando uma atividade que lhe é própria.

Concedo que, se aceito como definição de felicidade viver de acordo com a sua própria natureza, Deus é sumamente feliz por ter uma natureza que concorda absolutamente com a atividade que lhe é peculiar e a exerce de forma perene. Nós, seres humanos, somos felizes na medida em que estamos livres para realizar a atividade que é a melhor expressão do nosso ser. Ser absolutamente livre não é possível, devido as necessidades inerentes à nossa natureza, como expressei acima. Porém, esta é uma condição de todo e qualquer sujeito humano, em qualquer circunstância. Logo, não é possível aceitar que, dentre as atividades realizadas por nós, exista qualquer hierarquia.

Assim, defendo que nenhuma felicidade, da forma em que estou apresentando, é “mais felicidade” que qualquer uma outra. Por outras palavras, cada um é feliz na medida em que

⁹² ARISTÓTELES, *Política*, op. cit., 1323b 25

encontra e realiza a atividade que lhe é própria, não havendo possibilidade de comparação entre as atividades ou entre os sujeitos. Desta forma, a hierarquia que Aristóteles realiza não faz muito sentido. Segundo o entendimento que estou apresentando, o que é preciso levar em conta é se o sujeito (ou o deus) vive de acordo com a sua natureza, realizando uma atividade que lhe é própria, e não propriamente a atividade que ele exerce.

Voltando ao ponto em questão, penso que ficou estabelecido, com as interpretações apresentadas, que no período arcaico⁹³ era pela dispensação da graça divina que o ser humano era *tornado* feliz e tinha uma vida semelhante aos deuses. De fato, todo ser humano, sem exceção, aspirava por essa sublimação de sua humanidade, logo, não era necessário exortar a ninguém que buscasse esta *eudaimonia*.

Em Aristóteles, conforme o exposto anteriormente, não é mais o *daimon* e sim o próprio ser humano, o responsável por seu destino, por sua felicidade. O ser humano não é mais *tornado* semelhante aos deuses, ele *se torna* feliz como os deuses. Ou seja, ser feliz é sua responsabilidade. Portanto, a ética aristotélica, que tem como fundamento o *ethos humano*, em sua dupla dimensão (hábito e costume), é uma investigação sobre *como* o ser humano pode se tornar bom,⁹⁴ ou, segundo a minha interpretação: como tornar-se aquilo que se é, e por conseguinte, ser feliz.

⁹³ Arcaico é o nome que se dá ao período da Grécia situado aproximadamente entre 800 a.C. e 500 a.C.

⁹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., II, 2 1103b 28

2.3 Ética, a ciência do *ethos* humano

A filosofia desde o seu surgimento, a despeito do que tradicionalmente se fala, nunca se restringiu a um único conteúdo. Desde Tales, tido como primeiro filósofo, ela expressa uma certa atitude, uma certa habilidade voltada para o saber teórico e a sabedoria prática. O filósofo, ou aquele assim considerado, realiza, segundo Spinelli, dois movimentos entre si conjugados: um para o interior de si mesmo, no sentido da frase *conhece a si-mesmo*, que o autor credits a autoria a Tales, e outro para fora de si. Este, tendo como objetos as *coisas do alto* e os assuntos referentes a *polis*.⁹⁵

É importante não confundir os *estudos das coisas do alto* com os estudos das *coisas divinas*. Apesar de serem, de certa forma associados por terem, em última instância o desejo humano de conhecer a si, referem-se a dois campos de investigação distintos.

O primeiro (*meteoro-logia*) buscava explicações para fenômenos cósmicos e celestes e envolviam a geometria, aritmética e astrologia. Neste caso o filósofo tinha como atividade observar o comportamento dos astros, bem como, os fenômenos celestes, a fim de através deste conhecimento decifrar *os segredos* cosmos. “Não porém, no sentido de decifrar qualquer suposto segredo de um Deus, mas sim os segredos do *Homem*”, afirma Spinelli. “O que estava sobretudo em questão”, continua ele, “era o conhecimento humano de si mesmo e o seu lugar existencial”.⁹⁶ Já, os estudos das *coisas divinas* “abrange um sentido mais extenso, pois dizia respeito não propriamente a uma ciência (a uma suposta *daimonologia*), e sim ao modo peculiar de filosofar ou de fazer ciência, em que o conhecimento (racional humano) tende finalmente a se subtrair da empiria para se deter no território dos símbolos, das ideias ou dos conceitos, numa palavra: do divino.”⁹⁷

Portanto, o estudo dos fenômenos celestes e os das coisas divinas se desdobravam em dois campos extensos: o da filosofia da *physis* e da filosofia do *ethos* humano, que tinham em comum o desejo humano de conhecer a si mesmo.

Até Arquelau, parece não ter havido mudança alguma. Conforme nos informa Sexto Empírico, a filosofia praticada em sua escola se restringia ao estudo da *physis* e da ética (*tò*

⁹⁵ SPINELLI, M., op.cit. pag. 101

⁹⁶ Ibidem, pag. 110

⁹⁷ Ibidem

physikòn kai êthikon).⁹⁸ Por outras palavras, os filósofos que ali estudavam, dentre estes estava Sócrates, investigavam sobre a *physis* e sobre *ethos* humano.⁹⁹

Nos tempos de Sócrates, as pesquisas na filosofia natural conheceram um certo declínio e os filósofos se voltaram preferencialmente para questões referentes à utilidade da virtude e da política. Esta mudança muito provavelmente aconteceu por influência de Arquelaus, que teria invertido a prioridade dos estudos, fazendo da investigação sobre a ética o maior interesse da escola.¹⁰⁰ Isto pode explicar o porquê desta situação se radicalizar em Sócrates. O ser humano, tido como o mais sábio de toda Grécia pelo oráculo de Delfos, não se ocupou com as *coisas do alto*, mas, dedicou inteiramente a sua vida a filosofia do *ethos humano*.

Ainda que a investigação sobre a *arte de ser cidadão* esteja presente na primeira escola de filosofia fundada em Atenas por Anaxágora, mestre de Arquelaus e remonte à infância da filosofia, é com Aristóteles que o termo *ethos* ganha um novo status.

De fato, a ética de Aristóteles repousa sobre a tradição filosófica e cultural que ele herda. As primeiras palavras, com as quais abre sua investigação, não deixa dúvida. A frase inicial é uma citação direta ao princípio fundamental de Eudoxo, um filósofo e matemático dos primórdios do século IV (408 - 355 a.C.)

Eudoxo afirmava que “toda capacidade prática e toda investigação científica, independente de se tratar de uma ação ou de uma eleição, tende para um bem.”¹⁰¹

Aristóteles diz: “Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, tem em mira um bem qualquer”.¹⁰²

Na assertiva ele faz referência ao que *geralmente* é admitido sobre o tema. Ou seja, segundo o testemunho de Aristoteles a máxima de Eudoxo era largamente aceita. E, é sobre esta máxima que o filósofo vai construir toda a sua argumentação. A partir dela ele tem pela frente, primeiramente, a tarefa de definir o que é o bem a que todo ser humano (assim como

⁹⁸ SEXTO EMPÍRICO. *Contra os matemáticos*, IX, 360 e VII, 14; DK 60 A 7 e A 6 apud. SPINELLI. op. cit. nota 10

⁹⁹ PORFÍRIO. *História da filosofia*, fim. 12 ed. Nauck, II, 23; DK 60 A 3. apud. SPINELLI. op. cit. nota 5

¹⁰⁰ SPINELLI, M. op.cit. pag. 103

¹⁰¹ DÜRING . I. op. cit. pag. 710; A frase que dá início a investigação ética é: *Admite-se geralmente que toda arte e toda investigação, assim como toda ação e toda escolha, têm em mira um bem qualquer*. Importante destacar que o filósofo não afirma que é assim. Ele diz que é assim que geralmente se pensa. (EN 1094a)

¹⁰² ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., I 1094a

todas as coisas) tende.¹⁰³ Isso é imprescindível para orientar tanto a ação quanto a escolha, únicos meios pelos quais é possível alcançar o fim. Contudo, não qualquer ação, muito menos qualquer escolha. É preciso ser uma boa escolha e uma boa ação. Portanto, as mesmas precisam ser orientadas por um componente racional que possa ser o regulador/diretor deste aspecto desiderativo de nossa natureza. São dois, os candidatos ao encargo: O intelecto (*nous*) e a sabedoria prática (*phrônesis*).

O intelecto, primeiro candidato, apesar de ser entendido pelo filósofo como o mais excelente, não está habilitado para função, pois sua atração é para coisas eternas e necessárias e o ambiente da sua investigação é o espaço contingente do *ethos* humano, inaugurado pela práxis.

Então, só resta uma candidata, a sabedoria prática (*phrônesis*). Todavia, “o juízo prático [phrônesis] só pode ser apurado, os princípios da ação reta só podem ser descobertos se a faculdade de desejar foi, primeiro, tornada temperante, graças a bons hábitos assumidos desde a infância e entretidos ao longo de toda a vida.¹⁰⁴ Ou seja, para o estagirita a virtude ética é produzida e mantida em nós pelo hábito (*ethos*).

Digno de nota é o comentário que faz sobre o nome de sua nova disciplina. Ele diz que é, a partir de uma pequena modificação desta palavra (*εθοζ*), que o nome *ética* (*ηθική*) deriva.¹⁰⁵ A mudança a qual se refere é o grafema inicial do termo *ethos*, que pode ser grafado *εθοζ* ou *ηθοζ*.

Para Aristóteles, nativo em sua cultura, é apenas uma pequena mudança. Conquanto ele não fale mais sobre o assunto, pelo fato de estarmos há dois mil e quinhentos anos de distância do lugar cultural do estagirita, tenho motivos para olhar com mais atenção a esta *pequena mudança*.

¹⁰³ Esta é a segunda afirmação no início da *Ética a Nicômaco*. Ela faz referência direta aos fisiologistas, com destaque, ao que me parece, a Heráclito que iguala os movimentos da *physis* e do ser humano, como visto anteriormente. O filósofo concorda com seus predecessores quando afirma, na sequência da primeira frase: *e por isso foi dito* (alguém antes dele disse), *como muito acerto, que o bem é aquilo a que todas as coisas tendem*. Cf. Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, op. cit., I 1094a

¹⁰⁴ VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles – physis, ethos, nomos*. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 2003, pag. 7

¹⁰⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1103a 15 et. seq.

O termo *ethos* escrito com o grafema eta (η - ηθοζ) é usado desde os tempos homéricos com o sentido de habitat, refúgio, morada de animais e de seres humanos, conforme é possível constatar nos versos da *Iliáda* ou da *Odisséia*.¹⁰⁶

Utilizado como metáfora, este *ethos* é a habitação/morada do ser humano, onde este é acolhido e encontra segurança/referência. Neste sentido de lugar protetor, de estada permanente e habitual, o *ethos* com o grafema eta (η) tem o valor semântico de costume, modo de ser, estilo de vida ou “esquema praxeológico durável” de uma comunidade/sociedade. Este *ethos* é o espaço onde habita o ser humano. É o par oposto da *physis*, em que reina a necessidade, rompida por este espaço, abrigo de costumes, crenças e valores realizados a partir da práxis.¹⁰⁷

É evidente que a causa deste espaço humano é o próprio ser humano. Logo, é também evidente que este *ethos/morada* é dinâmico e inacabado, como dinâmico e *essencialmente inacabado* é o ser humano. Esta é a condição que lhe foi legada como *parte integral*¹⁰⁸ da *physis*: *ser essencialmente contingente e inacabado*, estando sempre *em construção*, tendendo para realização de si-mesmo.

Este modo de ser do animal humano difere dos animais não-humanos. Estes, “maravilhosamente adaptados à natureza ao seu redor,”¹⁰⁹ perpetuam-se, cada um na sua espécie, em seus *modus operandis*, permitindo, por força do ambiente algumas poucas variações comportamentais.

A vespa caçadora, por exemplo, que sai em busca de uma aranha, quando a encontra, luta e a submete com sua picada paralisante. A seguir arrasta o corpo imóvel e o deposita em seu ninho. Ali põe seus ovos e morre. Algum tempo depois, seus filhotes nascem e se alimentam da carne da aranha ali depositada. Crescem e, sem terem quem os ensine ou oriente, um dia, ouvem a voz da *sensatez*: “Chegou a hora. É necessário buscar uma aranha.”¹¹⁰

Como era geralmente aceito, apesar do ser humano, como toda a *physis*, tender para o bem, o seu próprio, em obediência ao seu *daimon*, o mesmo, não tem esta *sensatez*. Ou seja, não há

¹⁰⁶ HOMERO. *Iliáda*. 4ª edição. São Paulo: ARX, 2003 VI, 511; id. *Odisséia*. 1ª edição bilingüe. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007. XIV, 411

¹⁰⁷ Cf. VAZ, H. C. L., *Ética e Cultura*, pag. 13

¹⁰⁸ Cf. AQUINO, T. *O Ente e a Essência*. 1ª edição. Petrópolis: Vozes, 2005. pag. 19

¹⁰⁹ ALVES, R. *O que é Religião*. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2000. pag. 17

¹¹⁰ ALVES, R., op. cit.

nele algo que o determine, levando-o de forma necessária espontânea a realização do seu ser. Conta, tão-somente com uma capacidade natural (*kata physiken sistasin*)¹¹¹ de produzir em si mesmo virtudes *ética* e *dianoéticas*.¹¹² Esta é produzida através da educação e requer experiência e tempo. A virtude ética, por sua vez, é adquirida como resultado do *ethos* grafado com a letra épsilon (ε).

Ethos (εθος) diz respeito ao hábito decorrente da repetição do mesmo ato. É o que Chico Buarque expressa com a frase: *Todo dia ela faz tudo sempre igual*.¹¹³

Na música "Cotidiano", o compositor descreve o comportamento costumeiro de uma mulher em relação a seu marido e o desejo dele de mudar aquela rotina, realizar uma outra vida. O advérbio "sempre" da música, que comumente usamos para nos referir a ações das pessoas que acreditamos conhecer, não quer dizer *sempre mesmo*, mas, "costumeiramente" ou "quase sempre" (*tou pollákis*). Difere do "sempre" (*tou aie*) da natureza, do qual falei anteriormente, em que tudo acontece de forma absolutamente espontânea e necessária.

Esta é a oposição entre o habitual (*ethos*) e o natural (*physis*), a qual Aristóteles faz referência. Não podemos criar um hábito contrário à nossa natureza, defende ele. Também, não é naturalmente que este tipo de virtude existe em nós.¹¹⁴ Logo, o ser humano tem uma capacidade natural para criar uma virtude ética e impor ao seu desejo (oréxis) determinados limites, tornando-se temperante (*sophroneîn*).¹¹⁵

Penso que não há discordância sobre este ponto. E, se estou certo, com base no dito, é possível afirmar que o ser humano é um animal que tem a capacidade de desenvolver virtudes éticas, pois estas não contrariam sua natureza. Muito pelo contrário, o conduz a perfeição (*telos*), nos termos gregos daquela época.

Dizendo de uma forma mais aceitável para os dias de hoje. É através do hábito que o ser humano aprende a se comportar dentro de uma dada sociedade ou dentro de determinado padrão social. Este hábito adquirido é o que se chama comumente de aperfeiçoamento do

¹¹¹ ARISTÓTELES, *Categorias*, op. cit., VIII, 9a 17-18

¹¹² O mesmo que morais e intelectuais.

¹¹³ HOLANDA C.B., *Cotidiano*, Albúm Construção, faixa 2, Phonogran/Phillips, 1971

¹¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1103a 17 - 25

¹¹⁵ *Ibidem*, 1140b 10 - 12

caráter ou educação, num sentido abrangente. Dizemos que uma pessoa é bem educada quando esta apresenta um comportamento adequado ao padrão social onde está inserida.

Fica evidente, a partir desta ideia, que há uma relação profunda entre as duas acepções do termo *ethos*. O comportamento adquirido pela constância do ato é a tradução que este faz do *ethos* (costume) onde ele está inserido. Vaz reforça esta ideia ao defender que “essa constância do *ethos* como disposição permanente é a manifestação, e como que o vinco profundo, do *ethos* como costume, seu fortalecimento e o relevo dado às suas peculiaridades.”¹¹⁶ Sua defesa aponta para uma certa circularidade entre o *ethos* (costume) e o *ethos* entendido como caráter constituído ou disposição habitual para agir de uma certa maneira (*héxis*). Esta circularidade é resultado direto da práxis humana, como é possível perceber na exposição abaixo, nos termos da filosofia teleológica de Aristóteles:

1 - O *ethos*/costume é o princípio (*arché*) e a norma de onde procede a ação ética (práxis)

2 - O *ethos*/héxis é a finalidade (*telos*) que se realiza com a ação ética (práxis)

3 - O *ethos*/héxis pode ser, então, a realização (enteléquia) do *ethos*/costume no agente, resultando no existir virtuoso, fruto da prática de boas ações éticas (eupraxia), ou pela prática de más ações éticas, produzir um agente intemperante.

Eis aqui a circularidade e a íntima relação que se estabelece entre a realidade sócio-histórica (*ethos*/costume) e a disposição habitual de agir de certa maneira (*ethos*/héxis), tendo como força motriz a práxis, para o bem ou para o mal, (para virtude/areté ou para o vício/kakia), segundo as considerações de Aristóteles.¹¹⁷

Resumindo, o *ethos*/héxis é o resultado da atualização (*energéia*) de um processo estruturado segundo uma circularidade causal, onde um é causa do outro. E é a partir de uma ciência do *ethos* que Aristóteles inaugura a sua investigação. Esta nova ciência tem como tarefa demonstrar a ordem da práxis, que se articula no espaço contingente da realidade humana, onde os eventos acontecem *quase sempre* (*tou pollákis*) e diferem da ordem necessária da *physis*, onde tudo *acontece sempre* (*tou aie*) e espontaneamente.¹¹⁸

¹¹⁶ VAZ, H. C. L., op. cit. pag 14

¹¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., III, 1114a 5 ss.

¹¹⁸ Cf. VERGNIÈRES. op. cit. pag. 5 e Vaz, H. C. L., op cit pag. 11-12; 15

2.4 Ética, A ciência do cuidado de si-mesmo

A palavra “tese”, de origem grega, é um termo bélico e designa literalmente *posição*. Outras palavras de origem grega e também bélicas são “estratégia”, (arte de liderar um tropa; comandar) e “tema” (lugar onde acontecerá a batalha).

Usei esta pequena explicação introdutória para apresentar a *estratégia* que Aristóteles usou para realizar a sua investigação sobre o tema. Sua *posição*, logo, a que vou defender é a de entender a ética como cuidado de si-mesmo (*epiméleia heautoû*), contra a ideia de que a ética é uma doutrina que determina o *móvel* da conduta humana, ou seja, como o ser humano deve se comportar para atingir um bem desejado, eleito por ele.

A batalha que aconteceu na antiguidade, dentro deste *tema*, teve Sócrates, Platão e Aristóteles, entre outros de um lado. Seus oponentes foram os sofistas, dos quais destaco aqui, Pródico e Protágoras. Começo, é claro, pelo lado adversário.

Protágoras pode ser facilmente identificado como alguém que defende a ética como uma doutrina que determina o *móvel* da conduta. Ele afirma que, para alcançar a sobrevivência em comunidade (o *móvel*), os seres humanos *deveriam* agir baseados no respeito mútuo e na justiça uns para com os outros (ação devida). O sábio de Abdera usa o mito de Prometeu para convencer Sócrates de que todos têm a capacidade dada por Hermes de exercer a justiça e o respeito mútuo.

No mito, Zeus está preocupado com a subsistência dos seres humanos. Por isso chama Hermes para que este leve aos seres humanos pudor e justiça, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre eles. Hermes pergunta a Zeus como será distribuído o pudor e a justiça: será como a arte médica, ou seja para uns poucos ou deveria ele dar a todos. Ao que Zeus responde: “[reparta] entre todos, para que todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégio de poucos como se dá com as demais artes.”¹¹⁹

O mito nos informa que todos participamos, ou somos capazes de respeitar e de entender e praticar a justiça. Assim, tendo como *móvel* da ação o desejo de sobreviver em sociedade, o

¹¹⁹ PLATÃO. *Protágoras*. 3ª edição. Belém: EDUFPA, 2002. 322d

sujeito *deve* agir em conformidade com este *bem desejado*, ou seja, precisa agir com justiça e respeito.

Muito parecido com esta fórmula, Pródico expressava o seu pensamento sobre ética, fazendo proposições condicionais. Se o sujeito quer algum bem, se almeja algo, é necessário, então, agir em conformidade com o seu desejo, para poder alcançá-lo. É preciso merecê-lo. O mito de Hércules, contado pelo sofista, demonstra bem sua posição.

Resumidamente o mito conta que Hércules, em sua adolescência se encontrou com duas mulheres/deusas numa encruzilhada. Estava em dúvida de qual caminho percorrer para realizar a sua vida. Contudo, o mito não apresenta nenhuma dúvida quanto ao destino que ele almeja: ele, como todos os mortais, quer ser feliz, quer ter uma vida boa. As mulheres/deusas, cada uma a seu turno, o convidam a seguir o seu caminho.

A primeira apresenta a proposta de um caminho agradável e fácil, onde o moço não deixará de gozar de nenhum dos prazeres que a vida pode proporcionar. Hércules pergunta o seu nome e ela diz: *Os meus amigos chamam-me Felicidade e os que me odeiam, para me denegrirem, dão-me o nome de Maldade.*¹²⁰

A seguir, a outra mulher/deusa, chamada *Virtude*, se aproxima e fala:

Não te vou enganar com introduções sobre prazer; vou, sim, expor a verdade sobre a qual os deuses estabeleceram quanto existe. De quantas coisas boas e belas existem, nenhuma deram os deuses ao ser humano sem dor e sem cuidado, e tu, se quiseres que os deuses te sejam propícios, terás de honrar os deuses; se queres ser estimado pelos teus amigos, terás de oferecer os teus préstimos a esses amigos; se desejas ser honrado por alguma cidade, terás de ser útil a essa cidade; se esperas que a Hélade inteira reconheça o teu valor, terás de esforçar pelo bem da Hélada ...¹²¹

No excerto acima, assim como no argumento de Protágoras, está bem clara a fórmula, *se deseja A deve fazer B*. Diante de Hércules se apresentam dois caminhos possíveis, o caminho da *Virtude* e o caminho da *Maldade*. Ambos prometem alcançar o mesmo objetivo.

¹²⁰XENOFONTE. *Memoráveis*. 1ª edição. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2009. II, 26

¹²¹Ibidem, II, 28

O caminho da *Virtude* exigirá do semi-deus trabalho duro para realizar o seu desejo, enquanto pelo outro caminho nada lhe será exigido. Este, como vimos acima, é o caminho proposto por *Maldade* (*Felicidade para os amigos*). Ela representa uma outra possibilidade de realizar o mesmo futuro desejado. E, como o que está em jogo é a persuasão (*peithô*), ao ouvir toda a proposta da deusa adversária, *Maldade* a interrompe e diz: *Tens consciência, Hércules, de como é duro e longo o caminho que esta mulher te descreve para chegares à alegria? Eu te conduzirei à felicidade por um caminho mais fácil e breve.*¹²²

Ali, à luz de sua parca experiência juvenil, Hércules precisa decidir como alcançará o destino que deseja. É bem óbvio que o mito termina com um belo discurso de *Virtude*, desmascarando *Maldade*, demonstrando que o caminho que ela propõe é do prazer, realizado aqui e agora, e que tal caminho não alcança a felicidade de forma alguma. Ao contrário, aqueles que correm para o prazer na juventude, reservam as dificuldades para a velhice, a qual é vergonhosa e sem amigos, pois agiram mal ou de acordo com a *Maldade*.

