UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

LARISSA MARTA

UMA CONTRIBUIÇÃO DA ÉTICA DAS VIRTUDES ÀS IMPLICAÇÕES TECNOLÓGICAS ATUAIS

Caxias do Sul

2018

LARISSA MARTA

UMA CONTRIBUIÇÃO DA ÉTICA DAS VIRTUDES ÀS IMPLICAÇÕES TECNOLÓGICAS ATUAIS

Dissertação apresentada como requisito parcial e último para obtenção de título de Mestre em Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Idalgo José Sangalli

Caxias do Sul

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
Sistema de Bibliotecas UCS - Processamento Técnico

M375c Marta, Larissa
Uma contribuição da ética das virtudes às implicações tecnológicas atuais / Larissa Marta. – 2018.
106 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.
Orientação: Idalgo José Sangalli.

1. Ética. 2. Tecnologia. 3. Felicidade. 4. Sabedoria. 5. Comunidade. I. Sangalli, Idalgo José, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 17

Catalogação na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Michele Fernanda Silveira da Silveira - CRB 10/2334

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

"Uma contribuição da Ética das Virtudes às implicações tecnológicas atuais"

Larissa Marta

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 11 de julho de 2018.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. André Brayner de Farias
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Pedro Leite
Universidade Federal de Pelotas

Aos meus pais e irmãos com quem primeiro aprendi a estar aqui, a viver e a amar.

AGRADECIMENTOS

Meus primeiros agradecimentos vão a Deus, energia maior que rege a minha vida. Agradeço também ao meu anjo Daniel, que, durante esses quatro anos, muito me ouviu em súplicas para que uma entidade filosófica baixasse e psicografasse minha dissertação, mas confesso que esse pedido foi em vão.

Meu profundo agradecimento ao meu orientador, Prof. Dr. Idalgo José Sangalli, exemplo de mestre e amigo, que, ao longo do processo de orientação, embarcou e apoiou os diversos caminhos que trilhei. Com muita paciência, e graças à sua confiança, este trabalho foi possível.

Agradeço a todos os professores da Pós-graduação que tão importantes foram nesta etapa da minha vida. Obrigada pelos ensinamentos, pelos debates em sala de aula. Saio mais amadurecida e, certamente, apaixonada pela filosofia.

Aos meus colegas de sala de aula que me receberam tão bem em Caxias do Sul, obrigada pela parceria e convivência. As jantas regadas a vinho e conversa animada serão para sempre uma alegre lembrança.

Agradeço à secretária Daniela Bortoncello, pessoa melhor não há, sempre muito atenciosa e preocupada.

Agradeço à cidade de Caxias do Sul, que, mesmo com seu clima frio e seu nevoeiro constante, me encantou. Durante um ano, pude viver um pouco da rotina dessa bela cidade e desfrutar de seus inúmeros sebos.

Durante esta jornada, esteve sempre comigo meu cachorro Joaquim, que, com sua fidelidade e amor, me acompanhou em longas viagens de carro.

Sou grata aos meus pais, Pedrinho e Dirce, que incentivaram e apoiaram meu mestrado. Sem vocês, nada disso seria possível. Aos meus irmãos, Patrícia e Rodrigo, pelo incentivo. Às minhas lindas sobrinhas, Emanuelle e Caroline, que estão só pelo fim desta dissertação para sairmos comemorar. À minha vó, Gerda, pelas orações. Aos amigos e familiares que de alguma forma estiveram presentes.

Sou muito grata à minha amiga Fabíola, que já mestre muito me ajudou neste processo, seja corrigindo textos, seja debatendo assuntos e, principalmente, emprestando o ombro para ouvir os densos tormentos de uma mestranda.

Ao Jones, meu namorado, pela compreensão e paciência, principalmente nos momentos de tensão e nervosismo.

Por fim, agradeço à indústria farmacêutica, à santa rita(lina), que me deu força, disciplina e organização (talvez, até, um falso senso de poder).

Nem a salvação nem a perdição residem na técnica. Sempre ambivalentes, técnicas projetam no mundo material nossas emoções, intenções e projetos. Os instrumentos que construímos nos dão poderes mas, coletivamente responsáveis, a escolha está em nossas mãos. (Pierre Lévy)

Existem três fatores para os homens se tornarem bons e íntegros: natureza, hábito e razão. Em primeiro lugar, é preciso nascer como ser humano e não qualquer outro animal; e, além disso, com certa qualidade de corpo e alma. Há qualidades que de nada servem à nascença porque os hábitos modificam-nas: a natureza fê-las capazes de serem modificadas, pela força do hábito, para melhor ou para pior. Os outros seres animados vivem por impulso natural, embora sejam tenuemente guiados pelo hábito. Mas o homem, para além da natureza e do hábito, é também guiado pela razão que só ele possui; por isso estes três fatores devem estar sintonizados. Muitas vezes os homens, com efeito, são levados a não seguir a natureza e o hábito, se a razão os persuade de que outro caminho é melhor. Definimos já, pois, que condições é necessário terem os cidadãos, para serem mais facilmente moldados pelo legislador. Tudo o mais diz respeito à educação; aprenderão em parte pelo hábito, em parte por instrução. (Aristóteles)

RESUMO

Situado na encruzilhada de muitas disciplinas, o processo tecnológico suscita o interesse de ciências diversas. Como tal, seu desenvolvimento se dá em uma multiplicidade de sentidos e empregos, os quais favorecem a imagem de uma ciência de progresso e bem-estar social, consolidando-se, assim, como produtora de um conhecimento sólido e seguro. No entanto, a história da tecnologia é a história das fragmentações e de diversas virtualidades que contribuíram para a perda de alguns valores essenciais e necessários para o *bem viver* e *conduzir-se bem* do homem na sociedade. Desse modo, a partir do exame do indivíduo e da tecnologia e no que culminou essa relação, serão retomados alguns conceitos das ideias centrais de Aristóteles (ética, método e finalidade), com o objetivo de compreender sua ética e, dessa forma, poder indicar possíveis contribuições para o resgate e a construção de um indivíduo com sabedoria prática e crítica, capaz de usufruir a técnica de modo que não sobreponha à sua natureza. Em tempos de morte do outro, do sujeito e da deliberação, *saber viver* é o primeiro passo para o *bem viver*.

Palavras-chave: Ética das virtudes. Comunidade. Felicidade. Sabedoria prática. Tecnologia.

ABSTRACT

The technological process is situated at the crossroads of many disciplines, and raises the interest of various sciences. As such, its development takes place in a multiplicity of meanings and applications, which hold up the image of a science of progress and social welfare, thus consolidating itself as a producer of a solid and secure knowledge. However, the history of technology is the history of fragmentation and of several possibilities that have contributed to the loss of some essential and necessary values for the well living and the well self-conducting of man in society. This way, from the examination of the individual and the technology, as well as what culminated this relation, some concepts of the central ideas of Aristotle (ethics, method and purpose) will be resumed. The goal is to understand his ethics and, thus, indicate possible contributions to the rescue and construction of an individual with practical and critical wisdom, able to enjoy the technique so that it does not overlap his nature. In times of death of the other, of the subject and of the deliberation, knowing how to live is the first step for well living.

Keywords: Virtue ethics. Community. Happiness. Practical wisdom. Technology.

SUMÁRIO

1 **INTRODUÇÃO** 9

2 **UMA ANÁLISE SOBRE AS IMPLICAÇÕES DA TECNOLOGIA NA NATUREZA HUMANA: COMO CHEGAMOS A SER O QUE SOMOS?** 14

2.1 AS RELAÇÕES SOCIAIS NA CULTURA DIGITAL: ENFRAQUECIMENTO DOS LAÇOS 20

2.1.1 **Relações sociais: estrutura** 23

2.1.1.1 Relações sociais: comportamento 24

2.2 LINGUAGEM, COMUNICAÇÃO E INTERAÇÃO: UMA NECESSIDADE ... 26

2.2.1 **Comunicar para viver** 29

2.2.2 **Comunicar para conviver** 30

2.2.3 **O discurso contra o vazio do diálogo** 32

2.2.4 **Comunicação, informação e conhecimento** 34

2.3 A COISIFICAÇÃO DO HOMEM OU A HUMANIZAÇÃO DAS COISAS? 37

3 **A ÉTICA EM ARISTÓTELES: COMUNIDADE, FINALIDADE E EXCELÊNCIA** 43

3.1 DISTINGUINDO A ÉTICA DA MORAL 44

3.2 A ÉTICA ARISTOTÉLICA E O PROPÓSITO DA POLÍTICA 45

3.3 *EUDAIMONIA*: A FELICIDADE COMO FIM DAS AÇÕES HUMANAS 48

3.3.1 **Estrutura da alma e suas partes** 52

3.3.1.1 Parte vegetativa da alma 52

3.3.1.2 Parte apetitiva da alma 53

3.3.1.3 Parte calculativa da alma 54

3.3.1.4 Parte científica da alma 55

3.4 A ÉTICA DAS VIRTUDES 56

3.4.1 **O hábito e as virtudes morais e intelectuais da *Phronesis*** 58

3.4.1.1 Amizade 63

4 **EDUCAÇÃO MORAL PARA A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA: UM DIÁLOGO COM ARISTÓTELES PARA UMA VIDA CONSCIENTE, CONSTANTE E FELIZ** 67

4.1 *UMA ANDORINHA SÓ NÃO FAZ VERÃO, NEM O FAZ EM UM DIA APENAS.* A CONCEPÇÃO DE INDIVÍDUO E O SENTIDO COMUNITÁRIO DA POLÍTICA ... 70

4.1.1 ***Nós somos o que fazemos repetidamente. A excelência, portanto, não é um ato, mas um hábito*. O *ethos (constância)* na cultura do efêmero**..... 78
4.1.2 ***Todos os homens têm, por natureza, o desejo de conhecer*. *Phronesis*: para um agir dirigido a finalidades conscientes**..... 82
4.2 *FELICIDADE É TER ALGO QUE FAZER, TER ALGO QUE AMAR E ALGO QUE ESPERAR*. TÉLOS E ARETÉ: UMA VIDA COM DIREÇÃO E SIGNIFICAÇÃO...87
5 **CONSIDERAÇÕES FINAIS** 96
REFERÊNCIAS 101

1 **INTRODUÇÃO**

Não é de agora que o homem condena o presente. Filósofos, escritores, artistas e poetas, ao longo da história, ocuparam-se desse papel. A preocupação com a perda dos valores, algo questionado por Platão, a perspectiva apocalíptica, temida pela igreja, a revolução industrial, que assombrava a classe trabalhadora, o avanço técnico-científico e suas implicações no futuro do planeta, muitas foram as situações que colocaram o homem a questionar e temer o momento. Contudo, nossos dias têm uma peculiaridade que antes não era presenciada: a forma acelerada com que as mudanças ocorrem.

A paisagem tecnológica herdada da Revolução Industrial e, sobretudo, das ciências da matemática, tecnológica e mecânica, orientou o homem de forma aparentemente cega em um ambiente tido como concreto, seguro e mais eficiente. A atividade científica, por exemplo, afirmou-se como a única produtora de conhecimentos sólidos, criando mecanismos para a humanidade usufruir da natureza de modo que substituísse as próprias funções naturais do homem. O olhar dos indivíduos fixou-se em um *saber-científico* conjugado à técnica que, aceleradamente, modificou a maneira do *conduzir-se* na vida. Nesse sistema, a informação constituiu-se como o motor de propagação da globalização, passando à geradora de um sentimento de unidade. Assim, com a propriedade que lhe foi estabelecida, a informação deixou de ser intercâmbio conceitual entre disciplinas para ser o que estabelece vínculo.

Tal feito alterou a experiência entre homem e mundo, gerando, por meio de códigos e acordos, uma nova linguagem que reformulou a percepção. As imagens técnicas, por exemplo, que funcionavam como mediação, agora, instituíram-se como o próprio mundo. Tal inversão trata da alienação do homem aos seus instrumentos, ocasionando uma desagregação da forma que se sente e forma a história, o eu, a cultura.

Essa inclinação à aplicação de conceitos técnicos e instrumentais na vida acabou no impasse do determinismo, mecanicismo e materialismo. Abstraindo-lhe a dimensão contingente, encaminhou-se a um estado de automatismo e inércia, o que conduziu o homem à dissolução de sentido. De qual sentido? Sendo a vida entendida enquanto atividade, ação e movimento, perder a continuidade e o fluxo deu fim à capacidade racional, social e dialógica do homem. Isso porque, ao pensar a vida em termos de matéria, submergiu-se sua essência temporal de modo que limitou o desenvolvimento de suas virtualidades, ou seja, daquelas coisas que o constituem como homem.

Ao pautar a vida em uma razão puramente instrumental, analisando e sistematizando, o homem moderno deixou liquefazer tudo o que dá significação à sua existência; não foi mais

capaz de conceber a si mesmo como indivíduo, como eu moral. Essa fragmentação, resultado da tecnologia que concebe tudo como uma série de fragmentos, fez com que o homem tornasse portador de momentos, não agindo mais no mundo como totalidade, como indivíduo livre, capaz de deliberar e agir.

Esse novo sujeito, pobre em significado e incapaz de projetar sua vida de forma autônoma e consciente, não reconhece o enfadonho mecanismo de dominação da técnica, nem a engenhosa manipulação da cultura moderna através do discurso de autoformação e autorrealização. E justamente aqui, como instrumento de posse de uma engrenagem maior, sem consciência do sistema construído e de como usufruí-lo, o homem se esquece do progresso em direção ao outro, na mesma medida que se afasta da sua natureza. Renunciando a sua própria essência, experimenta a angústia, a frustração, a insatisfação e uma perda significativa das coisas que conferem valor à vida.

Inclinados ao materialismo e mecanicismo, o homem tende a pensar o mundo e a vida em termos de espaço e não de tempo; em matéria e não energia e fluidez; em quantidade e não qualidade; rejeitando toda ideia de transcendência, o que torna cada vez mais frágil a capacidade de conviver.

Esses indivíduos experimentam o vácuo criado pela *falta* – de diálogo, de pensamento, de liberdade, de tempo, de desejo, de escolha e de ação – através da perda do sentido do *télos* de suas ações, assim como da sua natureza e da *boa vida*. Fragilizados, fragmentados e em meio a tal crise de valores, *falta*-lhes, também, a *eudaimonia*.

Esta dissertação foi motivada pela seguinte pergunta: como se constitui o agente moral contemporâneo inserido em uma sociedade na qual a tecnologia funciona como formadora e mediadora das relações? Como a Ética das virtudes pode conceber e possibilitar a construção de um indivíduo *phronimos*, crítico, capaz de superar a visão dogmática da tecnologia, a fim de que seja apto a entender e usufruir a técnica de modo que não sobreponha à sua natureza enquanto ser racional?

Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é compreender, através do exame de alguns aspectos da sociedade e do indivíduo, como a técnica e suas diversas dicotomias contribuíram para a perda de alguns valores essências e necessários para o *bem viver* e *conduzir-se bem* hoje. E, sobretudo, colocar em relevo a necessidade do cultivo das virtudes para a construção da excelência moral, a fim de contribuir para uma vida feliz, pautada em um propósito.

Aristóteles tem argumentos atuais no que se refere à educação moral como condição necessária, para capacitar o homem diante dessa simbiose que vive com a tecnologia que criou. A educação, para o filósofo, compreende um processo de construção consciente que se

dá em um vínculo estreito com a filosofia prática. Nesse sentido, sua concepção educacional deve ser buscada em duas dimensões: ética e política. Então, não podemos pensar na contribuição de Aristóteles senão por meio de uma intervenção do homem na sociedade, nesse caso, a formação do indivíduo só se faz possível em uma perspectiva de interação com o outro, mas sabendo qual é o seu fim e seu lugar adequado na comunidade.

Por essa razão, a reflexão a partir da ética aristotélica mostra-se de grande importância, pois, desde o fim do século XIX, em razão do desenvolvimento científico e tecnológico, a sociedade vive em um mundo onde se abstraiu a experiência direta. A percepção social, política e cultural passou a ser vivida sem que, de fato, a verdadeira experiência aconteça. E isso é o mais inquietante: uma sociedade que protagoniza relações cada vez mais instrumentais, individuais e de forma imediatista mata, também, sua história, sua memória e toda e qualquer possibilidade da experiência do pensar e do agir ético. Enfim, dar preferência em não viver o que é peculiar à vida humana parece um atentado à integridade do próprio ser. Aristóteles é enfático ao dizer que, como seres racionais, a excelência do homem, em outras palavras, o que constitui seu valor, só se dá no âmbito da *pólis*[1].

Diante do empobrecimento da vida, uma profunda crise de valores se instaura, e tentar compreender o que deveríamos ser, fazer ou viver se revela uma tarefa impraticável. Ora, como podemos pensar e agir com sabedoria em um contexto de morte das coisas que nos desenvolvem como homens e no surgimento de uma pluralidade de discursos que ameaçam a razão, o desejo, a educação, o hábito e a liberdade?

Já dizia Aristóteles, "o desejo do homem não é o desejo de um cavalo, e o desejo de um homem educado não é o mesmo que de um ignorante." A vida, para ser excelente, necessita de um agente que entenda seu lugar como indivíduo na sociedade, assim como compreenda que a formação de seu caráter se dá em um processo de construção consciente e duradouro, mas o trabalho da boa deliberação racional é decisivo para a decisão correta e boa.

Buscar entender, pelo olhar de Aristóteles, a totalidade do ser, a sua natureza e o que lhe dá sentido implica sair da inanição e da lógica instrumentalista. É dar um passo, para além

---

[1] O conceito de *polis*, como entendido pelos antigos gregos, não cabe mais ao nosso tempo, em que as condições estruturais sociopolíticas são outras. Dessa forma, ao abordarmos o conceito de *polis*, buscamos uma conceituação que respeite a historicidade, mas que contextualize o termo de forma contemporânea. Assim, através da ética da comunidade postulada por Aristóteles, em que pressupõe a estrutura da *polis*, é discutida a finalidade da natureza e do agir humano e a sua necessária dimensão comunitária. Ante essas considerações, entendemos a *polis* não como um modelo das antigas cidades-gregas, mas como local de efetiva atividade - do fazer e do agir -, empreendida como meio de desenvolvimento das capacidades e virtudes humanas. É na conjunção das experiências vividas no interior das comunidades que o homem capacita e desenvolve o que constitui o seu valor. Portanto, a plena realização do homem não é fruto da estagnação, mas sim do seu esforço, das suas relações e ações.

do imediatismo e do determinismo, em direção a um saber que pondera, julga e discerne. Um saber que, também, capacita os sujeitos a postular um modo de vida a ser aspirado de maneira que não apenas estabeleça *fins* (o melhor dos fins), mas que saiba escolhê-los e apreciá-los de forma racional e livre. Um *saber* para *viver* ou um *saber viver* para ser *feliz*.

A sociedade atual caracterizou-se pela busca da felicidade entendida como premência do prazer e da satisfação imediata. Nesse contexto, os homens, frequentemente, objetivam satisfazer seus desejos e interesses secularizando os valores em comum, o compromisso social e a busca por uma vida excelente e autônoma. Transformar a felicidade em *commodity* é dispensar o futuro, o outro e qualquer possibilidade de uma vida justa e *eudaimonica.*

A *eudaimonia* exige aliança entre pensamento e ação, é um exame de si que se realiza em cada ato, vai além do prazer e do desejo, é um encontro harmônico da interioridade individual às necessidades da vida exterior. Dessa forma, a felicidade está ligada à *phrônesis* – a um *saber* reflexivo, um *saber* deliberar bem para as escolhas. Portanto, o oposto do estado alienado em que a sociedade se encontra – de si, do outro e da natureza.

Em suma, para Aristóteles, a *eudaimonia* supõe uma prudente deliberação sobre a *práxis*, o que demonstra que a natureza humana possui uma finalidade intrínseca: o *lógos*. Dessa forma, pensar a concepção do indivíduo hoje significa pensar na realização plena de suas potencialidades, ou seja, educar o homem para que seja capaz de dialogar e pensar. Daí a relevância que o filósofo dá para a educação na *pólis*, pois é nela que o homem realiza o que é sumamente humano, assim como constitui sua identidade, seu caráter e, portanto, a possibilidade para o *bem viver*.

Para a concretização desta pesquisa, empregamos uma metodologia de cunho bibliográfico, a qual, por meio de leitura, promoveu a compilação e análise dos elementos que deram subsídios a esta dissertação. A partir da *Ética a Nicômaco*, e a *Política*, duas obras que tiveram primazia neste trabalho, foi possível desenvolver um exame detalhado sobre a ética aristotélica, o que levou a questionamentos referentes à finalidade humana e como o homem pode dar feição ao seu ser potencial. Ou seja, o que constitui o homem, o que o realiza em sua natureza humana e qual meio pode efetivamente o levar à plena realização de seu fim. A leitura seguida propôs dimensionar alguns conceitos-chave (como *eudaimonia, phronesis,* virtude, a comunidade e o homem) que conduziram o desenvolvimento da pesquisa para a possibilidade de resgate da *boa vida* nos tempos atuais.

O estudo também se fundamentou em pensadores contemporâneos da filosofia, ciências sociais e da comunicação, como Vilém Flusser, Zygmunt Bauman e Giovanni Sartori, com a ideia de identificar o perfil ético do homem e da sociedade atual e investigar a

estranha lógica do sistema concebido, pela humanidade, por meio da tecnologia, o que acarretou em uma profunda mudança de valores. Para solidificar a pesquisa, utilizamos outros autores e comentaristas que complementam o estudo da ética aristotélica e da sociedade moderna, como Comte-Sponville, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor. A dissertação avança nos seguintes estágios: o segundo capítulo, intitulado *Uma análise sobre as implicações da tecnologia na natureza humana: como chegamos a ser quem somos?*, busca um diagnóstico do indivíduo e da sociedade contemporânea frente à tecnologia, com o intuito de investigar a técnica como propulsora ou condicionante de algumas mudanças importantes no comportamento humano, identificando, assim, certas características que assinalam o declínio de alguns valores essenciais para uma vida *eudaimonica.* Pontuamos, dessa forma, questões sobre as novas mediações entre homem e mundo, as relações sociais, a comunicação, a fragmentação e superficialização das coisas que conferem valor à vida.

No terceiro capítulo, *A ética em Aristóteles: comunidade, finalidade e excelência*, passamos a compreender a ética aristotélica através de alguns conceitos da Ética das virtudes, como a política, a felicidade, o hábito, a *phrônesis,* a amizade, as virtudes e o *bem-viver*. Situamos, assim, como uma possível forma de superação às questões apontadas anteriormente.

Diante das constatações feitas no primeiro capítulo, em que foram reconhecidos alguns mal-estares da sociedade contemporânea – na qual tudo é substituível e produzido com obsolescência programada –, o quarto capítulo tem como foco a formação do agente. Intitulado *Educação moral para a civilização tecnológica: um diálogo com Aristóteles para uma vida consciente, constante e feliz*, a investigação pretende conceber a Ética das virtudes como possibilidade de formação moral, a fim de possibilitar o desenvolvimento da capacidade do homem, como um sujeito *phronimos* e crítico, a prosperar (*viver bem* e *conduzir-se bem*) nesse ambiente fragmentário e destrutivo do *ethos.* No entanto, acima de tudo, fazer refletir sobre aqueles *bens* que desenvolvem e devolvem o melhor de nós.