Pródico, assim como Protágoras, apostava na potência persuasiva da *palavra bem articulada*. Nesta concepção da ética, a escolha sobre que caminho tomar ou como agir, dependerá de quão persuadido o ouvinte estará pelas “verdades” que lhe serão ditas.

Resumindo esta concepção de ética, é possível afirmar que ela se configura como uma doutrina do *móvel* da conduta humana e tem como característica principal que o *bem/fim* é definido pelo próprio agente, baseado em sua vontade/desejo. Este *bem* desejado é o *móvel* da conduta humana. “Portanto, define-se como bem aquilo que se tende em virtude desse móvel ou aquilo a que se conforma à norma em que ele se exprime.”¹²³

De fácil constatação é o fato de que o fim ou o bem é escolhido pelo agente e esta escolha, em tese, determina as suas ações. Digo, “em tese”, no sentido de que esta afirmação é uma teoria que não leva em conta o principal componente da equação *se deseja A deve fazer B*: O ser humano que deseja. O que a experiência tem demonstrado é que um sujeito pode desejar A e não querer fazer B e não são poucos os que assim procedem. No afã de verem seus desejos realizados, muitos parecem não medir esforços, nem pesar as consequências de seus atos. Talvez, tenha surgido daí o ditado: *os fins justificam os meios*.

¹²² XENOFONTE. op. cit.

¹²³ ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003. pag. 383

A base desta ética é a persuasão e o *móvel* dos ensinamentos sofisticados não é o que encontramos no conteúdo de seus discursos. É o próprio discurso, ou seja, a retórica, que promete levar os jovens atenienses do século V ao sucesso na vida pública. Então o *móvel* se desloca ou é ressignificado. A julgar pelo que a história demonstra, de certo modo, os jovens atenienses ouviram a *Virtude* pois, se empenharam em desenvolver a capacidade retórica. Esforçaram-se em serem “virtuosos”, com vistas a alcançar o bem desejado, a saber, o sucesso na política.

Assim, na Grécia do século V, persuadidos pelos sofistas, os jovens e adultos ficaram, sem dúvida, mais hábeis na arte retórica. Mas, é interessante notar que esta arte aprendida, como aludimos acima, tem como característica central o total descompromisso com o conteúdo do discurso. O que importa mesmo é o efeito que ele causa no ouvinte. Esta capacidade retórica ensinada pelos sofistas não valoriza a expressão adequada das coisas ou, se preferirmos, a verdade dos fatos. O discurso que se atém aos fatos é considerado por eles como banal, ou seja, é um discurso sobre o óbvio. O discurso valorizado é aquele capaz de fazer passar por verdadeiro o que é falso e de fazer passar por falso o que é verdadeiro, isto é, um discurso que substitua a ordem natural pela ordem das preferências humanas.¹²⁴

Como não poderia ser diferente, numa cidade onde o debate era a essência da vida política, onde uma ideia mais hábil devora todas as outras,¹²⁵ o resultado deste ensinamento foi que todos os valores herdados dos antigos se perderam em meio aos inúmeros discursos que minam o Estado e a sociedade no campo da moral. Afinal, o que importava é ganhar o debate e alcançar a notoriedade.

Do outro lado do campo de batalha temos a ética entendida como cuidado de si-mesmo (*epimeleia heautoû*) defendida pelos atenienses (Sócrates e Platão) e Aristóteles que a recebe como herança. Sócrates faz uma excelente defesa deste tipo de ética no diálogo *Alcebiades Primeiro* de Platão, entendido como a primeira grande teoria do cuidado de si-mesmo.¹²⁶

O diálogo apresenta como protagonista, Alcebiades, um jovem ateniense de família proeminente, de belo porte físico que, estando prestes a atingir a maioridade, tem a pretensão

¹²⁴ Cf. GARCIA-ROZA, L.A. *Palavra e Verdade na Filosofia antiga e na psicanálise*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 1990. pag. 69

¹²⁵ Barker nos informa que “do começo do sexto século ao fim do quarto – de Sólon e Teógnis a Platão e Aristóteles – o choque das razões dos aristocratas sábios e virtuosos contra os argumentos em defesa dos interesses do ser humano comum seria uma constante da vida intelectual helênica”. in BARKER, E. *Teoria Política Grega*. 1ª edição. Brasília: UnB, 1978. pag. 24

¹²⁶ Cf. FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. 3ª edição. São Paulo: Martins fontes, 2011. pag. 31

de iniciar uma carreira política. Acha-se preparado pois, goza de bastante prestígio entre os atenienses, é de uma família influente e tem como tutor Péricles.

O tema tratado é a aproximação de Sócrates a este jovem com propósitos educativos. Seu objetivo é provar que ele, apesar de todas as vantagens que apresenta, não está pronto. O filósofo propõe um ensinamento adequado para que o mesmo alcance a excelência, sem a qual não é possível ingressar na carreira política. Este aprendizado passa necessariamente pelo cuidado de si-mesmo, para que possa estar apto a governar/cuidar dos outros.

Quase no final do diálogo, Alcebiades aceita a ideia de que não está preparado e reconhece a necessidade apresentada de se engajar no cuidado de si-mesmo e pede maiores explicações.¹²⁷ Então Sócrates começa uma investigação conjunta com vista a estabelecer no que consistiria este cuidado. A primeira coisa que faz é questionar qual seria a arte pela qual poderíamos cuidar de nós mesmos. Alcebiades não sabe responder.

Neste ponto Sócrates faz uma distinção bastante importante entre a arte de cuidar de si-mesmo e a arte de cuidar dos seus interesses. Diz ele: *Estamos de acordo neste ponto, ao menos: que não é aquela através da qual tornaríamos melhor qualquer coisa que nos diz respeito, mas aquela através da qual tornaríamos melhores a nós mesmos. Não estamos?*¹²⁸

Com esta questão, Sócrates demonstra que frequentemente as pessoas confundem o cuidado com as coisas que lhes dizem respeito (trabalho, relacionamento, patrimônio etc.) com o cuidado de si-mesmo. Segundo me parece, pelo comportamento que a maioria de nós apresenta em nossos dias (abuso dos prazeres, trabalho excessivo, alimentação precária, super valorização do ter em detrimento ao ser, etc), ainda não aprendemos esta lição. Ainda imaginamos cuidar de nós mesmos ao nos envolvermos com nossos afazeres diários, quando na verdade só estamos envolvidos, de fato, com os cuidados das coisas que nos dizem respeito.

Para se saber o que é, e como realizar este cuidado é necessário primeiramente saber no que consiste este si-mesmo (autò ta autó).¹²⁹ Ou seja, é preciso dar um passo atrás, voltar ao

¹²⁷ PLATÃO. *Alcebiades primeiro*. 3ª edição. Belém: EDUFPA, 2007. 124b et. seq.

¹²⁸ Ibidem, 128 d

¹²⁹ Cf. PLATÃO. *Alcebiades primeiro*, op. cit., 129 b

oráculo de Delfos e ouvir seu conselho: *Conhece a si-mesmo*. Portanto, neste passo é preciso definir o que é este si-mesmo, ou seja, quem é este ser que precisamos cuidar.

Sócrates propõe três alternativas. A primeira, o *homem* é o seu corpo (*sôma*). Não é possível, segundo o filósofo, pois, o corpo não pode governar a si mesmo, segundo o filósofo. A segunda alternativa é que o *homem* é um conjunto de corpo e alma (*psiqué*). Também rejeitada pois, ambos os elementos precisariam governar e o corpo não tem esta capacidade em si-mesmo. Sobrando somente a última alternativa. “Uma vez que o *homem* não é nem o corpo e nem o conjunto de corpo e alma, eu penso que ainda lhe resta ou não ser coisa alguma, ou, se for algo, não ser outra coisa senão a alma.”¹³⁰

Digno de nota nesta passagem é como Sócrates conclui. Se o ser humano não é o seu corpo, uma entidade meramente física, comum a todos os animais e também não é o conjunto formado por esta entidade física e a alma, sobram apenas duas alternativas: A primeira delas é dizer que o ser humano não é coisa alguma, não é nada, o que seria um absurdo, pois o ser humano é um fenômeno existente, impossível de ser negado. A segunda alternativa é apresentar a alma (*psiqué*) como o que é propriamente o ser humano.

Assim, o cuidado de si-mesmo na filosofia socrático-platônica pode ser definido como um aprimoramento da alma, e este passa necessariamente pelo conhecimento de si-mesmo, pois, é impossível, ou pelo menos não é fácil, aprimorar algo que não se conhece.¹³¹ O conhecimento de si-mesmo e, conseqüentemente o desejo de cuidar-se é a condição necessária colocada por Platão para o exercício da vida filosófica e política.

Portanto, qualquer um que desejasse realizar a vida política deveria, necessariamente, ser capaz de se aplicar no cuidado de si-mesmo, tornando-se assim, verdadeiramente um filósofo. Importante destacar que a política proposta por Platão é uma ciência intelectual (*gnostike*) e não prática, que faz uso da *phrônesis*¹³² e só é alcançável por aquele que, buscando a excelência, conhece e cuida de si-mesmo.

Phrônesis, que a tradição acreditava ser uma espécie de domínio intelectual das virtudes éticas,¹³³ em Platão, devido as suas preocupações metafísicas, perde o seu caráter prático e

¹³⁰ Ibidem 129 e - 130 c

¹³¹ Cf. Ibidem 128 e 10-11

¹³² PLATÃO. *Político*, op. cit. 259d, 294a

¹³³ PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. 1ª edição. Lisboa: Fundação Calouste, 1983.

ético até ser a contemplação intelectual dos *eides* (ideias)¹³⁴. Ela é o conhecimento exato da justa medida, da igualdade geométrica que reina no *cosmos*.

Utilizando a *phrônesis*, o filósofo tem a função, na polis bem ordenada, de orientar àqueles que agem, para que suas ações se conformem à justa medida da *phrônesis*. Desta forma, o resultado almejado por Platão, ao atribuir ao filósofo esta função, é realizar uma cidade justa, e não fazer coexistir de forma ordeira e pacífica seres humanos livres, o que causa um abismo entre os princípios que valem no domínio da especulação (teoréticos) trazidos ao mundo político como reguladores (leis eternas e imutáveis) e os princípios que deveriam ser observados por todos na cidade (práticos), como por exemplo, o respeito à diversidade, para usar um tema/termo bastante atual.

Aristóteles, a bem dizer, não foge muito dessa visão elitista de Platão. Sua proposta ética se dirige, primeiramente, àqueles que por sua natureza, seu sexo, sua condição social e sua educação estão mais aptos para realizar – tornar real – a sua excelência humana. “A ética aristotélica, porque é uma moral da excelência e não do dever, é reservada às elites capazes do agir sobre os acontecimentos e de ‘esculpir’ sua própria vida, de lhe dar forma, unidade e beleza”¹³⁵.

Contudo, apesar desta postura elitista, sua construção ético-política vai em direção contrária a de Platão. Como já foi visto, ele se volta para a tradição e procura transpor o abismo estabelecido principalmente por seu mestre, refletindo mais precisamente sobre a especificidade da práxis.¹³⁶

Assim, com base em seus pressupostos, ele apresenta e defende a ética como cuidado de si mesmo e põe como fundamento a afirmação do princípio da responsabilidade humana, a despeito dos múltiplos determinismos naturais, educativos e sociais.

¹³⁴ PLATÃO. *República* VI, op. cit., 505a ss

¹³⁵ VERGNIÈRES, S. op cit, pág 273

¹³⁶ *Ibidem*, pág 71

2.5 Felicidade como realização de si-mesmo

Como já demonstrado, a ética aristotélica está totalmente inserida no pensamento que o filósofo defende sobre o movimento da *physis*. Para ele todo o universo cosmológico se move em direção à perfeição (telos). É um processo natural, espontâneo, irreversível e imutável. Esta ideia fundamental de sua filosofia do telos, está explicitada na Física e na Metafísica, através da teoria das quatro causas, desenvolvida para explicar o movimento do mundo fenomenológico. Na Física, parece ter feito apenas um esboço introdutório, para depois retomá-la na Metafísica.¹³⁷ Nesta, complementando o que já havia apresentado, faz um exame crítico das doutrinas de seus predecessores sobre a questão.

Em sua opinião, aqueles que o precederam neste estudo trataram de certas causas e de certos princípios que, de algum modo, se referem as quatro causas. Porém, não as captaram de forma clara e adequada. Centraram suas atenções principalmente na causa material. Mas, o princípio material não é capaz de explicar o devir das coisas. Assim, alguns deles se sentiram obrigados pela própria realidade a buscar um princípio que fosse movente.¹³⁸

Foi o caso dos que admitem vários princípios. “Estes, com efeito, servem-se do fogo como se fosse dotado de natureza motora e, por outro lado, servem-se da água e da terra e dos outros elementos desse tipo como se fossem dotados de natureza contrária”.¹³⁹

Porém, também esses dois princípios não foram suficientes para explicar toda a realidade. Não davam conta de explicar, por exemplo, a beleza e a bondade das coisas. Também não era possível pensar que as coisas se tornavam belas ou boas por acaso ou sorte. Mas, quando Anaxágoras disse que “na natureza, como nos animais, existe uma Inteligência [voũv] que é causa da ordem e da distribuição harmoniosa de todas as coisas,”¹⁴⁰ foi possível explicar o movimento. O fisiólogo introduziu uma *Inteligência* como causa da ordem e da harmonia das coisas. No entanto, tudo o que se move ou é movido, se move ou é movido em relação à qualidade, quantidade ou lugar¹⁴¹ e não pode realizar este movimento ao infinito. Por isso, é necessário estabelecer um fim último em direção ao qual todo o movimento acontece. A solução de Aristóteles é o quarto sentido de causa.

¹³⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., 983a 24 – 984b 22

¹³⁸ Ibidem 983b 25

¹³⁹ Ibidem. I 984b 5 – 9

¹⁴⁰ Ibidem, I 984b 15-17

¹⁴¹ cf. ARISTÓTELES. Física I e II. 1ª edição. Campinas: Unicamp, 2009. 226a

A causa final (to heneka) ou fim (telos), este é quarto sentido apresentado como oposto da causa eficiente/motora, pois esta é, de certa forma, o princípio do movimento e aquela o seu *fim* e o seu *bem*. Assim fica entendido que as causas têm quatro diferentes sentidos:

Num primeiro sentido, dizemos que causa é a substância e a essência. De fato, o porquê das coisas se reduz, em última análise, à forma e o primeiro porquê é justamente, uma causa e um princípio; num segundo sentido, dizemos que a causa é a matéria ou o substrato; num terceiro sentido, dizemos que causa é o princípio do movimento; num quarto sentido, dizemos que causa é o oposto do último sentido, ou seja, é o fim e o bem.¹⁴²

Importa sublinhar aqui a relação feita entre o fim (telos) e o bem (to agathon). Esta relação também acontece na *Ética a Nicômaco*¹⁴³ e em sua defesa da sexta característica da *sophia* na *Metafísica*.

... E a mais elevada das ciências, a que mais autoridade tem sobre as dependentes é a que conhece o fim para o qual é feita cada coisa; e o fim em todas as coisas é o bem e, de modo geral, em toda a natureza o fim é o sumo bem.¹⁴⁴

A Sapiência, sendo a mais elevada de todas as ciências, *conhece* o fim/bem de cada coisa. Então, segundo o texto, existe um fim/bem específico para cada coisa existente, para o qual esta coisa tende. Como cada uma dessas coisas existentes é *parte integral* da *physis*, não existindo fora dela, o fim/bem de cada uma delas, deve necessariamente concordar com o fim/sumo-bem da *physis*. Donde se conclui que existe um fim/bem particular, ou seja, o bem próprio de cada coisa individual, que concorda com o fim/sumo-bem universal de toda a realidade.¹⁴⁵

Reforça esta ideia a afirmação de Düring de que o *telos* universal só existe em relação à Natureza como um todo, não sendo aplicável às suas partes, de forma particularizada. Se a finalidade (telos) de nossa existência é o bem (agathon), então, tem que ser o bem para nós, os humanos.¹⁴⁶

Radicalizando ainda mais estas afirmações, defendo que os seres humanos, apesar de terem algo em si que permite que sejam assim chamados e incluídos no gênero humano, diferem

¹⁴² ARISTÓTELES. *Metafísica*, op. cit., 983a 25 - 30

¹⁴³ Id. *Ética a Nicômaco*. op. cit. 1094a 1 -5

¹⁴⁴ Id. *Metafísica*, op. cit., I 982b 5 - 7

¹⁴⁵ Cf. REALE, G. op. cit, comentário a A 2, nota 8

¹⁴⁶ Cf. DÜRING, I. op. Cit. Pag. 673

entre si. Esta diferença evidente sustenta, inclusive, a ideia de muitos estudiosos de que não há nada que seja universal em nós. Está claro pelo que expus até aqui que não concordo com esta ideia. Aristóteles também teria algo a falar sobre o assunto. Talvez dissesse que os seres humanos são essencialmente iguais, mas desenvolvem vidas diferentes, de acordo com as disposições forjadas em cada um. Contudo, deixarei a questão por hora “sobre a mesa”, para retomá-la mais à frente.

Voltando a questão, de fato, não há como negar que os seres humanos diferem entre si. Não sou versado em física, mas, concordo com a afirmação de que “a natureza não faz nada imperfeito ou em vão.”¹⁴⁷ Logo, Aristóteles tem razão ao afirmar que se tudo na natureza (*physis*) tem uma função, é razoável pensar que o ser humano, sendo parte integral desta mesma natureza, também tenha. Mas, se partimos das premissas acima, de que os seres humanos diferem entre si e que a finalidade de nossa existência é o bem, a dedução é que deve haver um fim/bem realizável pela ação para cada sujeito da espécie humana e não um único bem universal, uma única felicidade que contemple a todos seres humanos igualmente, pois, sabemos que “cada humano é uma raça e uma humanidade individual”¹⁴⁸

Penso que algumas considerações sobre a tradução do termo grego *eudaimonia*, utilizado pelo estagirita com o fim último para o qual todo ser humano tende será útil para lançar luz ao que estou defendendo aqui.

É opinião de muitos comentadores que esta tradução atrapalha na compreensão do que Aristóteles quer dizer quando fala em *eudaimonia*. Martha Nussbaum, por exemplo, condena a tradução do termo por happiness (*felicidade*) afirmando ser esta “gravemente enganosa”. Argumenta que é devida, especialmente a nossa herança kantiana e utilitarista na filosofia moral, onde “felicidade” é tida como um sentimento de contentamento ou prazer, que a felicidade concebida por Aristóteles confere valor supremo antes a estados psicológicos que a atividades.¹⁴⁹

A questão é que a *eudaimonia* aristotélica não pode ser compreendida como um simples estado psicológico de bem-estar. De acordo com o que pode ser observado no corpo de sua obra,

¹⁴⁷ ARISTÓTELES, *Política*, op. cit., 1256b 20

¹⁴⁸ Alusão ao título do livro de contos de Mia Couto e trecho da epígrafe que abre o livro.

¹⁴⁹ NUSSBAUM, M. op. Cit. Pag. 5

o estagirita a compreende como uma atividade. Não é meramente a posse de certas virtudes, mas o seu exercício. Logo, a *eudaimonia* é algo dinâmico e não um estado.¹⁵⁰

Ackrill concorda com esta assertiva ao afirmar que *eudaimonia* “é um estar indo bem e não o resultado do ir bem”.¹⁵¹ A caracterização do autor aponta para um agir contínuo. Já Rasmusen opta por traduzir *eudaimonia* por “florescimento humano”,¹⁵² por perceber que a tradução do termo por “*happiness*” falha na comunicação clara de que *eudaimonia* é um bem objetivo, e não meramente um estado subjetivo. Ele afirma que:

O emprego do termo "florescimento humano" na discussão sobre "felicidade" tem sido bem sucedida, de modo geral, em fazer as pessoas compreenderem que a eudaimonia não é simplesmente determinada subjetivamente.

O autor defende que a *eudaimonia* faz referência ao movimento inerente à natureza humana e tem caráter ontológico. Contudo, para que este movimento se realize é necessária a ação do indivíduo. Este status dinâmico é o que permite traduzir *eudaimonia*, com as devidas considerações e explicações, como “*flourishing*”, “*épanouissement*” ou mesmo como “*realização*”, no sentido em que foi explicitado na introdução. Estes termos nos oferecem, segundo o autor, uma visão do bem supremo como algo, além de dinâmico, (1) individual, (2) relativo ao agente e (3) social:¹⁵³

(1) De fato, podemos falar de *eudaimonia* e dos bens e virtudes que a compõe de forma abstrata. Porém, a *eudaimonia* tratada por Aristóteles não se mostra como um conceito universal ou abstrato. Não existe fora das escolhas e ações do indivíduo, nem de forma independente do “mix” específico dos bens e virtudes que são suficientes para cada um em suas circunstâncias.

Desta forma, não há concretamente dois casos iguais de *eudaimonia*, pois não há dois sujeitos exatamente iguais. Na Política Aristóteles afirma “que cada um participa da felicidade na mesma medida em que participa da virtude e do discernimento, agindo em conformidade com

¹⁵⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1176b 5

¹⁵¹ ACKRILL, J. L. *Aristotle on Eudaimonia in Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley: University of California Press, 1980, pag. 13. (tradução nossa)

¹⁵² RASMUSSEN, D.B. *Human Flourishing and the appeal to human nature*. 1ª edição. Cambridge: ed. Ellen Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1999. pag 2. (tradução nossa)

¹⁵³ Cf. id., pag. 3 – 13. Neste trecho o autor destaca seis pontos característicos do bem supremo: objetivo, inclusivo, individual, relativo ao agente, auto-dirigido e social.

ambos”.¹⁵⁴ A partir desta idéia podemos afirmar que a atualização das potencialidades de um sujeito A não é o mesmo que a atualização das potencialidades de um sujeito B, pois existem potencialidades individuais, assim como gerais,¹⁵⁵ o que torna a *eudaimonia* algo sempre único e incomparável.

Por fim, a *eudaimonia* não pode ser resultado de fatores que estão para além de nosso controle. Ao contrário, deve ser alcançada através de esforço próprio. Consiste em tomarmos a nossa própria vida sob nossa responsabilidade, de modo que a nossa ação possa desenvolver e manter as virtudes que na maioria dos casos nos permitirão atingir os bens que nossa vida exige. A passagem da Política abaixo fundamenta esta argumentação:

Testemunho disso são as divindades: são felizes e ditosas não devido a qualquer bem exterior mas por si mesmas e por um certo modo de ser da sua natureza. Deve portanto, distinguir-se entre sorte e *eudaimonia*. Os bens exteriores à alma dependem do acaso e da sorte; ninguém, pelo contrário é justo ou prudente por sorte ou por causa da sorte.¹⁵⁶

(2) Do exposto em (1) segue-se que a *eudaimonia*, como bem supremo acontece apenas em relação à vida das pessoas que agem em sua direção. Ou seja, ela é encontrada e realizada pelas atividades de um sujeito. Além do mais, a *eudaimonia* envolve uma referência essencial a pessoa feliz como parte de sua descrição. Por outras palavras, não existe *eudaimonia* realizada sem um agente feliz.