Nesse contexto, a partir das ideias centrais de Aristóteles sobre as virtudes fundamentais para o desenvolvimento e a conquista da excelência moral para uma vida consciente, constante e feliz, trabalhamos os itens em forma de citações diretas, para possibilitar a reflexão, vislumbrando, assim, possíveis respostas na tentativa de auxiliar a sociedade contemporânea a entender e usufruir a técnica de modo que não sobreponha à sua natureza. Ter esse diálogo com o Estagirita é dar abertura para desenvolver o melhor de si enquanto seres humanos. Cabe agora saber: o que Aristóteles diria para a civilização tecnológica?

2 UMA ANÁLISE SOBRE AS IMPLICAÇÕES DA TECNOLOGIA NA NATUREZA HUMANA: COMO CHEGAMOS A SER O QUE SOMOS?

Com seu marco inicial no século XVII, o homem, em um processo de evolução, foi se desenvolvendo constitucionalmente materialista para se tornar possuidor da natureza. Desvendar e dominar as forças naturais, a fim de explorá-las para usufruto da humanidade, foi o sistema encontrado na tentativa de superar as próprias limitações.

Dessa forma, a atividade científica voltou-se à finalidade da produção de um conhecimento que fosse sólido e seguro, como meio para realizar determinados fins sem a necessidade de julgamento ou avaliação. Tal princípio, também, foi aplicado à técnica como meio de reforma e progresso da humanidade, afastando, assim, o pensamento e seguindo em direção às coisas materiais.

Gradativamente, mantendo a ideia de ferramenta e instrumento, a ciência e a técnica encontram novos empregos no mundo moderno: ao se incorporarem no sistema produtivo da economia, converteram-se em ferramenta de dominação do homem pelo homem. O mundo que Max Weber (1864-1920) chamou de "moderno" afastou a experiência e a imaginação, para instaurar a racionalidade, ou seja, uma razão, puramente, instrumental (GHIRALDELLI, 2010, p. 27).

Refletir e, sobretudo, questionar revela-se, ainda, a melhor forma de reconhecer as mudanças e suas implicações, especialmente quando envolve o homem como agente ativo dessa transformação, ou objeto passivo, incapaz de compreender esse novo ambiente. Nesse sentido, muitos filósofos, sociólogos e pesquisadores têm se debruçado no estudo das novas tecnologias para entender o impacto delas sobre os homens e as sociedades, em como essas mudanças vêm moldando os valores pessoais e sociais.

Vilém Flusser, que dedicou boa parte de suas pesquisas sobre a tecnologia e a comunicação, formula sua teoria recorrendo à fotografia[2, 3] para explicar as relações entre humanos e humanos e máquinas. Para ele (FLUSSER, 2011a, p. 38), a sociedade pós-histórica[4] revela um indivíduo cada vez mais programado por aparelhos[5] que delineiam suas escolhas e decisões. Vive-se e comporta-se sob a influência dessa grande engrenagem que

---

[2] No início do livro Filosofia da Caixa Preta (2011a), Flusser incorpora um pequeno glossário, com termos explícitos e implícitos, com a intenção de facilitar o entendimento da obra. Muitas palavras ao longo do ensaio devem ser lidas como metonímias; por esse motivo, utilizaremos do glossário para explicar tais termos nas notas de rodapé.

[3] Imagem tipo-folheto produzida e distribuída por aparelho (FLUSSER, 2011a).

[4] Flusser define sociedade pós-histórica como aquela em que a onipresença das imagens mediadas pela tecnologia veio substituir o predomínio do texto e dos conceitos próprios à sociedade industrial.

[5] Brinquedo que simula um tipo de pensamento (FLUSSER, 2011a).

manipula e robotiza todos os aspectos da vida, que vão desde os gestos exteriorizados aos mais íntimos, como desejos e sentimentos. Conforme Flusser (2011a, p. 38), decifrar esse sistema complexo faz parte da emancipação do homem, a fim de libertá-lo dessa alienação imposta pelo aparelho. Pierre Lévy, pesquisador em ciência da informação e da comunicação, que também dedica seus estudos sobre as implicações da tecnologia na sociedade, traz uma visão diferente da abordada por Flusser. Para Lévy (1999, p. 25), a sociedade encontra-se condicionada, mas não determinada pela técnica. Tal afirmação permite a percepção que a técnica carrega consigo implicações sociais e culturais, ou seja, a sociedade constitui-se historicamente por ela, mas seus feitos não são motivados pela técnica.

> A invenção do estribo permitiu o desenvolvimento de uma nova forma de cavalaria pesada, a partir do qual foram construídos o imaginário da cavalaria e as estruturas políticas e sociais do feudalismo. No entanto, o estribo, enquanto dispositivo material, não é a "causa" do feudalismo europeu. Não há uma "causa" identificável para um estado de fato social ou cultural, mas sim um conjunto infinitamente complexo e parcialmente *indeterminado* de processos em interação que se auto-sustentam ou se inibem. Podemos dizer em contrapartida que, sem o estribo, é difícil conceber como cavaleiros com armaduras ficariam sobre seus cavalos de batalha e atacariam com a lança em riste... O estribo condiciona efetivamente toda a cavalaria e, indiretamente, todo o feudalismo, mas não os determina. (LÉVY, 1999, p. 26).

Contudo, Flusser (2011a, p. 33-34) defende que, quando os instrumentos viraram máquinas, a relação com o homem inverteu-se:

> Antes da revolução industrial, os instrumentos cercavam os homens; depois, as máquinas eram por eles cercadas. Antes o homem era a constante da relação, e o instrumento era a variável; depois, a máquina passou a ser relativamente a constante. [...] antes os instrumentos funcionavam em função do homem; depois grande parte da humanidade passou a funcionar em função das máquinas.

Essa inversão de papéis ocorrida na pós-história[6] é que tira o poder das mãos do homem. Ao acionar o *input* do aparelho, o homem é colocado ao posto de funcionário. "Domina o aparelho, mas pela ignorância dos processos no interior da caixa, é por ele dominado." (FLUSSER, 2011a, p. 38).

Muito embora a linha de análise dos autores siga caminhos díspares, há um aspecto que não pode ser recusado na interseção destes acerca da tecnologia, não é possível conceber a forma que o agente irá ler e interpretar a técnica. "Acreditar em uma disponibilidade total das técnicas e de seu potencial para indivíduos ou coletivos supostamente livres, esclarecidos e racionais seria nutrir-se de ilusões." (LÉVY, 1999, p. 26). Antes mesmo da conscientização

[6] Processo circular que retraduz textos em imagens (FLUSSER, 2011a).

coletiva ou sobre seus possíveis usos, algumas formas de tecnologia já se impuseram e programaram magicamente o comportamento humano.

Isso nos leva a uma conclusão primordial: a tecnologia tornou-se lugar inesperado para qualquer agente "tomador de decisões" que não está interessado em mudar o mundo, mas, apenas, em obrigar o aparelho a revelar suas potencialidades.

Com efeito, pela ausência de conhecimento do agente, esse passa a exercer uma atividade robotizada, cíclica e burocratizada, como expõe Flusser (2011a), ao tratar do funcionário[7] que apenas aperta botões de aparelhos já montados e programados. Gustavo Bernardo faz uma analogia interessante entre o pensamento flusseriano e de Hannah Arendt.

> Hannah Arendt, ao estudar a banalidade do mal, se perguntou como gente insignificante foi transformada pelo aparelho nazista em funcionários poderosos. Flusser tentou olhar o outro lado do problema: gente responsável e culta sendo transformada em funcionários insignificantes que promovem, sem o perceber, males gigantescos, adequados aos aparelhos agigantados que os empregam. (BERNARDO, 2002, p. 176).

Levando em consideração o ponto de vista dos dois filósofos, presenciamos hoje uma pluralidade muito grande de agentes por trás dos aparelhos, não sendo possível prever o modo que a relação entre humano e maquina irá acontecer e quem irá exercer poder sobre quem. Pessoas incapazes de exercer a atividade do pensar, incapacitadas da elaboração de juízo crítico e reflexivo a respeito de seus atos encontram na tecnologia de comunicação, por exemplo, um território livre e perigoso, tanto para a formação de sua identidade [8], por não estarem hábeis a filtrar o que é de relevância, quanto um local de "empoderamento" de sua ignorância. Do outro lado, temos agentes com capacidade deliberativa, identidade formada, que se mostram insignificantes perante o aparelho, tornando-se objeto de fácil manipulação, incapazes de captar o mundo: desumanizando-se.

Esse é o ideal do programa[9], segundo Flusser (2011a), que o mundo regido pelo acaso se torne absurdo, porque dele não é mais possível extrair significado[10]. O filósofo, ao fazer uma análise sobre o aparelho, especialmente o fotográfico, analisa o que a imagem e a informação representam para a sociedade e como estas são recebidas pelo indivíduo, com o intuito de compreender, mas não dar respostas, como cada um se posiciona no mundo. Para

---

[7] Pessoa que brinca com aparelho e age em função dele (FLUSSER, 2011a).
[8] Charles Taylor, em Ética da Autenticidade (2011, p. 44), define identidade, "quem" somos, "de onde viemos", como pano de fundo para os desejos, gostos, opiniões e aspirações.
[9] Jogo de combinação com elementos claros e distintos (FLUSSER, 2017).
[10] Meta do signo. Signo: fenômeno cuja meta é outro fenômeno (FLUSSER, 2011a).

ele, as imagens[11] que antes serviam de vetor, mapas do mundo, agora são modelos a serem seguidos, biombos (2011a, p. 17). "Quanto mais sofisticada for a tecnologia, quanto mais diversificado e acessível for o aparelhamento tecnoimagético[12], maior será o poder alienador, mais ilusória nossa liberdade, mais programada a nossa vida."[13]

Giovanni Sartori, um dos maiores protagonistas do debate cultural na Itália, também faz crítica ao poder alienador das imagens. Em *Homo videns: televisão e pós-pensamento*, Sartori (2001) aborda a mudança do comportamento humano com o progresso tecnológico e o uso dos meios de comunicação em massa. Ele usa a televisão como forma de ilustrar essa mudança. A partir dela, a natureza da comunicação sofre modificações, o local que antes era ocupado pela palavra passa a ser contextualizado pela imagem.

> A diferença é radical. A palavra é um "símbolo" totalmente resolvido naquilo que faz entender. E a palavra leva alguém a compreender somente quando for entendida, quer dizer, quando conhecemos a língua a que pertence; caso contrario é letra morta, um sinal ou um som qualquer. Ao contrario, a imagem é pura e simples representação visual. Assim, para entender uma imagem, é suficiente vê-la; e para vê-la basta a visão, é suficiente não ser cego. (SARTORI, 2001, p. 21-22).

O grande problema que Sartori vê nisso é o mesmo encontrado em Flusser, as imagens carregam consigo a ilusão de acesso ao mundo. São tidas como verdades incontestáveis em uma época na qual o desinteresse de explicações se propaga. "Na pós-história as explicações tornam-se desnecessárias porque dispomos de imagens técnicas, ou antes, porque fomos convencidos que a fotografia, uma reportagem na TV ou um filme documentário nos revela fielmente a realidade." (BRAYNER, 2015). As imagens passam, cada vez mais a serem conceituais, enquanto os textos se tornam, cada vez mais, imaginativos (FLUSSER, 2011a, p.19).

Certamente, aqui cabe um contraponto sobre as consequências possíveis dos comportamentos sociais adquiridos em razão dos avanços tecnológicos, principalmente aos que se referem às tecnologias de comunicação. A tecnologia criou novos comportamentos ou apenas ajudou a extrapolar?

Sartori (2001, p. 8) parece reconhecer que a tecnologia está mudando a natureza do homem. Para ele, um novo tipo de ser humano nasce, a "geração-televisiva", "criado pela tele-visão – diante de um televisor – antes mesmo de saber ler e escrever." Essa nova realidade derruba a relação entre o ver e o entender. O que ocorre é um empobrecimento na

---

[11] Superficie significativa na qual as ideias se interrelacionam magicamente (FLUSSER, 2011a).
[12] Imagem técnica: imagem produzida por aparelho (FLUSSER, 2011a).
[13] FARIAS, A. B. Vilem Flusser – Pos-Historia e Biopolitica. *Rev. Filos*., Aurora, Curitiba, v. 27, n. 42, p. 917-937, set./dez. 2015.

compreensão, na capacidade de abstração, pois essa primeira escola surge totalmente centralizada no ver.

> A televisão inverte o progredir do sensível para o inteligível, virando-o em um piscar de olhos (*ictu oculi)* para um retorno ao puro e simples ver. Na realidade, a televisão produz imagens e apaga os conceitos; mas desse modo atrofia a nossa capacidade de compreender. (...) Portanto, o que nós vemos e percebemos não produz "ideias", mas se insere nas ideias (ou conceitos) que o classificam e "significam". E é justamente este o processo que vem sendo atrofiado quando o *homo sapiens* é suplantado pelo *homo videns.* (SARTORI, 2001, p. 33).

Essa passagem de Sartori (2001) deixa claro que algumas questões fundamentais acerca da vida humana se perdem quando se tem a televisão como primeira escola. A maneira que se conhece e constrói a realidade na qual se move é o que dá sentido à vida. A existência humana é corporal, a possibilidade de conhecer e aprender se dá através da sensibilidade; no entanto, só é possível dar significação ao mundo e às coisas quando o mundo visível rompe as correntes da ignorância. O homem passivo diante de uma imagem tem apenas a representação de algo, uma sombra que ele julga ser realidade. Não é exagero imaginar um paralelo com a Alegoria da Caverna, eternizada por Platão em *A República.*

Ademais, o que vemos é a tecnologia de comunicação se radicando como instrumento de formação, condenando os homens a espectadores passivos. Essa profunda transformação condiciona-os ao lusco-fusco da caverna. A capacidade de conceber ideias fica comprometida, assim como a capacidade de ver e sentir e, consequentemente, a liquidez das relações que se materializa no "ver a distância".

Quando falamos em *pós-história*[14], como Flusser, ou *vídeo viver*, como Sartori, vemos que a imagem mudou o significado geral do mundo e da vida. No período pré-histórico, o homem representava o mundo enquanto um contexto de cenas, as imagens serviam aos homens como instrumento de orientação. Com a invenção da escrita, foi possível traçar um progresso linear da história através de conceitos e ideias. Ela permitiu, por meio de homens letrados, entender e avaliar o mundo como um acontecimento. "A escrita, 'consciência histórica', o pensamento linear racional foram inventados para salvar a espécie humana das 'ideologias', da imaginação alucinatória." (FLUSSER, 2015, p. 143). Ou seja, foi inventada quando a imagem deixou de cumprir sua função orientadora e passou a ser alienante.

Porém, de certa forma, a pós-história mostra-se como um retorno à pré-história à medida que a imagem passa a exercer um papel de dominante na vida do homem. Mas há uma

[14] "Domínio de ideias, ausência de conceitos; ou domínio de imagens, ausência de texto." (FLUSSER, 2011a, p. 13).

diferença entre elas: enquanto as imagens tradicionais resumiam os eventos em cenas, as imagens técnicas[15] são produtos do texto, e não do mundo, o que lhes confere posição histórica e ontológica. Da mesma forma que as imagens tradicionais deixam de cumprir com seu objetivo, e assim surge a necessidade dos textos, a escrita passa a tapar as imagens que representam algo do mundo. Disso surgem as imagens técnicas, com pretexto de emancipar a sociedade da *textolatria*[16], algo como um retorno ao mundo concreto.

Com a crise textual, a imagem técnica abre caminho para a pós-história, emancipando o homem da necessidade de pensar conceitualmente. Seu caráter mágico deixa de ser mediação simbólica e se apresenta como objetividade, seu observador deixa de vê-la como imagem para vê-la como janela do mundo. Assim, imagem técnica e mundo passam a representar o mesmo nível do real, deixa de ser símbolo e não necessita de deciframento. "Quem vê a imagem técnica parece ver seu significado, embora indiretamente." (FLUSSER, 2011a, p. 24).

Para Sartori (2001, p. 35), essa supremacia da imagem sobre a escrita, que vem mudando a natureza do ser humano, insere-o em uma realidade completamente nova, da qual muda a relação entre o ver e o entender, colocando o homem em uma posição de passividade. "As imagens se tornam cada vez mais transportáveis, e os receptores cada vez mais imóveis, isto é, o espaço político se torna cada vez mais supérfluo." (SARTORI, 2001, p. 153). Somado a isso, Bauman (2004, p. 121) afirma que hoje todos têm tele*visão*, mas poucos dispõem dos meios de tele*ação*.

O que observamos é que as crianças da geração-TV são moldadas no ver e assim se constituem em homens adultos incapacitados de entendimento, completamente surdos ao estímulo da leitura (SARTORI, 2001, p. 25). Esse novo ser alienado e empobrecido de cultura passa a ser ferramenta de sua própria ferramenta. Em suma, Flusser (2013, p. 143) acrescenta que o propósito das imagens, o de dar significado ao mundo – servindo como mediação entre homem e mundo –, pode acabar por encobri-lo e até substituí-lo, tornando o homem prisioneiro do que um dia foi sua ferramenta.[17]

Com efeito, a imagem técnica vai se estabelecendo como plenitude dos tempos, condenado o homem à superficialização. Isso leva a uma das mais graves patologias dos

---

[15] Imagem técnica: imagem produzida por aparelho (FLUSSER, 2011a, p. 12).

[16] Textolatria: incapacidade de decifrar conceitos nos signos de um texto, não obstante a capacidade de lê-los, portanto, adoração ao texto (FLUSSER, 2011a, p. 14).

[17] Flusser coloca que as imagens tiveram um papel importante para a ação do homem em sua história. Elas serviram como ferramenta dentro de um universo inacessível. Ele traz como exemplo as pinturas rupestres que permitiam as caçadas (FLUSSER, 2013, p. 142).

tempos atuais: relações frágeis, predomínio do discurso sobre o diálogo, democratização da informação, mas não da formação e do conhecimento.

Por consequência, tais fatos desenvolvem a base da pirâmide que contribuiu para a crise moral dos tempos atuais, levando ao descarte de alguns valores tradicionais. A partir do exposto, é necessária uma reflexão sobre alguns aspectos do indivíduo e de suas interações sociais. Analisando-se a partir de alguns pontos que mais se destacam, de acordo com sua relevância e abrangência, todos circundam a formação do indivíduo, a maneira que realizam sua comunicação e a maneira que sentem o mundo.

A intenção desse panorama é demonstrar como a tecnologia se desenvolve muito mais do que a existência humana em seu cerne. Essas importantes conquistas do homem não proporcionam igual evolução no campo da ética e moral. Algo vem se perdendo, assim como o próprio homem em sua natureza. A humanidade fragilizada, submissa, acha que tem o domínio, enquanto na realidade é regida por imagens que julga serem janelas do mundo. Isso explica, define e desenvolve muitos dos comportamentos e pensamentos da sociedade contemporânea. No âmago dessa sociedade, o desenvolver da informação, comunicação e conhecimento são peças fundamentais para compreender esse novo ambiente que vem se formando.

2.1 AS RELAÇÕES SOCIAIS NA CULTURA DIGITAL: ENFRAQUECIMENTO DOS LAÇOS

Com o panorama anterior, foi possível ter uma breve compreensão do que propiciou esse novo ambiente bastante alterado em que a sociedade se encontra. Agora cabe aqui analisar como os avanços e imprevisibilidade das técnicas estão moldando os valores pessoais e sociais. A primeira questão a ser levantada e colocada à análise diz respeito às relações sociais construídas a partir das novas tecnologias de comunicação que privilegiam o *imagético*[18] e o *virtual*. E isso levanta duas questões: quais hábitos tecnológicos que tomamos como comuns e inofensivos? Quais suas implicações no campo das relações sociais?

O cotidiano virtual tornou-se o lugar das vivências e experiências, sobretudo com a internet e as redes sociais. Tal como a vida, a internet oferece diária e ininterruptamente a experiência de mundo. Mas por trás desse novo ambiente, que já vinha se consolidando ao longo da história com a supremacia das imagens, a internet traz algo novo e angustiante relacionado à maneira que a interface digital se faz presente, e de forma determinante, em

[18] Para Marcondes (1991, p. 17), o imagético "é privilégio da imagem, televisão e do ecrã sobre a palavra, o som e o tato. [...] virtual, este sobrepõe-se ao real, as ficções tornam-se vida, a realidade externa é menos investida de importância e significação."

todos os âmbitos da vida em sociedade. A sociedade pautada na racionalidade técnica instituiu o imagético e o virtual como as mais significativas formas de interação, os modelos ocuparam o espaço do real (MARCONDES, 1991, p. 16).

Para Sartori (2001, p. 40), as novas interações na rede se mostram como um fraco substitutivo das interações pessoais, e a troca de mensagens consiste em um intercâmbio empobrecido à medida que deixa os homens sozinhos diante de um teclado. "A internet não é nada mais do que 'um tecido impalpável feito de nada' e um mísero substituto da vida física." (SARTORI, 2001, p. 43). A necessidade de existir na web e alimentar exaustivamente essa realidade virtual é levada demasiadamente a sério.

Segundo Michèle Matterlart (2004, p. 183), em seu livro *História das teorias da comunicação*, o que existe é um avanço no sistema de controle que, através do aumento e da sofisticação das tecnologias, é exaltado tanto no âmbito planetário quanto no da intimidade doméstica. Há uma compulsão geral por existir em todas as telas e no interior de todos os programas. O homem só existe na vida real se coexiste na rede, o que leva a uma confusa perda da vida palpável, do contato real com os outros e dos laços fidedignos de amizade. Em nome da aproximação, a tecnologia leva ao individualismo, fazendo que não haja partilha da convivência e da conversa.

> Não importa onde você está, quem são as pessoas à sua volta e o que você está fazendo nesse lugar onde estão essas pessoas. A diferença entre um lugar e outro, entre um grupo de pessoas ao alcance de sua visão e seu toque, foi suprimida, tornou-se nula e vazia. Você é o único ponto estável num universo de objetos em movimento – e assim o são (graças a você, graças a você!) suas extensões: suas conexões. (BAUMAN, 2004, p. 80).

Zygmunt Bauman, sociólogo polonês, pensador da modernidade e que tratou com propriedade o conceito de "liquidez" [19], ajuda a delinear esse novo tempo em que as relações sociais se mostram inconstantes, flexíveis e descartáveis. Para ele, toda essa fluidez e volatilidade que abarca as relações é resultado da liquefação daquilo que os homens têm como referencial. A religião, a família, a classe, a cultura, as ideologias políticas, todos foram encobertos por esse novo padrão de conduta consumista que vem moldando e ditando a sociedade. Para o filósofo, a sociedade moderna foi gradualmente se transformando em uma sociedade de consumidores. Tudo foi transformado em mercadoria, inclusive as relações. Bauman toca em um ponto que difere de Flusser e Sartori, ao tratar a sociedade do ponto de

[19] O conceito central do pensamento de Bauman (1925-2007) gira em torno do momento histórico no qual a sociedade se encontra, em que as instituições, ideias e as relações estabelecidas entre as pessoas se transformam de maneira rápida e imprevisível, tais como os líquidos que não mantêm sua forma por muito tempo.

vista mercadológico, mas que implica um mesmo ponto: as consequências no âmago humano decorrentes dessas transformações. Enquanto para Flusser o homem transforma o outro em aparelho, para Bauman o outro não passa de mercadoria. É nessa perspectiva que é possível começar a compreender como os valores considerados fundamentais estão se liquefazendo.

Retomando as relações, foco desse capítulo, Bauman, ao citar John Urry[20], coloca as relações de copresença como algo favorável ao afastamento, ao distanciamento e ao imaginário. "A proximidade virtual reduz a pressão que a contiguidade não virtual tem por hábito exercer. [...] 'Estar conectado' é menos custoso do que 'estar engajado[21]'" (2004, p. 83). Isso mostra o quanto as tecnologias tendem a mudar hábitos até então cultivados, modificando radicalmente as formas de aprender, cultivar amizades, consumir e repassar informações (CHRISTOFOLETTI, 2008, p. 94).

Parece que isso afeta diretamente os valores considerados fundamentais na vida pessoal e social da maioria das pessoas, especialmente aquelas de baixo senso crítico. Aquilo que deveria ser instrumento da comunicação e aproximação acaba por gerar solidão, reclusa e afastamento. Crianças e jovens ficam encarceradas aos seus aparelhos, incomunicáveis, solitárias e cegas ao mundo – com o olhar treinado pelo celular, eles passam a olhar sem ver.

A nova narrativa que se desenrola no espaço virtual transpassa elos reais de afeição. Mais vale três mil amigos no Facebook que um na vida. Afinal, "se você não está disponível nas redes sociais, não está em lugar algum." (BAUMAN; DONSKIS, 2014. p. 12). Diferentemente dos "relacionamentos reais", os "relacionamentos virtuais" são mais fáceis de entrar e sair. "Em comparação com a 'coisa autêntica', pesada, lenta e confusa, eles parecem inteligentes e limpos, fáceis de compreender e manusear." (BAUMAN, 2004, p. 13). A qualquer momento e desentendimento, basta um *clic* em deletar. "Mas isso não é somente uma questão de perder relacionamentos, é uma separação social por excelência." (BAUMAN; DONSKIS, 2014, p. 12). Donskis (2014, p. 12) defende que a recusa de participar dessas inovações tecnológicas é base suficiente para ser colocada às margens da sociedade.

Nesse ambiente hostil, difícil de compreender, mas fácil de adentrar, revela-se a cegueira moral nos tempos atuais.[22] Por conta desses impactos, vale indagar: os valores

---

[20] Sociólogo britânico que dedicou a sua vida acadêmica à reflexão de como os avanços tecnológicos têm transformado a sociedade.

[21] Mais adiante, veremos que Flusser trata a questão do engajamento como um gesto impessoal. Ele coloca que não nos engajamos com o outro, engajamo-nos com objetos. Substituímos *fidelidade*, pelo *engajamento*, pois não podemos ser fiéis a objetos, apenas a pessoas e, em suma, elas se revelam *caixa preta*.

[22] Bauman nos ajuda a entender essas profundas transformações, experimentadas pela sociabilidade humana, através de seu conceito de modernidade líquida. O sociólogo cunha esse termo para falar sobre a fluidez das relações no nosso mundo contemporâneo - a dissolução e enfraquecimento das forças ordenadoras e a metamorfose do cidadão na busca de afirmação no espaço social.

também estão mudando – amizade, companheirismo, respeito, cooperação, solidariedade, liberdade, tolerância – ou foram, há muito, esquecidos? O que vemos, de acordo com a análise de Bauman (2004), é que os valores estabelecidos pela cultura ocidental estão diluindo-se como água entre os dedos.

Diante dessa vazão, fica impossível deter a liquefação dos valores mais elevados da condição humana. Essa perda de valores e a renúncia em reconhecer o outro enquanto outro se inicia com o detrimento do conceito de identidade que transmutou do que "eu sou" para o que "eu consumo e exibo". Segundo Bauman (2004), esse fenômeno faz parte da fluidez na sociedade de consumo, na qual não se valoriza o perdurável, mas o transitório; na qual predomina o que o sociólogo chama de Modernidade Líquida, uma vez que nada é sólido ou mantém a forma por muito tempo.

2.1.1 **Relações sociais: estrutura**

O homem percebe o mundo como um contexto de relações sociais. Através da interação – convívio e contato –, o homem encontra seu espaço em um grupo ou sistema. O lugar ocupado nessa estrutura social dita o que se espera de cada indivíduo. É uma forma de organização que dá a cada um sentido para o lugar ao qual pertence.

Flusser, em seu livro *Pós-História: vinte instantâneos e um modo de usar*, coloca que o homem vivencia esse ambiente como teia e isso pode ser observado na vivência social. Dentro de uma sociedade, envoltos em uma rede de relações, o homem não apenas é o que é, mas é simplesmente. Assume-se um "eu" em relação ao outro; isso porque outro o chama de "tu". "Sou "pai" em relação ao meu filho, "chefe" em relação ao meu empregado, "escritor" em relação ao meu leitor, e todas as demais "definições" do meu estar-no-mundo são relações semelhantes que me prendem à rede da sociedade." (FLUSSER, 2011b, p. 174). Se abstrair essas definições e essas redes de relações que ligam cada homem à sociedade, percebemos que o "eu" é apenas gancho imaginário que o liga aos outros. Tirando isso, de acordo com Flusser (2011b, p. 174), não resta identidade, nem alma, nem essência. "Se tudo o que sou são as relações que me prendem ao outro, e se estou me tornando consciente disso, parece que me comportarei em função do outro." Essa teia de relações exposta por Flusser parece levar a sociedade a um comportamento altruístico no momento em que cada indivíduo se comporta a cargo de outro, mas o que se observa, segundo ele, é uma despolitização em massa.

Que explicação se pode dar ao fato de o homem se comportar em razão do outro, mas estar perdendo suas virtualidades em relação ao outro? Flusser (2011b, p. 175) explica

através do que ele chama de noção de “campo”, um modelo, segundo ele, dinâmico e complexo. Dinâmico pelo fato de as relações se ramificarem – “pai-filho” implica relação “avô-neto”, “irmão-irmão”, “sogro-genro”... – e criarem novos nós, novas ligações que se estendem à sociedade. Essas relações envolvem inúmeros aspectos: culturais, religiosos, éticos, econômicos, políticos, étnicos. É complexo por serem de difícil compreensão; *caixas pretas* impenetráveis, de acesso restrito, manipuláveis. Esses nós que se formam e desformam tanto no campo pessoal quanto social surgem das necessidades da troca e continuação do jogo.

Ainda segundo o autor, “uma vez esgotadas as virtualidades inerentes ao jogo social, a sociedade se decompõe, os nós se desfazem, e surge o estágio final do jogo, entropia.” (FLUSSER, 2011b, p. 175). A sociedade passa à massa amorfa, sem forma determinada, e a noção de “campo”, que tenderia a um comportamento altruístico, revela-se comportamento lúdico. Nesse espaço, tudo se encontra em movimento, vivem-se as relações sociais como encontros casuais. Os homens jogam com crescentes outros, que esbarram diariamente, de forma irresponsável e acelerada. “Estamos desempenhando um número crescente de papéis no jogo social, e sabemos sempre melhor tratar-se, em tais papéis, de *máscaras que encobrem o nada*.” (FLUSSER, 2011b, p. 176).

2.1.1.1 Relações sociais: comportamento

Com a proximidade virtual, o tecer das relações sociais tornou-se mais frequente e banal. Os contatos passaram a exigir menos esforço e tempo para serem estabelecidos e rompidos. A distância já não é empecilho para o enriquecimento irresponsável da vida social. E, com tal liberdade e dimensão, para estabelecer inúmeras conexões humanas, as relações mostram-se mais breves, mais frouxas, mais frágeis e fáceis de serem rompidas. Nesse formato de jogo social, as relações tornaram-se mais numerosas, as interações mais frequentes, mas, na mesma proporção, menos duradouras e fiéis.

Essa “nova” estrutura social, ou melhor, essa dinâmica e constante necessidade de fazer parte de diferentes sistemas e o desejo de ser livre, implica pessoas mais solitárias. A razão dessa solidão, para Flusser (2011b, p. 176), “é que o modelo de ‘campo’ desmitizou a sociedade, amputou suas dimensões míticas e históricas, *des-existencializou-a*.” Ele explica tal ponderação através do conceito de *fidelidade*, que, por um longo tempo, foi a base que constituía a sociedade. Na Idade Média, era a fidelidade contratual, formal ou não, convencionada socialmente, que ligava o servo ao senhor, o homem e a mulher no casamento, o mestre ao ofício.

Hoje, no entanto, fidelidade parece não passar de demagogia. “Não somos fiéis, somos parceiros de jogo.” (FLUSSER, 2011b, p. 177). Não podemos ser fiéis aos aparelhos, fidelidade é relação pessoal, é amor, envolvimento. Atualmente, nada mais é pessoa, tudo, de acordo com Flusser (2011b, p. 178), é aparelho, caixa preta. O modelo de “campo” elimina o conceito “pessoa”, e isso implica a incapacidade da vivência. Se não se pode ser fiel, não se pode ser livre, no sentido existencial do termo. “A fidelidade é a livre escolha do destino, *amor fati*. A fidelidade é o fundamento da liberdade, e *aonde não há fidelidade, não há liberdade*.” (FLUSSER, 2011b, p. 177).

Por esse motivo, explica Flusser (2011b, p. 178), a maioria dos homens sequer sente a falta de liberdade, pois não é capaz de ser fiel, nem poderia quando tudo se resume a aparelhos. A pequena minoria que tomou consciência do absurdo jogo social buscou no “engajamento” a ferramenta substituta da fidelidade, a fim de sentir novamente a sensação de liberdade. “Tal minoria reconhece que liberdade é o gesto de assumir responsabilidade, e que isto é a única estratégia que dá sentido ao jogo da sociedade.”

Assim como a fidelidade, o engajamento assume responsabilidades; sacrifica a disponibilidade e a mobilidade social em favor de relacionamento específico. Porém, fidelidade e engajamento carregam consigo uma diferença significativa e profunda. Enquanto o primeiro é baseado na espontaneidade, o segundo se fundamenta em uma decisão deliberada, como gesto de jogador. Ninguém decide ser fiel: a fidelidade é mantida. Flusser (2011b, p. 178), em termos arcaicos, afirma que *engajamento é fidelidade sem amor*. Ele conclui que essa substituição, da fidelidade pelo engajamento, é um sintoma, não apenas da incapacidade para a liberdade, mas da incapacidade para o amor.

Esse novo padrão de comportamento na vida social levou o homem a priorizar os relacionamentos em redes e com a mesma rapidez que os tecem os desfazem. Bauman (2004) dá mais um norte para essa dificuldade de amar; a cultura consumista favorece o produto pronto, o consumo imediato, o prazer passageiro, a satisfação momentânea, tudo é adquirido sem esforço, com garantia Activia ou seu dinheiro de volta. Longe de ser um produto de comercial televisivo, o amor não se adquire em prateleiras geladas de supermercados, nem é ofertado em *folders* nos semáforos da vida. Amor não é escolha, nem engajamento; amor é espontaneidade, virtualidade, liberdade. Como dizia Santo Agostinho (apud COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 311), “a melhor e mais curta definição da virtude.” Mas, ao que parece, no mundo líquido, as virtudes estão em desuso ou se tornaram obsoletas, pois o que se vê é uma tentativa desastrosa de construir a “experiência amorosa” como se fosse uma

mercadoria qualquer, com a promessa fascinante de “desejo sem ansiedade, esforço sem suor e resultados sem esforço.” (BAUMAN, 2004, p. 22).

Essas constantes mudanças e inconstâncias na forma de relacionar-se soam o alarme do egocentrismo, da indiferença e, como consequência, provocam (ou deveriam) insegurança e medo. À medida que se desvia o olhar da criança que agoniza por um lampejo de vida, acontece algo que Donskis (2014, p. 16) chama de desvio de olhar, de um ser humano para uma atitude que poderia vir a transformar o mundo. “A recusa do amor – a negação do status de objeto digno do amor – alimenta a autoaversão.” (BAUMAN, 2004, p. 102). Negar o amor ao próximo é negar o próprio amor, pois o amor-próprio, segundo Bauman (2004, p. 102), só é construído à medida que se é oferecido amor.

Os laços humanos estão se tornando cada vez mais débeis e frágeis, vindo, de acordo com Donskis (2014, p. 18), a se esgarçar. A perda da capacidade de ver e sentir acaba gerando “a recusa proposital em reconhecer e admitir um ser humano de outro tipo.” A proximidade virtual vomitou a intolerância habitada nos homens. O que antes ficava restrito a um pequeno grupo, hoje, é feito de maneira aberta, repercute de forma viral, toma lugar daquilo que é comum e se revela como perda dos valores morais.

Assim, de acordo com Flusser (2011b, p. 82), a tecnologia e seus ensejos seguem ditando o ritmo. De forma ininterrupta, os aparelhos são sincronizados, bombardeando os homens com mensagens coloridas e sonoras. Todo o espaço é milimetricamente ocupado de forma contínua e fluída. O homem alimenta o aparelho e por ele é alimentado; nessa sincronicidade, a vida pulsa e confere seu estado – mórbido – ao mundo, impossibilitando o diálogo e impondo discursivamente o comportamento de seus receptores. “Quando um dos dois métodos de comunicação prevalece sobre o outro, a sociedade está em perigo.” (FLUSSER, 2011b, p. 73). A primeira derrotada é a liberdade de escolha, pois o que o homem deseja já não é mais desejo autônomo e esclarecido, como defendido por Kant acerca da ética, da passagem da menoridade para a maioridade da pessoa. O problema não está apenas na possibilidade de sermos escravos de nossos desejos, mas na possibilidade de sermos escravizados pelo desejo e interesse de outros. Com isso, a própria possibilidade de convivência está ameaçada.

2.2 LINGUAGEM, COMUNICAÇÃO E INTERAÇÃO: UMA NECESSIDADE

Essa segunda abordagem tem como objetivo discorrer sobre a impossibilidade de comunicação *bem-sucedida* na sociedade contemporânea. Associado às tecnologias de

informação e comunicação, o diálogo perde lugar para a linguagem discursiva, ou seja, vive-se o vazio da linguagem ao mesmo tempo que as tecnologias promovem cada vez mais informação. Assim, é necessário refletir sobre o lugar do diálogo na vida dos homens; para isso, procedemos a uma breve incursão sobre a significância da linguagem, comunicação e interação antes de aprofundarmos como a tecnologia tem limitado a competência comunicativa, impossibilitando a experiência absoluta do outro.

Há duas tendências que se destacam nos seres humanos: uma é a busca de sabedoria, ou seja, de liberdade e independência; a outra é a necessidade de fazer parte e se sentir pertencente a uma unidade maior. Pode-se definir tal unidade como família, comunidade, sociedade, ou seja, um universo maior que possibilite a assistência, o desenvolvimento e a realização como ser. Essa necessidade natural de conviver em sociedade é a causa para que nenhum homem seja uma ilha. É o homem como um animal social e político, um "zoom politikon", cravou Aristóteles.

Aristóteles (*Política*, I 1 § 9), em sua teoria política, observa que o homem é um ser que necessita das coisas e dos outros; um ente carente e imperfeito que, através da comunidade, busca alcançar a completude, ou seja, através de seu papel como cidadão, tem a oportunidade de realizar-se em sua natureza[23]. A partir disso, o filósofo deduz que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade. Flusser (2013, p. 91) acrescentaria a isso outro elemento essencial de sua teoria da comunicação para justificar a natureza política do homem; para ele, o homem é um animal político, não por ser um animal social, mas por ser um animal solitário, incapaz de viver na solidão.

Flusser (2013), assim como Sartori (2001, p. 11), ao citar Ernst Cassirer, abraçam a ideia de que o homem é um "animal simbólico", que não vive apenas dentro de um universo puramente físico ou natural, mas também em um universo composto por códigos e símbolos. A linguagem, o mito, a religião, a arte constroem esse tecido simbólico abrangendo todas as formas da vida cultural do homem e efetivando-o no espaço social e na história.

Conforme Paviani (2007, p. 73), "a passagem do ser natural para o ser cultural se dá com a ação humana. O ser humano faz algo já ao pensar e interpretar aquilo que o cerca. Além do pensar, do conhecer, o humano manifesta-se no agir e no fazer." Ao adquirir consciência de si, o homem compreende seu "estar" no mundo e a relação com os outros e as coisas.

---

[23] Aristóteles (*Política*, I I § 9) define natureza como a "reunião das condições de existência, das faculdades e dos meios, é o objetivo dos seres, e determina o modo e o último grau de desenvolvimento que eles são destinados a atingir."

Essa é a diferença absoluta entre homens e animais, o ser humano através da linguagem é capaz de raciocinar a respeito de si mesmo. “A capacidade simbólica dos seres humanos se desdobra na linguagem, na capacidade de se comunicar por meio de sons e signos ‘significantes’ providos de significado.” (SARTORI, 2001, p. 12). O homem, como animal simbólico, é construído na e pela linguagem. Aristóteles define o homem como o único ser vivo que possui *logos*. Tal definição foi canonizada, como cita Hans Georg Gadamer (1997b, p. 173), com a forma: “o homem é o *animal racional*, o ser vivo racional, o ser que se distingue de todos os outros animais pela capacidade de pensar.”

Vale destacar que a palavra grega *logos*, também traduzida como pensar ou razão, significa, sobretudo, linguagem. Diferentemente dos outros animais, a faculdade da linguagem permite aos homens comunicar ideias, discernir e deliberar sobre o útil e o prejudicial; como exprime Aristóteles, dar sentido ao que é justo e injusto. É dessa forma, através do pensar e falar, que o detentor do *logos* torna visível, por meio de sua fala, o que até então estava oculto. Heráclito de Éfeso apresenta o *logos* como um princípio presente nos homens que têm a capacidade de tirar as coisas da escuridão (CASAGRANDE, 2000, p. 39).

Como lembra Aristóteles (*Política*, I 1 § 9),

> Claramente se compreende a razão de ser o homem um animal sociável em grau mais elevado que as abelhas e todos os outros animais que vivem reunidos. A natureza, dizemos, nada faz em vão. O homem só, entre todos os animais, tem o dom da palavra; a voz é o sinal da dor e do prazer, e é por isso que ela foi também concedida aos outros animais. Estes chegam a experimentar sensações de dor e do prazer, e a se fazer compreender uns aos outros. A palavra, porém, tem por fim fazer compreender o que é útil ou prejudicial e, em consequência, o que é justo ou injusto. O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado.

Há um aspecto importante colocado por Gadamer (1997b, p. 179): um traço essencial da linguagem. Falar uma língua implica que ela possa ser compreendida por alguém. “Quem fala uma língua que ninguém mais compreende simplesmente não fala. Falar significa falar a alguém.” Dessa forma, a palavra para se afirmar como tal necessita ir ao encontro do outro e se fazer compreender. Falar não pertence à esfera do eu, é preciso esbarrar no rosto do outro, unir o eu ao tu, encontra-se na esfera do nós. Implica a existência do outro, no reconhecimento mútuo. Falar versa pelo diálogo.

Que a comunicação é uma necessidade humana já podemos compreender. Mas por que o ser humano se comunica? Por quais motivos a comunicação acontece? Como indagaria Jürgen Habermas: “Que tipo de razão nos move em nossa linguagem de cada dia?” Abordamos, a seguir,

a comunicação para tentar compreender a esfera de algo que parece tão simples, mas que carrega todo o peso do que foi, do que é e do que será da sociedade e de seus homens.

2.2.1 **Comunicar para viver**

Flusser (2013, p. 90) defende que comunicar, além de ser essencial para os seres humanos, consiste em bagagem obrigatória para a sobrevivência na Terra – linha tênue entre a vida e a morte.

> O objetivo da comunicação humana é nos fazer esquecer esse contexto insignificante em que nos encontramos – completamente sozinhos e 'incomunicáveis' – ou seja, é nos fazer esquecer desse mundo em que ocupamos uma cela solitária e em que somos condenados à morte – o mundo da "natureza". (FLUSSER, 2013, p. 90).

Para o homem, sendo um animal solitário e tendo consciência da morte, a comunicação humana torna-se um artifício de proteção, com a intenção de se fazer esquecer quão solitária e sem sentido pode ser a vida. A morte está à espreita e o homem totalmente à mercê em um campo de batalhas, desprovido de armas e na mira do tiro, ele tem plena consciência de seu fim.

Com esse discernimento acerca da finitude da vida, fica insustentável viver sem conviver. "O homem isolado – incapaz de compartilhar os benefícios da associação política, ou que não precisa compartilhá-los por já ser autossuficiente – não é parte da *pólis* e deve, portanto, ser uma besta ou um deus." (SANDEL, 2009, p. 243). O homem não é autossuficiente; por isso, precisa criar artifícios para encobrir seu estado na natureza, o que só é possível através do desenvolvimento da "capacidade de linguagem e de deliberação moral."

> A comunicação humana tece o véu do mundo codificado, o véu da arte, da ciência, da filosofia, e da religião, ao redor de nós, e o tece com pontos cada vez mais apertados, para que esqueçamos a nossa própria solidão e nossa morte e também a morte daqueles que amamos. (FLUSSER, 2013, p. 91).

Esse conjunto de artifícios se torna para o homem uma segunda natureza, o qual ajuda a promover o esquecimento da brutal falta de sentido de uma existência fadada à solidão e à morte. Aristóteles diria que, mais brutal que a vida destinada à solidão e à morte, seria o terrível flagelo de ter a injustiça com armas na mão (*Política*, I 1 §11). Um homem sem lei e sem preconceitos não sabe discernir e deliberar sobre o bem (SANDEL, 2009, p. 243). Por esse motivo, para Aristóteles, a *pólis* antecede o indivíduo, não de forma cronológica, mas em função e objetivo. Para ele, apenas na *pólis* o homem realiza sua natureza, deliberando "com

nossos semelhantes sobre o certo e o errado, o bem e o mal, a justiça e injustiça." (2009, p. 243). O que Aristóteles quer dizer com isso? A filosofia prática, a ética, nada mais é que o modo de acesso à linguagem. E a linguagem é justamente o local em que as ações ocorrem. Lutar contra o vazio da linguagem e o vazio das ações, na sociedade contemporânea, só se revela possível através da filosofia. É ela que propicia o diálogo, uma relação na qual a consciência e o afeto se fazem presentes.

A linguagem não é apenas instrumento de comunicação entre as pessoas; é, na verdade, um mundo intersubjetivo, onde dialogam múltiplas subjetividades – opiniões, visões, entendimentos. Pela linguagem, pode-se colocar em discussão concepções morais e científicas. É essencial entender que, através dela, é possível ter um forte veículo do bem comum, mas, para tal, é preciso conversação, o que implica, segundo Hans-Georg Gadamer (1997a, p. 499), abrir espaço para o outro, para seu ponto de vista e tentar compreender aquilo que ele diz.