(3) A visão do bem supremo como algo social é demonstrada a partir das considerações do próprio Aristóteles. Em seu entendimento o homem é um animal político por natureza¹⁵⁷ que nasceu para cidadania (ou vida política).¹⁵⁸ Logo, a *realização* (florescimento ou desenvolvimento) de nossa natureza exige a vida com os outros. E, por exigir a vida com os outros, não admite que se possam adquirir os bens da vida exclusivamente para si mesmo e nunca agir para o bem dos outros.¹⁵⁹ Aristóteles deixa claro que a amizade (*philia*) é um dos constituintes da *eudaimonia*.¹⁶⁰

¹⁵⁴ ARISTÓTELES, *Política*, op. cit., 1323 20-22

¹⁵⁵ Ibidem, 1276b 20-30

¹⁵⁶ Ibidem, 1323b 24-29

¹⁵⁷ Ibidem, 1253a 5

¹⁵⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1097b 10-12 “φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος”

¹⁵⁹ Ibidem

¹⁶⁰ Ibidem, 1169b 20

Assim, o estagirita não pode entendê-la como algo tão auto-suficiente que possa se realizar mesmo se o homem estivesse na mais completa solidão. Não há *eudaimonia* para um solitário,¹⁶¹ pois a *polis* é condição fundamental para que o sujeito a alcance. Por conseguinte, é um erro capital conceber o ser humano como capaz de atingir o bem supremo sem o outro. A *eudaimonia* é social, pois é alcançada com e entre os outros.

Resumindo temos: (1) Não é possível considerar que a *eudaimonia* seja uma e a mesma para todos porque a mesma se realiza na ação individual e é “apanágio de homens que se destacam [individualmente] pelo caráter e pela inteligência.”¹⁶² (2) Também não é possível sustentar que Aristóteles tenha em mente que todos os homens livres se dediquem *unicamente* a atividade teórica e empreendam todos os esforços para viverem como os deuses, contemplando.

Importa agora retomar a inferência realizada anteriormente, quando fiz uma pequena mudança de ênfase nas afirmações aristotélicas sobre a felicidade perfeita. Relembrando, Aristóteles diz que os deuses são felizes e bem-aventurados porque vivem de acordo com as suas naturezas, exercendo uma atividade que lhes é própria. Deslocando um pouco o olhar, entendi que os deuses são felizes porque vivem de acordo com as suas naturezas e não porque exercem a contemplação. Se a atividade condizente com as suas naturezas fosse outra e eles a realizassem, continuariam sendo felizes e ditosos. Portanto, se uma pessoa vive de acordo com a sua natureza, exercendo uma atividade que lhe é própria, esta pessoa é feliz e bem-aventurada e vive como os deuses.

Ora, ninguém duvida que em Aristóteles, o ser humano seja um princípio motor e pai de suas ações e faz a si-mesmo, a partir delas, feliz ou infeliz.¹⁶³ Então, quando um ser humano encontra no exercício de sua *téchne*¹⁶⁴ a atividade que lhe é própria, realiza a si-mesmo e, conseqüentemente, a sua *eudaimonia*.

Alguém poderia dizer que esta conclusão não é possível, tendo como base a ética aristotélica, pois, afinal os trabalhadores não são o seu alvo. Somente os homens livres dos seus afazeres e necessidades podem escolher voluntariamente realizar uma vida. Mesmo aqueles que escolhem a vida de prazeres, precisam ser livres para fazer a escolha por tal modo de vida.

¹⁶¹ Ibidem, 1169b 15-20

¹⁶² Id. *Política*, op. cit., 1323b 1-3

¹⁶³ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1113b 15

¹⁶⁴ *Téchne* - Arte/técnica é aqui é qualquer atividade humana, tais como pensar as coisas divinas como os filósofos, expressar o mundo de forma poética como os artista ou se dedicar à prática de consertar motores.

Estaria correto em sua afirmação quem objetasse desta forma. Contudo, quero demonstrar qual a base de sustentação da afirmação acima. Da forma que o texto aristotélico se apresenta para mim, sou levado ao entendimento de que quando um sujeito se encontra numa atividade, se identifica com ela e voluntariamente a ela se dedica, tendo como principal motivação a atividade em si e não o que decorre dela, esta pessoa é feliz, nos termos em que estou defendendo aqui. A felicidade se dá como decorrência desta ação voluntária de realizar a atividade e por decorrência a si-mesmo. Contudo, como não basta simplesmente dizer, segue-se a demonstração, que se inicia na distinção que Aristóteles faz entre produzir e agir.

Na classe daquelas coisas que podem ser, assim como podem não ser, Aristóteles inclui “tanto as coisas produzidas como as coisas praticadas”. Ambas requerem razão, contudo, “a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir”. Desta diferença, decorre que elas não se incluem uma na outra. Ou seja, Agir não é produzir, nem produzir é agir.¹⁶⁵ Sobre a capacidade que temos de produzir ele diz:

Ora, como a arquitetura é uma arte, sendo essencialmente uma capacidade raciocinada de produzir, e nem existe arte alguma que não seja uma capacidade desta espécie, nem capacidade desta espécie que não seja uma arte, segue-se que a arte é idêntica a uma capacidade de produzir que envolve o reto raciocínio. Toda arte visa à geração e se ocupa em inventar e em considerar as maneiras de produzir alguma coisa que tanto pode ser como não ser, e cuja origem está no que produz, e não no que é produzido.¹⁶⁶

Sua intenção ao desenvolver este argumento é destacar e esclarecer o que é a sabedoria prática (*phronesis*), diferenciando o raciocínio que tem em vista uma *finalidade boa*, ou seja, uma boa ação, do conhecimento meramente técnico. No entanto, em outra passagem ele nos mostra que é no “fazer das coisas” que o “artista” é feito.¹⁶⁷

Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os seres humanos tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. (...) Ainda mais: é das mesmas causas e pelos mesmos meios que se gera e se destrói toda virtude, assim como toda arte: de tocar a lira surgem os bons e os maus músicos. Isso também vale para os arquitetos e todos os demais; construindo bem, tornam-se bons arquitetos; construindo

¹⁶⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1140a 1-5

¹⁶⁶ Ibidem, VI 1140a 7 - 10

¹⁶⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1113b 15; 1103a 15 et. seq.

mal, maus. Se não fosse assim não haveria necessidade de mestres, e todos os seres humanos teriam nascido bons ou maus em seu ofício.¹⁶⁸

Na passagem, como é possível perceber, há duas ações sendo realizadas de forma simultânea pelo arquiteto. A *produção* (poiésis) de um bem exterior, uma casa, por exemplo e a ação formadora *praticada* (práxis) pelo agente e que tem um fim em si mesma. Ou seja, uma ação em que o agente é sujeito e objeto e tem como resultado a realização do arquiteto.

Mas, o que quer dizer isto? Alguém poderia perguntar. De que forma uma pessoa que constrói casa ou toca uma lira sistematicamente, realiza uma atividade que lhe é própria ou vive de acordo com a sua natureza?

A pergunta é justa. Já está claro que o sujeito é responsável pela sua realização. Mas, ainda não está claro em que se baseia a ideia de que existe uma atividade que concorde com o agente.

Bem, começo esclarecendo que não estou afirmando que ser arquiteto, médico, músico, professor ou qualquer outra atividade está na natureza do sujeito em potência, precisando tão-somente do exercício da mesma para torná-la realidade. De modo algum afirmo isto. Assim como “nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza”, também, não somos por natureza arquitetos, médicos ou qualquer outra coisa.

Não é o ser médico, músico, filósofo ou cozinheiro existente em potência que se realiza em ato, quando o sujeito age tendo a si-mesmo como objeto, mas um conjunto de capacidades. Uma mistura aleatória de capacidades que constitui o sujeito e que dá a ele uma “Capacidade Natural” (*kata physiken sistasin*)¹⁶⁹ de realizar certas atividades com mais facilidade, e, por conseguinte, ter mais dificuldades em realizar outras.

Penso que ninguém terá dificuldade em aceitar que o ser humano é constituído de capacidades, tanto físicas, quanto psicológicas. Também não vejo problema em afirmar que temos algumas inclinações, a que chamamos vocação, dom ou talento. Em algumas pessoas

¹⁶⁸ Ibidem, 1103a 32 – 1103b 12

¹⁶⁹ ARISTÓTELES. *Categorias*. op. cit. VIII, 9a 17-18. Grafei com as iniciais maiúsculas para identificar o conjunto e diferenciar de uma capacidade, como por exemplo, ser capaz de correr, no caso de um sujeito que tem uma Capacidade Natural para jogar bola.

esta inclinação é bem óbvia desde muito cedo. Foi o caso do compositor austríaco Mozart e o pianista brasileiro Nelson Freire.¹⁷⁰

Mas, não é só na música. A pesquisadora Mikaela Fudolig ingressou na universidade ao 11 anos e graduou-se aos 16 anos como *Summa Cum laude* em Física.¹⁷¹ Como ela existem muitos outros. A todos estes a História chama prodígios. Os Mitos de todos os povos chamam de deuses ou filhos destes. Existem muitos outros. Alguns célebres, mas a maioria segue no anonimato.

Porém, nem todos somos prodígios. Contudo, temos alguma inclinação ou talento. Alguma capacidade (valorizada ou não) de realizar alguma atividade com uma certa facilidade, uma habilidade reconhecida pelas pessoas que convivem conosco. Pode acontecer que esta inclinação passe sem ser percebida ao longo da vida. Mais certo que não seja valorizada ou, quando valorizada de alguma forma, torne-se um *hobby*. Mas, o que parece não ser possível é afirmar que ela não exista. A experiência demonstra o fato.

Esta inclinação poderia ser melhor percebida num ambiente ideal. Se um sujeito estivesse absolutamente livre de qualquer tipo de influência ou necessidade. Se, ao nascer ele fosse levado por uma deusa, talvez Afrodite, para a “Ilha dos Bem-aventurados,” da qual nos falou Aristóteles, onde ele não precisasse de absolutamente nada, tivesse todas as suas necessidades satisfeitas e não tirasse nenhum tipo de vantagem de coisa alguma,¹⁷² o que faria com que este sujeito escolhesse esta e não aquelas atividades?

Suponho que ele escolheria uma certa atividade por se identificar mais com ela do que com todas as outras. Acredito mesmo que ele teria, por causa da sua inclinação, mais facilidade em realizar a tarefa com a qual se identifica, apresentando maior dificuldade nas outras com as quais não tem tanta afinidade. Não é mais ou menos o que acontece com os estudantes? Uns preferem, por afinidade, a matemática, outros, porque se identificam, preferem a biologia e há ainda outros que preferem cozinhar a ter que ir para escola.

¹⁷⁰ Mozart começou a compor aos 5 anos, depois de dominar os instrumentos de teclado e o violino. Nelson Freire começou a tocar piano aos 3 anos e surpreendeu a todos com a habilidade de tocar de memória as peças que ouviu sua irmã tocar. Seu primeiro recital, aos 5 anos tocou a Sonata em Lá maior, K 331 de Mozart. Aos 12 anos ganhou, do então presidente da república, Juscelino Kubitschek, uma bolsa para estudar em Viena.

¹⁷¹ CF. University of the Philippines disponível em <<http://upd.edu.ph/?s=Mikaela>> acesso em 13/05/2016

¹⁷² ARISTÓTELES. *Protréptico (Convite à Filosofia)*. 1ª edição. São Paulo: Landy, 2001. pag. 161

Não quero dizer com isso que há algum tipo de predestinação. Defendo que o ser humano é constituído de capacidades múltiplas, podendo tentar realizar qualquer tarefa a que se proponha, o que não significa que ele irá conseguir. Todavia, penso que ele será mais feliz/realizado, nos termos em que estou tratando aqui, se encontrar uma atividade que lhe seja mais própria, mais de acordo com o seu conjunto de capacidades. Neste sentido estou de acordo com Aristóteles. É evidente que para aquele que realiza naturalmente várias coisas, sendo constituído de capacidades múltiplas, é sempre a melhor delas a sua obra (função) própria.¹⁷³

Uma “Capacidade Natural” ou, como estou chamando, um conjunto de capacidades é, no dizer do filósofo, uma *qualidade*¹⁷⁴ do sujeito e não do ser humano. Encontrar e desenvolver esta *qualidade*, eis a tarefa do sujeito.

Com base nesta ideia acredito que Aristóteles concordaria que a felicidade para qualquer sujeito é encontrar uma atividade capaz de realizar a sua excelência específica, e, através do bom exercício dela, atualizar este conjunto de capacidades, tornando-se “aquilo que ele é”.

Alguém poderia objetar dizendo que o filósofo jamais concordaria com tal coisa. Afinal, o estagirita tem como unidade moral a comunidade política. É verdade. Porém, é preciso lembrar também que a comunidade (polis) é, para o filósofo, um conjunto de seres humanos, e não uma estância abstrata separada dos cidadãos. Para pensar a felicidade da polis, Aristóteles parte da felicidade dos cidadãos. Uma cidade feliz é uma comunidade de seres humanos felizes que realizam bem as suas funções. Prova disto é a diferença que faz entre as virtudes do *homem bom* (spoudaion) e a do bom cidadão (polités).

Ele compara a cidade com um navio. Afirma que os marinheiros, assim como os cidadãos, diferem uns dos outros em virtude das diferentes atividades. Logo, a definição de virtude de cada marinheiro, assim como de cada cidadão, será específica do sujeito. Contudo, apesar

¹⁷³ Ibidem, pag. 167

¹⁷⁴ Id. *Categorias*, op. cit., VIII 9a 15 - 25; Aristóteles apresenta quatro acepções de *qualidade*: uma delas são estados (hábitos) e disposições. Outro tipo encerra as qualidades passivas e as afeições. As primeiras são as capazes de produzir uma sensação como, por exemplo, a doçura do mel. A segunda diz respeito a quando alguém possui uma condição de nascimento e sua origem reside em certas afeições de difícil transformação ou remoção, a loucura, por exemplo. Outro gênero de qualidade é o constituído pelas formas e figuras das coisas. Há ainda uma outra e, é nesta acepção que estou me apoiando. Esta última é a que inclui todos os termos que denotam qualquer capacidade natural ou qualquer incapacidade inata. Aqui o estagirita não se refere ao fato do sujeito estar disposto ou habituado (condicionado) de alguma maneira, mas ao fato do sujeito possuir em si uma capacidade ou potência que é natural ou inata ou não possuir tal capacidade ou potência para executar uma tarefa com facilidade ou prevenir um revés de alguma espécie.

desta diferença específica entre os marinheiros, todos têm como atividade comum, a navegação segura. De forma análoga, os cidadãos “ainda que sejam desiguais, têm uma tarefa comum que é a segurança da comunidade (...) Daqui segue-se que não pode haver uma só virtude idêntica entre todos os cidadãos, assim como não pode haver uma só virtude comum ao corifeu e aos seus coreutas.”¹⁷⁵

Resumindo, temos:

- 1- Como visto anteriormente, para Aristóteles, a atividade filosófica/contemplativa é a felicidade completa do ser humano.¹⁷⁶ É a plena realização da excelência humana. Apesar disso, somos concordes, por observação, de que os seres humanos são diferentes entre si e como demonstrado, Aristóteles também concordaria.
- 2- Mesmo distintos entre si, todos os seres humanos desejam alcançar a felicidade. E “já que todos buscam a felicidade (cada um à sua maneira e por meio diferentes), isto leva os seres humanos a modos de vida diferentes”.¹⁷⁷
- 3- Modos de vida diferentes implicam em atividades e tarefas diferentes e, segundo Aristóteles, cada pessoa deve realizar bem a tarefa inerente à sua função “e isso só é possível graças à excelência [*areté*] de cada um”.¹⁷⁸

Então, o que vai determinar a felicidade de cada um será a possibilidade de encontrar uma atividade que seja mais condizente com a sua *natureza ou qualidades individuais*.¹⁷⁹ Uma atividade que lhe seja própria, de tal modo que ao exercê-la, este exercício se mostre como a melhor expressão do seu ser. Ou seja, uma atividade que se confunda com o próprio agente.

Assim, embora tenha por certo que a atividade contemplativa seja a mais excelente das atividades para alguns sujeitos (como é, por exemplo, no meu caso), fica evidente que ela não é a melhor e mais aprazível para todos da comunidade humana.

¹⁷⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Política*, op. cit., 1276b 20 - 1277a 10

¹⁷⁶ Ibidem, 1177b 25

¹⁷⁷ Ibidem, 1328b 20

¹⁷⁸ ARISTÓTELES. *Política*, op. cit., 1277a

¹⁷⁹ VERGNIÈRES, S. op. Cit. Pag. 80., “De qualquer modo, Aristóteles afirma a existência de ‘naturezas’ individuais diferentes ou, mais exatamente, de aptidões ou qualidades individuais”.

3 Parte II: Peri Physeos anthrópou - Em torno da natureza humana

Importa agora retomar o que deixei sobre à mesa na parte imediatamente anterior. Ali defendi a necessidade da existência de um bem particular para cada sujeito da espécie humana, o que ao meu ver, coloca em questão o conceito aristotélico de natureza humana e a sua ideia de perfeita realização desta.

Recolocando a linha de argumentação que desenvolvi temos:

1 - Aristóteles defende que a Sapiência, sendo a mais elevada de todas as ciências, *conhece* o fim/bem de cada coisa;

2 - Logo, entendo que existe um fim/bem específico para cada coisa existente, para o qual esta coisa tende;

3 - Como cada uma dessas coisas existentes é *parte integral* da physis, não existindo fora dela, o fim/bem de cada uma delas, deve necessariamente concordar com o fim/sumo-bem da physis;

4 - Donde se conclui que existe um fim/bem particular, ou seja, o bem próprio de cada coisa individual, que concorda com o fim/sumo-bem universal de toda a realidade.¹⁸⁰

A partir desta argumentação, defendi:

1 - Os seres humanos, segundo me parece, tem algo em comum que permite que sejam assim chamados e incluídos no gênero humano, contudo, diferem entre si.

2 - Então, como base na argumentação anterior e nesta diferença entre os humanos, deve haver um fim/bem realizável pela ação para cada sujeito da espécie humana existente;

3 - Assim, partindo das premissas anteriores, entendo que não é razoável defender que haja um único bem universal que contemple a todos seres humanos igualmente, mas, um bem para cada sujeito humano.

Desta argumentação e defesa fica a necessidade de: (1) demonstrar como o bem do sujeito do gênero masculino, chamado por Aristóteles, homem livre, concorda com o sumo bem

¹⁸⁰ Cf. REALE, G. op. cit, comentário a A 2, nota 8

universal; (2) Apresentar uma proposta de atualização do conceito aristotélico de ser humano, que contemple a minha tese de que existe para cada sujeito da espécie humana, independente do gênero ou do seu conjunto de capacidades, um *telos*, uma felicidade realizável pela ação do próprio sobre si-mesmo. Logo, é o que farei a seguir.

Toda a argumentação que Aristóteles faz na ética tem, pelo menos, dois pressupostos básicos, a saber: tudo que existe se move em direção a realização do bem de forma espontânea e natural e um segundo, em íntima ligação com o primeiro, é o conceito de natureza humana que ele assume. Vejamos.

Ele afirma que toda ação (*práxis*) realizada por nós, assim como toda arte (*téchne*), toda investigação (*métodos*), e toda escolha (*proáiresis*) que fazemos, tem em vista algum bem. Considerando que há bens que se buscam visando alcançar um bem maior, ele conclui que deve haver um fim último, um sumo bem, que ordene todas as ações, pois se assim não fosse desejar-se-ia ao infinito e “inútil e vão seria o nosso desejar”.¹⁸¹

Já sabemos que este sumo bem, segundo a *opinião do vulgo*, assim como dos homens de cultura é a *eudaimonia* (felicidade/florescimento).¹⁸² O problema que se coloca para o estagirita é saber o que é a felicidade/florescimento. Para ele a perfeita felicidade é a contemplação (atividade teórica).

Como dito anteriormente, este movimento humano esta de acordo com o movimento que todas as outras coisas existentes fazem em direção ao bem. A diferença é o que o bem a que todas as coisas tendem é eterno e imutável, como já vimos e o bem a que nós, seres humanos, tendemos é contingente, dependendo da eleição do sujeito, além de bens exteriores. Esta aproximação entre o movimento da *physis* e o movimento do ser humano é feita pelo filósofo, logo depois de ele ter dito que todas as nossas ações têm em mira um bem qualquer. Ele afirma em complemento que *o bem é aquilo a que todas as coisas tendem*.

Mas, qual seria o bem para o qual todas as outras coisas tendem?

Esta resposta pode ser encontrada dando uma rápida olhada na teoria aristotélica sobre o movimento da *physis*. Segundo ele, (1) tudo o que se move ou é movido, se move ou é

¹⁸¹ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit. 1094a 20

¹⁸² *Ibidem* 1095a 15

movido em relação à qualidade, quantidade ou lugar e não pode realizar este movimento ao infinito;¹⁸³ (2) Assim, deve haver um primeiro motor “que move sendo, ele mesmo, imóvel e em ato”;¹⁸⁴ (3) Este primeiro motor, *imóvel e em ato*, é o Intelecto e o Intelecto é Deus; (4) Deus é a própria contemplação;¹⁸⁵ (5) Logo, todas as coisas tendem em direção à Contemplação que é Deus, o primeiro movente, que a tudo “move como o que é amado, enquanto todas as coisas movem sendo movidas” e este movimento da *physis* é perfeito (*teleion*) eterno e ótimo.¹⁸⁶

Assim, de modos diferentes, a vida humana, considerada plenamente feliz pelo filósofo, como também todas as outras coisas que integram a *physis*, tentem para o mesmo sumo bem: a contemplação, isto é, para Deus, que é a própria vida.¹⁸⁷

Isto, de modo algum, pode ser entendido como uma coincidência. A afirmação do estagirita não deixa dúvidas. Ele defende, como já visto anteriormente, (1) que o *homem bom* (*spoudaion*), que é a justa medida (métron) de todas as coisas,¹⁸⁸ é um “homem perfeito e sumamente bem aventurado” (*tòu teléion kai makárion andrós*) porque desenvolve uma vida contemplativa;¹⁸⁹ (2) Esta vida contemplativa é a melhor e mais feliz; (3) Logo, este *homem bom* é o mais feliz dos seres humanos.

E, não somente isto. Ele defende que, na medida do possível, todos devemos buscar esta vida e por ela, ou através dela, nos tornarmos imortais, esforçando-nos para viver de acordo com o que há de melhor e mais divino em nós.¹⁹⁰ E o que há de melhor e mais divino em nós é o que nos assemelha a Deus, ou seja, o intelecto. Em verdade, segundo o que ele defende, devemos eleger a vida contemplativa, pois *o que é próprio de cada coisa é, por natureza, o que há de melhor e de aprazível para ela*. Ora, se ele entende que *o intelecto, mais do que qualquer*

¹⁸³ cf. ARISTÓTELES. *Física I e II*. op. cit., 226a

¹⁸⁴ ARISTÓTELES. *Metafísica*, op. cit. 1072b 5

¹⁸⁵ Ibidem, 1072b 20 - 30

¹⁸⁶ Ibidem

¹⁸⁷ Ibidem 1072b 26; Comentando a passagem Reale destaca que “Deus tem a vida em sentido forte, no sentido de que é por essência vida: *a sua vida eterna é a sua própria atividade de pensamento*. Ser, Pensamento de pensamento e Vida suprema em Deus (no Primeiro primeiro e supremo) coincidem”. CF. REALE, G. op. cit., pag. 623

¹⁸⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1176a 15

¹⁸⁹ Ibidem 1176a 28

¹⁹⁰ Ibidem 1177b 35

coisa é o homem, é justo que ele defenda que *a vida conforme o intelecto* seja a vida mais feliz.¹⁹¹

Assim, a vida contemplativa é a melhor e mais aprazível por estar de acordo com o movimento natural e espontâneo em direção ao Ato/Deus/Intelecto que todas as outras coisas fazem. Por outras palavras, o ser humano é sumamente feliz ou tem uma vida plenamente realizada, quando seu movimento vai na mesma direção e tem o mesmo objeto de desejo que todo o restante da *physis*.