2.2.2 **Comunicar para conviver**

O ato de comunicar, como é visto nos dicionários, está relacionado diretamente com a transmissão e o contato – e ele acontece pelos mais variados motivos. Dominique Wolton (2010, p. 17) destaca o que ele considera as três principais razões:

a) o homem se comunica para *compartilhar*, realizar trocas com os outros de forma frequente e autêntica;
b) comunica para *seduzir*, algo essencial a todas as relações humanas e sociais;
c) comunica pela *convicção*, um pouco ligado à lógica de argumentação utilizada para explicar e responder objeções.

É um processo que envolve um emissor, um receptor e a transmissão de uma mensagem. Contudo, o ato de comunicar vai além da troca de mensagens, é necessário que se compreenda o que está sendo transmitido.

Jürgen Habermas, filósofo alemão, através da teoria do ato de comunicar, explica as relações entre os homens, a capacidade que os sujeitos sociais têm de interagir em grupos. O resultado desse envolvimento é o consenso da ação comunicativa. O filósofo usa como pano de fundo o que ele chama de *Mundo da Vida*, onde essa busca comunicativa de entendimento mútuo ocorre.

O *Mundo da Vida* acumula um grande acervo cultural no qual os agentes sociais convivem, compartilhando convicções, ideias, através do diálogo. "O MV é, por assim dizer,

o lugar transcendental em que falantes e ouvintes saem ao encontro.” (GUITIERREZ; ALMEIDA, 2013, p. 154). O *Mundo da Vida* é, para Habermas, um conceito complementar ao do agir comunicativo. As ações comunicativas só ocorrem na esfera do *Mundo da Vida* e, dessa forma, só podem ser compreendidas em conjunto. Para ele, essa é uma forma de estabelecer na esfera pública oportunidades para reconhecer os interesses comuns entre os indivíduos e chegar a um acordo definindo cooperativamente seus planos de ação. Aqui a linguagem vai além de instrumento de comunicação, seu papel é ser absorvida e compreendida pelos atores, para que sejam capazes de questionar, construir consenso, ocasionar mudanças e fortalecer a sociedade.

A partir das mudanças sofridas pelo mundo no âmbito institucional, as relações sociais e a comunicação passaram por brutais transformações. A revolução dos séculos XX e XXI causou grande impacto nas relações através do teor de suas mensagens. A desagregação dos costumes, as perdas de referência familiar, o consumo exacerbado, a dissolução de ideais políticos e os avanços tecnológicos formaram a atmosfera necessária para originar um novo indivíduo. Todo esse processo só logrou a comunicação. Com a diversidade de receptores e emissores, a necessidade crescente de mostrar o próprio ponto de vista e a falta de competência comunicativa fez com que a incomunicação se tornasse o campo de visibilidade da comunicação condenando os homens a negociações constantes para que pudessem conviver (GUITIERREZ; ALMEIDA, 2013, p. 15).

Sob essa ótica do avanço capitalista, o sistema (administrativo e econômico) se encravou no *Mundo da Vida*, diluindo os alicerces culturais e sociais, neutralizando, assim, a ação linguística. Ou seja, neutralizando a crítica, a ética e a interação social. Para ele, na espera do *sistema*, os atores estão orientados exclusivamente para o sucesso, para as consequências do seu agir. “Eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influindo externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários.” (HABERMAS, 1989, p. 164).

Para Habermas (1989, p. 164), o grau de cooperação resulta de acordo com os interesses dos agentes. Sendo as interações sociais mais ou menos cooperativas e estáveis, mais ou menos conflituosas ou instáveis, a construção do consenso em um mundo exposto às patologias da modernidade mostra-se dúbia.

Mas Habermas se mantém firme nos conceitos elementares de agir e falar. Para que o entendimento mútuo aconteça, o indivíduo precisa ser capaz de somar suas ações às do outro, de forma que visem a um acordo que dependa do assentimento racionalmente motivado ao conteúdo de um dito, sem, jamais, impor convicções à outra parte. Essa orientação pressupõe

o diálogo e é através dele que é possível um agir orientado para o entendimento, evitando, assim, possíveis conflitos.

No dia a dia do senso comum, em meio a um bombardeio de informações sonoras e visuais, em que a escrita (uma das formas de exprimir ideias) se encontra em crise; a imagem (antes representação do mundo, agora o próprio mundo) apresenta-se como suprema; todos os alicerces que equilibram a sociedade se decompondo, quem dispõe de capacidade dialógica e de deliberação? Quem pode articular um diálogo? Quem realmente dispõe de competência para transmitir uma mensagem?

À medida que o agente passa a comportar, apenas, o papel de falante, tem-se uma ruptura na interação. O empobrecimento comunicativo, como coloca Gadamer (1997b, p. 244), acontece, em grande parte, no momento em que não se consegue sentir a disposição da abertura do outro para participar do diálogo. Da mesma forma que não é possível a experiência da aproximação mútua, a comunicação fracassa por falta de uma linguagem comum. A incapacidade para o diálogo toma forma ao buscar o silêncio do outro através do discurso.

2.2.3 **O discurso contra o vazio do diálogo**

O dinamismo na era das redes sociais provocou profundas transformações na comunicação. Essa força pulsante, que vem dos equipamentos técnicos e tecnológicos, não deixou intacto nem mesmo o modo do homem se relacionar. Como ente histórico, o ser humano produz, armazena e transmite experiências adquiridas, basicamente de duas formas: discurso e diálogo (FLUSSER, 2011b, p. 72).

Para produzir informação, os homens trocam diferentes informações. Esse intercâmbio comunicacional, que possibilita a síntese de novas informações, ocorre de forma dialógica – o outro fala com os outros. O diálogo [24] é *intersubjetivo*, se dá em clima de responsabilidade, há abertura para respostas; enquanto o discurso é objetivo, fala sobre objetos, suprime o diálogo e determina imperativamente o comportamento dos receptores.

Essa forma de comunicação existe na esperança de que, quando compartilhada, a comunicação possa resistir ao efeito entrópico da natureza (FLUSSER, 2013, p. 97). Nenhuma das duas formas comunicacionais existe por si, há uma circularidade. Ambos os

[24] Por *diálogo* compreendemos a fecundação do espírito pela palavra. Segundo a etimologia: do grego *diá*, que significa "através", e *logos*, "palavra". Não se trata apenas, pois, de troca de discursos ou informações. Assim, o diálogo social se dará à medida que os recipientes sejam persuadidos através do verbo (*logos*), que traduz ao mesmo tempo palavra e ação (POYARES, 1998, p. 56).

princípios pressupõem um ao outro e a diferença entre elas é uma questão de perspectiva; depende da posição do observador e da distância em relação ao assunto. Diálogos são necessários para criar informações novas através de discursos anteriores. E, para que os discursos ocorram, é necessário dispor de informações que tenham sido produzidas por diálogos (FLUSSER, 2013, p. 97).

É possível observar a dinâmica da história através da análise dos dois métodos comunicacionais, quais períodos foram mais dialógicos ou mais discursivos. “Nunca antes na história a comunicação foi tão boa e funcionou de forma tão extensiva e intensiva como hoje.” (FLUSSER, 2013, p. 98). As diversas redes que despontam na pós-história apontam que a conexão proporciona ainda mais a comunicação, mas necessariamente não favorece equilíbrio entre os dois princípios.

Platão, citado por Gadamer (1997b, p. 249), já sabia disso ao abordar a impossibilidade do diálogo na presença de muitas pessoas. O diálogo, quando ultrapassa o limite da intimidade de um pequeno círculo, perde sua essência de comunhão e de encontro em si mesmo no outro. Como se vê, não existe uma crise comunicacional, mas a dificuldade de produzir diálogos efetivos; vive-se a fragilidade do diálogo frente à força do discurso, e isso em grande parte se deve a esse novo universo tecnológico, que impossibilita a experiência absoluta do outro.

Para o sociólogo Dominique Wolton (2010, p. 14), o desafio é impedir que, em um mundo saturado de informação, comunicação e tecnologia, tais fatores sirvam de aceleradores de incompreensão e ódio. Nesse último meio século, buscaram-se incessantemente tecnologias que permitissem a comunicação entre os homens, porém, quando se trata de relações, o resultado é incerto, pois raramente o receptor está em sintonia com o emissor e vice-versa. Gadamer (1997b, p. 251) coloca que um dos motivos para a linguagem comum entre as pessoas estar se degradando é justamente o fato de nos acostumamos ao monólogo da civilização tecnológica. A tecnologia equipou o homem com uma vestimenta que o impossibilita de ver através dela. “Existem situações sociais objetivas em que desaprendemos a falar, esse falar que é falar para alguém, responder a alguém e que chamamos de conversa.” (GADAMER, 1997b, p. 252).

A incapacidade para o diálogo não consiste apenas em não haver uma linguagem comum entre os participantes. Gadamer (1997b) denomina esse fenômeno como incapacidade objetiva; se discurso e diálogo pressupõe um ao outro, então também podemos atribuir a incapacidade de dialogar à incapacidade de ouvir. O autor chama de incapacidade subjetiva atribuindo ao fato dessa atitude se encontrar dentro da própria pessoa. “Só pode fazer ouvidos

de mercador ou ouvir erroneamente quem está constantemente apenas ouvindo a si mesmo, quem possui os ouvidos tão cheios de si mesmo, buscando seus impulsos e interesses, que já nem consegue ouvir o outro." (GADAMER, 1997b, p. 251). Flusser (2011b, p. 74) defende que esse desequilíbrio por falta de comunicação dialógica uns com os outros conduz diretamente ao enfraquecimento das relações e à solidão das massas.

Tem-se a impressão de que a sociedade vive uma fase comunicacional boa, visto que, com as conexões, a comunicação parecer estar ao alcance de todos, porém toda essa tecnologia informacional e comunicacional não acelera a competência comunicativa. O que houve foi um empobrecimento das experiências que acarretou diretamente na capacidade de discernimento e reconhecimento do outro.

Sem diálogo, não é possível o encontro com o outro; sem o outro, não é possível o caminho da ética; sem ética, a humanidade torna-se fragilizada, submissa a qualquer imposição externa. No fim, Flusser (2011b, p. 13) tem razão quando afirma: "na comunicação, o mais simples tem a ver com as tecnologias e mensagens, enquanto o mais complicado tem a ver com os homens e a sociedade." É preciso fortalecer e restabelecer os laços, para que o diálogo possa cumprir seu papel formador, talvez assim os homens passem a experimentar a tecnologia e as imposições do capitalismo de forma menos trágica.

2.2.4 **Comunicação, informação e conhecimento**

Temos aqui a necessidade da distinção entre os conceitos de comunicação, informação e conhecimento, uma vez que é possível notar uma imposição da informação, oriunda de todos os lados, todos os meios, perante a comunicação. Como coloca Wolton (2010, p. 26), informar não é comunicar. Informação, na tradição política e intelectual, remete à ideia de algo que aparece e produz uma ruptura. "A informação tem a ver com o acontecimento ou com o dado novo que perdura uma ordem vigente. Essa é a sua força." Já a comunicação está associada à ideia de compartilhamento, vínculo e "comunhão", o que a torna mais complexa que a informação, pois impõe a questão do outro, da relação e da troca mútua.

No entanto, o que percebemos com o advento das tecnologias de comunicação e informação é que houve uma inversão de valores. "A *informação* passou a ser o que estabelece vínculo, tendo a sociedade da informação como horizonte. Ou seja, o sentido oposto ao da informação como ruptura. Quando tudo é signo e interação, a *informação é vínculo*." (WOLTON, 2010, p. 14). Isso é possível notar na nova geração que faz uso da internet como única fonte legítima de informação e comunicação. E o mesmo acontece com a

comunicação que deixou, em parte, seu sentido clássico de compartilhamento de valores. “Ontem, comunicar era compartilhar e reunir, ou unir. Hoje, é mais conviver e administrar descontinuidades.” (WOLTON, 2010, p. 27).

A questão da comunicação tem a ver com as relações que os indivíduos estabelecem uns com os outros. Uma diferença, como coloca Wolton (2010, p. 59), quase ontológica com a informação. A mensagem não existe sem um destinatário, mas mesmo assim a informação existe em si. Isso não ocorre com a comunicação que necessita da existência do outro e do reconhecimento mútuo. É preciso reconhecer que o diálogo é algo inerente às relações humanas e sociais; negar a abertura ao outro é negar o reconhecimento das identidades e extinguir a construção de uma possível convivência cultural e a própria possibilidade de reconhecer a dignidade do ser humano e respeitá-lo enquanto tal.

Em um mundo saturado de informação, onde a tecnologia é onipresente, não se podem diminuir as incertezas que rondam a comunicação. É falso pensar que basta informar para comunicar, pois a onipresença da informação torna a comunicação mais difícil. Wolton (2010, p. 78), porém, acrescenta que o problema não está somente em torno da informação e no excesso dela, mas sim na falta de conhecimento necessário para interpretá-la.

É preciso conhecimento para explicar e contextualizar uma informação; caso contrário, corre-se o risco de criar um mundo incoerente e tiranizado pelos acontecimentos (WOLTON, 2010, p. 77). É preciso saber escolher quais são as informações que realmente construirão o meu conhecimento. O saber é um processo contínuo e não, apenas, retenção aleatória de informações. Luckesi (1994, p. 122) define conhecimento como uma compreensão inteligível da realidade, que os homens adquirem através do confronto com essa mesma realidade.

> A realidade exterior adquire, no interior do ser humano, uma forma abstrata pensada, que lhe permite saber e dizer o que essa realidade é. A realidade exterior se faz presente no interior do sujeito, do pensamento. A realidade, através do conhecimento, deixa de ser uma incógnita, uma coisa opaca, para se tornar algo compreendido, translúcido.

Gadamer (1997b, p. 217) coloca que essa questão acena ao momento em que fica claro e manifesto com que razão o outro diz o que diz; seria isso a simples evidência interna da compreensão. Simultaneamente à revolução da informática, em que a informação passa a circular por diferentes áreas e culturas, parece faltar uma linguagem comum, o que só reforça as contradições e as tensões; é na linguagem que o entendimento e a compreensão revelam seu sucesso ou o seu fracasso.

Gadamer (1997b) apresenta uma tese que parece explicar os problemas que rondam a compreensão em tempos que a linguagem falada perde seu posto para a linguagem escrita. Ele coloca que o próprio processo de compreensão representa um fenômeno de linguagem, essa compreensão tácita e silenciosa que se esforça para auscultar a linguagem acaba esbarrando em outro fenômeno – aquele em que tentamos adivinhar o pensamento de outrem ou quando, sem mencionar suas intenções, ocorre um acordo tácito. Ele compara esse processo de linguagem àqueles diálogos internos caracterizados por Platão. Ficar sem palavras ou – talvez seja muita ousadia, mas valendo-se da tese de Gadamer e trazendo para esses novos tempos em que a linguagem cibernética ganha novas formas – utilizar de novos componentes de linguagem, se assim podemos chamar, como os *emojis*[25], também seria uma forma de estrutura de linguagem, em que a negação da língua escrita testemunha a capacidade de buscar expressão para tudo.

De qualquer forma, temos de lembrar que essa busca do entendimento pode levar à incompreensão entre as partes. Porém, justamente quando nos deparamos com algo estranho, provocante e desorientador, que, de acordo com Gadamer (1997b, p. 25), ocorre o primeiro lampejo de querer compreender. "A nova linguagem traz dificuldades para o entendimento, mas o processo comunicativo também possibilita a superação dessas dificuldades. É esse, pelo menos, o objetivo ideal de toda comunicação." (GADAMER, 1997b, p. 222).

É necessária uma base sólida para conhecer e saber escolher. É preciso investigação para descobrir o que ainda permanece oculto; somente depois de compreendido é que podemos considerar algo como conhecido. E, unicamente, através do conhecimento é possível fazer bom uso da informação, fazendo dela ferramenta de avanço em direção ao novo. É preciso dispor de conhecimento para fazer interpretações; quanto mais competente for o entendimento, mais satisfatória será a ação do sujeito que a detém. "Conhecimento, no verdadeiro sentido do termo, é aquele que possibilita uma efetiva compreensão com a realidade, de tal forma que permite agir com adequação." (LUCKESI, 1994, p. 124).

Não é possível julgar, refletir, dialogar, filosofar, contrapor ideias, ter senso crítico e orientar a ação humana, como convém um ponto de vista ético, sem dispor de conhecimento e capacidade de fazer escolhas deliberadas. A dificuldade em produzir diálogos só pode ser superada no âmbito do conhecimento. Em um mundo pluralista, onde as incontáveis diferenças pulsam vigorosamente, é preciso de um mínimo de tempo e diálogo para conhecer, reconhecer e respeitar um ser humano em sua diversidade, especificidade e dignidade.

---

[25] De origem japonesa, a palavra *emoji* é composta pela junção dos elementos ***e*** (imagem) e ***moji*** (letra), tendo como função transmitir através da imagem a ideia de uma palavra ou frase completa.

2.3 A COISIFICAÇÃO DO HOMEM OU A HUMANIZAÇÃO DAS COISAS?

A partir de todo o exposto, foi possível compreender algumas implicações da técnica na sociedade contemporânea. Se de um lado a civilização se desenvolve, de outro há uma significativa perda ou declínio de valores, um empobrecimento na maneira de vivenciar o mundo e o outro.

Algumas dessas características assinalam as mazelas da sociedade atual e a marca tão fortemente a ponto de se tornarem desconcertantes. A coisificação do outro e o individualismo dão margem para a vasta cegueira moral e subsídios necessários para uma nova moral sem ética. O momento atual emerge quando os homens perdem o controle de seus aparelhos, alienando-se a eles, ou seja, no momento em que perdem seu conhecimento, tornando-se mensuráveis, calculáveis e passíveis de manipulação. Com isso, as relações eminentemente se voltam para as representações do mundo e o homem tomado pela técnica passa a um processo de apropriação do próprio homem. Aqui temos a primeira fonte de preocupação: a coisificação do outro.

Vale lembrar que Kant, na segunda formulação do imperativo categórico, deixa claro que nunca se deve usar um ser racional somente como meio, atribuindo-lhe valor (preço), mas sempre também como um fim em si e em razão da sua autonomia enquanto ser racional.[26] Tratar o outro como simples meio é instrumentalizá-lo, coisificá-lo, retirando a sua dignidade, desconsiderando que a pessoa é um ser racional e tem liberdade, tem valor em si e, por isso, merece respeito. Lembrar que um ser humano tem valor e não preço, isto é, não se pode precificar a vida das pessoas, como quer a lógica do mercado.

Mas o mundo moderno, tecnológico e capitalista, habituou o homem a lidar com representações do mundo – televisores, computadores, caixas eletrônicos, celulares, imagens – mas mais que isso, o fez se apropriar das "coisas" do mundo. Segundo Stan Van Hooft (2013, p. 148), "é como se impuséssemos categorias e classificações às coisas a fim de integrá-las ao nosso mundo familiar", cognitivamente, tomando posse daquilo que se sabe e percebe. Dessa forma, o mesmo se dá com o outro que acaba perdendo seu valor enquanto indivíduo. Hooft usa como exemplo uma caneta; sendo você ou não o dono dela, o ponto-chave é que ela é um item familiar ao seu mundo. Assim como o computador, a mesa do escritório, a paisagem vista da janela, "esse ambiente contém coisas que você usa, e também

---

[26] KANT, I. *Os pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 135. "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio."

coisas que não são juridicamente suas, mas que são partes familiares do 'seu' mundo. Você olha para elas como o seu próprio domínio." (HOOFT, 2013, p. 148).

Charles Taylor trabalha essa questão em seu livro *A Ética da Autenticidade*, ao abordar a primazia da razão instrumental como um dos fenômenos do grande mal-estar da sociedade moderna. Taylor (2011, p. 14) explica a razão instrumental[27] como uma forma de racionalidade baseada em cálculos e aplicações econômicas dos meios para determinados fins. Max Horkheimer (1895-1973), intelectual da Escola de Frankfurt, foi o primeiro a utilizar do termo para assinalar que os processos racionais são operacionais, indo ao caminho oposto da razão crítica kantiana. Esse fenômeno nasce quando o sujeito toma por determinação que conhecer é apropriar-se do meio, da natureza e dos homens. Algo que se alargou, como coloca Taylor (2011, p. 14), com o solapar das velhas ordens, uma vez que as estruturas que arranjavam a sociedade foram se perdendo. Afirma ainda que "[...] uma vez que as criaturas que nos cercam perdem o significado que lhes foi atribuído de acordo com seu lugar na cadeia dos seres, elas podem ser tratadas como matéria-prima ou instrumentos para nossos projetos." (TAYLOR, 2011, p. 14).

Porém, em se tratando de relações interpessoais, Hooft, citando Emmanuel Lévinas, destaca que essa apropriação do outro para o seu mundo não poderia existir, pois "a face da outra pessoa, e particularmente os seus olhos (tradicionalmente considerados as 'janelas da alma'), não são assimiláveis desta maneira." (HOOFT, 2013, p. 149). Para ele, as pessoas são difíceis de conhecer, estão além da nossa capacidade de compreensão e mantêm oculta, dentro de si mesmas, a própria natureza. Aqui vemos que aquela postura de autoafirmação e de apropriação do ambiente como seu próprio mundo é transformado, ou pelo menos deveria, na presença da outra pessoa.

Para ilustrar esse ponto, Hooft (2013, p. 150) usa de exemplo uma pessoa comprando um bilhete de trem em uma máquina de venda automática. Aqui, ela se encontra em interação com uma máquina com a qual, estando familiarizada, apropria-se. "Você é o centro desse mundo, e não precisa responder à máquina, como a nenhuma outra coisa, senão uma coisa que está ali para você." Ele segue ilustrando, agora a pessoa está comprando o bilhete de trem com uma atendente de bilheteria. Na prática, a compra não é diferente daquela do caixa eletrônico, a pessoa adquire o bilhete em troca de dinheiro. Porém, existe uma diferença, segundo ele, qualitativa. "Essa diferença é marcada pela etiqueta: em dizer 'por favor' e

[27] É interessante conceituar o termo através de Paulo Ghiraldelli (2010, p. 31), que explica a razão instrumental como o *logos*, sem a dimensão do *cronos* e *eros*. "A dimensão do cálculo, presente no *logos*, é a dimensão a que o ego se agarra, livrando-se de se identificar com o tempo – que traz a história – e com o *Eros* – que traz o desejo e o amor. *Cronos* e *Eros* fornecem a dimensão corporal do ego. O *logos* é a sua dimensão incorpórea."

‘obrigado’ e talvez partilhar algumas informações sobre o tempo.” (HOOFT, 2013, p. 150). Na questão funcional, essa troca de palavras não muda em nada a comercialização, mas “elas são importantes na medida em que marcam o seu reconhecimento do outro como uma pessoa ao invés de uma máquina.” (HOOFT, 2013, p. 150).