Esta identificação entre o movimento perfeito (*teleion*) da *physis* e a busca de perfeição humana, deu base para que Aristóteles fizesse uma hierarquização entre os seres humanos tendo como ponto mais alto desta hierarquia o *homem bom* (*spoudaion*), *homem perfeito e sumamente feliz*, de natureza superior, que tem como atividade a contemplação. O ponto mais baixo são aqueles entendido por ele como escravos por natureza que não se submetem ao seu senhor, o que justifica a ação de subjuga-lo à força. Nas palavras dele são “homens que, destinados a ser governados, recusaram se-lo”.¹⁹²

Este recorte aristotélico (sexo masculino, capacidade intelectual, boa origem familiar, bem educado e boa condição social) que excluiu a maior parte da sociedade ateniense, permanece vivo de diversas formas nas sociedades contemporâneas e, como em Atenas, continua excluindo a maior parte das pessoas, o que causa um sério problema social, pois todos, homens e mulheres, desejamos a felicidade, tendo esta capacidade intelectual, sendo bem-nascidos, de boas famílias ou não.

A proposta que apresento como atualização ou alternativa para se pensar uma essência humana, parte da ideia de que o ser humano é provido de razão (*logos*), entre outras características. Todavia, isso não é o mesmo que dizer que somos todos capazes de desenvolver a vida de acordo com o intelecto (*nous bios*). Platão e Aristóteles, como demonstrei anteriormente, sabem disso e afirmam que são raros os que conseguem.¹⁹³

Por observação, e mesmo se considero os tipos de vida que o filósofo analisa (vida de prazeres, vida política e vida contemplativa), é possível afirmar que o intelecto não é, via de

¹⁹¹ cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit. 1177b 30 – 1178a 10

¹⁹² Id. *Política*, op. cit., 1256b 20

¹⁹³ Cf. PLATÃO. *República*, op. cit., 476b e ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit. 1178a 7 et. seq.

regra, a característica mais distintiva dos sujeitos da espécie humana. Contudo, deixo claro que acredito que alguns de nós tenhamos tal capacidade, podendo desenvolvê-la ou não. Ademais, na própria afirmação de Aristóteles, o intelecto não é a única capacidade humana. É apenas a que ele entende ser a mais importante, mais divina, o que é compreensível, se levarmos em consideração o ambiente cultural do filósofo e a sua formação.

Antes de prosseguir na apresentação desta proposta, penso ser oportuno lembrar aqui, que faço uso do mesmo método utilizado pelo estagirita para construir sua argumentação. Como já demonstrado, ele rompe com a tradição filosófica e busca nas crenças (*endoxa*) e no que diziam (*tà legómena*)¹⁹⁴ os gregos, o fundamento de sua investigação “sobre o que devemos ou não devemos fazer”¹⁹⁵ para alcançarmos o *sumo bem*. Logo, é no seio da *aparência* (*phainómena*)¹⁹⁶ que o estagirita encontra a verdade sobre o assunto, objeto da investigação.¹⁹⁷

Como ele, estou assumindo que busco na comparação do que creio e observo com as crenças e com o que dizem os estudiosos (alguns deles), um fundamento para esta proposição que farei. Entendo, que opiniões e crenças, (*doxa*) de fato, não são verdades universais ou conhecimento (*epistéme*) comprováveis, nos moldes dos postulados científicos. São apenas *nossas* verdades, *nossas* crenças, ainda que, com base nelas guiemos nossas vidas.

Por exemplo, se alguém crê que Deus existe e que se move segundo seus rogos e preces, este alguém organizará a sua vida a partir desta crença. Fará novenas, frequentará grupos de oração, fará promessas e, por certo, as cumprirá, acreditando que Deus a ouvirá e concederá o que ela pede.

Mas, nossas crenças vão além do místico. Elas estão entranhadas em todas as nossas atividades, em nosso jeito particular de ser e viver no mundo. A forma como comemos, se estudamos, o que estudamos ou não estudamos, nossa forma de amar, de nos afetar com o mundo e com as pessoas, estão todas fundadas no que acreditamos ser o certo.

¹⁹⁴ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1145b 1 et. seq. e 1145b20 “*Essas são, pois, as coisas que dizemos*”

¹⁹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., 1094b 5

¹⁹⁶ O termo *phainómena* é comumente traduzido nesta passagem por “fatos observados”. O que Aristóteles propõe não é observar, por exemplo, como a *akrasia* acontece, mas o que pensamos e dizemos sobre isto. Para uma discussão mais profunda ver NUSSBAUM, op. cit. pag. 210

¹⁹⁷ Aristóteles não renuncia, por isso, “ao procedimento metódico e à exatidão conceptual próprios da ciência ao elaborar a teoria prática. Apenas reclama para esse tipo de conhecimento o método e o gênero de exatidão convenientes.” VAZ, H. C. L. op. cit. pag. 103

A resposta que damos a pergunta do tipo, *o que é o ser humano?* também está baseada em nossa opinião, que por sua vez se fundamenta em nossas crenças e observações acerca deste fenômeno. De fato, estou bem consciente de que é somente a minha opinião/crença sobre a essência/natureza humana que exponho.

Isto pode parecer, para alguns, um certo descaso com o rigor acadêmico esperado. Mas, quero lembrar que não trato, assim como Aristóteles não tratou, de nenhuma ciência exata.¹⁹⁸ Do mesmo modo que o filósofo, e pelo mesmo motivo, faço uma discussão em linhas gerais pois, “as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez”.¹⁹⁹ Ou seja, este estudo, ainda que bem argumentado e defendido, não tem um padrão que permita a verificação do grau de exatidão.

Decorre destas afirmações o fato de que em minha argumentação não há uma verdade absoluta e inabalável. Do mesmo, penso que não haja na argumentação dos que defendem uma posição contrária à minha. Não que eu saiba. Segundo me parece e conforme a definição do termo *opinião/doxa* que Platão cunhou, sobre a questão da existência ou não de uma natureza humana, estamos todos *a meio do caminho entre a completa ignorância e o conhecimento verdadeiro*.²⁰⁰

Ao me debruçar sobre este tema, tão caro e intrigante sinto-me como que *descendo vagarosamente por um profundo e escuro túnel, que se encontra logo depois da toca do coelho, onde, devido a uma ardente curiosidade, entrei, sem saber ao certo como vou sair ou onde ele vai dar*.²⁰¹ Assim, realizando o mesmo caminho dos que, antes de mim filosofaram sobre o assunto, vou basear os argumentos que proponho em minhas observações das *aparências*.

Lido, em meu dia-a-dia com centenas de pessoas (sou educador) e, a partir desta experiência posso afirmar, que apesar da mídia, da moda e de toda sorte de dispositivos que tentam homogeneizar o humano, parece haver algo neste ser que sempre escapa, deixando clara a diferença que existe de um humano para outro. Podemos emitir a mesma ideia pasteurizada, vestir o mesmo *uniforme* da moda e nos comportar segundo um determinado padrão

¹⁹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, op. cit., II, 1104a

¹⁹⁹ Ibidem II, 2 1104a 3

²⁰⁰ Cf. PLATÃO. *A República*, op. cit., V 478d

²⁰¹ Alusão ao conto infantil Alice no país das maravilhas, escrito por Charles Lutwidge Dodgson, sob o pseudônimo de Lewis Carroll

consagrado *pela crítica* de um determinado grupo ao qual estamos inseridos. Mas, ainda assim, somos, cada um de nós, únicos. Somos diferentes de todos outros humanos que existem, já existiram ou que ainda vão existir, mesmo que sejamos gêmeos nascidos de um único zigoto original. Isto parece ser o que todos nós observamos.

Conquanto, esta diferença existente entre cada um de nós seja evidente para todos, minha experiência com os humanos (e como humano) me leva a uma segunda afirmação: Há algo de universal, apesar da singularidade de cada um, que permite chamar todos nós de humanos. Ou seja, cada sujeito humano é diferente de todos os outros, apesar de sermos essencialmente humanos. A esta situação desconcertante quero chamar de *equidiferença*.

Na aritmética o termo *equidiferença*, também conhecido por *proporção aritmética*, é a igualdade entre duas diferenças. Por exemplo, $(5 - 2)$ é igual a $(4 - 1)$, no sentido em que ambas as diferenças tem como resultado (3). O que quero demonstrar com o termo é que a despeito de cada sujeito humano ser diferente de todos os outros seres humanos existentes ou que já existiram ou que ainda vão existir, cada um de nós, traz em si algo de universal, que nos identifica com todos os outros e que permite que sejamos incluídos nesta comunidade chamada humanidade.

Reforçando esta ideia está a definição de Aristóteles de Idêntico (*tauta*) e Diferente (*diáphora*). Em linha gerais, entre outras acepções do termo, *idênticas* (ou as mesmas) são aquelas coisas que têm uma e a mesma essência. *Diferente* são todas aquelas coisas que, tendo a mesma essência, difere em aspectos acidentais.²⁰² Por exemplo, João e Maria são idênticos (são da mesma espécie ou têm, ambos, a mesma essência), mas são diferentes no sexo, na altura, na cor, no modo de ser etc.²⁰³ Nestes termos só é possível dizer que somos diferentes, se formos essencialmente idênticos.

Então, somos *idênticos* por termos todos a mesma essência (todos somos da espécie humana), e somos *diferentes* por que, sendo essencialmente idênticos, apresentamos características (que são acidentais) diferentes. Em meus termos somos *equidiferentes*.

²⁰² Aquilo que sem o qual um ser qualquer não deixa de ser o que é. No exemplo a seguir, o fato de deixar de ser músico não faz com que o sujeito A deixe de ser humano. Cf. Aristóteles, Met. 1017b 27

²⁰³ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, op. cit., 1018a 5 - 20

De acordo com o exposto, qualquer comparação visando nos classificar em seres humanos inferiores ou superiores com base nestas diferenças *acidentais* é sempre circunstancial e arbitrária, não tendo em si, nenhum valor.

Por exemplo, é possível afirmar que “o sujeito A é melhor músico que o sujeito B”. Contudo, disto não decorre que o sujeito A é melhor ser humano que o sujeito B. De igual modo, sem que haja contradição, é também possível afirmar que o mesmo sujeito B cozinha melhor que o mesmo sujeito A. Ou seja, não é possível que se diga que há qualquer diferença qualitativa no que tange a humanidade de ambos de modo algum, pois se mudamos a característica é possível que se mude o juízo.

Sobre estas comparações é interessante notar que só é possível realizá-las se as características são iguais, como os exemplos citados. Não é possível comparar música com cozinha. Digno de nota também é que este tipo de comparação é, de todas as formas, circunstancial porque: (1) Se baseia numa opinião pessoal. Ou seja, é a expressão do gosto de alguém. Se mudar o avaliador, o juízo emitido (A melhor que B ou B é melhor que A) pode ser outro; (2) Se mudar os parâmetros ou o momento, um mesmo avaliador pode emitir um juízo diferente.

Considerando que ser músico (cozinheiro ou qualquer outra arte) é uma característica *acidental* de alguns sujeitos e não da humanidade, é forçosa a conclusão de que não há nenhuma superioridade ou inferioridade *essencial* por se ter ou não uma determinada característica *acidental*. E, no que se refere a humanidade, são características acidentais também a cor, o sexo, o gênero, a condição social, o poder político ou econômico, a origem, a cultura etc.

Por outras palavras que não são minhas, mas que reforçam o que aqui afirmo: “somos todos os mesmos, isto é humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer outra pessoa”.²⁰⁴

Assim, está dito que o que nos torna diferentes são as nossas características pessoais. Como base nas definições apresentadas acima, somos *diferentes* porque somos *essencialmente* idênticos. Ocorre-me fazer, diante destes argumentos, uma questão: O que é isso que nos torna *idênticos* e nos possibilita sermos chamados humanos?

²⁰⁴ ARENDT, H. *A Condição Humana*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. pag. 16

Se penso naqueles que defendem a inexistência de qualquer essência humana, não sei o que responderiam. Talvez respondessem que é evidente, o que, na realidade, não responde nada. Deixa em aberto outra pergunta: Qual é a evidência que nos garante que um determinado sujeito seja humano?

Poderia obter como resposta que é a sua forma de existir, o jeito como funciona. É possível identificá-lo, é possível que digam, observando o seu funcionamento específico, sua forma particular de ser no mundo. Esta forma de identificação do ser humano, não seria novidade. Diógenes de Apolônia, parece ter sido o primeiro a fazê-lo.²⁰⁵

Pois bem, se aceito esta resposta, coloco uma outra questão, mais espinhosa por certo, dividida em duas partes: É possível fazer uma descrição funcional genérica do ser humano, de tal forma que, a partir dela, todos os sujeitos da espécie humana possam ser reconhecidos? Se for, esta descrição define o ser humano?

Acredito que alguns teóricos, contrários a ideia de essência humana, possam, num certo sentido dizer sim a primeira pergunta. Contudo, penso que negariam que esta descrição universal pudesse ser entendida como essência. Esta resposta está baseada, por certo, numa crença de que a natureza humana, se existisse, seria “algo fixo, com contornos bem delineados”, contrária a plasticidade evidente que o sujeito humano apresenta.²⁰⁶

De fato, se a essência natural do ser humano é concebida desta forma, não é possível aceitar que ela exista. É evidente que não há algo no ser humano que o determine de tal forma que a ação (praxis), atividade pela qual o sujeito expressa a sua singularidade em meio a pluralidade, seja *um luxo desnecessário*. Pois que, se houvesse, os seres humanos seriam “repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, todas dotadas da mesma natureza e essência, tão previsíveis quanto a natureza e essência de qualquer outra coisa”.²⁰⁷

²⁰⁵ DIOGÉNES de Apolônia (apud VAZ, H.C.L., *Antropologia filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1998. pag. 34) apresenta uma imagem de humano que se distingue em superioridade dos outros animais: Anda ereto e com o olhar voltado para o alto, o que mostra sua aptidão na contemplação dos astros; É hábil com as mãos e produtor de técnica; e, por fim, faz uso da linguagem, manifestando o seu pensamento.

²⁰⁶ DIAS, M.C. *A perspectiva dos Funcionamentos: Por uma moral mais inclusiva*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Rio de Janeiro. pag. 70 e 79

²⁰⁷ Cf. ARENDT, H. op. cit. pag. 16

Bem, se concordo que não existe uma essência que determine o sujeito humano desta forma, que retire dele a capacidade de realizar a si-mesmo e construir o seu mundo, qual a razão deste debate?

A pergunta é direta e muito boa. A resposta a um tipo de pergunta como esta não pode ser de outra forma. Precisa ser direta. Este debate se fundamenta no fato de que eu acredito que exista uma essência humana. Não como algo que impeça o sujeito humano de realizar a si-mesmo e construir o seu mundo, mas, ao contrário, que o habilite a fazê-lo como nenhum outro ser.

3.1 Sobre existência (ou não) de uma essência humana

Doravante, tal como fez Aristóteles, pretendo passar em revista algumas opiniões dos que afirmaram a não existência de uma essência humana ou defenderam que mesmo que exista, nós nunca seremos capazes de defini-la.

Dentre os que assim se posicionam encontramos Jean Paul Sartre, filósofo e escritor francês, representante do existencialismo ateu. O filósofo afirma que não há uma natureza humana. Sua base para esta afirmação é que, segundo seu entendimento, para que haja uma essência humana, deve haver necessariamente um Deus para concebê-la. Como não há Deus, logo, não há essência humana. Sendo assim, é preciso ter como ponto de partida a subjetividade. Isto é o mesmo que dizer, segundo o francês, que a *existência precede a essência*, ponto que todos os existencialistas (cristãos e ateus) têm em comum.

Esta afirmações foram feitas em uma conferência proferida em Paris em 1945, que tinha como objetivo, como declarou o conferencista, defender o existencialismo das críticas que recebia. Pretendo analisar suas afirmações na conferência à luz de alguns trecho de o Ser e o Nada, obra onde ele apresenta com detalhes a sua teoria. O meu propósito é demonstrar que o filósofo parece ter mais semelhanças do que diferenças com a posição contrária, a saber a posição daqueles que, como eu, defendem a existência de uma essência humana.

A outra tese escolhida foi a de Hannah Arendt, filósofa e pensadora política, erradicada nos Estados Unidos e de origem judaica. Contrária à ideia de natureza humana, a filósofa afirma que tentar definir a essência humana é o mesmo que tentar pular a própria sombra. Esta tese é encontrada em seu livro *A condição humana*, publicada em 1958.

A autora não defende explicitamente, como demonstrarei a seguir, a inexistência de uma natureza humana. Afirma somente, a nossa incapacidade em defini-la. E, como não somos capazes de defini-la, descreve o ser humano a partir do termo *condição*, o mesmo usado por Sartre, anos antes e, a meu ver, da mesma forma.

A escolha dos dois autores tem razão na leitura que faço de suas teses. Segundo me parece, apesar de Sartre afirmar que não existe algo que se possa chamar essência humana e de Hannah Arendt, por sua vez, defender que, mesmo que exista, somos incapazes de defini-la, ambos, parecem concordar, cada um a seu modo e usando seus termos próprios, com o que defendeu Heráclito.

Relembrando o que já demonstrei anteriormente, o filósofo do devir defendeu que não há no ser humano algo que o determine do mesmo modo em que há em todo restante da physis. A esta condição, como veremos a seguir, Sartre chamou de *Nada*, Hannah Arendt chamou de *ser condicionável* e eu chamo de *essencialidade contingente*. Pretendo demonstrar nesta parte que, a despeito dos termos usados, todos apontamos para uma e a mesma característica humana: a liberdade de constituir a si-mesmo.

3.1.1 Tese: A existência precede a essência

A tese que passo em revista esta exposta na obra *o Ser e o Nada* de Jean Paul Sartre. Ainda que em alguns momentos me reporte a ela, tomo como referência para este trabalho, a conferência realizada pelo autor, em 1945 em Paris. Nesta, o autor se propõe *apresentar ao público uma exposição coerente e mais justa de sua filosofia*, que tem como pretensão *descobrir uma verdade sobre o ser e sobre o homem no mundo e tratar da indissolúvel relação da realidade-humana com o ser*.²⁰⁸

Em linhas gerais, na conferência, o filósofo faz duas afirmações. A primeira é que *a existência precede a essência*. A segunda, que fundamenta a primeira, pelo menos no existencialismo ateu, é que *não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la*. Todos os argumentos utilizados na conferência estão baseados nestas duas ideias centrais. Vejamos:

1- Por não haver um Deus para conceber a essência humana, o ser humano é um ser *angustiado*, pois sabe que ao escolher o seu ser, “escolhe, ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira”.²⁰⁹

2- Porque Deus não existe “tudo é permitido” e, conseqüentemente, o ser humano encontra-se *desamparado*.²¹⁰

3- Este desamparo decorre do fato de não poder encontrar nem dentro, nem fora de si mesmo, alguma coisa que possa justificar o seu comportamento ou escolhas. Nenhuma possibilidade

²⁰⁸ Cf. ELKAIÏM-SARTRE in SARTRE, J. P., *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2010, prefácio pag. 12

²⁰⁹ SARTRE, J. P., *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2010. pag. 28

²¹⁰ Ibidem, pag. 32

de agarrar-se a um deus ou padrão moral para recorrer, na tentativa de explicar alguma coisa.²¹¹

4- Por fim, por ser livre, o ser humano só pode contar com aquilo que depende de sua vontade, que o torna *desesperançado*.²¹²

Mas, e se Deus de fato existe? Poderia alguém na platéia perguntar. Sartre responderia que “mesmo que Deus exista, isso não mudaria nada.”²¹³ De fato, em se tratando do ser humano, existente no mundo, não há necessidade de se recorrer a um ser anterior e criador para tentar explicá-lo. O tema de nosso debate não é a origem do ser humano, mas o que é este ser.

3.1.2 Antítese: A concepção sartreana de ser humano.

De acordo com a conferência, o ser humano, para Sartre, não é nada até se tornar algo. O filósofo defende a inexistência de uma essência anterior a existência histórica do sujeito. A partir da leitura de sua obra, acredito realmente que, a despeito do que ele afirma, o mesmo se apoia numa concepção de ser humano, que lhe serve de base para argumentar. Ele só não chama de essência. Mas, o que Sartre entende por essência?

Para responder a esta questão recorro a sua argumentação introdutória em *o Ser e o Nada*. Neste trabalho, Sartre desenvolve um tratado de fenomenologia ontológica. Seu projeto é elaborar uma teoria geral do ser. Sua base teórica é a fenomenologia de Husserl e a analítica existencial de Heidegger. A partir destes autores, o filósofo constrói toda a sua argumentação.

Logo na introdução de sua obra, Sartre se filia ao pensamento moderno e aceita como realidade do ser, o fenômeno, ou seja, a coisa existente. Segundo o que ele defende, não existe uma realidade dentro ou por trás das coisas existentes no mundo. A essência desta coisa existente é exatamente o que ela aparenta, não havendo nada *por trás* ou *no seu interior*, afirma.

Não há mais um exterior do existente, se por isso entendemos uma pele superficial que dissimulasse ao olhar a verdadeira natureza do objeto. Também não existe, por sua vez, essa verdadeira natureza, caso deva ser a realidade secreta da coisa, que podemos pressentir ou supor, mas jamais alcançar, por ser “interior” ao objeto considerado. As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada. (...)

²¹¹ SARTRE, J. P., *O existencialismo é um humanismo*, op. cit., pag. 33

²¹² *ibidem*, pag. 39 - 40

²¹³ *ibidem*, pag. 61 - 62

Segue-se, evidentemente, que o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar legitimidade na filosofia. A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o ser do existente. E a aparência, por sua vez, não é uma manifestação inconsistente deste ser.(...) Mas se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava "a ilusão dos trás-mundos" e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, ao contrário, plena positividade, e sua essência um "aparecer" que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é a sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta.²¹⁴

Como pode ser lido, há uma supressão da ideia de essência como algo que tem existência antes, dentro ou por trás do ser existente. Este conceito de essência fora ou anterior as coisas existentes no mundo remonta a Platão e sua Teoria das Ideias (ou formas). Mas, se é possível entender esta supressão como uma rejeição à teorias como a das Formas de Platão, antes de Sartre ou do pensamento moderno, Aristóteles já havia rejeitado a mesma ao rejeitar a ideia de um bem universal na *Ética a Nicômaco*. Também na *Metafísica*, onde o estagirita desenvolve sua argumentação sobre a impossibilidade de existir uma essência fora da coisa existente. Inclusive, nesta obra, entre outros passos que ratificam o que digo aqui, está a defesa de sua tese de que existe identidade entre a essência da coisa e a própria coisa,²¹⁵ que é o mesmo que Sartre afirma. Ou seja, é possível afirmar que para Aristóteles, assim como para Sartre, *a essência da coisa é exatamente o que ela aparenta*.

Ora, a tese que apresento não contraria a ideia de Aristóteles, nem a de Sartre. Defendo que cada um de nós é uma humanidade individual, um sujeito único em seu ser, constituído por um conjunto de capacidades. Ao meu ver esta proposição pode se referir ao fenômeno humano, nos termos de Sartre. Também não vejo problema em afirmar o mesmo das substancias individuais de Aristóteles. Ambos, como vimos defendem que a essência da coisa está na própria coisa. Eu defendo, para além disto, que realizar esta essência é a felicidade/florescimento.

Outra questão agora se põe como necessária. Qual é, segundo Sartre, o ser (ou, nos meus termos, a essência) deste fenômeno chamado ser humano?

Para tentar responder a esta questão volto a conferência, onde o filósofo apresenta o ser humano como “um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito.” Não pode

²¹⁴ SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada*, Vozes: Petrópolis, 1943. pag. 15

²¹⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., 1031a 28 - 1032a 4

ser definido porque “ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar”.²¹⁶

A identificação do ser humano com o Nada não é por acaso. *O problema do Nada*, título da primeira parte de sua ontologia, ocupa uma posição importante na sua obra. Depois de argumentar sobre o Ser, ele passa a investigar o que é e qual a origem do Nada. Penso que uma olhada nesta investigação pode lançar luz à nossa questão.

Seus argumentos introdutórios sobre o tema podem ser resumidos da seguinte forma: (1) A negação do ser tem sua origem e fundamento no Nada; (2) Não é possível captar este tipo de realidades chamadas *Negatividades* sem que o Nada seja dado no cerne do ser; (3) O ser-em-si mesmo não pode produzir o Nada por ser plena positividade; (4) Por fim, o Nada precisa necessariamente ter alguma relação com o ser.

Sua conclusão, com base em sua linha de argumentação, o remete a uma questão. Ele pergunta: “Se o Nada não pode ser concebido nem fora do Ser, nem a partir do Ser, e, por outro lado, sendo não-ser, não pode tirar de si a força necessária para “nadificar-se”, de onde vem o Nada?” Sua resposta começa reforçando a afirmação de que o Nada não pode fazer a si mesmo, logo deve existir um Ser que o produz. *Só o Ser pode nadificar-se, pois, como quer que seja, para nadificar-se é preciso ser*, afirma ele.²¹⁷

Uma outra coisa que ele destaca é que este Ser não pode ser o Ser-em-si. Como já dito, *seria inconcebível um Ser que fosse plena positividade e mantivesse e criasse fora de si um Nada de ser transcendente, porque não haveria nada no Ser por meio do qual este pudesse transcender-se para o Não-Ser*.

Sua conclusão é simples:

O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada. E por isso deve-se entender, não um ato nadificador, que requeresse por sua vez um fundamento no Ser, e sim uma característica ontológica do Ser requerido. Falta averiguar em que delicada e estranha região do Ser encontraremos o Ser que é seu próprio Nada.²¹⁸

²¹⁶ SARTRE, J. P. *O existencialismo é um humanismo*, op. cit. pag. 25

²¹⁷ Id., *O Ser e o Nada*, op. cit. pag 65

²¹⁸ SARTRE, J. P., *O Ser e o Nada*, op. cit. pag 65

Digno de destaque é que o Nada não é fruto de ação, *não é um ato nadificador*, mas uma característica ontológica do Ser pelo qual o Nada vem ao mundo. Aqui, então, falamos de um Ser que tem uma característica ontológica, ou seja, uma essência. E este Ser que *é o seu próprio Nada*, habita no Ser-em-si, ainda que numa *delicada e estranha região deste*.

A partir daqui Sartre faz, mais uma vez, uma revisão do que foi dito, voltando ao início do argumento. Na tentativa de identificar a origem do Nada, o filósofo se volta para o Ser. Entende que o Ser é constituído por séries causais, logo, *só pode produzir ser*. Conclui que este Ser, que tem como característica ontológica o Nada, *escapa a ordem causal do mundo e desgarra-se do Ser (...) [e, isto é], por definição, um processo humano*.²¹⁹

Destacando: O Ser que *faz surgir o Nada no mundo, que tem este Nada como característica ontológica é o ser humano*. Há uma *relação essencial entre realidade humana e mundo*.²²⁰ Sartre alcança assim a resposta que buscava sobre a origem do Nada: *o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo*.²²¹ Agora ele precisa responder o que é este ser humano *para que através dele o Nada venha ao ser*.

Sua resposta não deixa dúvidas. Mas, como em todo o restante do texto, ele não vai direto ao ponto. Em suas palavras:

Ser só pode gerar ser, e, se o homem estiver nesse processo de geração, dele despontará unicamente ser. Para ser capaz de interrogar tal processo, ou seja, questioná-lo, o homem precisa abarcá-lo com o olhar como sendo um conjunto, quer dizer, colocar-se fora do ser e, ao mesmo tempo, debilitar a estrutura de ser do ser. Contudo, não é possível à "realidade humana" nadificar, mesmo provisoriamente, a massa de ser colocada à sua frente. Pode modificar, sim, sua relação com o ser. Para a realidade humana, tanto faz deixar fora de circuito um existente particular ou ficar sem ligação com ele. No caso, escapa ao ser, mantém-se fora de seu alcance, imune à sua ação, recolhida para além de um nada. Seguindo os estóicos, Descartes deu um nome a essa possibilidade que a realidade humana tem de segregar um nada que a isole: liberdade. Mas, aqui, liberdade não passa de simples palavra. Se quisermos nos aprofundar, não vamos nos contentar com a resposta e indagar: como há de ser a realidade humana se o nada vem ao mundo através dela.

²¹⁹ Ibidem, pag. 66

²²⁰ Ibidem

²²¹ Ibidem, pag 67; Vale lembrar aqui que o termo *homem* foi mantido por ser uma citação direta do autor.

Assim, de questão em questão, o filósofo vai avançando até definir o que ele entende que é o ser humano. Ele define o ser humano na medida em que este condiciona a aparição do Nada, igualado aqui, neste passo, à liberdade.

Com efeito, os passos até aqui dados mostram bem claro que a liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente. Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição exigida para a aparição do nada, a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da "realidade humana". O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu "ser-livre".²²²

Como pode ser constatado, o ser humano sartreano é diferente de *todas as coisas do mundo*. Por ter como característica ontológica (ou nos meus termos, por ter como essência) o Nada/liberdade, escapa da ordem causal do mundo e desgarrar-se do Ser. Esta condição essencial e inescapável torna o ser humano responsável pelo que escolhe ser.

Isto é o mesmo que dizer, o que já disse anteriormente. Existe na Natureza (*physis*) uma *suprema sabedoria* mediante a qual, de forma absolutamente espontânea, tudo o que existe alcança a realização plena de seu fim próprio (*telos*). Inclusive o ser humano em seu aspecto biológico. Contudo, diferente de todas as coisas existentes, o ser humano é essencialmente livre, em comparação ao determinismo encontrado na Natureza. Seu ser é desprovido deste tipo desta suprema sabedoria (*phrenêres*), que o conduziria sem qualquer esforço para realização de sua própria humanidade. Isto o torna responsável pela realização de si-mesmo.

Resumindo, Sartre diz que a liberdade é anterior à essência, entendendo liberdade como esta ausência de determinismo. Essência, por sua vez, é aquilo que o sujeito vai se tornar. Desta forma, é forçosa a conclusão de que a liberdade é o que define o ser humano, ou seja é, nos meus termos, a sua essência. Disto decorre que, da forma em que estou propondo, entre a existência e a essência não há precedência. No instante mesmo em que o ser humano surge no mundo, ele já existe como liberdade.

²²² SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada*, op. cit., pag. 68

De fato, afirma o filósofo francês em sua obra, *somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade*.²²³ Ou seja, todos os seres humanos estão condenados à liberdade. Não é uma escolha. É como somos e esta é uma característica ontológica, inescapável e universal.

Segundo o que ele disse na conferência, esta liberdade decorre do fato de que não existe no céu ou na terra uma instância a qual o ser humano possa recorrer. O ser humano encontra-se totalmente desamparado, livre de qualquer determinismo. É uma afirmação forte, difícil de sustentar, a julgar por nossa constituição biológica. Mas ele, vai além. Radicaliza afirmando que nem mesmo as paixões ou sentimentos servem como justificativas para suas ações. Para o existencialista, o ser humano é responsável por suas paixões²²⁴ e os sentimentos são construídos pelas ações que ele realiza.²²⁵ Portanto, nenhum sujeito pode buscar, nem dentro de si-mesmo nem em qualquer moral, algo que possa justificar suas ações. Ele é “totalmente responsável”²²⁶ por sua existência.

Mas, em Sartre, alguém poderia perguntar, a liberdade é uma característica *própria* do ser humano ou é algo que o *define*?

Bem, deixando a pergunta mais clara, explico que uma característica *própria*, da forma usada na questão proposta, é algo que não mostra a essência da coisa, contudo, pertence exclusivamente a ela, e é predicada inversamente dela.²²⁷

Uma característica própria do ser humano, por exemplo, é ser capaz de fazer poesia. Vejamos se cabe na explicação dada: *se é humano, é capaz de fazer poesia*. Predicando inversamente: *se é capaz de fazer poesias, então é humano*. De fato, ser capaz de fazer poesia não evidencia a essência do ser humano. Demonstra tão-somente, que este ser é sensível, simbólico, emotivo e racionalmente capaz de se expressar por uma linguagem articulada de muitas maneiras. Já aquilo que indica a essência de uma coisa, segundo a explicação, é o que o define. É algo que se retirado da coisa, ela deixa de ser o que é.²²⁸

²²³ SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada*, op. cit. pag 596-597

²²⁴ Ibidem

²²⁵ Id. *O existencialismo e um humanismo*, op. cit., pag. 37

²²⁶ Ibidem pag. 26

²²⁷ Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos I* in *Organon*, op. cit. V 102a 15

²²⁸ ARISTÓTELES, *Tópicos I* in *Organon*, op. cit., 102a 2

Fica evidente então que esta explicação dada sobre o conceito de característica própria não se aplica ao conceito de liberdade. O ser humano, repito, segundo Sartre, *não é capaz de ser livre*. Não pode escolher ser ou não ser livre pois, está condenado a liberdade. Ele apresenta a liberdade como uma característica ontológica inescapável. Por outras palavras, o ser humano é livre e liberdade da forma que ele apresenta não é uma *propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano*. *O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu “ser-livre”*.²²⁹ Como ele mesmo diz, ela o define. O ser humano é liberdade e “a liberdade *não pode* ter outro fim que procurar a si mesma.” (grifo meu). O ser humano busca necessariamente a si-mesmo como liberdade.

Se, por ventura, este humano reconhece, numa atitude de *estrita coerência e boa-fé*, que estabeleceu valores no desamparo, ou seja, na liberdade, este ser não pode querer outra coisa senão a si-mesmo como fundamento de todos os valores. “Os atos dos seres humanos de boa-fé têm como última significação a busca da liberdade enquanto tal”, ele afirma.²³⁰

Completando, ele afirma ainda que este ser não pode querer a sua liberdade, sem obrigatoriamente querer a liberdade do outro. “Não posso”, ele diz, “ter como fim a minha liberdade sem ter a dos outros como fim”.²³¹

O ser humano de Sartre realiza o seu ser realizando a liberdade. A liberdade, como vimos anteriormente, é sua característica ontológica. É o bem para o qual todos os seres humanos tendem. Então, é de se supor que realizar a liberdade é realizar a si-mesmo através da ação.

Diante do exposto, fica para mim bastante evidente que o problema repousa realmente nos termos usados. O que chamo vida realizada/feliz, Sartre chama de essência. Isto não me parece um problema, salvo pela confusão que pode causar entre as duas acepções do termo.²³²

O que eu chamo de essência, aquilo que possibilita ao sujeito humano realizar a si-mesmo “precisamente como humano”, Sartre chama de *nada, existência ou universalidade humana de condição*.

²²⁹ SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada*, op. cit. pag. 68

²³⁰ Id. op. cit. pag. 55

²³¹ Ibidem

²³² O termo *essência* usado no final da frase basilar do existencialismo não se refere a uma essência necessária, (quididade) mas, a *essência* entendida como uma mera indicação do que o indivíduo se tornou a partir da ação realizada sobre si-mesmo, como foi possível ver na apresentação da tese existencialista. Cf. Abbanano, op. cit. verbete *Essência*.

O único termo que usamos igualmente para definir o sujeito da espécie humana é a liberdade. Para Sartre o ser humano, por ter como característica ontológica a liberdade, rompe com a ordem causal do mundo e desgarra-se do ser. Eu digo o mesmo, mas, de outra forma.

3.1.3 Tese - A condição humana

Hannah Arendt, filósofa alemã de origem judaica, no que se refere ao problema da natureza humana é mais prudente que nosso filósofo anterior. Afirma que este problema “parece insolúvel, tanto em seu aspecto psicológico como em seu sentido filosófico geral”. Em sua opinião é “altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir a essência natural de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, venhamos a ser capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito”. E completa: “seria como pular sobre nossa própria sombra”.²³³

Se tomo este excerto como base, está claro que ela não descarta a noção de uma essência ou natureza humana. Só não acredita que sejamos capazes de *conhecer, determinar e defini-la* como fazemos com todas as coisas que nos rodeiam. Só um deus pode fazê-lo.²³⁴ Segundo a autora, a dificuldade reside em nossa forma de cognição.

O problema é que as formas de cognição humana aplicáveis às coisas dotadas de qualidades naturais - inclusive nós mesmos, na medida limitada em que somos exemplares da espécie de vida orgânica mais altamente desenvolvida - de nada nos valem quando levantamos a pergunta: e *quem* somos nós?²³⁵

Explica que as tentativas de definir a natureza humana “levam invariavelmente à construção de alguma deidade (...), a uma ideia que nos parece definitivamente ‘sobre-humana’ [que acabam por] lançar suspeitas sobre o próprio conceito”.²³⁶

Porém, sobre a natureza deste ser humano a única afirmação aceitável, segundo a autora, é que o ser humano é um *ser condicionável*, sendo, em grande parte, o responsável por este condicionamento.²³⁷ O termo condicionável (*conditioned*), na visão da autora, tem o sentido

²³³ ARENDT, H. op.cit., pag. 18

²³⁴ Ibidem

²³⁵ Ibidem pag. 19

²³⁶ ARENDT, H., op.cit., pag.19

²³⁷ Aqui, troquei arbitrariamente a palavra *condicionado* utilizada na tradução do termo original *conditioned*, pelo termo *condicionável*. Esta alteração não autorizada do texto tem razão em meu entendimento de que o termo *condicionável*, que parece não existir em língua inglesa, comunica melhor o que a autora quer dizer. Ela não afirma que o ser humano é um ser naturalmente condicionado, mas, sim que tem esta “natureza”.

de algo capaz de ser moldado ou mudado através das relações que estabelece com as coisas e com o meio. É o que chamaríamos hoje de plasticidade.

Tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a *vida activa* consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos seres humanos também condicionam os seus autores humanos.²³⁸

Portanto, para além das condições naturais impostas ao ser humano, estes criam suas próprias condições. Apesar das inúmeras possibilidades de criação, dependentes do contexto histórico e geográfico, além de outras variáveis, estas condições criadas possuem a mesma força condicionante das coisas naturais. “O que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana. É por isso que os seres humanos, independente do que façam, são sempre *condicionáveis*”.²³⁹

Finaliza sua explicação demonstrando a relação dialética que envolve a condição humana por um lado e a realidade objetiva por outro. A realidade objetiva é apresentada como força condicionante, sem a qual a existência humana, por ser uma existência condicionável, seria impossível. Por outro lado, a realidade objetiva sem a existência humana seria “um amontoado de artigos incoerentes, um não-mundo, se esses artigos não fossem condicionantes da existência humana”.

Por condição humana ela entende três condições básicas, a saber: a *vida*, a *mundanidade* e a *pluralidade*, condições decorrentes de três atividades fundamentais. A vida decorre do *labor*; a mundanidade decorre, por sua vez, do *trabalho* e a pluralidade decorre da *ação*.

O labor corresponde ao movimento espontâneo e necessário da Natureza. Através desta atividade, o ser humano revela, como todos os outros animais, suas necessidades físicas. A condição humana resultante do labor é a própria *vida* em seu sentido biológico;

O trabalho corresponde à sua capacidade criativa. Através do trabalho o ser humano cria um mundo artificial que, apesar de transcender todas as vidas individuais, é onde cada indivíduo habita. A condição humana que decorre do trabalho é a *mundanidade*.

²³⁸ ARENDT, H. op. cit. pag. 17

²³⁹ Ibidem

Por fim, a ação (praxis), é a única atividade exercida entre os seres humanos sem mediação de qualquer coisa. A condição humana que corresponde a ação é a *pluralidade* que é a condição de toda a vida política. É através da ação que cada ser humano é capaz de reger seu destino e de representar, na pluralidade dos sujeitos, a sua singularidade.

Pluralidade, mundanidade e a *vida* são condições básicas que se relacionam com condições mais gerais da existência humana. O nascimento e a morte, a natalidade e a mortalidade, por exemplo, se relacionam com o labor, que não assegura somente a sobrevivência do indivíduo mas, também a permanência da espécie. A mundanidade, fruto do trabalho, por seu turno, empresta uma certa permanência de durabilidade à vida mortal, entendida como efêmera. A pluralidade, decorrente da ação entre os seres humanos, cria as condições para a lembrança, para a história.

Além disso, as três condições básicas têm relações íntimas com a natalidade, na medida em que são responsáveis por prever o constante influxo de recém-nascidos que chegam como estranhos, além de levá-los em conta na produção e preservação do mundo. Das três atividades, a ação é a que mais se relaciona com a condição humana da natalidade. “O novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir”.²⁴⁰

Porém, nada disso se constitui como uma essência ou natureza humana. Nem a soma de todas as atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana, se mostra como uma essência ou natureza humana. Nenhuma atividade, nem pensamento, nem razão, “nem mesmo a mais meticulosa enumeração de todas elas, constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana”. A única característica que poderia ser afirmada como essencial, na opinião da autora, é o ser *condicionável* ou em termos mais atuais, ter uma quase que infinita plasticidade, como já dito anteriormente.²⁴¹

3.1.4 Antítese - A essência humana é ser condicionável

A defesa que a autora faz contra a noção de uma essência ou natureza humana está fundamentada em duas assertivas, a saber: Todas as atividades e capacidades humanas são contingentes, ou seja, são resultados de condicionamentos que não nos condiciona de modo

²⁴⁰ ARENDT, H. op.cit., pag.17

²⁴¹ Cf. ARENDT, H. op. cit. pag 18

absoluto, ou seja, não nos torna determinados ou presos a uma condição. Por outras palavras, não retira de nós a capacidade de sempre estar aberto a novos condicionadores.

As condições da existência humana - a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra - jamais podem “explicar” o que somos ou responder a perguntas sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto.²⁴²

A segunda, mais objetiva e direta, afirma a inexistência propriamente dita de uma essência humana. Nas palavras dela: “Nada nos autoriza a presumir que o ser humano tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm”.²⁴³

A primeira assertiva tem como defesa o argumento já citado na exposição da tese da autora, quando estabelece diferença entre condição humana e natureza humana. De forma resumida o argumento defende que o resultado da soma de todas as atividades e capacidades humanas não constitui algo que se assemelhe à natureza humana. Nem a mais exaustiva e meticulosa enumeração de todas elas constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana. Para demonstrar o que está afirmando, a autora cria uma situação imaginária, onde todos os seres humanos tivessem que emigrar definitivamente para um outro planeta.

A mudança mais radical da condição humana que podemos imaginar seria uma emigração dos seres humanos da Terra para algum outro planeta. Tal evento, já não inteiramente impossível, implicaria em que o ser humano teria que viver sob condições, feitas por eles mesmos, inteiramente diferentes daquelas que a Terra lhe oferece. O labor, o trabalho, a ação e, na verdade, até mesmo o pensamento como o conhecemos deixariam de ter sentido em tal eventualidade. Não obstante, até mesmo esses hipotéticos viajores terrenos ainda seriam humanos.²⁴⁴

De fato, a soma de todas as atividades e capacidades humanas não se constitui como algo que se assemelhe à natureza humana. Afinal, como nos ensinou Aristóteles, as coisas são mais do que a soma de suas partes ou características.²⁴⁵ Concordo que esta unidade composta que é o ser humano é mais que a soma de todas as atividades e capacidades que lhe são próprias. O ser humano é mais do que suas características. Não obstante, o ser humano é algo. Tem uma essência necessária que permanece, mesmo sob condições absolutamente diferentes das que

²⁴² Ibidem pag. 19

²⁴³ Ibidem, pag. 18

²⁴⁴ ARENDT, H. op.cit., pag 18

²⁴⁵ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, op. cit., 1041b 11-19

está submetido na Terra. Mesmo emigrando para outro planeta, outro sistema solar, segundo o que está dito pela autora, o ser humano não perde a sua humanidade.

A questão que autora precisa resolver é o que faz com que o ser humano seja humano em qualquer condição. Arendt especula que a essência natural do ser humano, se existe, é ser condicionável. Se é isso, caso o ser humano deixar de ser condicionável, deixa de ser humano. Na viagem hipotética da autora, mesmo que todas as condições mudem, o ser humano permanece humano. Permanece como um ser condicionável.

Mas, afirmar que a característica essencial do ser humano é ser condicionável, segundo me parece, é o mesmo que afirmar que o ser humano é livre de determinações, o que nos leva a sua segunda assertiva. Ela afirma que “nada nos autoriza a presumir que o ser humano tenha uma natureza ou essência no mesmo sentido em que as outras coisas as têm”.

De fato, como defendi (e também Sartre), o ser humano é essencialmente diferente de todos os seres naturais. Mas, isto não é mais do que repetir o pensamento de Heráclito, apresentado já na introdução desta tese. Como dito lá, a *physis humana* tem um modo de ser diferente de todos os outros seres.²⁴⁶ Assim, creio que não preciso me estender na demonstração desta afirmação, pois já o fiz no primeiro capítulo da primeira parte quando tratei do termo *daimon*.

Também é possível ler no texto da autora que é o próprio ser humano que, através da atividade fundamental do trabalho, cria um mundo artificial que o condiciona, independente do planeta onde está existindo. Então, ser condicionado por este mundo artificial, assim como, através do trabalho, criá-lo, depende desta característica essencialmente humana que é ser livre de determinações (ser condicionável).

Digno de nota é que esta atividade que Arendt chama de trabalho, Aristóteles chama de *capacidade raciocinada de produzir* (poiésis). Como já demonstrei, segundo o filósofo, é através da produção sistemática de algo que o ser humano se produz. É construindo bem que o ser humano *se condiciona* e se torna um bom construtor.

Um outro dado que se pode extrair do texto é que, como foram os seres humanos, e não o ser humano,²⁴⁷ que emigraram para o outro planeta, o fato de serem condicionáveis dá a eles a

²⁴⁶ APOLONIO DE TIANA, *Cartas*, 18; DK 22 A 19 apud SPINELLI, M. op. cit., pag. 40 nota 74

²⁴⁷ Cf. ARENDT, H., op cit. pag 15: *A ação (...) corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que seres humanos, e não o ser humano, vivem na Terra e habitam o mundo.*

capacidade raciocinada de agir (praxis). Esta atividade é exercida entre os seres humanos sem nenhuma mediação. É através dela, nos afirma a autora, que cada sujeito da espécie humana é capaz de reger seu destino e de representar, na pluralidade dos sujeitos, a sua singularidade. Aqui ou em qualquer outro lugar.

Não posso dizer o mesmo do labor, pois não sei para qual planeta emigraram aqueles *hipotéticos viajores*. Pode ser que tenham aportado em um outro sistema solar e lá, por causa dos raios solares, sejam como o “super-homem” aqui na terra: imortais e com capacidade de voar e de ver através das coisas.

Também é possível imaginar que a autora, por causa de sua origem judaica, tenha feito referência ao Jardim do Édem, paraíso descrito no primeiro livro da Bíblia, onde o ser humano comeria o fruto da árvore da vida e viveria para sempre. Seja como for, mesmo neste paraíso ou vivendo em um outro sistema solar, o ser humano agiria como ser humano e produziria a si-mesmo e a seu mundo, produzindo assim novos condicionadores, pois esta liberdade é o que o define como ser humano.

3.1.5 Tese: O animal humano é essencialmente contingente

Bem, minha defesa sobre a felicidade como realização de si-mesmo, os argumentos apresentados em favor da existência de uma essência humana e o exame das teses dos filósofos escolhidos, me dão a ideia de que algumas coisas podem ser ditas sobre o ser humano.

A primeira delas é que o ser humano é livre. Esta característica distintiva do ser humano parece ser consenso nos ambientes onde se dão os embates sobre este tema. Como demonstrei, os que se opõem a ideia de essencialidade humana apresentam a liberdade como marca distintiva da humanidade. No entanto, só é possível pensar em liberdade humana se tenho como referência o movimento necessário da *physis*. De fato, quando comparado a todos os outros seres, o ser humano é livre. É uma liberdade essencial e não circunstancial, como defendeu Sartre. Não depende absolutamente de nada. É uma condição essencial, universal e inescapável.