A presença daquela pessoa na cabine desperta em você uma resposta cortês e agradável. “Essa resposta é uma expressão de um comportamento ético primordial que marca o seu modo de ser como ético. Sem qualquer pensamento deliberado, você reconhece e respeita o mistério dessa outra pessoa nesses gestos simples.” (HOOFT, 2013, p. 151). Essa resposta afável pode ser o resultado do caráter bem-formado, e esse seria o aspecto básico e primordial para nossa existência como seres sociais.

Entretanto, tomados em si por essas profundas transformações na maneira de experienciar o mundo, veem-se as interações entre os homens pautadas pela razão instrumental. Com a inserção das novas tecnologias, principalmente as de comunicação e informação, e pelo critério de mercado, as interações passaram a serem medidas pela eficiência e custo-benefício. Isso acarreta diretamente na perda da profundidade da vida dos homens, que se limita a facilitar e condensar seus propósitos imediatos. Em uma frase no *Manifesto Comunista* (1848), Karl Marx abrevia uma das implicações do processo capitalista, “tudo o que é sólido desmancha no ar.” Essa afirmação, segundo Taylor (2011, p. 16), constitui uma forma de dizer que tudo que o homem tinha como duradouro, sólido e expressivo no passado está sendo substituído pelas *commodities*. Essa invasão e colonização permanente na vida humana vem como ameaça, principalmente, às relações que passam a ser líquidas, voláteis e efêmeras.

Essa primazia da razão instrumental se mostra evidente nos critérios de mercado. Bauman (2008) explora essa característica da sociedade de consumidores que se encontra cada vez mais refém dos interesses capitalistas, a ponto de transformar a si mesmo em mercadoria. Para ele, o ambiente mercadológico tem como atributo “a desregulamentação e desrotinização da conduta humana já em estado mais avançado, diretamente relacionadas ao enfraquecimento e/ou fragmentação dos vínculos humanos – com frequência referidos como ‘individualização’”. (BAUMAN, 2008, p. 66). Esta é justamente outra característica da sociedade atual: orientar seus indivíduos ao individualismo.

É preciso recordar que, assim como a sociedade tecnológica suscitou o homem a instrumentalizar o outro e mediar suas relações enquanto aparelho, a sociedade consumista tendeu a conduzir suas relações enquanto mercadorias, mediando-as pelo mercado de bens de consumo. Tais fatores foram cruciais para que o individualismo e a expansão da razão

instrumental se tornassem as principais características da sociedade moderna (TAYLOR, 2011, p. 28).

Ora, o que motiva as pessoas a se moverem nessa direção? Para Bauman e Taylor, os fatores determinantes que impelem os homens não são morais. Em primeiro lugar, pode-se dizer que a cultura da autorrealização reflete o individualismo nos dias de hoje. Taylor (2011, p. 32) coloca o relativismo como uma ramificação do individualismo, tendo como princípio desenvolver a própria maneira de viver, com base no que é considerado importante ou de valor para cada individuo. Analisando simplesmente por esse viés, parece estar o relativismo apoiado no princípio de respeito mútuo: cada um com seus valores sem contestar os valores de outrem. Mas esse individualismo de autorrealização torna-se preocupante no momento em que ocorre uma centralização no *self* e um desligamento de questões importantes que transcendem o *self* (TAYLOR, 2011, p. 24). O sujeito pautado pelo relativismo moral impõe seus desejos perante o outro, faz vigorar interesses puramente egoístas e narcisistas; vislumbrar soluções coletivas que se referem ao bem comum, desponta como algo difícil ou, até mesmo, impraticável.

Em segundo lugar, outro aspecto para a frouxidão moral é a promessa da satisfação permanente, o desejo por poder e riquezas, a busca pela felicidade instantânea e perpétua, principalmente, a falsa ideia de liberdade. Esse perfil hedonista, adotado como ideal pelo homem atual, restringe o espaço da ação moral para o âmbito da intimidade e da vida pessoal (CENCI, 2007, p. 77). Tudo que se descentraliza do "eu" se mostra desencaixado (ou em direção oposta) aos novos valores criados pela sociedade hedonista e narcisista. De La Taille (1996) faz alguns apontamentos que exprimem bem o homem e a sociedade contemporânea, dos quais sinalizam para o *declínio do homem público* diagnosticado por Richard Sennett.

> Eis o diagnóstico do homem pós-moderno: ele sofre as *tiranias da intimidade*. Interessa-se apenas pelo que diz respeito à sua personalidade, aos seus afetos, impulsos, idiossincrasias. Em uma palavra, está, como Narciso, incessantemente debruçado sobre si mesmo. Não lhe interessa a sociedade, apenas seu pequeno grupo de amigos; não o sensibiliza a História, apenas pensa na *sua* história biográfica; desdenha a participação política, a luta pela emancipação do homem, pela liberdade, em geral medida em termos de capacidade de consumo e orgasmo. Em resumo, investe todas as suas energias em si mesmo, em sua intimidade, que somente divide com quem ele pensa ser seu "alter ego" afetivo. O espaço público lhe dá medo, desempenhar papéis parece-lhe traição à pureza de seu Eu profundo, discorda de que o indivíduo somente é grande se participar de algo que o ultrapassa – notadamente a soberania cívica, pois, para ele, o limite é ele próprio. (DE LA TAILLE, 1996, p. 18).

A pergunta que se impõe com base nesse breve diagnóstico é: o que estamos fazendo uns com os outros? Obviamente, a moral sendo compreendida em sentido relativista e hedonista exclui o lugar de diálogo e percepção do outro. No momento em que se assume essa

posição instrumental em relação ao outro, parece perder-se a capacidade de boa deliberação e de desenvolvimento e construção de uma identidade moral bem formada. Se o homem é o resultado de algo que vai além dele, se os costumes herdados podem condicionar a sua moral, ser fiel a si mesmo, cultuar o *self* afronta uma das primeiras questões éticas: que vida quero levar ou o que é uma vida bem vivida e bem conduzida. É justamente no outro, na convivência na *polis* e na ética, como colocava Aristóteles, que é possível a construção consciente do ser humano.

Esses fatores expostos, que arrastam os homens e os caracterizam na sociedade moderna, têm como determinante o conformismo e a identidade moral mal formada. "Pessoas inseguras sobre suas identidades voltam-se para todo tipo de guias" (TAYLOR, 2011, p. 25) e a falta de senso crítico, vazio de pensamento, de um modo geral, assinala a alienação do homem. É justamente aqui, na falta de um caráter bem formado, que ocorre a perda ou declínio dos valores.

Em suma, o comportamento humano está fragmentado não apenas pelos inúmeros papéis que busca desempenhar na sociedade pluralista, mas no que se refere à falta de uma educação moral. A própria palavra ética assume a conotação de deveres impostos, afetando o *ethos* no âmbito pessoal e coletivo. Em uma sociedade com a mentalidade relativista, em que "tudo depende" de seu próprio gosto e conveniência, em que a busca pela liberdade e autorrealização torna-se prioritária, a falta de uma formação moral se revela perigosa. O ideal de vida boa – a qual deveria ser desenvolvida mediante o cultivo das virtudes e praticada na comunidade – é autofabricado pelo imediatismo, individualismo e consumismo.

Esse tipo de postura, como coloca Cenci (2007, p. 78), dilui a ideia de projeto de vida, algo que demanda tempo, esforço e que vai (e deve ir) ao encontro do outro. "A ausência de um projeto de vida faz com que o sujeito suprima a pergunta pelos fins ou pelo sentido de sua própria existência, perdendo a referência de um horizonte normativo para ela." O que isso significa? A possibilidade de se viver uma vida medíocre, algo tão temido pelos filósofos antigos.

Toda vez que os anseios e desejos pessoais são sustentados no *modus vivendi* [28], o conceito de projeto de vida perde sentido (CENCI, 2007, p. 79). A felicidade, que na tradição implicava a busca de se viver com sabedoria e de modo virtuoso, passa na sociedade de consumo a incorporar valores como posse e satisfação imediata dos desejos (CENCI, 2007, p. 79). Para Bauman (2007, p. 60), esta é justamente a principal característica da sociedade de consumidores: uma vida feliz, pautada na felicidade instantânea e perpétua. Contudo, esse modelo de felicidade é um tanto perigoso, pois repousa não naquilo que é, mas naquilo que

[28] "Caracteriza uma sociabilidade retraída para a lógica da esfera privada." (CENCI, 2007, p. 79). Ou ainda, modo de ser, modo de viver e conviver.

parece ser, limitando a busca da felicidade não para algo final e autossuficiente, como ela é, mas para o que possa vir resultar dela.

Nessas condições, os homens encontram-se em uma devota busca por sanar seus desejos que logo serão frustrados por uma contínua insatisfação, mantendo, assim, um círculo vicioso de consumo que tem em vista o bem-estar, o conforto, o *status*, o que ironicamente eles chamam de felicidade. E é justamente nessa ansiedade, nessa inquietação permanente pela busca de algo que os satisfaça que a sociedade de consumo prospera. Para Bauman (2007, p. 64), é a perpétua não satisfação de seus membros que faz com que a sociedade de consumidores funcione de modo adequado.

A partir do pensamento de alguns filósofos clássicos, Comte-Sponville (2015, p. 36) explica que o desejo de felicidade é frustrado porque o desejo é a falta; à medida que desejamos somente aquilo que nos falta, a felicidade torna-se impossível. Por conseguinte, os homens norteados pela moralidade de consumo, com a mentalidade intelectualmente vazia, incapazes de pensar por conta própria, tornam remoto e distante qualquer ideal de felicidade filosófico, porque desejam o que falta, e não o que tem, o que fazem e o que são.

A frouxidão moral, como foi vista e apontada por Taylor (2011, p. 26), existe e não se limita aos tempos atuais, mas é preciso entender as peculiaridades dessa cultura para prescrever possíveis remédios para o mal-estar que acomete a sociedade moderna. Não se trata de condenar a técnica e o mercado, mas em reconhecer que educar moralmente hoje é, sobretudo, um meio de desenvolver e devolver aos homens e à sociedade uma maneira saudável de conduzirem as suas vidas e alcançarem a vida boa.

Portanto, é importante, a partir dos fatores que ao longo do capítulo foram abordados, questionar até que ponto os homens inseridos em determinada cultura (no caso, marcada pela tecnologização e pelo sistema mercadológico) têm seu caráter moldado por ela e como é possível pensar em uma formação moral diante do contexto social atual.

Encontramos, até aqui, através do cotejo de diversos pensadores, possíveis raízes para o que suscitou o homem às múltiplas patologias da sociedade em que vivemos. Com o foco maior centrado na tecnologia como formadora e mediadora dos homens e das relações, foi traçado um diagnóstico, propositalmente plural, com intuito de apontar o que levou à atual crise dos valores morais.

Partindo do que foi desenvolvido, buscamos, através da Ética das virtudes, subsídios para pensar os desafios do cenário contemporâneo, assim como oferecer possíveis contribuições no resgate de um indivíduo capacitado para pensar e viver as novas relações, mediadas pela tecnologia, de maneira consciente, constante e feliz.

3 A ÉTICA EM ARISTÓTELES: COMUNIDADE, FINALIDADE E EXCELÊNCIA

Para viver bem, é preciso estar inserido em uma rede de relações humanas. Sair de si mesmo, ir ao encontro do outro. Tarefa que nem sempre se revela fácil, pois envolve pessoas, crenças, visões políticas. Tudo aquilo que pertence ao mundo das coisas, tudo que pertence ao mundo do homem, tudo que o define como tal. Mas é justamente o viver em proximidade que ensina e lembra que é preciso identificar a melhor maneira de perceber o outro e tratá-lo como igual. É no convívio e na experiência que se faz aprender o que é de relevância na essência do ser, mas é o exemplo que possibilita o apuro da sensibilidade moral.

Questões da existência sempre foram o foco dos grandes pensadores – tanto no mundo antigo quanto nos dias atuais. Têm instigado os homens através dos tempos, repetindo-se de geração em geração, mas, devido às suas perplexidades, continuam abertas fazendo-se indagar. Partem do cotidiano e da reflexão sobre a melhor maneira de se tocar a vida. Todos almejam a felicidade, o bem viver, a boa convivência. Todos querem buscar o seu melhor, mas nem todos o dão. E isso fica mais explícito, mais nu, mais cru à vista daqueles que olham, mas não veem; escutam, mas não ouvem. Difícil aprender quando quem ensina foi tocado pelas coisas que não convêm (tudo aquilo que torna o homem indiferente, rude, alheio a si e ao outro). Todos esbarram em seus medos e erros, como se não bastasse, diariamente, os homens são confrontados com a fúria que toma conta dos meios tecnológicos, invadindo casas, famílias, o ambiente de trabalho, as escolas, o “eu”. O mundo real – imediatista, consumista e individualista – agride o virtuoso, toca no caráter e afeta a sua moral. É preciso resgatar as virtudes ao invés de renunciá-las. O bem não existe em si, é preciso ser feito, ser posto como exemplo, para assim florescer. Em tempos mediados pela tecnologia, em que os valores morais seguem o fluxo do descarte, faz-se necessária uma reflexão sobre essas virtudes que faltam. Dar-se conta que, quando uma lei é criada, pode significar que mais um valor moral deixou de ser considerado. Aceitar a realidade do mundo tal qual é apresentada implica o mesmo que consentir com a brutalização e indiferença humana. É preciso questionar a natureza do mundo em que se vive, a fim de convocar todos à responsabilidade. Tentar compreender quem se deve ser, o que fazer ou como viver é tarefa modesta, mas necessária para preservar ou recuperar alguns dos valores mais nobres.

As principais questões éticas de nosso tempo e de todos os tempos circundam o amor, a felicidade, o bem, o mal. Além desses, tratam a formação do caráter moral. Aristóteles, através da sua Ética da virtude, mostrou que não é escavando por debaixo de obrigações, regras e normas, a fim de se atingir um sentido ético, que o viver se mostrará belo, bom e

feliz. A vida não cabe em códigos e fórmulas, não pode ser pensada, somente, em princípios válidos universais para toda e qualquer situação. O bem se constrói e o caráter se forma através do hábito e da boa educação. É algo intrínseco e único ao homem.

Diferente das éticas modernas, como a do dever, que incidem sobre as obrigações e ordenam os relacionamentos, a ética aristotélica estende-se para além da moralidade da lei, do contrato, abrange o eu, os seres vivos em suas particularidades. Essa concepção de ética permite o processo de formação integral (paideia) desse indivíduo em cidadão. A educação do caráter dispõe a esse indivíduo percepção e sensibilidade moral para assumir um papel social na vida coletiva. "Criado pela nossa formação e pelos nossos próprios esforços de autoformação" (HOOFT, 2013, p. 25), o caráter vem a expressar-se em muito do que fazemos. É preciso maior esforço para agir de uma maneira que seja contrária ao próprio caráter do que agir de uma maneira que seja consistente com ele. Isso mostra a importância do caráter bem formado, assim como o real valor das virtudes na formação desse caráter.

3.1 DISTINGUINDO A ÉTICA DA MORAL

Antes de prosseguir, faz-se necessário estabelecer uma rápida distinção entre ética e moral sem entrar na particularidade etimológica e de tradução do grego para o latim. Muitas vezes, esses termos se confundem e são tratados como sinônimos. Mas não o são quando analisados em sentido estrito ou, por exemplo, na terminologia kantiana e hegeliana. Para além das preferências e justificativas, parece razoável, ou por mera convenção, optar por uma distinção básica, geralmente aceita entre os estudiosos desse assunto.

Considerando a raiz grega do termo "*ethos"*, ética pode ser compreendida como a reflexão acerca dos valores morais de determinada sociedade, assim como seus costumes e modo de vida. Tais valores orientam o comportamento do homem em relação aos outros indivíduos que fazem parte desse meio, garantindo o bem-estar social. Falar de ética é, sobretudo, falar da conduta dos membros de um povo, dos padrões de excelência humana aos quais eles se submetem e do modo de agir pelos quais expressam seu caráter (HOOFT, 2013, p. 78).

A passagem da ética para a moral requer uma mudança de plano, isto é, sai do nível reflexivo para uma orientação do agir. A moral está diretamente ligada aos valores, costumes e normas de determinada sociedade em determinado contexto. Ela é fruto do padrão cultural vigente e incorpora regras impostas pelo grupo social. Assim, ela é cultural, histórica, prescritiva, contextual e material. É exterior ao sujeito, enquanto a ética, assim como seu significado, é morada, refere-se ao modo de ser; é livre e abre espaço para as diferenças. É

uma postura pessoal acerca de como vivemos e de quem queremos ser. A ética ocupa-se, prioritariamente, de parâmetros que fundamentam racionalmente o agir humano, como normas, juízos e valores. Assim, ela reflete e questiona sobre as regras morais, indicando o que pode ser tomado como princípio universal. É como uma ciência que se ocupa do tema de maneira descritiva e comparativa. Porém, ela não traz a rigorosidade do resultado de uma ciência exata. A ética, enquanto filosofia prática, deve ser pensada em cada situação individual, buscando a verdade relativa às ações humanas embora isso não impeça sua universalidade, quando necessário e coerente.

As teorias éticas podem partir de posições filosóficas diferentes. Por isso, tomamos por base, neste capítulo, o estudo da ética aristotélica que não se limita a normas ou deveres enquanto fundamento da lei moral; ela abrange o eu do agente e dá ênfase ao seu caráter e às virtudes que formam esse caráter visando alcançar o fim último, a felicidade. Assim, muito além de simplesmente agir por dever, a ética das virtudes coloca diante do agente uma perspectiva particularista que necessita de sensibilidade para captar o que cada momento exige do ponto de vista moral. Desnecessário justificar que as diferenças de modelo social e político das estruturas do mundo grego antigo para com o nosso modelo de sociedade impõem certa cautela nas aproximações e comparações.

3.2 A ÉTICA ARISTOTÉLICA E O PROPÓSITO DA POLÍTICA

Aristóteles, que introduziu o termo “ética” na filosofia ocidental, considerava desnecessário demonstrar a existência do *ethos* por presumir que todos compreendessem algo que é evidente para os homens. Para ele, todos conhecem as ações que são desprezíveis e quais são louváveis. Ninguém, em sua sã consciência, pensaria que deixar uma criança agonizando de fome seria a coisa correta a se fazer. A ética não parte de conceitos abstratos, mas do agir humano, que é contingente e implica um pré-saber ou uma pré-compreensão. Aristóteles foi o primeiro filósofo a introduzir o conceito *praxis* para definir a ética como uma atividade do saber agir. O método parte da sentença antropológica e ontológica que “todo homem deseja, por natureza, conhecer”, expresso na primeira linha de sua obra *Metafísica*. Assim, Aristóteles separa o conhecimento em três esferas distintas: *teórico*, *prático* e *produtivo*. O conhecimento *teórico* abarca a busca da verdade, aqui se encontram a matemática pura e aplicada, a física e a filosofia primeira. No conhecimento *prático*, que é a atividade do saber agir, encontram-se a ética, a economia e a política. Por fim, o conhecimento *produtivo*, que envolve as atividades do saber fazer, medicina, poesia e os

trabalhos manuais. Portanto, Aristóteles ensina que o conhecimento é obtido através de muitos modos e métodos; por meio dele, o estudo da ética torna-se possível.

Diferente das outras ciências, a ética não anseia por respostas exatas, nem utiliza dos mesmos métodos de estudo da matemática que, por exemplo, através de operações e processos dedutivos, busca alcançar a exatidão (EN I 3, 1094b 25). A ética é uma ciência esquemática, não possui a natureza explícita de um resultado matemático, ela está imersa em um grande número de variáveis que envolvem o agir humano. Aristóteles, através do método argumentativo da dialética, parte do que ele chama de *opiniões reputadas* para detectar certos requisitos da ética na ação humana. Ele chega à definição através de opiniões geralmente aceitas que sejam capazes de serem reaplicadas a um argumento. É nesse contexto, e aplicada à razão prática que cada situação exige, que torna possível a investigação do objeto. O saber e o agir ético, como coloca Aristóteles, não pode ser atribuído a um conhecimento teorético. O comportamento modifica-se conforme cada situação e deve ser pensado de diversos modos. É preciso fornecer condições para o desenvolvimento de boas disposições, mas, para isso, não se pode cobrar a exatidão do rigor matemático. O raciocínio usado aqui deve ser diferente daquele utilizado em outras ciências. Não que a ética não possa ser universalizada, mas é através das experiências da vida e do aperfeiçoamento que o homem será capaz de julgar as ações pertinentes que cada situação particular exige. O agente só pode julgar bem o que conhece e, conforme exposto, isso exige um pré-saber, uma boa formação, que deve ser buscada nas experiências cotidianas e nas opiniões reputadas. O homem instruído, através da boa deliberação, é capaz de encontrar o meio-termo que a situação exige e, dessa forma, agir bem conforme a razão.

Aristóteles faz uma divisão estratégica ao definir a ética como filosofia prática, cria duas dimensões para a natureza humana: a da política e da ética. A política não se dissocia da ética, elas apenas se diferenciam. Enquanto a primeira apresenta uma dimensão social, a segunda se restringe ao individual. A ética é parte integrante da política e tem como finalidade infundir certo caráter nos cidadãos através de sua legislatura – torná-los bons e capazes de praticar boas ações (EN I 9, 1098b 30).

Na *Política*, Aristóteles define a *pólis* (cidade-estado) como uma universalidade de cidadãos; um não existe sem o outro. O homem sendo um animal cívico e comunicativo necessita se reunir a outras pessoas para suprir suas necessidades que variam desde os diversos exercícios da *techne*[29] até as questões da justiça. "É evidente, pois, que a cidade faz

[29] É uma das virtudes intelectuais que tem a capacidade de produzir objetos por meios racionais. Refere-se, também, a diferentes ofícios.

parte das coisas da natureza e que o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade." (*Política*, I 1 §9). E cita Homero ao falar de indivíduos sem pátria, merece "a censura cruel de ser sem família, sem leis, sem lar" (*Política*, I 1 §9). Sendo o homem um animal político, possuidor de *logos*, é na associação política que se torna possível exercer a faculdade humana, deliberando sobre a natureza da vida boa e exercitando as suas virtudes.

A comunidade política surge para propiciar uma vida autossuficiente, não visando apenas às necessidades básicas e da sobrevivência. A *pólis* é capaz de promover a excelência e a *eudaimonia* de seus cidadãos, pois é uma instituição que supre as carências de todas as outras organizações. Por isso, diz-se que através dela o ser humano se realiza e atinge seu maior fim: a felicidade. Se o indivíduo reconhece que o fim pelo qual age é o mesmo da sua cidade-estado, ele reconhece que seu próprio fim é o fim do outro. O bem individual estende-se ao bem coletivo.

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

Entender o que a cidade-estado representa para Aristóteles é compreender toda a sua filosofia. A justiça e a vida boa só podem ser exercidas quando o todo existe, quando os poderes e suas funções se articulam à vida do homem. É uma inclinação natural que leva os homens a exercerem suas vidas em sociedade. É nesse sentido que falamos na excelência humana e o que determina a vida boa. A política e a ética são indissociáveis à medida que protegem os homens das injustiças e, sobretudo, quando o discernimento e o conhecimento formam a base da vida social e individual (*Política*, II 1 §4). É importante entender a comunidade política como condição necessária para a realização da natureza humana, do seu fim último, da sua felicidade.