Ter esta essência ou característica ontológica (nos termos de Sartre) coloca sobre cada sujeito humano a responsabilidade pela realização do seu ser. É a partir de suas escolhas, dos

recursos que tem (capacidades) e do ambiente onde está inserido (bens exteriores) que cada sujeito humano promoverá a realização de si-mesmo.

Destas afirmações decorrem três ideias:

- (1) Não é possível ao sujeito tornar-se o que ele quiser ser. Apesar de poder escolher tornar-se qualquer coisa, seus recursos e o ambiente onde está inserido são fatores limitadores de suas escolhas.
- (2) Ainda que fosse possível conhecer com perfeição o ambiente onde um sujeito está inserido (bens exteriores) e os seus recursos (capacidades), não é possível saber de antemão o que ele será. Ele é livre. Poderá se tornar qualquer coisa que suas condições permitem e isto se traduz como infinitas possibilidades.
- (3) O fato de ser essencialmente livre, torna o ser humano absolutamente contingente.

Assim pensado, o sujeito humano é *essencialmente contingente*. Todavia, vale ressaltar que em seu aspecto físico, o sujeito da espécie humana segue o curso natural de todas as outras espécies existentes. Grosso modo, a sua vida pode ser definida do mesmo modo como qualquer outra forma de vida: geração, desenvolvimento, apogeu, ocaso, corrupção. Já no que se refere ao seu aspecto psicológico, o ser humano é essencialmente inacabado, estando sempre *em construção*, tendendo para realização de si-mesmo.

Da forma em que penso, ser *inacabado* não é o mesmo que ser *incompleto*. Por incompleto chamamos, por exemplo, um quebra-cabeça faltando algumas peças ou um baralho que falta algumas cartas. Diferente disto, ao nascer, considerando uma situação ideal, o indivíduo da espécie humana tem todas as partes, se é possível falar assim, de que precisa para ser humano. Ou seja, quando nasce, o sujeito da espécie humana é completo. Nada lhe será acrescentado no decorrer de sua vida, salvo a experiência de viver e os condicionamentos provenientes de sua relação com o meio e consigo mesmo.

De fato, algumas de suas *partes* ainda estão por se desenvolver, como por exemplo a visão. Mas, o ser humano já nasce com todas as capacidades físicas e psicológicas peculiares à sua espécie. Algumas já em ato, outras ainda em potência.

Entretanto, dizer que o ser humano tem uma essência inacabada é o mesmo que dizer que ele é livre e contingente. Pois, se esta essência fosse acabada ele seria necessariamente

determinado. O que me leva a afirmar, como Arendt, que este ser é essencialmente condicionável/plástico.

É um ser condicionável que por ser livre/inacabado impõe ao ambiente natural a sua forma de ser, criando as condições para realização de sua vida. Cria o seu mundo. Em contra-partida, o ambiente natural e o mundo criado se impõem como condição de possibilidade de realização de sua vida. Esta relação, apesar de evidente, decorre do fato do ser humano ter uma essência inacabada, livre do determinismo da *physis*, o que o leva a tender espontaneamente para este *acabamento* que nunca chega ao seu termo.

Como já demonstrado, independente do tempo ou do meio onde vive, o ser humano apresenta este tender para realização do seu ser. “O aprimoradamente faz parte de nossa natureza”, está dito por Dias. “Somos sistemas funcionais dinâmicos, flexíveis, que se transformam e se moldam, numa tentativa de melhor se harmonizar com o seu entorno e alcançar uma realização plena.”²⁴⁸

Conquanto se possa afirmar que o ser humano tende para consecução de uma finalidade última, nada me autoriza a dizer que esta finalidade última seja única para todo e qualquer humano, como já defendi anteriormente. Liberdade, felicidade, prazer, louvor, riqueza, transcendência são alguns fins buscados por esta forma de vida. Assim, fica evidente pela pluralidade de fins que não há consenso sobre o que é o fim. Não há, a priori, um sentido pronto e acabado, bem definido para vida humana. Cada indivíduo humano, obedecendo os determinantes da espécie, procura, a partir dos meios naturais/artificiais de que dispõe, dar um sentido a sua vida.

Portanto, este fim ao qual todos tentemos não é natural e determinado. Natural é o tender, não o fim para o qual tendemos. Neste sentido somos determinados a tender, como todas os outros seres, para realização de um fim e, segundo defendeu Aristóteles e Sartre depois dele, este fim deve, necessariamente ser um bem, “pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhermos é sempre o bem.”²⁴⁹ Seremos determinados a tender para um fim, que é um bem

²⁴⁸ DIAS, M.C., *A perspectiva dos funcionamentos: Por uma mora mais inclusiva*, pag. 79. O termo *nossa natureza* usado no texto da autora contradiz sua constante afirmação de não ter encontrado “nada que pudesse identificar como natureza humana”. cf. DIAS, M.C., *Sobre nós*, pag. 104

²⁴⁹ SARTRE, J. P. *O existencialismo é um Humanismo*, op. cit. pag. 27

indeterminado reforça a ideia defendida acima de que, neste sentido, o ser humano é essencialmente contingente.

Também pode ser dito, por observação, que o ser humano é um animal consciente. Há duas acepções mais gerais do termo *consciência*. O primeiro tem o sentido mais usual de ter a possibilidade de perceber os próprios modos de ser e agir. Ter consciência neste sentido é estar consciente dos próprios estados, percepções, ideias, desejos, sonhos etc. A segunda acepção, que inclui a primeira, é a capacidade intrínseca ao ser humano de pensar a si-mesmo e se conhecer de modo imediato e privilegiado. Abbagnano, em seu dicionário, define a segunda acepção do termo como:

Uma relação puramente privada do ser humano consigo mesmo, na qual o ser humano se desliga das coisas e dos outros e ‘retorna para si mesmo’, testemunhando de si para si e criando uma indagação puramente ‘interior’, (...) correlativa à *esfera de interioridade*, como um campo específico no qual seja possível realizar indagações ou buscas que digam respeito à realidade última do ser humano.²⁵⁰

Sartre reforça esta definição ao explicar em sua obra sobre o que entende por *angústia*. Segundo o filósofo francês, “a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão”²⁵¹ Colocar-se a si mesmo em questão é ter *uma apreensão reflexiva de si mesmo*, conclui ele.²⁵²

Esta capacidade de voltar-se para si-mesmo um questionamento sobre sua realidade última é exemplificada com as três questões que Agostinho propõe em suas *Confissões*. Uma a si-mesmo e as outras duas a Deus.

O que amo, quando Vos amo? é a primeira pergunta que Santo Agostinho faz. Ela se dirige ao Deus que acredita que existe. Sua questão é saber o que é Deus. Todo o seu empenho está em conhecê-lo, assim como, de Deus, é conhecido.²⁵³ Conclui que a única coisa que pode saber sobre Deus é que ele criou o universo.²⁵⁴

²⁵⁰ ABBAGNANO, N. op. cit., verbete: Consciência (*suneidesis*)

²⁵¹ SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada*, op. cit. pag. 72

²⁵² Ibidem, pag. 73

²⁵³ AGOSTINHO. *Confissões*. 1ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 2004. X, 1

²⁵⁴ Ibidem, X, 6

A segunda questão diante desta conclusão ele propõe a si-mesmo: *Dirigi-me, então, a mim mesmo, e perguntei-me: “E tu, quem és? (...) um humano, respondi.*²⁵⁵ Apesar de se entender como um humano e se descrever como um composto de corpo e alma dotado de razão, saber que é um humano não responde a questão que ele fará mais adiante.

Ele já sabe *quem* é. Agora precisa descobrir o *que* é, e só Deus, o seu criador, pode responder a esta terceira pergunta: *E que sou eu, ó meu Deus? Qual a minha natureza?*²⁵⁶

Estas questões propostas por Agostinho tem razão em sua perplexidade diante de um Deus que ninguém jamais viu e deste ser humano que ele descreve como um *grande e misterioso abismo*²⁵⁷ que, por mais que se empenhe, *não é capaz de conhecer a si-mesmo.*²⁵⁸

Contudo, a despeito desta óbvia dificuldade que temos em conseguir nos definir, o fato é que, desde o advento da consciência de si, o ser humano mergulha neste grande abismo, nesta *multiplicidade profunda e infinita*²⁵⁹, sem desistir nunca de buscar-se. Isto, por si só, já revela algo sobre ele. Além desta obstinação natural pelo conhecimento de si, o que fica revelado é que a *reflexão* lhe é própria.

Existem estudos que demonstram a existência de cognição e auto-consciência em animais não-humanos.²⁶⁰ Porém, parece não haver nenhum representante de qualquer espécie que não seja humana, capaz de, olhando para o seu reflexo (para aqueles que são capazes de se reconhecer no espelho), perguntar-se, como o fez Agostinho: “E tu, quem és?” E, obtenha como resposta, “um animal não-humano” ou, quem sabe, algo mais afirmativo como, “um corvo”.

Logo, esta capacidade de auto-consciência em animais não-humanos se refere tão somente a uma capacidade de se diferenciar. Isto é bem distante do conceito de consciência como

²⁵⁵ Ibidem

²⁵⁶ Ibidem, X, 17

²⁵⁷ AGOSTINHO, op. cit. IV, 14

²⁵⁸ Id. Ibidem, X, 5

²⁵⁹ Id. Ibidem, X, 17

²⁶⁰ Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos redigida em julho de 2012 por Philip Low na Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals realizada no Churchill College, University of Cambridge, UK, disponível em <http://fcmconference.org> acesso em 20/04/2016

capacidade humana de “pensar em si próprio”²⁶¹ e produzir questionamentos, ainda que não consigamos responder satisfatória ou definitivamente a todos.

É bom ressaltar que ter uma capacidade de agir de uma determinada forma, não quer dizer, necessariamente, agir desta determinada forma. Quer dizer apenas, que se tem a capacidade, podendo, inclusive, de acordo com algumas circunstâncias adversas, nunca ter a oportunidade de atualizá-la. No que se refere a capacidade de refletir, por exemplo, se é possível encontrar alguém que reputamos como um animal humano, que nunca a realize, durante toda a sua vida, em nenhum grau,²⁶² considerando que esta capacidade é comum à espécie, diz-se que ele foi *privado* desta capacidade por si.²⁶³

O ser humano é um animal que tem a razão (*logos*) como diferença específica. Bem, é a partir deste dito aristotélico que tudo começa na tradição e também nesta tese. Reitero aqui o que já deixei claro anteriormente, a partir das minhas argumentações sobre a hierarquia de felicidades. Ao afirmar a razão (*logos*) como marca distintiva, refiro-me a uma faculdade humana comum a todos da espécie. Não me refiro ao intelecto (*nous*), virtude racional do *homem bom* que Aristóteles utilizou para hierarquizar a humanidade. Falo tão somente desta característica que distingue o animal humano de todos os outros animais.

Sobre a definição do ser humano como animal racional, Wolff, e também Cassirer defendem que, apesar de todos os esforços dos que se opõem a esta definição clássica, ela ainda não perdeu a sua força. Há que há algo nela que resiste a toda tentativa de crítica ou desconstrução.²⁶⁴ Mas, à luz do que já se foi dito sobre o ser humano, talvez seja possível e até desejável propor uma atualização, quiçá até uma correção. É o que faz Cassirer, como demonstrarei a seguir.

Antes de apresentar a tese de Cassirer, quero fazer uma observação: A afirmar que o ser humano é racional não é o mesmo que dizer que todo sujeito pertencente à espécie humana

²⁶¹ ARISTÓTELES. *Da alma*. Lisboa: Edições 70, 2001. 429b 10; Sobre esta questão, Tomas de Aquino diz que “ao refletir sobre si mesmo, o intelecto entende, conforme esta reflexão, tanto o seu entender quanto a espécie por meio da qual entende”. Aquino, T. *Suma Teológica*, Loyola, São Paulo, 2003, II, questão 85 a. 2

²⁶² Imagino que isso aconteça com sujeitos humanos com microcefalia. No caso dos anencéfalos enquanto vivos não há nenhuma dúvida de que eles não sejam capazes.

²⁶³ “Tem-se privação quando uma coisa não possui algum atributo que ela mesma ou seu gênero deveriam possuir por natureza: por exemplo, o ser humano cego e a toupeira cega são privados de visão, mas de maneira diversa, pois a toupeira é privada da visão relativamente ao gênero animal enquanto o ser humano cego se diz privado de visão por si”. Aristóteles, *Metafísica*, op.cit., 1022b 25

²⁶⁴ Cf. WOLFF, F. *Nossa Humanidade: De Aristóteles às neurociências*, ed. UNESP, 2011, pag. 300; Também CASSIRER, E. op. cit. pag. 49

age racionalmente. O exemplo desta afirmação são as crianças. Ninguém diria que elas não participam disto que estou chamando de humanidade por não agirem racionalmente ou segundo alguma racionalidade. Ao contrário, por entendermos que elas sejam humanas, presumimos que, em alguma etapa de seu desenvolvimento, agirão assim. Todas as nossas ações e projetos em relação a elas tem como base esta presunção. Criamos um ambiente favorável com o propósito de atualizar em nossas crianças esta capacidade que tomamos como dada. Esperamos que elas sejam capazes de, em algum momento de suas vidas, exibir um agir *racional* através do qual, esperamos, possam orientar suas vidas.²⁶⁵

Mesmo aceitando o exemplo acima, ainda poderia haver alguém que, não olhando para o início da vida, mas para o seu fim perguntasse: Mas, o que dizer daquele que já teve e perdeu esta capacidade, por causa da idade, acaso deixa de ser humano? De modo algum. Sobre este é dito que envelheceu. É um ser humano velho, limitado pelo peso da idade.

Do mesmo modo é possível pensar sobre aquele que sofre de algum tipo de enfermidade, com o mal de Alzheimer. Sua capacidade de agir racionalmente vai diminuindo com o avanço da doença. Isto não quer dizer que ele não a tem, mas que, por força da enfermidade, está sendo cada vez mais impossibilitado. Se, por ventura, em algum momento, for encontrada a cura deste mal, a primeira expectativa dos médicos e familiares, ou mesmo o primeiro sinal desta cura, é que o sujeito volte a apresentar um agir com base na razão.

Portanto, tanto a criança quanto o ancião, como também um sujeito acometido por alguma enfermidade, além de todos os outros exemplos que possam ser apresentados como exceção, são entendidos como pertencendo ao gênero *animal* da espécie racional.

Feita a ressalva, passo a apresentação da proposta de Cassirer. Começo pela defesa de Aristóteles do ser humano como ser vivo político. Segundo o filósofo, isto é óbvio pelo fato do ser humano ser o único animal que tem uma linguagem articulada, a qual, Cassirer chamou de simbólica.

A razão pelo qual o ser humano, mais do que uma abelha ou animal gregário, é um ser vivo político, em sentido pleno é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o ser humano, dentre todos os seres vivos, possui a palavra [logos]. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge

²⁶⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Política*, op. cit., 1332a 40 - 1332b 10

sensações de dor e prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que perante os outros seres vivos, o ser humano tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto.²⁶⁶

Cassirer afirma que “a linguagem foi com frequência identificada à razão ou a própria fonte da razão”. Não duvida de que a racionalidade seja um traço inerente a todas as atividades humanas. “A própria mitologia não é uma massa grosseira de superstições ou ilusões crassas. Não é meramente caótica, pois possui uma forma sistemática ou conceitual.” Pondera, entretanto, que não é possível caracterizar o discurso mítico com sua estrutura alegórica, como um discurso da ordem do racional. Como base nesta ponderação defende que o discurso racional, a despeito de sua importância, não consegue *cobrir todo o campo* ocupado pela palavra. Ele é meramente uma parte tomada do todo (*pars pro toto*) da linguagem.

Isso, porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. Primariamente, a linguagem não exprime pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afetos.²⁶⁷

Assim, tomando a linguagem como referência ele propõe que o ser humano seja definido como animal simbólico e não mais como animal racional. A sua defesa do *animal symbolicum*, sem desconsiderar a racionalidade como uma característica humana, foi realizada em sua obra *Ensaio sobre o homem: Introdução a uma filosofia da cultura humana*.

Seus argumentos tomam por base o estudo de um biólogo, que defende que cada organismo possui um *sistema receptor* através do qual recebe os estímulos externos e um *sistema efetuator*, pelo qual reage a tais estímulos, que são intimamente entrelaçados. São elos da mesma cadeia única descritos como *círculo funcional* do animal. Incluído nesta explicação da vida de todos os seres, o ser humano não é uma exceção. Diante disto o filósofo questiona se é possível fazer uso deste esquema de explicação biológica para uma descrição e caracterização do *mundo humano*, ao que responde:

É óbvio que este mundo [humano] não é nenhuma exceção às regras biológicas que regem a vida de todos os demais organismos. No entanto, no mundo humano encontramos uma característica nova que parece ser a marca distintiva da vida humana. O círculo funcional do ser humano não é só quantitativamente maior; passou também por uma mudança qualitativa. O ser humano descobriu, por assim dizer, um novo método para adaptar-se ao seu ambiente. Entre os sistemas receptor e o

²⁶⁶ Ibidem, 1253a 10 - 15

²⁶⁷ CASSIRER, E. op. cit., pag. 49

efetuador, que são encontrados em todas as espécies animais, observamos no ser humano um terceiro elo que podemos descrever como o *sistema simbólico*. Esta nova aquisição transforma o conjunto da vida humana. Comparado aos outros animais, o ser humano não vive apenas em uma realidade mais ampla; vive, pode-se dizer, em uma nova *dimensão* da realidade. (os itálicos são dele).²⁶⁸

Segundo ele, esta é a ordem natural que rege a vida humana e não há como confundir as reações dos organismos e as respostas que o ser humano é capaz de dar aos estímulos recebidos. De modo geral, os organismos respondem aos estímulos que recebem do exterior de forma direta e imediata. Contudo, quando este organismo é o animal humano, a resposta “é interrompida e retardada por um lento e complicado processo de pensamento”, o que foi entendido por alguns filósofos, segundo ele, como uma deficiência da natureza humana. Cassirer discorda:

Não existe remédio para inversão da ordem natural. O ser humano não pode fugir à sua própria realização. Não pode senão adotar as condições de sua própria vida. Não estando num universo meramente físico, o ser humano vive em um universo simbólico. A linguagem, o mito, a arte e a religião são parte deste universo. São os variados fios que tecem a rede simbólica, o emaranhado da experiência humana. Todo progresso humano em pensamento e experiência é refinado por essa rede, e a fortalece.²⁶⁹

Envolvido e condicionado por seu mundo simbólico, o ser humano não é capaz de confrontar-se com a realidade imediatamente. Toda a relação possível é mediada por este sistema simbólico.

Em vez de lidar com as próprias coisas o ser humano está, de certo modo, conversando constante consigo mesmo. Envolveu-se de tal modo em formas linguísticas, imagens artísticas, símbolos míticos ou ritos religiosos que não consegue ver ou conhecer coisa alguma a não ser pela interposição desse meio artificial. Sua situação é a mesma tanto na esfera teórica como na prática. Mesmo nesta, o ser humano não vive em um mundo de fatos nus e crus, ou segundo suas necessidade e desejos imediatos. Vive antes em meio a emoções imaginárias, em esperanças e temores, ilusões e decepções, em suas fantasias e sonhos. “O que perturba e assusta o ser humano”, disse Epíteto, “não são as coisas, mas suas opiniões e fantasias sobre as coisas”.²⁷⁰

Em sua argumentação final, defende que os grandes filósofos que definiram o ser humano como um animal racional não tinham a pretensão de explicar empiricamente a natureza

²⁶⁸ Ibidem, pag. 47

²⁶⁹ CASSIRER, E. op. cit., pag. 48

²⁷⁰ Ibidem

humana. A intenção destes pensadores era, antes, expressar *um imperativo moral fundamental*.

Conclui afirmando que a razão é um termo muito inadequado para alcançar uma compreensão das formas da vida cultural do ser humano em toda a sua riqueza e variedade. Mas, todas estas formas, defende ele, compõe o sistema simbólico. Diante desta argumentação propõe que “Logo, em vez de definir o ser humano como *animal rationale*, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o ser humano - o caminho para civilização”.²⁷¹

Diante do exposto, chego a crença de que é possível afirmar que o ser humano é um ser capaz de conhecer e experimentar a si-mesmo na primeira pessoa, isto é, subjetivamente e de se comunicar através de um sistema simbólico complexo de infinitas possibilidades. Parece-me que estas características nos fazem propriamente humanos e, ao mesmo tempo, nos distingue uns dos outros, tornando-nos, cada um de nós, únicos.

Assim, penso que o ser humano é um *animal simbólico, consciente de si-mesmo e político. Livre*, se comparado ao determinismo existente nos outros seres vivos. *Determinado* em relação ao movimento da *physis* em direção à realização do ser.

Este ser do ser humano, prenhe de múltiplas capacidades, é o que possibilita a cada sujeito desta espécie projetar-se neste mundo simbólico, como um ser singular; escolher e desenhar a própria vida a partir da compreensão de si-mesmo e do mundo; pensar e realizar a si-mesmo e interagir com o mundo e com seus semelhantes, mesmo que sejamos todos *equidiferentes*.

Sobre o modo de ser humano, há ainda mais uma coisa que quero dizer. Existe algo neste ser, nesta essência complexa, que o leva a buscar a transcendência em dois sentidos. Num primeiro sentido esta tendência à transcendência leva o ser humano a uma certa inconformidade com sua própria realidade.

É o que foi retratado, por exemplo, na parte um da trilogia Matrix, dirigido pelas irmãs Wachowski e protagonizado por Keanu Reeves e Laurence Fishburne. No filme, o ser humano em algum momento percebe, *por uma vaga intuição, que há algo de errado no*

²⁷¹ CASSIRER, E. op. cit., pag. 50

mundo e ganhando consciência de sua situação, elege como sentido de sua vida a luta para libertar sua espécie da *ilusão* e inaugurar um *novo tempo de liberdade*.

De fato, esta é a história dos seres humanos. Encontrar um motivo para lutar, um problema para resolver, um sentido que o faça levantar todos os dias e *ir à luta*, nem que seja pela mera sobrevivência cotidiana, enquanto sonha com outra alternativa como modo de vida. A trajetória humana é marcada por esta inclinação tenaz de buscar, a despeito de toda e qualquer circunstância, a transcendência do *status quo* da sua realidade.

Uma excelente descrição desta *revolução* (no sentido em que o termo é usado na astronomia em relação aos corpos celestes)²⁷² foi feita por Willian Morris, poeta inglês do século XIX:

Os seres humanos disputam e perdem a batalha, e aquilo pelo qual lutam ocorre, a despeito de sua derrota, e quando isso chega, não é o que os seres humanos desejavam, e outros seres humanos têm de lutar por aquilo que os outros queriam, mas sobre outro nome.²⁷³

Bauman, comentando o excerto da poesia, diz que para Morris, “lutar por uma ‘coisa que não é’ é a maneira como são os seres humanos, todos os seres humanos. Na verdade trata-se da característica definidora do ‘ser humano’”. Na visão do filósofo, Morris acreditava que para os seres humanos “lutar por esta coisa é uma obrigação, como se a luta fizesse parte de sua natureza”.²⁷⁴

Este é, portanto, o primeiro sentido de transcendência: este espírito *quase-sempre (tou pollákis)* inconformado que caracteriza o ser humano em sua trajetória existencial.

Transcender sua realidade existencial não basta a este ser humano. Parece haver algo semelhante a uma insatisfação ou inconformismo essencial neste ser que o impulsiona para fora de si-mesmo. Algo como uma obsessão irresistível por ser mais do que é.

Segundo testemunho das literaturas mais antigas, desde tempos imemoriais, o ser humano quer transcender a si-mesmo. Tenta ultrapassar as inúmeras possibilidades existente de ser e, diferente de todos os outros seres, tende para a realização de uma espécie de não-ser humano.

²⁷² Marcha circular dos corpos celestes no espaço. Período de tempo que eles empregam em percorrer a sua órbita. "**revolução**", in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa on line, 2008-2013, disponível em <<http://www.priberam.pt/dlpo/revolucao>> Acesso em 21-06-2016.

²⁷³ MORRIS, W., apud BAUMAN, Z. *Vida à crédito, conversas com Citali Rovirosa-Madrado*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. pag. 68

²⁷⁴ BAUMAN, Z. op. cit., pag. 68

Por outras palavras, ser humano não basta a este animal. Ele deseja, por natureza, ser-mais-que-humano.

Apesar de entender que isto é evidente, penso que nunca é demais tentar demonstrar. Então, assim o farei, para que não haja dúvidas de que este desejo é uma qualidade do ser humano e não de sujeitos particulares com mania de grandeza.

O ser humano, como já foi dito, é o único animal capaz, por natureza, de se singularizar em meio a pluralidade. Apesar de ser profundamente afetado pelo meio (que inclui o outro) onde está inserido, a resposta do sujeito a esta *afetação* é duplamente singular. Singular porque é a resposta que *este* sujeito, e não outro, dá ao estímulo recebido. Melhor dizendo, é uma resposta mediada por seu sistema simbólico, sua forma particular de ver e sentir. Pode ser semelhante e na maior parte das vezes o é, mas nunca será exatamente igual e provavelmente não terá exatamente as mesmas motivações. Será também singular porque esta resposta é única, do ponto de vista histórico do sujeito que a realiza. Ela nunca foi realizada antes e nunca mais será.

Isto significa dizer que, a partir desta perspectiva, a existência do sujeito, diferente do movimento cíclico encontrado na natureza, traça uma trajetória retilínea.²⁷⁵ Parte de um determinado ponto e de um dado momento, o qual chamamos nascimento e segue inexorável para um outro ponto, também determinado, o qual chamamos morte. Com base no que defendi sobre natureza humana, pode ser dito que, no que se refere a sua *existência histórica*, o sujeito vai do *ser* (quando nasce) em direção ao *nada*.

Em algum momento desta trajetória o sujeito humano toma conhecimento disso. Até onde se sabe, somos o único animal que tem consciência antecipadamente que vai morrer. Só não sabemos quando isso acontecerá. Quando será que a nossa *linha da vida* terá seu ponto final. É de se supor que ninguém acredita que esta seja uma informação banal. Não é possível imaginar que num dado momento o ser humano olhou para as estrelas no céu ou para o horizonte e refletindo chegou a esta verdade. A seguir, voltou para casa e falou para os seus pares: - *Descobri hoje que somos mortais!* E seguiu com a sua vida até o momento final em que comprovou a sua descoberta, como se nada demais tivesse acontecido.

²⁷⁵ Cf. ARISTÓTELES. *Economia* 1343b 24; *Da alma*, 415b 13, apud ARENDT, H., op. cit pag. 27

Esta consciência da própria morte decorre da capacidade de ser e de se saber singular e gera no sujeito dois movimentos que marcam a sua existência: (1) a busca por um sentido para sua vida, a qual, neste trabalho está sendo entendido como *tendência*. Esta busca, via de regra, o leva, por ser limitado no conhecimento de si-mesmo, a um processo de tentativa e erro (*harmatia*); e (2) a busca de transcendência do ser que é, que o conduz inexoravelmente à desmedida (*hybris*).

Se eu pudesse imaginar que o sujeito busca sentido e transcendência por livre escolha diria, numa leitura psicológica, que ele não se conforma com as condições de sua vida e quer transcendê-la, transformá-la numa outra vida, livre das condições sempre atuais. Mas, não sou capaz de tal imaginação.

Ao contrário, penso que o sujeito age assim, porque é próprio de sua natureza. Por outras palavras, a *hybris* (desmedida) e a *harmatya* (erro) são consequências decorrentes de um movimento natural que é essencialmente carente de sabedoria (*phrônesis*).

As evidências deste desejo de ser-mais-que-humano está por toda parte. Nos mitos antigos, com suas histórias sobre deuses, heróis, filhos dos deuses. Também nas versões contemporâneos desses mitos, recheados de heróis com superpoderes físicos e intelectuais. Quem, em algum momento de sua vida não quis mudar *como um deus, o rumo da história por causa de alguém que lhe é caro*²⁷⁶ ou não desejou ter uma *mega-mente* capaz de criar armas e armaduras que o fizesse superar seus limites no combate à fome ou à injustiça?

São muitas as histórias que povoam o nosso imaginário. Como exemplo, cito uma bastante conhecida, mas pouco comum em se tratando de uma tese não teológica. Falo da queda do ser humano do paraíso, na visão dos hebreus.

Segundo a descrição do texto bíblico o ser humano criado a partir do barro, vivia com a sua mulher, criada a partir de uma de suas costelas, no Jardim do Édem. Um paraíso exuberante, cheio de árvores que nutriam o ser humano em sua necessidade do belo e do útil: as árvores eram agradáveis aos olhos (belas) e boas para alimentar (útil). Cercado por rios, este paraíso

²⁷⁶ Alusão à música super-homem de Gilberto Gil. O compositor cita um trecho do filme Superman o filme de 1977 onde o herói, para salvar da morte a sua amada, faz o tempo voltar voando em sentido contrário ao movimento da terra.

tinha uma terra fértil. Os animais eram dóceis e não ameaçavam o recém-chegado ser humano.

No centro deste paraíso haviam duas árvores especiais: uma que dava ao ser humano a imortalidade (árvore da vida) e uma outra que lhe dava a capacidade de discernir sobre o bem e o mal (árvore do conhecimento do bem e do mal). Só havia uma única interdição: o homem e sua mulher não poderiam comer do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal, pois no dia em que dela comessem eles *certamente* morreriam.

Penso comigo: O lugar era maravilhoso. Não havia nada para o preocupar, nenhuma necessidade que não pudesse ser saciada. Então, por que o ser humano comeu o *fruto proibido*?

Aristóteles diria que não poderia ser diferente, afinal, *todos os humano, por natureza, desejam o saber.*²⁷⁷ De fato, Adão queria ser como Deus, conhecedor do bem e do mal, logo o filósofo está certo.

Segundo consta no texto, Adão desejou ser como Deus. Este foi o erro, ocasionado pela incapacidade de reconhecer o próprio limite. Como castigo, foi expulso do paraíso e condenado a produzir o seu próprio sustento. A partir daquele momento o ser humano comeria o fruto do *suor de seu rosto*, teria que trabalhar.

Mas, a despeito do que nos relata o mito do pecado original e outros mitos, esta potência não é em si mesma necessariamente boa ou má. Ignorando qualquer juízo de valor sobre esta forma de ser do animal humano, o fato é que ele age assim. Não escolheu dentre as possibilidades que lhe foram oferecidas ter esta *vontade*.²⁷⁸ Parafraseando Morris, esta vontade de transcendência faz parte de sua natureza.

²⁷⁷ ARISTÓTELES. *Metafísica*, op. cit., I, 980a 1

²⁷⁸ Vontade aqui deve ser entendida como uma tendência natural, uma força propulsora e irracional que move toda a natureza. cf. NIETZSCHE, F. *Vontade de Potência*. Rio de Janeiro: Vozes, 2011

4 Parte III: A educação como meio para a realização de si-mesmo

A palavra “possibilidade” no título desta tese se coloca como uma questão à responder. Se impõe como um espaço onde o “poder ser” e o “não-poder-ser” habitam juntos, sem que possam ser dissociados, até que se faça uma escolha por um deles. É preciso escolher um caminho a ser percorrido e dar uma resposta a questão: É possível ser feliz nos termos em que defendi nesta tese? Dito de forma mais clara: É possível que um sujeito encontre uma atividade que lhe é própria e, através do exercício contínuo desta atividade, realize a si-mesmo?

A apresentação e defesa desta tese não deixam dúvidas sobre o que penso. Estou convencido da existência de uma essencialidade individual e contingente, que se atualiza a partir das escolhas que um sujeito humano, em relação permanente com o meio onde está inserido, é capaz de fazer na busca da realização de si-mesmo. De igual modo, estou convencido de que esta forma de se pensar a felicidade/florescimento pode ser realizada.

Então, o que está em questão não é se é possível, mas “*como*” é possível promover a realização do sujeito humano, tendo como finalidade última o seu florescimento.

Contudo, este “*como é possível*” precisa ser respondido tomando como espaço de possibilidade o cenário político atual. Neste cenário estão circunscritas questões e disputas em diversos campos do tecido social. Para fins desta tese, dentre estes diversos campos, destaco o da educação, por me parecer que entre todos os setores políticos que atravessam a nossa existência, o campo da educação é que mais diretamente pode contribuir ou impedir o florescimento de nossas vidas.

Mas, deixo claro que no trato que faço sobre educação, não pretendo desenvolver nenhum debate sobre aprendizagens ou modelos pedagógicos. Minha intenção é tão-somente, tentar responder se a educação, entendida como espaço politicamente estratégico, serve (ou tem servido) como meio para realização do sujeito humano, nos termos que aqui defendo.

Esta forma de abordar o campo da educação me coloca frente a um debate maior, realizado desde os primórdios do século XX, a saber, a questão dos Direitos Humanos, em que a educação é tida como direito básico e universal de toda pessoa humana, como pode ser lido em seu vigésimo sexto artigo, parágrafos um e dois:

1. Toda a pessoa tem direito à educação. A educação deve ser gratuita, pelo menos a correspondente ao ensino elementar fundamental. O ensino elementar é obrigatório. O ensino técnico e profissional deve ser generalizado; o acesso aos estudos superiores deve estar aberto a todos em plena igualdade, em função do seu mérito.

2. A educação deve visar à plena expansão da personalidade humana e ao reforço dos direitos do Homem e das liberdades fundamentais e deve favorecer a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e todos os grupos raciais ou religiosos, bem como o desenvolvimento das actividades das Nações Unidas para a manutenção da paz.

Segundo afirmam Porto e Garrafa, é no berço dos Direitos Humanos que inegavelmente nasce o que conhecemos hoje como Bioética.²⁷⁹ Portanto, falar de educação como direito humano básico é trazer a discussão necessariamente para o campo da bioética brasileira.

Digo “bioética brasileira” para deixar claro que, apesar de não me filiar a nenhuma corrente específica, estou alinhado com os pressupostos comuns a todas elas que, em linhas muito gerais, são:

(1) Todas, cada uma a seu modo, são identificadas por uma “ótica que parte da experiência de um grande país do Hemisfério Sul, rico em movimentos populares e experiências culturais, e atormentado pela pobreza e pela injustiça”.²⁸⁰

(2) De modo geral, todas fazem referência a sujeitos concretos, com existências reais que, por causa de questões sociais, econômicas e culturais são “apartados das condições sociais e ambientais que caracterizam a qualidade de vida”.²⁸¹

(3) Todas, de algum modo, se identificam com a ideia de que a promoção da saúde esta para além das políticas sanitárias, o que nos põe diante da necessidade de “promover a integração e a complementaridade entre as políticas no campo da saúde e as políticas no campo social, de forma tal que o desenvolvimento social e a promoção da saúde devem ser enxergados como as duas faces de uma mesma moeda”.²⁸²

²⁷⁹ PORTO, D. GARAFÁ, V., *A influência da Reforma Sanitária na construção das bioéticas brasileiras* in Revista Ciência & Saúde Coletiva, 16 (Supl.1):719-729, Rio de Janeiro, 2011.

²⁸⁰ Ibidem

²⁸¹ Ibidem

²⁸² CRUZ, M. R., Oliveira, S. L. T., Portillo, J. A.C., *A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos – contribuições ao Estado brasileiro* in Revista Bioética,; 18 (1): 93 - 107, Rio de Janeiro, 2010

(4) Por fim, todas, cada uma a seu modo, expressam o entendimento de que “o desenvolvimento das capacidades humanas essenciais só é possível quando se satisfazem as necessidades básicas” tais como acesso à água potável, alimentação, habitação, trabalho, medicamentos, educação, atenção médica e serviços públicos de saúde sem cujas garantias não se é possível considerar moral a sociedade alguma.²⁸³

É alinhado com estes pressupostos que volto o meu olhar para esta face da realidade sócio-política. Tendo a educação como um direito universal e como um espaço politicamente estratégico, pretendo responder a questão se é possível, através da educação realizada no Brasil, levar cada sujeito humano a realização de si-mesmo.

Há pouco, na parte imediatamente anterior, apresentei três variáveis necessárias para se pensar a felicidade/florescimento como realização de si-mesmo: (1) A escolha do sujeito; (2) Seus recursos (capacidades) e (3) o meio onde o sujeito está inserido (bens exteriores).

Acredito que já tenha ficado claro que defendo que é de inteira responsabilidade do sujeito encontrar uma atividade mais condizente com a sua *natureza ou qualidades individuais*.²⁸⁴ Uma atividade que lhe seja própria, de tal modo que ao exercê-la, este exercício se mostre como a melhor expressão do seu ser. Uma atividade que, com o decorrer do tempo e da prática, acabe por se confundir com o próprio agente.

Mas, como é possível imputar esta responsabilidade ao sujeito, se ainda vivemos num mundo em que não somos capazes, como sociedade, de entender e apresentar ao recém chegado, um mundo de pluralidade e diferença?

Se a educação é pensada, única e exclusivamente, como socialização, como um mero “processo de inserção dos recém-chegados na ‘ordem’ preexistente da razão moderna,”²⁸⁵ como esperar que nossos recém chegados possam ser capazes de se responsabilizarem por uma tarefa para a qual não foram preparados, nem notificados de sua existência?

²⁸³ Cf. Seminario Regional Bioética: un desafío internacional. Hacia una Declaración Universal, Buenos Aires, 2004; *Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos*. Revista Brasileira de Bioética, Rio de Janeiro, 2005;1(3): 317-22.

²⁸⁴ “De qualquer modo, Aristóteles afirma a existência de ‘naturezas’ individuais diferentes ou, mais exatamente, de aptidões ou qualidades individuais”. Cf. VERGNIÈRES, S. op. Cit. Pag. 80.

²⁸⁵ Cf. BIESTA, G., op. cit pag. 23

Apesar de que na atualidade a ideia corrente é a inexistência de uma essência humana, o que é possível constatar, segundo Biestra, é um tratamento homogeneizado por parte dos processos educativos, incapaz de entender a *unicidade de cada ser humano individual*. A educação praticada na atualidade, em sua opinião, tem como única finalidade *a produção de uma pessoa autônoma racional*, onde o educador tem como responsabilidade *liberar o potencial racional do ser humano*.²⁸⁶

Ou seja, se Biestra está correto em sua afirmação, ainda introduzimos nossos recém chegados em um mundo que “especifica o que a criança, o estudante ou ‘recém-chegado’ deve se tornar antes de lhes dar a oportunidade de mostrar quem eles são e quem eles desejam ser”.²⁸⁷

Ora, se nossas crianças são introduzidas em nosso mundo assim, como esperar que elas se responsabilizem pela realização de seu ser? Na verdade, o que se pode observar é que, via de regra, o que se espera realmente é que elas cumpram o projeto que foi feito para elas, antes mesmo que elas existissem.

Na educação oficial brasileira, apesar de poder ser encontrado nos parâmetros curriculares do ensino médio “tendências construtivistas, visando à superação do currículo enciclopédico” de inspiração iluminista, o que se constata na prática é que “a formação de um sujeito autônomo, crítico e criativo [preconizado pelo discurso oficial] é colocada a serviço da inserção desse sujeito no mundo globalizado, mantendo, com isso, a submissão da educação ao mundo produtivo”.²⁸⁸

Ora, fica evidente que, se a educação serve ao mundo produtivo, como defende Lopes, todos os esforços realizados são no sentido de constituir “um modelo de regulação da especialização e de gerenciamento do processo educacional (...) de maneira a garantir a eficiência educacional, a partir do controle de metas e de resultados (controle da entrada de ‘insumos’ e da ‘saída’ de produtos)”.²⁸⁹

Se compararmos este quadro apresentado pela pesquisadora com a finalidade da educação brasileira, expressa no segundo artigo da lei de diretrizes e bases, já citado anteriormente, não chegaremos a outra conclusão. A educação é tratada como uma espécie de indústria, onde o

²⁸⁶ Ibidem, pag. 25

²⁸⁷ Ibidem, pag. 22

²⁸⁸ LOPES, A. C., op. cit., pag 114

²⁸⁹ LOPES, A. C., op. cit.

seu produto é um sujeito preparado para o mercado de trabalho, capaz de exercer plenamente a cidadania, por ter uma razão “esclarecida”. E como saber se o produto desta indústria tem qualidade?

Como em qualquer indústria, há na educação processos avaliativos que visam checar seus resultados. Lopes nos informa que estes processos se configuram como “uma cultura de julgamento e de constantes comparações dos desempenhos, visando controlar uma suposta qualidade”. O que demonstra, continua ela, “a tendência de tratar a educação não como formação cultural, mas como atividade econômica a ser submetida aos interesses de mercado, para o qual esses processos de avaliação são desejáveis”.²⁹⁰

Em *A Produtividade da Escola improdutiva: Um (re) Exame das Relações entre Educação e Estrutura Econômico-Social Capitalista* de Frigotto é possível encontrar uma explicação, ou melhor, uma justificativa para que o processo educativo seja reduzido a mera função de gerar homens e mulheres capacitados para o trabalho e, conseqüentemente, capazes de produzir.²⁹¹ Segundo o próprio, esta obra analisa a raiz do pensamento econômico que influenciou mais significativamente a educação nas últimas décadas, com a intenção de trazer à luz suas implicações teóricas e políticas.

Depois de cinco anos pesquisando documentos que analisam “os vínculos entre economia e educação, educação e trabalho (emprego), educação e crescimento econômico”, o autor declara ter percebido que, de um modo geral, as escolas e secretarias de educação, muitas vezes sem o saberem, têm consumido “inúmeros *slogans* e postulados derivados da chamada ‘teoria do capital humano’”.²⁹²

Segundo o que ele nos informa em sua obra, esta teoria tem suas raízes no pensamento de Adam Smith e seus discípulos. Segue abaixo uma das passagens clássicas de Smith que é citada por inúmeros teóricos, com o propósito de analisar/justificar os vínculos entre educação e desenvolvimento econômico.

Um homem educado à custa de muito esforço e tempo para qualquer emprego que exige destreza e qualificações especiais pode ser comparado a uma daquelas máquinas caras. O trabalho que ele

²⁹⁰ Ibidem, pag. 114 - 115

²⁹¹ Cf. FRIGOTTO, G., *A produtiva da escola improdutiva: Um (re) Exame das Relações entre Educação e Estrutura Econômico-Social Capitalista*. 6ª edição. São Paulo: Cortez, 2001. pag. 40

²⁹² FRIGOTTO, G. op. cit. pag. 15

aprende a realizar, como será de esperar, acima dos salários habituais da mão-de-obra comum, compensar-lhe-á todo o custo de sua educação, com, pelo menos, os lucros habituais de um capital igualmente valioso.²⁹³

Em nota, o autor ressalta que o conceito de educação usado no contexto da obra de Smith não poderia servir de base para justificar determinadas políticas governamentais. Atualmente, quando se fala em educação, tem-se em mente um sentido mais genérico que não se identifica, como na época de Smith, “com ensino vocacional, treinamento [ou] formação profissional”.²⁹⁴ Advoga que este apelo aos clássicos é feito na tentativa de estabelecer um argumento de autoridade “para realçar os desdobramentos de abordagens que pouco ou nada têm a ver com o que esses autores escreveram naquela época”.²⁹⁵

Em linhas gerais explica que a *teoria do capital humano*, conhecido mais amplamente como *recursos humanos*, que tem se constituído como uma *teoria da educação* e como uma *teoria de desenvolvimento econômico*, “busca traduzir o montante de investimento que uma nação faz ou os indivíduos fazem, na expectativa de retornos adicionais futuros”. Esta tradução pode ser vista sob dois pontos.

Do ponto de vista macroeconômico, o investimento no ‘fator humano’ passa a significar um dos determinantes básicos para aumento da produtividade e elemento de superação do atraso econômico. Do ponto de vista microeconômico, constitui-se no fator explicativo das diferenças individuais de produtividade e de renda e, conseqüentemente de mobilidade social.²⁹⁶

Bem, uma vez que já está claro o que é esta *teoria do capital humano*, agora é preciso entender como esta teoria se constitui como uma *teoria do desenvolvimento econômico* ao mesmo tempo em que se constitui como uma *teoria da educação*.

O autor explica que com base na ideia de capital humano, a *teoria do desenvolvimento econômico* “concebe a educação como produtora de capacidade de trabalho, potenciadora do trabalho e, por extensão, potenciadora da renda, um capital (social e individual), um fator de desenvolvimento econômico e social”,²⁹⁷ o que reforça a opinião de Lopes apresentada acima.

²⁹³ SMITH, A., *A riqueza das nações*, 1776, livro I cap. 10 apud FRIGOTTO, G., op. cit. pag. 37

²⁹⁴ Cf. FRIGOTTO, G., op. cit., nota 3 pag. 37

²⁹⁵ Ibidem, pag. 36

²⁹⁶ FRIGOTTO, G. op. cit. pag. 41

²⁹⁷ Ibidem pag. 16

Ora, se a educação é entendida como produtora de capacidade para o trabalho, *na teoria da educação*, que também se configura a partir da teoria do capital humano, “a ação pedagógica, a prática educativa escolar reduzem-se a uma questão técnica, a uma tecnologia educacional cuja função precípua é ajustar requisitos educacionais a pré-requisitos de uma ocupação no mercado de trabalho de uma dada sociedade”.²⁹⁸

A educação assim concebida, como produtora de capacidade de trabalho, geradora de capital humano, é *um investimento como outro qualquer*. Sua função social, a partir desta lógica, é produzir um conjunto de habilidades intelectuais, desenvolver determinadas atitudes e transmitir um determinado volume de conhecimentos que funcionam como capacitadores para o trabalho, que, por sua vez, geram mais produção.²⁹⁹

Deve-se, certamente a este quadro, o fato do currículo ter assumido centralidade nas políticas educacionais no mundo globalizado. Quando se trata de reforma na educação são realizadas mudanças na legislação, nos dispositivos de controle, nas formas de exercício deste controle, nas diversas esferas de poder (federação, estados e municípios). Mudanças na gestão das escolas, na formação de professores, nas avaliações etc. “As mudanças nas políticas curriculares, entretanto, têm maior destaque, a ponto de serem analisadas como se fossem em si a reforma educacional”.³⁰⁰

O Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), citado por Lopes, defende em seus documentos oficiais que “o currículo é o coração de um empreendimento educacional e nenhuma política ou reforma educacional pode ter sucesso se não colocar o currículo no seu centro.” A autora conclui que através das “mudanças curriculares, o poder central de um país constrói a positividade de uma reforma muito mais ampla que a dos currículos, visando sua legitimação”.³⁰¹

No caso do Brasil, segundo as pesquisas realizadas por Frigotto, as políticas de educação concebidas a partir da segunda metade da década de sessenta estão fundamentas nas ideias da teoria do capital humano. Ele explica que nesta época:

²⁹⁸ Ibidem

²⁹⁹ Cf. Ibidem, pag. 40

³⁰⁰ LOPES, A. C., op. cit. pag. 110

³⁰¹ Ibidem

Ao lado de uma política econômica que velozmente se associa ao capital internacional, cujo escopo é a exacerbação da concentração da renda e a centralização do capital, toma-se a “democratização” do acesso à escola - particularmente à universidade - como sendo instrumento básico de mobilidade, equalização e “justiça” social. Produz-se, então, a crença de que o progresso técnico não só gera novos empregos, mas exige uma qualificação cada vez mais apurada. De outra parte, enfatiza-se a crença de que a aquisição de capital humano, via escolarização e acesso aos graus mais elevados de ensino, se constitui em garantia de ascensão a um trabalho qualificado e, conseqüentemente, a níveis de renda cada vez mais elevados.³⁰²

Esta política econômica tinha como base a visão neoclássica de desenvolvimento. De acordo com esta visão, para que um país pudesse crescer e sair do estágio tradicional ou pré-capitalista era necessário estabelecer elevadas taxas de acumulação de capital, o que a médio prazo aumentaria a desigualdade econômica entre ricos e pobre. Contudo, esta prática que visava o crescimento econômico do país, a longo prazo, segundo seus articuladores, além de fortalecer a economia, teria como consequência natural uma redistribuição de renda. “O crescimento atingido determinaria níveis mínimos de desemprego, a produtividade aumentaria e haveria uma crescente transferência dos níveis de baixa renda do setor tradicional para os setores modernos, produzindo salários mais elevados”.³⁰³

Vale lembrar que é inspirado nesta lógica econômica que Delfim Neto, ministro da fazenda no período, afirma que naquele momento *era preciso deixar o bolo crescer para depois reparti-lo*.³⁰⁴ Bem, não é novidade para ninguém que as promessas do discurso da política econômica e educacional não se cumpriram. Em verdade, os resultados se mostraram exatamente contrários as previsões.