> O escopo do Estado é a felicidade na vida. Todas essas instituições têm por fim a felicidade. A cidade é uma reunião de famílias e pequenos burgos associados para gozarem em conjunto uma vida perfeitamente feliz e virtuosa. É preciso, pois, admitir em princípio que as ações honestas e virtuosas, e não só a vida comum, são o escopo da sociedade política. (*Política*, III 5 §14).

O bem viver, como pode ser visto, não se limita às relações interpessoais, ele se estende à vida das instituições. Viver junto é condição necessária à felicidade, mas não autossuficiente, já que ela está sujeita às virtudes. Contudo, muitas das virtudes humanas só

podem ser genuínas e expostas na vida compartilhada na *pólis*, porque, de alguma maneira, estão implicadas na noção de outro (MACINTYRE, 2001, p. 252). O virtuoso apresenta-se na prática de boas ações e sua excelência cívica serve ao papel educativo de uma boa cidade-estado.

Para chegarmos à questão central da ética aristotélica – que é propor uma finalidade última para onde todas as ações humanas tendem, segundo ele, todas as atividades visam a um bem, "por isto, foi dito acertadamente que o bem é aquilo que todas as coisas visam" (EN I 1, 1094a) –, é preciso viver em um Estado e, somente dessa forma, será possível não apenas falar acerca dos comportamentos dos membros desse povo, mas determinar o que pode convir à pluralidade. A *pólis* é um espaço cívico por excelência. Compreende não apenas as ações deliberativas e a criação de uma estrutura de direitos, mas um local em que o exercício da razão e do convívio humano possa ser exercitado. Nesse sentido, a *pólis* é mais um sistema formador de pessoas honestas que um local relacionado à promulgação de leis. Então, compreendemos que a tarefa essencial do Estado seja a educação; que através de boas ações e condutas dirija os homens para o melhor dos fins. A ética é uma ciência prática que molda os agentes pela habituação de boas virtudes. Coragem, amor, fidelidade, sabedoria, respeito, amizade são disposições adquiridas pelo processo educativo, sendo o agente ético participante e responsável pela construção e fundamentação desse sistema. À medida que a educação e a formação ético-política são incorporadas, o indivíduo se reconhece como cidadão genuinamente humano, capaz de afirmar sua excelência, ou seja, sua humanidade.

3.3 *EUDAIMONIA*: A FELICIDADE COMO FIM DAS AÇÕES HUMANAS

Aristóteles inicia o seu tratado estabelecendo a noção de *eudaimonia* [30] como o bem supremo a que todos os seres humanos almejam. Ele concebe a ética através de um pensamento teleológico[31], em que o valor moral da ação deriva do fim almejado. Aristóteles vincula os conceitos de *fim, bem, melhor dos bens e virtude* com o *bem*, comprovando que, entre todos os *bens*, o homem busca um bem final. Tal bem não poderia ser secundário, não deveria ser desejado em razão de outro, deveria ser único e almejado por todas as pessoas. A causa final, perfeita, autossuficiente, que não necessita de razão nem de justificação é identificada por ele e por todos como sendo a *felicidade*.

---

[30] Do grego antigo, a palavra *eudaimonia* é composta por *eu*, que significa bom, e *daimon*, que significa espírito. Sua tradução literal tem como significado "o estado do ser habitado por um bom espírito". Mas é frequentemente traduzida por "felicidade".

[31] Das palavras gregas *telos* (fim, finalidade, objetivo) e *logos* (estudo, razão, conhecimento).

No entanto, diversas atribuições são dadas à felicidade, não há um consenso sobre a concepção do sentido designado a ela. Para alguns, ser feliz está ligado aos prazeres mundanos ou ao reconhecimento, outros atribuem à boa saúde ou a um bom emprego. Cada qual conforme suas crenças e suas faltas. Mas essas percepções colocam a felicidade como meio e não como fim que ela representa.

Assim, observando as diferentes imputações dadas à felicidade e ao que é considerada uma vida boa, Aristóteles elenca explicitamente três modos de vida (para alguns interpretes seriam quatro modos) tidos como modelos ideais de felicidade. O primeiro modo de vida, aquele guiado pelo prazer, logo é descartado pelo filósofo. Em sua compreensão do que é uma *vida boa* ou *feliz*, o prazer é apenas satisfação de impulsos, assim como o é para os animais. O Estagirita coloca que, ao julgar pela vida dos homens, o prazer é tido pela grande massa como algo inerente à felicidade, pois aprecia a vida agradável como Sardanapalos, rei lendário da Assíria, que em seu epitáfio menciona "Come, bebe e diverte-se, pois tudo mais não é digno de um estalo de dedos [...] Tenho o que comi e as extravagâncias que fiz e o amor que dei e recebi, enquanto toda a minha grande riqueza desapareceu." (EN I 5, 1095b).

Pressupor o prazer como estado legítimo para a felicidade, assim como o fazem certos utilitaristas modernos, revela uma ideia errônea de que a submissão às paixões leva à *Eudaimonia*. Para Aristóteles, o indivíduo virtuoso é aquele que sente prazer com as coisas certas, na medida certa e na ocasião certa.

Em seguida, ele cita a vida política e a contemplativa. Quando a vida política baseia sua existência em honrarias, no olhar de aprovação dos outros, ela se torna superficial. Por mais excelente e atuante que possa ser o homem, isso não é o suficiente para conduzi-lo à felicidade. Aristóteles defende que os homens parecem perseguir as honrarias como forma de reconhecimento de seus méritos, enquanto, na verdade, deveriam ser visadas por si mesmas, pelas suas virtudes políticas, com fundamento em sua própria excelência.

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

Mas Aristóteles reconhece que a vida na prática das virtudes políticas é uma forte candidata a ser a vida feliz. Para muitos interpretes, essa hipótese é corroborada pela longa abordagem dedicada à teoria da ação e das virtudes morais e intelectuais, compondo a maior parte da obra (do Livro II até a primeira metade do Livro X).

Tampouco a felicidade encontra-se nas riquezas, pois ela não é boa por si mesma; ela visa ao lucro que, por sua vez, está destinado à aquisição de outras coisas. Essas formas de vida detalhadas por Aristóteles nada mais são que bens desejados como meio e não como fim último. Não são bens autênticos, apenas visam a uma vida proveitosa. No entanto, ele reconhece que o homem, para ser feliz, precisa de certos bens instrumentais e condições adequadas para poder praticar certas virtudes. Isso significa que a prática das virtudes é uma condição necessária, mas não suficiente para ser feliz.

Por fim, o terceiro e mais elevado modo de vida é a vida contemplativa. Aristóteles coloca a *sabedoria* com o modo que mais se aproxima da real finalidade humana. Logo, a vida contemplativa concerne à razão e à atividade da alma. Ela é puramente racional e, através dela, os homens agem em busca de um bem que é a própria finalidade. Aristóteles concebe a razão como a faculdade mais elevada do ser humano e a vida contemplativa, por buscar o bem, por ser um bem e não por outra coisa além dele, é o modo de vida mais feliz sendo, assim, a sua felicidade. Para muitos outros interpretes, é esse modo de vida feliz defendido por Aristóteles.

A *Eudaimonia* descrita por Aristóteles não pode ser concebida como um estado de espírito, ela é uma atividade da alma em sintonia com a virtude, é uma maneira de ser. É agir de forma correta e adequada para que se possa alcançar o fim pretendido. Embora não tenha uma teoria da ação que distinga meio-fim como Kant, Aristóteles não ignorou a pluralidade de *bens* e *fins*, concebendo-os de modo hierarquizado, procurando definir formalmente o bem como *telos,* o fim a que toda ação visa. Tendo consciência dos possíveis conflitos em nível da ação humana e de que os homens nem sempre teriam consciência de que todas as ações estavam orientadas para um *telos,* buscou desenvolver um conceito formal de *fim último.* Aquele que é procurado por si mesmo e por nada mais. Ele utiliza o argumento de que, se não fosse assim, todo desejo do homem seria vazio e vão (EN I 2, 1094a). A finalidade única deve ser o bem, o melhor dos bens, chamado de sumo bem, identificado com a *eudaimonia.* Dessa forma, ele encerra aquele ciclo que transforma os *fins* como meios para alcançar outros fins.

Sabendo que a felicidade é algo final e autossuficiente, antes de prosseguir, abordamos como Aristóteles explica a chave dessa afirmação. Com seu pensamento teleológico, ele entende as coisas em termos dos objetivos que elas almejam e das funções para as quais foram planejadas (HOOFT, 2013, p. 79). Assim, ele procura interrogar acerca da autêntica função do homem, a função própria, utilizando do conceito *ergon* para chegar ao que seria essa função. Se todas as coisas possuem uma função, como um animal que manifesta seu objetivo em sobreviver e propagar-se, assim como as plantas em crescer e alastrar-se, os homens, com o

mesmo efeito, manifestam seus objetivos. Aristóteles toma como exemplo o artista que tem como fim ou bem o produto do seu trabalho. O propósito de um flautista é tocar tão bem quanto possível a sua flauta. “O bem e a perfeição residem na função.” (EN I 7, 1097b). Ele utiliza desse critério para chegar ao objetivo ou à função própria da vida humana. Como Aristóteles chega a essa determinação do objetivo, propósito ou função específica do homem? Eliminando as funções que o homem partilha com os outros seres vivos, restando, dessa forma, uma função que lhe é própria e que define o bem para o homem. Ao eliminar as características da vida sensitiva e vegetativa, Aristóteles concebe o homem como um animal racional, possuidor de *logos*. “Resta, então, a atividade vital do elemento racional do homem; uma parte deste é dotada de razão no sentido de ser obediente a ela, e a outra no sentido de possuir a razão e de pensar.” (EN I 7, 1098a). Assim, a função do ser humano encontra-se no exercício da racionalidade, não em obter, nem em possuir, mas em estar ativo. Em fazer o que lhe for destinado de forma contínua e excelente. “Uma atividade da alma por via da razão e conforme ela.” (EN I 7, 1098a). Desse modo, a função própria do homem corresponde a certo modo de vida constituído de ações que pressupõem o uso de faculdades mais elevadas.

> O bem para o homem vem a ser o exercício ativo das faculdades da alma de conformidade com a excelência, e se há mais de uma excelência, de conformidade com a melhor e mais completa entre elas. Mas devemos acrescentar que tal exercício ativo deve estender-se por toda a vida, pois uma andorinha só não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz um homem bem-aventurado e feliz. (EN I 7, 1098a).

Este é o núcleo da filosofia aristotélica: a atividade racional que torna o homem feliz é a atividade virtuosa. O ser humano só será feliz ao agir de acordo e conforme a virtude. Essa atividade racional é central tanto para a prática das virtudes políticas quanto para a atividade contemplativa.

Portanto, toda e qualquer discussão sobre ética aborda o que é um ser humano, qual a sua função própria e o que satisfaz sua natureza. Como vimos, Aristóteles parece dar conta de eliminar rapidamente as funções que os seres humanos partilham com outros seres vivos. Nesse particular, procedemos a uma breve descrição dessas categorias, com o intuito de antecipar e clarear não só o estudo das virtudes morais, mas a adequada consideração pelo papel das emoções/paixões, lugar do desejo e prazer na formação do caráter.

3.3.1 **Estrutura da alma e suas partes**

Após determinar, via recurso definitório nominal, que a felicidade seja uma atividade da alma segundo a mais perfeita e completa virtude (EN I 13, 1102a 5), Aristóteles procura conhecer a alma humana. Ele nos fornece sua concepção de homem referindo-o como um composto de corpo e alma, sendo a alma a substância e forma do corpo. Aristóteles propõe a divisão da alma em duas partes: uma racional e outra irracional. "A divisão da alma em parte racional e parte não racional é expressamente atribuída a Platão em *MM* I 1 1182a24-25; Platão teria corrigido assim a versão socrática, que 'anulava a parte não-racional da alma' (1182a21), atribuindo-lhe enfim certo papel nas nossas ações."[32] (ZINGANO, 2008, p. 85). No entanto, a visão de Aristóteles mostra-se mais desenvolvida à medida que atribui funções a cada parte da alma. Ele divide a parte racional em dois tipos de função – "científica" e "calculativa" –, enquanto a parte irracional é dividida em "vegetativa" e "apetitiva". Essas partes da alma e suas respectivas funções descrevem a concepção que o filósofo tem do que se constitui o homem.

3.3.1.1 Parte vegetativa da alma

Aristóteles trata o nível vegetativo como o princípio mais elementar da vida. É uma parte da alma fundamentalmente "vegetativa", a qual abarca as funções biológicas dos seres humanos, aquelas ligadas ao nascimento, crescimento, nutrição e reprodução. Consiste nos processos vitais da existência corporal. O filósofo atribui a elas os embriões, recém-nascidos e todas as espécies de seres vivos. Seu funcionamento também se dá em adultos, sobretudo no sono. "No *De Somno,* Aristóteles escreve que a 'parte nutritiva opera durante o sono mais do que na vigília, pois é nesse período que mais se assimila e cresce, dado que não é preciso para isso nenhuma sensação' (1 454b32-435a3)." (ZINGANO, 2008, p. 85-86). A inatividade não é da alma inteira, mas particularmente daquela cujas atividades são realizadas de acordo com um princípio racional. "O sono é um período inativo da alma relativo àquilo com base no que ela é dita boa ou má." (EN I 13, 1102b 5). A parte vegetativa tem um objetivo intrínseco e se mostra eficiente à medida que cumpre esse objetivo. O sangue, por exemplo, tem como função a manutenção da vida do organismo, transportando nutrientes, oxigenando o corpo, sem que se faça necessário um raciocínio que conduza à indução da sua atividade. Tem um

[32] Além da tradução de uma parte da Ética Nicomaquéia, Zingano também faz excelentes comentários em suas notas, o que contribui muito para a adequada compreensão do pensamento ético aristotélico.

objetivo que pertence somente a ele e é bom à medida que cumpre esse objetivo. Por isso, essa parte não interessa à análise ética.

3.3.1.2 Parte apetitiva da alma

Aqui se encontra outra parte não racional da alma, mas que, de certa forma, participa da razão à medida que é acatadora e obediente a ela. A parte apetitiva é baseada no fato de que os seres humanos desejam e buscam coisas, esforçando-se para alcançá-las. O homem é um ser desejoso, assim como os animais, pois compartilham com eles essa parte da alma.

Quando Aristóteles aborda a parte apetitiva da alma como irracional, mas participante da razão, ele toma como exemplo o homem acrático e o que se controla. Em ambos, a parte racional da alma pode aconselhar para as boas ações, mas também pode se manifestar de forma contrária à razão, "contrapondo-se e resistindo a ela." (EN I 13, 1102b25).

> Assim como, quando se decide movimentar para a direita os membros paralisados do corpo, estes, ao contrário, desviam à esquerda, assim também ocorre com a alma: os ímpetos dos acráticos vão em direções contrárias. Nos membros do corpo vemos o desvio; no tocante à alma, não o vemos. (EN I 13, 1102b20).

Aristóteles defende que isso tende a acontecer quando a pessoa não possui autocontrole ou é destituída de continência. Porém, os apetites, também, parecem pertencer à razão de um modo particular, quando obedecem e acatam a ela, assim como um filho que ouve e deixa-se guiar pelo conselho do pai. Segundo Zingano (2008, p. 90), quando Aristóteles sugere que a parte apetitiva da alma participa da razão, ele se refere a uma parte irracional obediente àquela que reprova e adverte alguém. Diferentemente da racionalidade matemática que, com suas teorias e proposições, é compreendida por si mesma, a racionalidade de um pai vem como um modo de persuasão ao elemento irracional. A parte apetitiva da alma, defendida por Aristóteles, é baseada no fato que estar vivo é desejar, assim como o cão deseja o osso, o homem ambiciona algo. É uma força motriz que direciona a um fim como fonte de satisfação, atendendo a uma necessidade. No entanto, os apetites não se limitam apenas aos objetivos externos, como a criança que deseja um sorvete, mas também "como um comportamento do organismo em prol da sua própria realização." (HOOFT, 2013, p. 82). Para diferenciar essas noções admitidas de desejo, Hooft (2013, p.83) explica de forma clara como Aristóteles a distingue. "O aspecto apetitivo do nosso ser é a tendência do organismo a buscar a sua própria realização através da excelência dos seus desejos." Essa busca não se limita apenas à excelente realização dos seus desejos, mas também de que esses desejos aperfeiçoem o ser. Podemos questionar de que forma

isso seria possível, já que no senso comum o desejo parece apenas como desejo de algum objeto. Aristóteles defende que, por participar de certa forma da razão, o prazer e a dor, assim como os desejos, devem ser moldados e não suprimidos. Desejar as coisas corretas é tão importante como a consumação dos desejos. Por isso, é decisivo para a teoria ética aristotélica moldar o desejo desde a infância.

O aspecto apetitivo só é existente nos seres humanos e animais possuidores de sensação e memória. Essas operações correspondem à dupla função de prazer e dor. Tanto o prazer quanto a dor podem ser sentidos como resposta à realização de determinado desejo (ou através da imaginação e recordação). "Na medida em que o desejo gera movimento em nosso ser em direção da cognição, da ação e da reação, existe um aspecto dinâmico da nossa existência cujo fluxo é muitas vezes experimentado como sentimento." (HOOFT, 2013, p. 82). É possível compreender por que Aristóteles trata os sentimentos de prazer e dor como uma característica do desejo e não como o objetivo final das ações. Todavia, algumas pessoas prezam pelos prazeres, mas ele nunca será o sumo bem, pois sempre é visado pelo desejo.

Mais adiante, veremos as implicações morais dos desejos e como desejar não é censurável, faz parte da vida e da natureza humana. Possui um papel importante na busca da vida eudaimonista. E não ser atraído por eles é tão condenável quanto querê-los em excesso. "As pessoas não são censuráveis por se deixarem atrair por eles, por desejá-los e amá-los, e sim por os desejarem e amarem de certa maneira, ou seja, excessivamente." (EN VII 4, 1148a). O prazer deve ser buscado de forma assertiva, em termos de qualidades internas. É assim que o caráter moral é definido.

3.3.1.3 Parte calculativa da alma

Aristóteles divide a parte racional da alma em dois diferentes tipos de faculdades responsáveis pelo conhecimento. Uma que contempla as coisas cujos princípios são invariáveis e a outra que contempla as coisas passíveis de variação (EN VI 1, 1139a). Ambas se baseiam pela instrução e, por tratarem de conhecer objetos diferentes, são divididas em espécies diferentes: uma que depende dos objetos e a outra do sujeito.

Uma dessas partes, a *deliberativa* ou *calculativa*, está voltada para a ação prática, ou seja, para as coisas que são mutáveis através das ações. Está relacionada com os fins, mas trata dos meios necessários para que os objetivos sejam alcançados. É a parte que questiona, reflete e chega à resolução daquilo que a impulsiona.

A faculdade da razão deliberativa é considerada por Aristóteles de suma importância, pois é a responsável por guiar as ações. A deliberação é a prévia da escolha e, portanto, é a chave para o *bem supremo*. Saber deliberar constitui a realização do próprio ser, assim como não ter essa faculdade adestrada constitui a sua ruína. A maioria dos problemas éticos enfrentados pelas pessoas encontra-se justamente na parte calculativa da alma, pois é preciso manter a parte racional no comando da parte desejosa. É a questão da relação entre razão e paixões.

3.3.1.4 Parte científica da alma

Por fim, Aristóteles define a outra subparte da alma racional como "científica", a qual trata do conhecimento das coisas imutáveis, necessárias, eternas e universais. Tem como finalidade o próprio conhecimento, não estando preocupada em dirigir as ações, mas sim a contemplação e a busca pela verdade. É a parte em que o objeto de atuação é o conhecimento em si, como nos assuntos ligados à matemática, à filosofia primeira e à teologia (posteriormente chamadas de metafísica).

A faculdade científica restringe-se ao campo teórico, separando, assim, da vida ativa. Podemos pensar nela como um aspecto da alma que tem como objetivo a compreensão da natureza humana e de sua existência. Aristóteles diria, ainda, que contemplar confere sentido à vida e contemplar bem confere satisfação.

Após apresentar as subpartes da alma e suas funções, Aristóteles informa que cada uma dessas partes é detentora de virtudes. À medida que desconsidera a parte vegetativa da alma, ele distingue e separa as virtudes em dois tipos de funções referentes às partes desejosas e racionais. "A excelência também se diferencia em duas espécies, de acordo com esta subdivisão, pois dizemos que certas formas de excelência são intelectuais e outras são morais." (EN I 13, 1103a). Portanto, existem dois tipos de virtudes: a) virtudes intelectuais, pertencentes à parte racional da alma, que consiste no excelente exercício das funções racionais; b) virtudes morais, pertencentes à parte irracional da alma, que consiste no excelente exercício das funções apetitivas ligadas ao desejo.

No início da *EN* I 13, após ter chegado à definição nominal de *eudaimonia*, Aristóteles aborda que é preciso estudar a virtude para ter, assim, maior compreensão do bem humano e da felicidade. Porém, seu estudo não se limita à definição do que é a virtude. Ele busca investigar o agir moral e a possibilidade de tornar os homens bons através de hábitos e ações virtuosas. Diferentemente da ciência que busca respostas por via especulativa ou teorética, a

filosofia aristotélica das virtudes detém o estudo às ações práticas, tanto no âmbito do contingente quanto do particular.[33]

As próximas seções são dedicadas à exploração das virtudes, assim como suas funções em cada parte da alma, através de Aristóteles, que deu novos desdobramentos no âmbito da ética ao colocá-las na base de toda sua construção.

3.4 A ÉTICA DAS VIRTUDES

Provinda do latim, *virtus* (do termo grego *areté*), a palavra virtude significa excelência, habilidade ou capacidade. Dessa forma, ter virtude é ter a capacidade de realizar algo. Mais comumente na língua portuguesa, a palavra vem a referir-se à qualidade do que se conforma com o considerado correto e desejável do ponto de vista moral, assim como uma disposição ou um padrão no caráter do agente que o leva a agir moralmente. Comte-Sponville (2009, p. 7), em seu livro *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, coloca que ela é uma força que age, ou que pode agir. E toma como exemplo o que o grande sistematizador da teoria das éticas das virtudes, Aristóteles, alegou: "Assim a virtude de uma planta ou de um remédio, que é tratar, de uma faca, que é cortar, ou de um homem, que é querer e agir humanamente [...] A virtude de um ser é o que constitui o seu valor, em outras palavras, sua excelência própria [...]" (COMTE-SPONVILLE , 2009, p. 7-8).

O conceito *areté* também apresenta outras conotações quando referido no seu plural (virtudes), como justiça, generosidade, compaixão, coragem, altruísmo, honestidade, tolerância, veracidade, sabedoria, responsabilidade, aceitação do outro, assim como tantas outras excelências de caráter tão admiráveis. Para Aristóteles e outros filósofos que compactuam de tais conceitos, esses traços de caráter virtuosos permitem ao homem viver uma vida plena e realizada.