Ao invés de distribuição de renda, o que se vê concretamente até hoje é uma acentuação da concentração e, conseqüentemente, uma maior desigualdade econômica. Ou seja, um aumento do abismo existente entre os mais ricos e os mais pobres. No que tange às promessas

³⁰² FRIGOTTO, G., op. cit. pag. 27

³⁰³ Ibidem, pag. 39

³⁰⁴ Antonio Delfim Netto, economista formado pela USP em 1951. Foi ministro da fazenda entre 1967-1973. Com a expansão do comércio e a intensificação dos fluxos financeiros mundiais, adotou política de aumentar o gasto público e incentivar as empresas privadas e multinacionais a investirem na indústria. O resultado, considerando o período de 1968 a 1973, foi crescimento do PIB (11,1%), queda da inflação (19,2%) e aumento do poder aquisitivo do empresariado e da classe média para consumir bens duráveis, em especial eletrodomésticos e automóveis. É o chamado “milagre brasileiro”. Disponível em <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/treinamento/hotsites/ai5/personas/delfimNetto.html>>, acesso em 28/09/2016.

educacionais, “ao contrário de mais empregos para egressos de ensino superior, temos cada vez mais um exército de ‘ilustrados’ desempregados ou subempregados”.³⁰⁵

Esta educação que prepara os recém chegados para cidadania e os qualifica para o trabalho,³⁰⁶ que *conserva e propaga* este quadro de extrema concentração de renda e profunda desigualdade não é, por certo, nos garante a experiência, o meio pelo qual alcançaremos uma sociedade em que a ideia de ser humano, como eu a concebo, poderá ser realizado.

E, se promovermos uma profunda reforma educacional?

É possível pensar, e por certo já se pensou, que reformar a educação poderia ser a solução. Entretanto, pelo que apresentei sobre o assunto, não creio que esta ação, por si só, seria suficiente. A não ser que a reforma fosse estrutural.

Parece ser consenso entre os estudiosos aqui apresentados, o pensamento de que lógica do processo educacional está fundamentada na ideia humanista de certo tipo de sujeito *racional, autônomo, capaz de exercer suas ações individuais e intencionais*. Exatamente o mesmo *homem esclarecido* pensado por Kant.

“A ideia de que a educação deve gerar autonomia racional tem influenciado as práticas educacionais até os nossos dias, pelo menos pelo impacto da psicologia do desenvolvimento sobre a teoria e prática educacionais”,³⁰⁷ nos informa Biestra.

O pesquisador se refere, entre outros, aos estudos de Jean Piaget, criador da teoria construtivista. Nesta teoria a capacidade cognitiva do sujeito humano passa por estágios que vão dos processos sensório motor, estágio inicial do desenvolvimento, em que são utilizados como instrumentos apenas “as percepções e os movimentos, sem ainda ser capaz de representação ou de pensamento”,³⁰⁸ até as operações formais. Nestas, que acontecem a partir da adolescência, o sujeito humano conquista um novo modo de raciocínio “que não incide

³⁰⁵ O autor faz esta análise quinze anos após às promessas. Hoje, sabemos, a realidade ainda é a mesma. Há um abismo entre os 10% mais ricos e os 10% mais pobres da ordem de 50 x 1. Ou seja, os 10% mais ricos tem 50 vezes mais renda que os 10% mais pobres. Cf. Frigotto, op. cit. pag. 27;

³⁰⁶ Cf. LDB 9394/96 art. 2º. Disponível em <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9394.htm> acesso em 20/03/2016

³⁰⁷ BIESTA, G., op. cit. pag. 56

³⁰⁸ PIAGET, J. *Psicologia e Pedagogia*. 10ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010. pag. 27

exclusivamente sobre os objetos ou as realidades diretamente representáveis, mas também sobre as ‘hipóteses’”.³⁰⁹

Portanto, para Piaget, o estágio mais elevado do desenvolvimento humano é a capacidade intelectual. Neste estágio “a inteligência humana se afirma com suas propriedades de universalidade e de autonomia”. É capaz de produzir uma verdade matemática ou física, a partir de um procedimento racional, procedimento este, *acessível a toda inteligência sã*.³¹⁰

Com base neste pensamento, infere-se que se um sujeito adulto, que foi bem instruído, não for capaz de realizar procedimentos racionais que produzam verdades físicas ou matemáticas não tem *a mente sã*. Portanto, tendo este tipo de *autonomia* racional como referência de normalidade, aqueles de nós que não alcançam esta capacidade, são identificados pelos sistemas de ensino como *desvios da norma* ou como tendo o *desenvolvimento cognitivo e moral retardado*, ou ainda como pessoas que apresentam *dificuldade de aprendizagem e necessidades educacionais especiais*.³¹¹

Esta mesma concepção de sujeito que subjaz as teoria educacionais e psicológicas é o mesmo *homo oeconomicus racional*. E, como se trata de mera concepção, não é possível saber quem ele é, onde vive, se faz parte dos milhões de brasileiros desempregados ou subempregados, pois no lugar das condições concretas de como sua existência é produzida, o que temos tão-somente é uma definição: O *homo oeconomicus racional* é um filho do Iluminismo e, por conseguinte, um individualista em busca de proveito próprio, que sempre alcança uma balança favorável em suas relações comerciais. Ou seja, um legítimo e bem sucedido produto do sistema social capitalista, explica Frigotto.³¹²

Para a economia burguesa não interessa o homem enquanto homem, mas enquanto um conjunto de faculdades a serem trabalhadas para que o sistema econômico possa funcionar como um mecanismo. Todas as características humanas que dificultam o funcionamento desse sistema (reflexão, ética, etc.) são indesejáveis e tidas como não-científicas*. As duas características básicas exigidas deste homem desprovido de si mesmo enquanto totalidade, são a racionalidade do comportamento e o egoísmo.³¹³

³⁰⁹ Ibidem, pag. 30

³¹⁰ Ibidem, pag. 23

³¹¹ Cf. BIESTA, G., pag. 58

³¹² FRIGOTTO, G., op. cit. pag. 58

³¹³ Ibidem;

Nesta lógica, se por ventura, um ser humano, como existência concreta não tem capital é porque ele não se esforçou o suficiente ou não estudou o bastante *para ser alguém na vida*. Portanto, se existe alguns de nós que são desprovidos de capital é porque estes não investiram em si-mesmos, não pouparam. Afinal, *quem não poupa não tem*.

O problema das desigualdades sociais e econômicas existentes na sociedade, visto a partir desta perspectiva, é culpa desse tipo de indivíduo *indolente*. “Dentro desta ótica, a sociedade capitalista não está dividida em classes, mas sim em estratos. A estratificação decorre de uma analogia do mecanismo de concorrência perfeita. Os indivíduo ganham seu lugar na hierarquia de estratificação segundo o critério de mérito”.³¹⁴

Concluindo esta parte, fica evidente que esta forma de “educar” não contempla a tese aqui exposta. Penso que a educação poderia ser a resposta a esta questão se, e somente se, para além da mudança imediata do ideal humano a ser realizado nas novas gerações, também tenha como finalidade última, não o Mercado, mas a realização dos sujeitos. Por outras palavras, acredito numa educação que tenha como propósito primordial promover/conduzir todo e qualquer sujeito humano na realização de si-mesmo, a partir da ideia de uma essencialidade contingente, preche de possibilidades.

Mas, enquanto a educação oficial não pode ser realizada desta forma, proponho uma educação alternativa com os mesmos pressupostos aqui defendidos. Uma educação realizada com base no discipulado, propagada pelo método eficaz da transmissão da experiência em que cada mestre já foi discípulo e o futuro do discípulo é ser mestre. Isso, penso, é realizável.

³¹⁴ Ibidem, pag. 61; Em nota, o autor explica que para economia burguesa o ser humano existe enquanto uma grandeza física, como todas as demais, tratáveis matematicamente. O ser humano é transformado em um objeto-mercadoria, o mundo humano em um mundo físico e a ciência do ser humano-objeto em física social

5 Considerações finais

Numa sociedade em que *o trabalho dignifica o ser humano*, o que se pode esperar de um sujeito que foi *plenamente desenvolvido para exercício da cidadania e qualificado para o trabalho?*³¹⁵

Espera-se, em verdade, que ele seja bom profissional: se deixe levar por sua rotina de trabalho e procure melhorar constantemente sua mão de obra, aumentando sua capacidade produtiva e consequentemente o lucro de seu patrão; que seja uma pessoa honesta e responsável: pague suas contas, taxas e impostos em dia e ajude o país a ser governado; que seja um bom pai ou uma boa mãe: cuide de sua família e crie seus filhos e filhas dentro da decência e da ordem, para que não seja necessário que a polícia ou o conselho tutelar intervenham; enfim, espera-se que ele se envolva completamente no cuidado de suas coisas e se perca de si-mesmo. Este, que assim age, é normalmente retratado como bom cidadão ou cidadã. Ignorante de seus direitos, o bom cidadão ou cidadã é aquele(a) *cumpridor(a) de seus deveres*. Ou seja, um ser des-humanizado, existindo, sem consciência, de forma automatizada em prol do capital (produzindo e consumindo segundo o mercado), apartado de si-mesmo. Parafraseando o que bem explicou Frigotto, já citado anteriormente, é um legítimo e bem sucedido produto da *educação brasileira*.³¹⁶

Isto pode parecer bom para algumas pessoas. Mas, para o futuro do ser humano pensado como essencialmente contingente, livre para realizar a si-mesmo, determinado naturalmente a tender para esta realização, caracterizado como um animal simbólico, consciente de si-mesmo e político, constituído de múltiplas capacidades, a situação é bastante preocupante.

Mais preocupante ainda se levo em consideração que, mesmo as correntes de bioética mais progressivas aqui no Brasil não têm em suas pautas de discussão este tipo de humanidade que subjaz ao discursos educacionais, nem este tipo de educação. Este tipo de automação ou adestramento não dá ao educando a consciência da responsabilidade que tem frente à tarefa de realizar a si-mesmo, segundo o seu conjunto de capacidades, nem os meios que o capacite para tal realização.

³¹⁵ Alusão a finalidade da educação brasileira expressa no artigo 2 da lei de diretrizes e bases da educação 9394/96, op. cit.

³¹⁶ Cf. FRIGOTTO, G., op. cit. pag. 58

Como esta é minha principal questão e, não a vejo representada em nenhum discurso bioético, não deve causar espanto não haver em minha tese nenhuma filiação a qualquer discurso bioético. Apesar de reconhecer o valor de cada um deles, os avanços e conquistas, sobretudo no campo da pesquisa com seres humanos, não encontrei aporte teórico em nenhuma capaz de embasar as questões que proponho neste trabalho.

Melhor seria se eu pudesse criar uma nova corrente, a bioética do cuidado de si-mesmo, por exemplo. Esta nova corrente não seria em nada diferente das outras, no que tange a luta pelo estabelecimento da justiça através da aplicação do princípio de equidade. Contudo, teríamos a educação como tema. Como pressuposto teríamos:

A) Todo e qualquer sujeito da espécie humana (vulnerado ou não) é essencialmente contingente, um *animal simbólico, consciente de si-mesmo e político. Livre*, se comparado ao determinismo existente nos outros seres vivos. *Determinado* em relação ao movimento da natureza em direção a realização do ser ou seja da sua felicidade/florescimento.

B) Este ser do ser humano, prenhe de múltiplas capacidades, é o que possibilita a cada sujeito desta espécie projetar-se neste mundo simbólico, como um ser singular, escolher e desenhar a própria vida a partir da compreensão de si-mesmo e do mundo, pensar e realizar a si-mesmo e interagir com o mundo e com seus semelhantes, mesmo que sejamos todos *equidiferentes*.

Teríamos como pauta permanente:

- I. A necessidade e urgência de repensar a hierarquia estabelecida de saberes/atividades, realizada desde Platão/Aristóteles, que coloca as atividades e saberes intelectuais como mais importantes, em detrimento de todas as outras atividade propriamente humanas;
- II. Propor uma sociedade que tenha como igualmente importante qualquer modo de vida humano, pois, segundo me parece, o que é preciso levar em contar e valorizar é se o sujeito vive de acordo com a sua natureza, realizando uma atividade que lhe é própria, e não a atividade que ele exerce.

Enfim, esta nova e hipotética corrente bioética, que tem como tema a educação, esses pressupostos e esta pauta deverá necessariamente pensar uma Educação tal que promova no educando o desejo (e a capacidade) de emigrar de sua condição de ser objetivado pelo outro

para constituir-se como co-autor de sua história, desdobrando-se em outras felizes existências – as suas próprias, por certo, nas quais, seu papel é sempre de protagonista.

Uma Educação que o leve a entender que a existência própria do ser humano, segundo a sua natureza, é este desdobrar-se, esta realização de si-mesmo que nunca chega a ser plenitude, pois tudo o que há – e isto inclui o homem – é devir constante, mudança que não muda, porquanto se mudasse seria o estabelecimento da estagnação e, por necessidade, da morte. Deste modo, enquanto existe vida, e isto se traduz em movimento perpétuo, esta Educação deve ter a intenção de propiciar ao educando a percepção de que o aprendido sobre si e sobre o mundo tem caráter temporário, ainda que de longa duração, não havendo possibilidades de ciências absolutas, nem certezas estagnantes.

Esta percepção, penso eu, gerará um sujeito mais tolerante e aberto ao novo, ciente de que é sempre possível *re-inventar* a si-mesmo, não a partir do zero, é claro, pois, como defendo, sempre se é algo, mesmo quando se pensa que não é nada, mas, a partir da sua própria condição e capacidade.

Ciente também de que é possível *re-inventar* o mundo recebido e as realidades inventadas, para melhor ou para pior (depende da perspectiva de quem avalia). Isto porque, consciente de si e do outro como sujeito semelhante, assim como, do mundo com espaço de realização e construção, saberá que, ainda que possa empreender todos os esforços para realização de um projeto, existirão forças para além dele, que não estarão sob seu controle, (existiram sempre os outros) que, interagirão com ele, determinando os resultados finais de suas ações, que nem sempre será a realização de seus *re-inventos*, conquanto produzam novas realidades como fruto desta sinérgica *inter-invenção*, que acontece a cada dia que passa, a cada passo do dia.

Esta Educação que terá como finalidade última o pleno desenvolvimento do educando e como fundamento a certeza (em processo) de que “cada pessoa é uma humanidade individual”, constituída por um conjunto de capacidades que precisa vir-a-ser, ou seja, se tornar real, não produzirá, tenho certeza, seres revoltosos e insubmissos – sujeitos tiranos. Nem cidadãos dóceis e submissos, cumpridores do dever – massa de manobra. Teremos, isto sim, como fruto desta Educação, o estabelecimento de uma sociedade constituída, em sua maioria por homens e mulheres *sobremissos*, anunciadores de novas realidades, cidadãos construtores de um novo

mundo de possibilidades infinitas de ser/deixar de ser. *Um mundo de pluralidade e diferença*.³¹⁷

Creio que não é difícil aceitar estas ideias simples, que se postas em prática, poderia nos livrar de uma série de problemas e preconceitos sociais e corrigir algumas distorções graves em nossa nação. Difícil é pô-las em prática, pois, como fruto direto desta forma de pensar, imagino que uma das possíveis consequências seria, uma redistribuição de renda, uma vez que todas as atividades seriam tidas como fundamentais para construção desta sociedade de homens e mulheres felizes, o que contraria, como demonstrei a lógica econômica.

Não haveria disparidade salarial, creio, entre um servidor público que exerce uma importante atividade ligada ao saneamento básico, mais conhecido como lixeiro ou gari, atividade responsável pela saúde da população e um outro servidor público, igualmente importante, conhecido como deputado ou senador da república. Também acredito, em se tratando de servidores públicos essenciais, que a magistratura e o magistério teriam o mesmo peso, o mesmo status e a mesma retribuição econômica.

Antes de finalizar quero dizer que quando imagino uma nova bioética ou proponho e desenvolvo uma tese sobre felicidade/florescimento, percebo que não é como acadêmico ou a partir de uma perspectiva protetiva que realizo esta tarefa. Este trabalho é fruto de muita leitura, por certo. Contudo, seu fundamento é minha experiência como aluno da rede pública de ensino e atualmente como docente desta mesma rede.

Assim, ao realizar este trabalho, minha posição é ao lado de todos os sujeitos que foram ou estão sendo violentados por um projeto de sociedade que nos pensa como meio para alcançar seus objetivos políticos e/ou econômicos. Um projeto que elege como único discurso válido ou importante, o discurso científico, o qual não consegue cobrir todo o campo da palavra, nem cobrir toda realidade do mundo humano, muito menos alcançar todos os membros de nossa sociedade.

³¹⁷ BIESTA, G. op. cit. pag. 26

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. 4ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- AGOSTINHO. *Confissões*. 1ª edição. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ALVES, R. *O que é Religião*. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2000.
- ARENDT, H. *Entre o passado e o futuro*. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1972.
- _____. *A Condição Humana*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1ª ed. São Paulo: Ed. Globo, 1973.
- _____. *Ética a Nicômaco*. 8ª ed., bilíngue. Madrid: Centro de estudios políticos y constitucionales, 2002.
- _____. *Física I e II*. 1ª ed. Campinas: Unicamp, 2009.
- _____. *Metafísica*. 2ª ed, bilingue. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. *Política*. 1ª ed, bilingue. Lisboa: Vega, 1973.
- _____. *Da alma*. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *Organon: Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofisticadas*. 1ª ed. São Paulo: Edipro, 2005.
- _____. *Protréptico (Convite à Filosofia)*. 1ª ed. São Paulo: Landy, 2001.
- AQUINO, T. *O ente e a essência*. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____, *Suma Teológica*. 1ª ed. São Paulo: Loyola,, 2003
- AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. 1ª ed. São Paulo: Discurso Editorial 2003.
- BARROS, G.N.M. *Sólon de Atenas: a cidadania antiga*. 1ª ed. São Paulo: Humanitas FFLCH-USP, 1999.
- BARKER, E. *Teoria Política Grega*. 1ª ed. Brasília: UnB, 1978.
- BAUMAN, Z. *Vida à crédito: conversas com Citlali Rovirosa-Madrado*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010
- BIESTA, G. *Para além da aprendizagem: Educação democrática para um futuro humano*. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica 2013.
- BITAR, E.C.B. *Curso de Filosofia Aristotélica*. 1ª ed. São Paulo: Editora Manole, 2003.
- CASSIRER, E., *Ensaio sobre o ser humano: Introdução a uma filosofia da cultura humana*. 1ª ed. São Paulo: Martins fontes, 1994.
- CHANTRAINE P. *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*. 1ª ed. Paris: edições Klincksieck, 1999.

COOPER, J.M. *Reason and Human Good in Aristotle*. 1ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

DIAS, M.C. *Sobre nós: Expandindo as fronteiras da moralidade*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2016.

_____. *A perspectiva dos funcionamentos: Por uma abordagem moral mais inclusiva*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2015.

DÜRING, I., *Aristóteles: Exposición e interpretación de su pensamiento*. 1ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

FERRATER-MORA, J. *Dicionário de Filosofia* vol. 02. 1 ed. São Paulo: Loyola, 2001.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. 3ª ed. São Paulo: Martins fontes, 2011.

FRIGOTTO, G. *A produtiva da escola improdutiva: Um (re) Exame das Relações entre Educação e Estrutura Econômico-Social Capitalista*. 6ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.

GARCIA-ROZA, L.A. *Palavra e Verdade na Filosofia antiga e na psicanálise*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

HESÍODO. *Teogonia: A origem dos Deuses*. 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.

_____. *Os trabalhos e o dias*. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

HOMERO. *Iliada*. 4ª ed. São Paulo: ARX, 2003.

_____. *Odisséia*. 1ª ed, bilíngüe. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2007.

JAEGER, W. *Paideia: A Formação do ser humano Grego*. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LOPES, A.C. Políticas curriculares: continuidade ou mudança de rumos. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, nº 26, pag. 109-118, Maio/Jun/Jul/Ago, 2004.

NIETZSCHE, F. *Vontade de Potência*. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

NUSSBAUM, M. *La fragilidad Del bien: Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. 2ª ed. Espanha:A. Machado Libros, 2003.

_____. *Fragilidade da Bondade: Fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PARMÊNIDES. *Da Natureza*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2009.

PEREIRA, M.H.R. *Hélade: Antologia da Cultura Grega*. 4ª ed. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra / Instituto de Estudos Clássicos, 1982.

PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico*. 1ª ed. Lisboa: Fundação Calouste, 1983.

PIAGET, J. *Psicologia e Pedagogia*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

PLATÃO. *A República*. 9ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

- _____, *Alcebiades primeiro*. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2007.
- _____, *O Político*. 1ª ed. Lisboa: Temas e Debates, 2014
- _____, *Protágoras*. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2002.
- PRESTES, N. H. *Educação e Racionalidade: conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- RANDALL, J.H., *Aristotle*. 1ª ed. New York: Columbia University Press, 1960.
- RASMUSSEM, D.B., *Human Flourishing and the appeal to human nature*. Cambridge: ed. Ellen Paul, Fred D. Miller and Jeffrey Paul, Cambridge University Press, 1999.
- REALE, G. *História da Filosofia Antiga I: Das origens a Sócrates*. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. *História da Filosofia Antiga II: Platão e Aristóteles*. 9ª ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- SANGALLI, I. *O Fim último do ser humano*. EDIPUCRS, Porto Alegre, 1998.
- SARTRE, J.P. *O existencialismo é um humanismo*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. *O Ser e o Nada*. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- SNELL, B. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. 1ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- SPINELLI, M. *Questões Fundamentais da Filosofia grega*. 1ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- VAZ, H.C.L., *Ética e Cultura*. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- _____. *Antropologia filosófica I*. 12ª ed. São Paulo: Loyola, 1998.
- VELOSO, C.H., *A filosofia na antiguidade*. in Dias, M.C. (org). *O que é filosofia*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2016. p. 163-180.
- VERGNIÈRES, S. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Paulus, 1999.
- XENOFONTE, *Memoráveis*. 1ª ed. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2009.
- WOLFF, F., *Nossa Humanidade: De Aristóteles às neurociências*. 1ª ed. São Paulo: UNESP, 2012.