O interesse acerca das virtudes teve origem na ética grega, especialmente com Aristóteles, que dedicou boa parte dos seus estudos centrados nos padrões de excelência dos homens e na busca de como viver bem a vida. Mas é possível encontrar as primeiras referências nos poemas homéricos, sobretudo em *Ilíada e Odisseia*, em que o termo *arete* aparece de forma explícita, sendo referido como excelência de qualquer tipo (MACINTYRE, 2001, p. 211). Já nos diálogos platônicos, a virtude aparece voltada para a antítese norma e natureza; dessa forma, adquire uma concepção moral, porém Platão não consegue dar uma

[33] TORRES, J. C. B**.** *Manual de ética*: questões de ética teórica e aplicada. Rio de Janeiro: Vozes, 2014. p. 230.

definição completa das virtudes e do bem, apesar de preocupar-se em caracterizar o homem bom e o governo justo.

É em Aristóteles que a teoria das virtudes toma forma e constitui a tradição clássica do pensamento moral. Em *Ética a Nicômaco*, sua principal e mais importante obra de ética, Aristóteles, de forma científica, estrutura seu pensamento propondo um problema e, na sequencia, busca resolvê-lo a partir de uma série de outras posições e opiniões. No primeiro Livro de *EN*, assim como parte do Livro X, Aristóteles estabelece, como visto anteriormente, o que é o *bem supremo* e a *eudaimonia*. Após discutir o que é a felicidade, certa atividade da alma conforme a mais perfeita e completa virtude, o filósofo dedica os demais Livros à investigação acerca das virtudes morais e intelectuais. Aristóteles faz um longo estudo sobre as virtudes morais, é a sua teoria da ação, para a qual destina quatro Livros para tratar do tema (parte final do capítulo I 13 e dos Livros II-V), mas também trata das virtudes intelectuais, abraça a prudência (Livro VI) que, mesmo sendo uma virtude intelectual (*phronesis)*, tem grande importância em sua argumentação, pois opera no âmbito da moralidade.

Aristóteles, através da associação de prudência e virtude moral, elabora requisitos que possam tornar os homens bons, bem como de que modo é possível viver bem. "Nesse sentido, necessitamos – através de uma disposição correta, fruto de bons hábitos e de uma educação – construir um caráter virtuoso, condição de possibilidade para atingir a *eudaimonia*." (HOBUSS, 2011, p. 9). Com essa passagem de Hobuss (2011), é possível compreender a definição de virtude conotada por Aristóteles. Para ele, virtude não é faculdade da alma, é disposição adquirida através do hábito. Ela se consolida no agente moral pelo desenvolvimento de uma capacidade e pelo exercício contínuo dessa capacidade. "Também fica claro a partir disso que nenhuma virtude moral se engendra em nós por natureza." (EN II 1, 1103a15). Então, como é possível que ocorra a primeira ação virtuosa para que os homens se tornem virtuosos? Primeiramente, através da *pólis* que, com leis e legisladores, pode incutir sólidos princípios morais, assim como bons hábitos na população. Em segundo, na vida civil, que permite exercitar a sabedoria prática e a deliberação, a fim de discernir sobre o certo ou errado, justo ou injusto.

Mesmo que sua teoria seja voltada para o particular, Aristóteles insiste, brevemente, que existem normas de justiça igualmente locais e universais. Se for levado em consideração que as virtudes também encontram seu lugar na *pólis* e que o indivíduo só se realiza em tal, temos um indício de que existe uma ligação com as obediências às leis. É importante lembrar que a filosofia aristotélica é teleológica, preocupa-se com a natureza dos fins da ação humana, e não deontológica. Embora Aristóteles considere importante que a cidade-estado promulgue leis

que prescrevam ou proíbam certos tipos de atos, é necessário mencionar que tais leis estejam em conformidade com aquelas que o homem virtuoso praticaria ou deixaria de praticar (MACINTYRE, 2001, p. 256). Assim, os que foram incumbidos de elucidar tais leis, que relacionam as virtudes à moralidade das leis, precisariam louvar com excelência tal projeto para, dessa forma, contribuir para a realização de seu bem e do bem comum.

> Precisariam reconhecer como virtudes certo conjunto de qualidades e como vícios o conjunto de defeitos correspondentes. Também precisariam saber, porém, identificar certos tipos de atividades como causadoras ou produtoras de um mal de tal ordem que destrói os laços da comunidade que tornaria impossível em alguns aspectos causar ou alcançar o bem. (MACINTYRE, 2001, p. 257).

A partir desses princípios promulgados, a comunidade ensinaria para os seus cidadãos quais atos são passíveis de louvor e quais delitos são considerados intoleráveis. Contudo, o respeito às normas não torna um agente virtuoso. A educação moral se dá com o desenvolver e o cultivar dos hábitos corretos, está menos relacionada à promulgação de leis do que com a construção e consistência do caráter.

O agente moral instruído internaliza o hábito e passa a compreender e agir de acordo com os preceitos da virtude. Não é acometido pelos vícios, sabe encontrar o meio termo que cada situação particular exige para, assim, avaliar e tomar a decisão correta. O homem virtuoso tem sensibilidade, habilidade demonstrada ao deliberar nas circunstâncias em que se encontra. Dispõe de capacidade para buscar o melhor dos meios para a obtenção do mais genuíno fim. É conhecer a regra e saber aplicá-la, sempre de uma forma singular, assim como nós e como cada momento: breve e único.

3.4.1 **O hábito e as virtudes morais e intelectuais da *Phronesis***

Como visto, Aristóteles divide a alma em duas espécies de excelência: a intelectual e a moral. Enquanto a primeira consiste no bom exercício das funções racionais, a segunda versa pelo bom exercício das funções apetitivas da alma. Em grande parte, as virtudes intelectuais, que permitem conhecer a verdade, são o resultado da aprendizagem, dependem da instrução, o que requer experiência e tempo; já as virtudes morais são o resultado do hábito, ou seja, das coisas que se aprendem com a prática cotidiana, conforme expressa o início do Livro II da EN.

Sendo as virtudes morais um produto do hábito, Aristóteles coloca que fica evidente que homem não nasce virtuoso, mas sua natureza o capacita a recebê-las e essa capacidade é aperfeiçoada pelo hábito. “Adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado, assim

como com as outras artes – o que é preciso aprender para fazer, isto aprendemos fazendo." (EN II 1, 1103a 30). Nesse sentido, tornar-se virtuoso é como aprender um instrumento musical. Somente a prática cotidiana do instrumento tornará alguém músico. Não basta assistir videoaulas ou ouvir as notas, é preciso praticar. Assim ocorre com as virtudes morais: "Praticando atos justos, tornamo-nos justos; praticando atos temperantes, temperantes; praticando atos corajosos, corajosos." (EN II 1, 1103b 1).

No entanto, assim como na música em que se formam os bons e maus músicos, ocorre com as virtudes. Nesse ponto, Aristóteles coloca a grande importância de habituar-se desde a infância a praticar atos bons e justos. A criança nasce com a potencialidade de ser virtuosa ou viciosa e a boa educação, para viver bem e agir bem, é de suma importância na formação e condução desse indivíduo na vida e em sociedade. Essa é a proposta que fundamenta a ética e política de Aristóteles.

A virtude/excelência, portanto, não é um ato, mas uma disposição habitual. O homem é aquilo que faz repetidas vezes. Assim como outros exercícios técnicos, a ética deve ser exercitada. Na virtude, o hábito é importante à medida que forma e solidifica o caráter, não constituindo algo que varia conforme a motivação ou ocasião. Um homem honesto pode ser considerado como tal quando honra com a verdade diariamente e não quando age esporadicamente. A honestidade deve constituir a sua essência, ser algo inerente a ele e se estender por toda a vida. "A atividade do virtuoso, então, está pautada em um tipo de estabilidade, uma fixidez, fruto de uma disposição de caráter originada num hábito, que funciona como uma segunda natureza." (HOBUSS, 2011, p. 71).

A virtude é uma maneira de ser, implica uma *hexis* mais que um *ethos*. Mesmo ambas referindo-se a costumes, a *hexis* sugere o que nos tornamos a partir da prática de ações virtuosas ou viciosas. Ela define nossa conduta sem o automatismo do *ethos* que confere o sentido de costume e traço comportamental como uma forma regular de ação. A *hexis* não torna o comportamento padronizado, Aristóteles a vê como o primeiro passo para a educação moral. Quando incorporada, torna-se uma segunda natureza; por esse motivo, o filósofo valoriza a habituação adequada desde a infância. "Gostar e desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação." (EN II 3, 1104b). Dessa forma, Aristóteles concebe as virtudes morais. No momento em que se praticam ações virtuosas, o agente torna-se propenso a agir dentro dos preceitos de virtude.

No Livro VI da *EN*, Aristóteles apresenta as virtudes intelectuais, como pertencentes à parte racional da alma, e retoma a divisão das virtudes. Ele pressupõe que a alma, através das faculdades intelectuais, busca alcançar a verdade por meio de afirmação ou da negação. Em

linhas gerais, as virtudes intelectuais dividem-se entre a dupla função do intelecto: *científico* e *calculativo*. Através da faculdade *científica*, procura estudar as coisas cujos princípios são invariáveis, eternos e universais; por meio da faculdade *calculativa*, estudar as coisas passíveis de variação, contingentes e particulares. Aristóteles elenca cinco disposições da virtude e as separa conforme a instrução a cada qual a alma busca o conhecimento da natureza do objeto visado. As virtudes intelectuais teóricas da inteligência intuitiva (*nous*), da ciência (*episteme*) e da sabedoria teórica (*sophia*) dizem respeito àquelas coisas que não mudam, que são regidas por leis incorruptíveis e necessárias. Procuram conhecer e contemplar a verdade. As outras duas disposições dirigem aqueles assuntos que dependem da deliberação e intervenção do homem, *techne* (arte) e *phronêsis*[34] (sabedoria prática). A primeira responde pela capacidade do saber fazer e do produzir, relaciona-se com o domínio da técnica e da criação. A segunda trata do agir, tem a função de deliberar sobre os melhores meios em razão do melhor fim, o fim último.

A grande chave que difere a *hexis* do *ethos* encontra-se no fato de que, quando se age a partir de preceitos ou regras morais, o agente pode conhecer a conduta adequada, mas não saber exatamente quando ou como aplicá-la. É justamente aqui que a virtude moral apresenta sua maior característica como um meio entre dois extremos. Aristóteles define a *phronesis* como uma disposição da alma em escolher por deliberação. Agir virtuosamente, nesse contexto, significa em determinada situação evitar racionalmente as deficiências ou excessos. Essa justa medida proposta pelo filósofo, para além do hábito, pois necessita do comando racional, tem como função mediar e orientar as ações, distinguindo e definindo as ações boas das más. “Trata-se de um estado intermediário, porque nas várias formas de deficiência moral há falta ou excesso do que é conveniente tanto nas emoções quando nas ações, enquanto a excelência moral encontra e prefere o meio-termo.” (EN II 6, 1107a).

Aristóteles elenca uma série de virtudes, cada qual entre dois vícios, sendo o meio uma medida relativa: assim a coragem é um meio-termo que se encontra entre a covardia (falta) e a temeridade (excesso); a dignidade, entre a complacência e o egoísmo; a temperança, entre a insensibilidade e a libertinagem. Mas o filósofo deixa claro que as virtudes morais não podem ser tomadas como uma medida exata, com o mesmo rigor de um cálculo matemático. Trata-se de um conceito de medida que, para evitar a deficiência ou o excesso, deve-se levar em

[34] O termo *phroneis*, no sentido aristotélico de excelência do intelecto prático ou sabedoria prática, também é habitualmente traduzido por prudência ou discernimento. Neste trabalho, optou-se por utilizar *sabedoria prática*, quando não *phronesis*, pois oferece a possibilidade de entendimento com o núcleo do problema de uma educação para a civilização tecnológica, ou seja, para um agir dirigido a finalidades conscientes frente à força impositiva da técnica.

consideração a situação e as circunstâncias em que o agente se encontra. Cada caso exige uma avaliação, particular e adequada, em vista do que é correto. O meio-termo não parte de respostas que possam ser tidas como absolutas ou universais, ele é relativo a cada indivíduo que, apoiado em suas percepções de mundo, experiências e caráter, chega a uma medida. Um homem saudável não pode, por exemplo, basear a sua dieta com a de alguém que tem intolerância à lactose. Seu organismo necessita de cálcio e dos nutrientes que se encontram nos lácteos e a falta poderia trazer algum déficit nutricional prejudicando a sua saúde. Já um intolerante pode sofrer muitas mazelas ao ingeri-los ou consumi-los em excesso. Por essa razão, Aristóteles coloca o meio-termo como uma medida intransferível e relativa a nós e não ao objeto pretendido.

A virtude é, assim, uma disposição que torna os homens bons à medida que desempenham bem suas funções. "Cada uma das formas de excelência moral, além de proporcionar boas condições à coisa que ela dá excelência, faz com que esta mesma coisa atue bem." (EN II 6, 1106a). Aristóteles toma como exemplo a virtude do olho que torna bom o olho e sua função, pois diante da virtude do olho é que o homem enxerga bem. No caso das virtudes morais, que estão relacionadas à parte apetitiva da alma, desejar bem é o que consiste na virtude (HOOFT, 2013, p. 91). "É fácil encolerizar-se, dar ou gastar dinheiro, mas não é para qualquer um nem é fácil o determinar a quem, quanto, quando, em vista do que e como fazer. Por esta razão, o bem agir é raro, louvável e belo." (EN II 9, 1109a).

Nesse último parágrafo, é possível perceber que Aristóteles apresenta dois tipos de virtudes morais: uma que pode ser tomada por natural e outra em sentido próprio ou estrito. Essa afirmação toma forma ao final no Livro VI, quando ele coloca que o hábito, ainda que essencial, pode induzir o agente ao erro. Mas, se a pessoa dispõe de boa disposição natural e inteligência, passa a ter excelência moral em sua conduta. Saber o hábito adequado que determinada circunstância exige requer julgamento, o que Aristóteles chama de *sabedoria prática* (*phronesis*). O homem virtuoso age moralmente no sentido estrito quando, a partir dos bons hábitos adquiridos, tem plena consciência na escolha deliberada. "Tais escolhas exigem discernimento, e o exercício das virtudes requer, portanto, a capacidade de julgar e fazer o certo, no lugar certo, na hora certa e da maneira certa." (MACINTYRE, 2001, p. 255). Ele conhece as particularidades, as razões e os motivos da ação.

Dito isso, pressupõe, portanto, que os dois tipos de excelência da alma, moral e intelectual, estão intimamente relacionados. A transformação da disposição natural em virtude moral se dá gradualmente por meio do exercício dessas disposições, de forma que tal seja guiada pela razão. No entanto, é no exercício da inteligência que o agente internalizará a

virtude e passará a caminhar junto da reta razão. O que antes era uma capacidade "restrita" de encontrar o meio para um fim, agora é a apta capacidade de através do meio correto alcançar o fim mais genuíno. Em outras palavras,

> [...] enquanto um indivíduo age moral e justamente conforme o hábito ou costume de fazer aquilo que deve ser feito, pois *sabe*, de certo modo, o que é bom e justo, o outro indivíduo age, também, justa e moralmente, porém com efetiva participação da virtude intelectual prática. (SANGALLI; STEFANI, 2012, p. 60).

Fica evidente que a sabedoria prática ocupa um papel importante na reflexão aristotélica, sendo um dos conceitos-chave de sua ética. Do grego *phronesis*, a sabedoria prática, também traduzida por prudência ou discernimento, é originalmente um termo aristocrático de louvor. Corresponde à capacidade do bem deliberar acerca do que é bom, a partir de razões, argumentos e princípios práticos, condicionando, assim, para um agir correto e justo. É uma virtude intelectual, que condiciona todas as outras virtudes; sem a *phronesis*, não é possível exercer nenhuma virtude moral.

> Santo Tomás bem mostrou que, das quatro virtudes cardeais, a prudência é a que deve reger as outras três: a temperança, a coragem e a justiça, sem ela, não saberiam o que se deve fazer, nem como; seriam virtudes cegas ou indeterminadas (o justo amaria a justiça sem saber como, na prática, realizá-la, o corajoso não saberia o que fazer de sua coragem, etc.), assim como a prudência, sem elas seria vazia ou não seria mais que habilidade. (COMTE-SPONVILLE, 2009, p. 39).

A *phronesis* tem como objeto os bens humanos e está diretamente ligada às escolhas e ações; a razão, através do silogismo prático, busca pensar a *práxis* (ação) de acordo com as circunstâncias particulares. Assim, a *sabedoria prática*, que procede da deliberação, tem como habilidade a correção do intelecto no que diz respeito ao julgamento acertado, ou seja, ela possibilita a correção dos meios e dos fins da ação. Aristóteles traz a excelência da deliberação como uma forma de correção da própria deliberação [35], ela (excelência) considera aquilo que é apropriado, ou seja, "correção quanto à finalidade, à maneira e ao tempo consumido na deliberação." (EN VI 9, 1142b). Dessa forma, uma pessoa dotada de sabedoria prática é capaz de apresentar boas razões, bons argumentos no ato de deliberar, a fim de tomar a decisão acertada.

A sabedoria prática pressupõe experiência, e sendo as virtudes intelectuais adquiridas por meio da instrução, parece provável que pessoas muito jovens não sejam dotadas de *phronesis*, ou

[35] Se deliberar tem como natureza calcular, sua excelência envolve o raciocínio, mas ainda não se pode afirmar que a excelência de deliberar é pensar. É ainda mais meticuloso que resumi-lo ao pensamento. A deliberação não garante decisão acertada. Um homem mau pode deliberar bem acerca de fins ruins. Para que haja excelência na deliberação, é necessário um caráter virtuoso. Deliberação bem feita é quando o agente tem plena consciência das razões e motivos de sua escolha e tal decisão e ação deve ser virtuosa como faria um homem reconhecido publicamente como exemplo de virtude e sabedoria prática.

seja, falta-lhes sabedoria prática para persuadir com bons argumentos a parte irracional da alma (emoções, desejos e paixões). A *phronesis* só terá êxito naqueles que têm uma "pré-disposição bem orientada para o bem." (SANGALLI; STEFANI, 2012, p. 63). Se essa parte for bem educada pelo hábito de praticar atos bons, a reta razão cumprirá com sua função de controlar os impulsos emocionais e assim governará as ações de modo correto e justo. Saber agir demanda mais que conhecimento, requer caráter habituado e educado nas virtudes.

> Para Aristóteles, a atuação por *persuasão* não é eficaz naquele homem que teve desde a infância uma formação de modo vicioso de sua sensibilidade, tornando-se um incontinente. Nesse caso, o homem é possuidor de um desejo mal-orientado sem uma dimensão estética e ética, não havendo abertura para a prática de boas ações, receber e ouvir bons conselhos racionais sobre a vida que deve buscar realizar. O papel da virtude intelectual da sabedoria prática [*phrónesis*] é justamente a de atuar sobre essa parte da alma visando orientar a escolha, a deliberação e a decisão para o bem. (SANGALLI; STEFANI, 2012, p. 63).

Assim como a bússola que determina as direções horizontais, a sabedoria prática guia os homens em todas as particularidades de sua trajetória. É condição para uma boa decisão moral. É condição para a excelente deliberação: analisa as possibilidades, corrige os efeitos das possíveis condutas, formula juízos, age em função de um bem evitando um mal. Compreende os meios e visa aos fins, o melhor dos fins, o mais justo dos meios. É um saber viver consigo e na interação social com os outros. Constitui a pedra de toque para a melhor das vidas.

A sabedoria prática é determinante na escolha, é o que separa a ação do impulso. Ela aconselha para um fim estimável. Não tem exceção, todos os homens visam à felicidade, é o bem último. Mas para chegar a tal, é necessário sabedoria prática e excelência moral para, assim, perseguir os objetivos certos, como os meios adequados. É na convivência e na interação que se dá o desenvolvimento humano, mas é na deliberação e ação que a formação moral se objetiva e a vida ganha completude. Enquanto houver vida, haverá intercâmbio, e é no estabelecimento de relações de ordem cultural, social – neste livre trânsito –, através de reflexão e ação, que a formação do caráter se consolida. É no viver e conviver que essa força chamada virtude age e pode agir.

3.4.1.1 Amizade

Anteriormente, foram mencionadas algumas virtudes importantes e necessárias à vida, mas é preciso adentrar e examinar a natureza da amizade que, além de ser o berço da moralidade, é o elo da sociabilidade.

Aristóteles inicia o Livro VIII, da EN, afirmando que a amizade é uma virtude ou coexiste com outras virtudes, necessária para a vida, pois ninguém deseja viver sem amigos, mesmo dispondo de todos os outros bens (EN VIII 1, 1155a). É do senso comum que "a presença dos amigos parece desejável em todas as circunstâncias." (EN IX 11, 1171b).

O homem sendo um ser social por natureza necessita de amigos para ser feliz e é no sentimento recíproco com uma relação fundamentada no bem que é possível a vida boa. Para Aristóteles, é inquestionável que a amizade verdadeira seja um bem valiosíssimo para o homem e que, para conquistar bons amigos, é necessário, primeiramente, tornar-se bom, pois a amizade perfeita se dá entre pessoas boas e virtuosas.

De maneira geral, a amizade é algo que naturalmente conecta duas ou mais pessoas por afeição, fazendo-as conviver por um bom tempo. Aristóteles, entretanto, tem uma visão mais aprofundada sobre o que define a amizade. Para ele, a *philia* é virtude e hábito, não somente condição para algo como prazer e utilidade, ela é uma disposição fundada no caráter. "A *philia* tem o caráter de um hábito; ela é expressão de uma determinada atitude moral e intelectual que visa o amor recíproco entre os amigos, baseado numa decisão livre da vontade, em que cada um deseja o bem para o outro." (ORTEGA, 2002, p. 37).

Giannotti (1996, p. 168) defende que, para Aristóteles, "ter amizade" é como querer para o outro o que se pensa ser bom ou o que ele pensa ser bom. É um desejo que visa ao outro e não a si próprio. Zingano (2013, p. 45) acrescenta a isso que a amizade contém em sua "*forma nascente*" a figura do reconhecimento do amigo enquanto outro.

Há ainda outros três elementos ligados à amizade que são destacados na *Ética a Nicômaco*, como a benevolência, a reciprocidade e o bem querer. A amizade é uma relação de querer bem o outro e o bem para o outro de forma prática, consciente e recíproca.

> Em relação a um amigo dizemos que devemos desejar-lhe o que é bom por sua causa. Entretanto, àqueles que desejam o bem desta maneira atribuímos apenas boas intenções se o desejo não é correspondido; quando há reciprocidade, a boa intenção é a amizade. [...] Então, para que as pessoas sejam amigas deve-se constatar que elas têm boa vontade recíproca e se desejam bem reciprocamente por uma das razões mencionadas. (EN VIII 2, 1155b).

Aristóteles distingue a amizade em três espécies diferentes, ou seja, as coisas pelas quais os homens desenvolvem as formas de amizade – pela *utilidade*, pelo *prazer* e pela *virtude* – e o que torna o objeto amável. Primeiramente, em um plano superior e em função do bem querer, da bondade intrínseca e de seu valor adquiridos pelo exercício da virtude, constitui-se a amizade enquanto fim, aquela perfeita, em que há reciprocidade. Em seguida, a

amizade pelo prazer proporcionado pelo convívio com os amigos e, em um plano inferior, a amizade pela utilidade que lhe oferece.

> Há, portanto, três espécies de amizade, em número igual às qualidades que merecem ser amadas, já que uma afeição recíproca, conhecida por ambas as partes, pode basear-se em cada uma das três qualidades, e quando duas pessoas se amam elas desejam bem uma à outra referindo-se à qualidade que fundamenta a amizade. Os amigos cuja afeição é baseada no interesse não amam um ao outro por si mesmos, e sim por causa de algum proveito que obtêm um do outro. O mesmo raciocínio se aplica àqueles que se amam por causa do prazer; não é por seu caráter que gostamos das pessoas espirituosas, mas porque as achamos agradáveis. Logo, as pessoas que amam as outras por interesse amam por causa do que é bom para si mesmas, e aquelas que amam por causa do prazer amam por causa do que lhes é agradável, e não porque a outra pessoa é a pessoa que amam, mas porque ela é útil ou agradável. Sendo assim, as amizades deste tipo são apenas acidentais, pois não é por ser quem ela é que a pessoa é amada, mas por proporcionar à outra algum proveito ou prazer. Tais amizades se desfazem facilmente se as pessoas não permanecerem como eram inicialmente, pois se uma delas já não é agradável ou útil a outra cessa de amá-la. E a utilidade não é uma qualidade permanente, mas está sempre mudando. Portanto, desaparecido o motivo da amizade esta se desfaz, uma vez que ela existe somente como meio para chegar a um fim. (EN VIII 3, 1156a).

Na tradição aristotélica, a busca do “bem viver” define o ideal ético, pois nele se encontra a chave para a *eudaimonia*. A felicidade não está ligada aos prazeres ou riquezas. Um prazer nocivo ao amigo e a utilidade prejudicial não seriam dignos do nome amizade (ROCHA, 2006, p. 75). Assim, as amizades pela utilidade e pelo prazer só são consideradas amizades à medida que tornam boa a vida e a existência do amigo. Para o filósofo, a mais perfeita amizade é aquela pautada na virtude.

Nessa medida, a amizade sincera é aquela que existe entre pessoas boas. Ela é baseada na bondade e na virtude, visando apenas ao bem para o amigo. Sendo boa e agradável, torna-se estimável e desejável para a outra pessoa, além de duradoura. “A amizade conforme a excelência moral é à prova de calúnias e é duradoura, enquanto as outras espécies de amizade mudam rapidamente.” (EN VIII 6, 1158b).

A amizade perfeita, com efeito, pressupõe igualdade e semelhança. Aristóteles aqui se refere aos amigos que se assemelham em excelência moral, pois são constantes reciprocamente, ansiando por fazerem bem um ao outro. Nessa forma de amizade, o amor pelo amigo é o amor pelo que é bom para ele. Essa bondade é princípio e fonte de amizade. Ama-se pelo que é e não somente pelo que lhe proporciona.

Também é característico da amizade verdadeira a convivência e sua comunhão. Por esse motivo, a amizade com um grande número de pessoas não é possível. Não que não se possa conviver, mas participar intimamente da vida do amigo requer consciência da existência dele, das suas alegrias e tristezas. Aristóteles defende que quem tem muitos amigos e

confraterniza com todos não é amigo sincero, pois "[...] não se pode cultivar com muitas pessoas uma amizade baseada na excelência moral e no caráter de nossos amigos." (EN IX 10, 1171a).

Aristóteles encerra, assim, o Livro IX, concluindo que o que há de mais desejável entre os amigos é a convivência. Os amigos desejam compartilhar a existência, a fim de tornar a vida digna de ser vivida. O filósofo ilustra que alguns bebem juntos, outros praticam esportes juntos, uns estudam, passando, dessa forma, seus dias juntos em atividades que mais apreciam. "De fato, já que os amigos desejam conviver, eles fazem e compartilham as coisas que lhes dão a sensação de convivência." (EN IX 12, 1172a). Esse companheirismo e parceria é uma manifestação da consciente existência do outro, assim como de sua própria existência. O reconhecimento do outro é um bem e também um aperfeiçoamento contínuo de ambas as partes, pois as pessoas tornam-se melhores através dessas atividades compartilhadas; cada uma delas tira o molde de características que ambas aprovam, aperfeiçoando-se mutuamente.

Essa breve análise sobre a Amizade em Aristóteles encerra o capítulo 3 e nos traz luz e um convite aberto à humanização. Não somos autossuficientes sozinhos, pois não podemos desenvolver nossa capacidade de linguagem e deliberação. A vida social é um meio para atingirmos a tal vida boa tão defendida por Aristóteles. Somente através da convivência, comunhão e reflexão é que podemos ascender às nossas virtudes. Dessa forma, através da prática constante e habitual, estaremos propensos a agir dentro dos preceitos das virtudes. E falar em virtude é falar de felicidade, de uma maneira de ser que transpassa qualquer estado de espírito, qualquer bem material, pois vai além, abraça a alma e anda em consonância a ela.

Tentar compreender quem deveríamos ser, fazer ou como deveríamos viver é ter coragem de deixar para trás tudo aquilo que é confortavelmente familiar. É embarcar numa jornada, na qual, como diz Aristóteles, o valor da vida depende mais da consciência e do poder de contemplação que da própria sobrevivência.

A partir do que foi discorrido até aqui, o próximo capítulo apresenta um exame acerca da crise do humanismo que vivemos e que assola esses tempos regidos pela tecnologia. A análise aborda as mazelas que afligem cada ser humano individualmente e que se estendem ao outro como sintomas desse novo mal contemporâneo. Não é possível pensar em ética sem que isso leve à questão do outro. Não é possível comungar sem pensar na força que age dentro de cada pessoa. Se a virtude da planta é o remédio, a virtude do homem é agir humanamente. E para isso é preciso adentrar no íntimo e refletir acerca das coisas que moldam os homens e seu caráter.

4 EDUCAÇÃO MORAL PARA A CIVILIZAÇÃO TECNOLÓGICA: UM DIÁLOGO COM ARISTÓTELES PARA UMA VIDA CONSCIENTE, CONSTANTE E FELIZ

A partir do século XIX, na chamada segunda revolução industrial, e prosseguindo no que se denomina hoje de sociedade pós-moderna, iniciada nos anos 70, presenciamos um acelerado crescimento no ritmo e espectro das inovações, principalmente no campo das tecnologias de comunicação: o desenvolvimento dos satélites; a televisão que, como coloca Sartori (2001, p. 19), possibilitou ao homem "ver de tudo" sem a necessidade de ir ao encontro do objeto; a soberania dos computadores que introduziu a realidade virtual, unificando "a palavra, o som e as imagens." (SARTORI, 2001, p. 20). A razão ideológica da sociedade tecnológica, segundo Bauman (1997, p. 222), foi a busca por melhorias, "originalmente foi a visão de um habitat ordenado, sensatamente organizado, e estreitamente monitorado substituindo a confusão errática da natureza." No entanto, a ação tecnológica substituiu a ordem localizada pela desordem global. E isso se deve ao fato de a tecnologia conceber tudo como uma coleção de fragmentos: perde-se o foco do restante ao selecionar um fragmento de cada vez.

O mesmo se dá com o homem moderno que, como qualquer outra coisa, foi analisado e sistematizado de novas maneiras. Essa fragmentação do homem pela técnica vitimou em primeiro lugar o eu moral, que se tornou incapaz de conceber a si mesmo como indivíduo, como totalidade maior que seus fragmentos (BAUMAN, 1997, p. 225). Em consequência, "o sujeito nunca age como 'pessoa total', apenas como portador momentâneo de um dos muitos 'problemas' que pontuam a sua vida; também não age sobre o Outro como pessoa, ou sobre o mundo como totalidade" (BAUMAN, 1997, p. 226), e é provável que não se proponha a nada além de seus próprios interesses e obrigações.

Essa perspectiva apontada por Bauman (1997) levanta e responde a uma das maiores questões, hoje, acerca da técnica como meio no processo de construção e formação do ser humano. A sociedade midiática, por exemplo, está intrínseca às novas gerações que já nascem difundidas, como coloca Trasferetti (2011, p. 102), na sociedade tecnológica e de consumo. A tecnologia, somada aos *mass medias* e à cultura do consumo, parece funcionar como *paidèia*[36]. E pensar na construção de um indivíduo, pautada no âmbito moral, que permita criar condições para uma vida bem vivida, mostra-se desafiador no cenário atual, em que a

[36] "Instrumento 'antropogenético', um *medium* (meio) que gera um novo *ánthropos*, um novo tipo de ser humano." (SARTORI, 2001, p. 23). Sartori utiliza dessa tese para falar sobre a *geração-TV*, aquelas crianças que têm a televisão como primeira escola.

subjetividade centrada nela mesma resume-se cada vez mais a apelos individualista, hedonistas e consumistas.

Embora a tecnologia não possa deixar de ser vista como um veículo do progresso, a qual também carrega promessas e vantagens incontáveis para a sociedade, ela é uma forte presença percebida enquanto meio de transformação do espaço e tempo do homem, meio desencadeador de mudanças nas relações sociais e, sobretudo, no que se refere à construção da identidade e do caráter do agente. Contudo, é justamente no processo formador, educador e instrutivo que a tecnologia passou a ter, que inúmeros desafios à filosofia clássica se fazem urgentes, especialmente, no que se refere à educação moral, em capacitar o homem para que tenha condições de desenvolver um projeto de vida livre do julgo da sociedade tecnológica e de consumo.

Pierre Lévy (1999, p. 16-17), ao falar do impacto das tecnologias no âmbito social e cultural, defende que as técnicas não determinam as trevas, nem a iluminação para o futuro do homem. Para ele, elas apenas criam novas condições e possibilitam ocasiões inesperadas para o desenvolvimento dos seres humanos e das sociedades.

> Nem a salvação nem a perdição residem na técnica. Sempre ambivalentes, as técnicas projetam no mundo material nossas emoções, intenções e projetos. Os instrumentos que construímos nos dão poderes mas, coletivamente responsáveis, a escolha está em nossas mãos. (LÉVY, 1999, p. 17).

Justamente por essas razões que se revela primordial propor uma recuperação da tradição das virtudes. A técnica funcionando como meio de formação ou instrumento de exteriorização das intenções e emoções dos homens apenas acena a necessidade de um agente moral bem instruído. Isso, para MacIntyre (2002, p. 255), é um sujeito que naturalmente sabe o que sucede quando julga ou age virtuosamente. É aquele que dispõe de sabedoria prática, característica necessária para uma sociedade menos alienada, menos manipulável e mais consciente de si.

Segundo Cenci (2007, p. 7), é preciso capacitar os homens para que sejam capazes de desenvolver um projeto de vida autônomo e coeso com os valores morais e que contemplem através de sua perspectiva a perspectiva dos demais. Ou seja, não se trata em educar para uma socialização bem-sucedida, mas em seu sentido mais amplo, denominado pelos gregos como “bem viver”.

Mas que bem é esse? Aristóteles (EN I 1, 1094a) afirma que todas as artes, todas as indagações, todos os propósitos visam a um bem. E concorda com o conceito de que o bem é

aquilo que todas as coisas visam – e o identifica como felicidade. Entretanto, o filósofo já apontava para as possíveis divergências em relação ao que seria a felicidade: a maioria das pessoas associa o bem ao prazer, a uma forma de vida agradável. Algo sustentado pela nossa cultura que entende felicidade por satisfação pessoal e social, muitas vezes associando-a com o consumo. É inegável que hoje o prazer retrata a incapacidade do homem de encontrar um propósito para a sua vida. "Na ausência de segurança de longo prazo, a "satisfação instantânea" parece uma estratégia sedutoramente razoável." (BAUMAN, 2009, p. 197). A impossibilidade de satisfação, que faz o agente buscar sempre algo novo e excitante, na tentativa de satisfazer a seus desejos, alimenta o ciclo infindável de insatisfação. O homem vive uma vida sem questionar o que realmente importa. Vive como telespectador em um ambiente incerto e a satisfação de seus prazeres aparece como resposta à sua insatisfação permanente.

Essa vocação por satisfazer seus impulsos se baseia, em última instância, nos desempenhos individuais, o que torna frágil a sociabilidade e os poderes de comunidade. Está tão arraigada na nossa cultura a busca pela autenticidade e a autorrealização que o compromisso social é visto como ameaça à própria liberdade e originalidade. Conforme Taylor (2011, p. 32), negar as necessidades do meio ambiente, das responsabilidades como cidadão em nome da autenticidade é uma "imbecilização" travestida. A identidade só adquire significado em virtude das relações com os outros. Nunca antes se falou tanto na busca pela identidade, na verdade nunca antes houve uma explosão discursiva em torno do conceito de identidade. Para Bauman (2009, p. 192), ela brota justamente com a morte da comunidade e a substitui com a promessa de segurança e confiança.

Então, para evitar frustrações, os homens freiam o desenvolvimento dos hábitos e ligações, perdem de vista preocupações que os transcendem. É mais fácil, mais cômodo lidar com aparelhos, categorizar os outros como objetos e usá-los como mercadorias, mas é um engano profundo achar que esse afastamento possa dar substância à identidade pessoal. Pelo contrário, dificulta um acordo com o próprio eu (BAUMAN, 2005, p. 31). "A incompletude da identidade e a responsabilidade individual para a sua conclusão estão intimamente relacionadas a todos os outros aspectos da condição moderna." (BAUMAN, 2009, p. 183). A identidade não é uma questão privada, é através da associação à comunidade, tendo um papel entre outros que o sujeito se constitui.

Perante o diagnóstico do indivíduo e da sociedade frente à tecnologia, constatamos duas significativas características dessa cultura: a primeira refere-se à técnica como propulsora de modificações importantes no comportamento humano ou, ainda, sua capacidade

de condicionamento; a segunda característica acena para a perda ou declínio de alguns valores essenciais para uma vida feliz, pautada em um propósito.

Em torno dessas duas características apontadas, foi possível reconhecer algumas questões secundárias acerca das contingências tecnológicas e da liquefação dos valores. Duas delas, porém, são tidas aqui como as mais significativas e preocupantes, por se ocultarem naquilo que parece banal e comum. São elas: o outro e a própria identidade. Quanto mais frágeis e difíceis se mostram as relações, quanto mais prejudicada a comunicação, mais a natureza do ser humano necessita de máscaras (BAUMAN, 2013, p. 249).

Diante dessas constatações, após reconhecer alguns dos mal-estares da sociedade contemporânea, associados à falta de um caráter bem formado diante do poder alienador da tecnologia, todos tão arraigados a essa cultura instável e fragmentária, que só se faz possível pensar em prosperar (ou superar) se o homem for capaz de:

a) uma formação moral pautada nas vivências de valores, a fim de se tornar um sujeito *phronimos*[37], crítico, capaz de superar a visão dogmática da tecnologia;
b) encontrar um propósito de vida, que contribua no resgate do *viver bem* e *conduzir-se bem*, a fim de superar a crise de valores dos nossos tempos.

Nesse contexto, a partir das ideias de Aristóteles sobre as virtudes fundamentais para o desenvolvimento e a conquista da excelência moral para a vida do homem como indivíduo e em sociedade, investigamos suas ideias com o intuito de superar os problemas apontados. Cabe agora saber: o que Aristóteles diria para a geração tecnológica?

4.1 *UMA ANDORINHA SÓ NÃO FAZ VERÃO, NEM O FAZ EM UM DIA APENAS*. A CONCEPÇÃO DE INDIVÍDUO E O SENTIDO COMUNITÁRIO DA POLÍTICA

No início desta dissertação, apresentamos o advento tecnológico como uma espécie de declínio consumado para a civilização. Em nome da ciência, o homem matou Deus, deixou de *ser* para tornar *saber*, valorizando a experiência empírica, o que lhe tirou a virtualidade de sentir o mundo, de viver o outro.

> Perdemos o contato com a terra e seus ritmos, que nossos antepassados tinham. Perdemos o contato conosco e com nosso próprio ser natural, e somos conduzidos por um imperativo da dominação que nos condena à batalha incessante contra a natureza, a de nosso interior e a que está ao nosso redor. (TAYLOR, 2011, p. 96).

[37] *Phronimos* é o homem possuidor de sabedoria prática (*phronesis*).

Mas esse *saber* não exige muito esforço do sujeito, nem conhecimento científico, quem opera o aparelho apenas necessita acionar seu *input.* Diante dessa situação, o homem se torna prisioneiro de todo um sistema que o manipula e tira sua liberdade. Em nome do progresso, surgiram novas formas de organização que determinaram regras para a nova e misteriosa engrenagem. Com qual intuito? Como o aparelho não funciona sozinho, é através do homem, funcionário robotizado, que seu sucesso se faz possível. É através dos *programas*, como explica Flusser (2011), em Pós-História, que os aparelhos passam a funcionar.

Para o contínuo funcionamento dessa engrenagem, os *programas* propõem divisões de classes, o papel que cada um deve desempenhar dentro da sociedade, tudo vendido com a falsa ideia do "bem-estar" e da liberdade. Essa relação oferece a ilusão de um poder sobre a técnica, poder que o homem supõe ter quando, na verdade, é influenciado e determinado por ela.

Uma vez que a sociedade e seus indivíduos passam a ver tudo como um tipo de racionalidade baseada no controle de um aparelho, a razão instrumental ganha seu espaço e desencadeia mais uma funcionalidade do programa: ter seu valor operacional como único critério de avaliação válido. Ou seja, as coisas que deveriam ser determinadas por outras razões são decididas em termos de eficiência ou custo benefício (TAYLOR, 2011, p. 14).

O atual estado de enfraquecimento dos laços e o individualismo são primazias da razão instrumental. "Uma vez que as criaturas que nos cercam perdem o significado que lhes foi atribuído de acordo com seu lugar na cadeia dos seres, elas podem ser tratadas como matéria-prima ou instrumentos para nossos projetos." (TAYLOR, 2011, p. 14). Mas isso vai contra a inclinação da natureza. É na vida em comunidade que o indivíduo configura sua identidade, assim como é nela que é possível aspirar a determinado modo de vida. Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, descreve que a finalidade da ciência política é infundir certo caráter em seus cidadãos, tornando-os bons e capazes de praticar boas ações (EN I 9, 1099b). Portanto, o objetivo da *pólis* implica a vida bem-sucedida de seus membros, indo além da mera associação por sobrevivência.

Aristóteles não deixa de mencionar que o homem é um ser incompleto e que necessita do outro para suprir suas carências, é através da vida em comum que seus infortúnios são superados. Mas essa associação não é apenas uma convenção, ela faz parte da natureza humana, é o que viabiliza sua essência, promove suas potencialidades e realiza o projeto do bem humano.

Hoje, na sociedade tecnológica, onde a razão instrumental pauta a vida das pessoas, esse sentido comunitário da política, como meio para uma vida bem-sucedida, é visto com estranheza, uma vez que a tendência é cultuar a autocriação e a autorrealização. As diversas

associações e comunidades na qual a pessoa resolve fazer parte têm uma finalidade puramente instrumental, servindo apenas com intuito de realização pessoal. Já no sentido comunitário, nenhum compromisso ético é estabelecido. A relação que poderia se formar através de um bem comum, como a justiça e a amizade, limita-se a concessões mútuas.

Com a autonomização [38] e o enfraquecimento dos vínculos, surge o que Taylor (2011, p. 112) chama de fragmentação, "isto é, um povo crescentemente menos capaz de formar um propósito comum e levá-lo adiante." Essa relutância em atribuir à política um *télos* está diretamente ligada à liberdade individual. Os homens não estão dispostos a abrir mão da proclamada liberdade, é mais fácil, mais cômodo adequar o ambiente e as pessoas ao fim que lhes couber. Ser consumidor de pessoas é uma forma de realização das próprias satisfações. O mundo visto com esse viés não passa de um ponto de encontro, em que cada um atende aos seus próprios desejos.

Essa visão de liberdade dá pouca margem para o coletivo, ela se baseia apenas no que diz respeito ao próprio agente, à medida que o homem se considera livre e independente, sem amarras morais oriundas das comunidades e tradições, é que se geram as crises morais.

> Uma sociedade fragmentada é aquela cujo os membros acham cada vez mais difícil identificar-se com a sua sociedade política como uma comunidade. Essa falta de identificação pode refletir uma perspectiva atomista, na qual as pessoas acabam enxergando a sociedade como puramente instrumental. Contudo, ela também ajuda a arraigar o atomismo, pois a ausência de ação efetiva comum lança as pessoas de volta a elas mesmas. (TAYLOR, 2011, p. 116).

Nesse contexto, deixando de lado a dimensão comunitária, as pessoas tendem a se corromper e se voltar para elas e aos bens externos, o que gera um sentimento de desespero e alienação. Para Aristóteles, a concepção de bem humano e de identidade não se faz de forma isolada, é a *polis* que possibilita a realização de sua essência. Um homem que não faz parte de uma cidade só pode ser um vil ou um deus; portanto, fora desse convívio, não haveria possibilidade de exercício da virtude ou da justiça em qualquer das suas formas, seja particular, seja universal. Sem um lar, uma comunidade, não seria possível à concepção de uma identidade, assim como sem a vida política e suas leis que educam, não seria possível desenvolver-se como humano. MacIntyre (2001) enfatiza que só é possível florescer como seres autônomos e racionais através das relações com outras pessoas. A família, a comunidade à qual se pertence faz parte do verdadeiro eu; é através dela que são definidas as obrigações e os deveres. Quando o indivíduo perde esse espaço dentro de um conjunto interligado de

[38] Ato ou efeito de tornar-se autônomo.

relacionamentos sociais, sua identidade é tirada. “Conhecer a si mesmo como tal pessoa social é [...] encontrar-se posicionado em determinado ponto numa jornada com objetivos definidos.” (MACINTYRE, 2001, p. 69).

Para MacIntyre (2001), assim como para Aristóteles, o aspecto teleológico da reflexão moral está ligado diretamente à condição de membro de um grupo.

> Sou filho ou filha de alguém, primo ou tio de alguém; sou um cidadão desta ou daquela cidade, membro desta ou daquela associação ou profissão; pertenço a tal clã, tal tribo, tal nação. Por conseguinte, o que é bom para mim tem de ser bom para quem interpreta esses papéis. Herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados da minha vida, meu ponto de partida moral. É, em parte, o que dá a minha vida sua própria particularidade moral. (MACINTYRE, 2001, p. 369-370).

MacIntyre (2001) admite que essa ideia seja conflitante do ponto de vista do individualismo moderno, em que a cultura contemporânea alimenta o ideal de autorrealização e dispensa qualquer tipo de herança social. Contudo, para Aristóteles, a busca individual e o florescimento comum encontram na amizade a virtude necessária para proporcionar ao homem uma relação verdadeira com os outros e com a comunidade à qual pertence. Esse papel mediador da amizade é que estabelece a transição à visada “vida boa”, algo que reflete na estima de si mesmo e na justiça, virtude de caráter político que rege as relações. Ou seja, para o filosofo, a amizade é uma forma de reconhecimento comum de um bem entre as pessoas. Deve-se imaginar a amizade “como sendo o compartilhamento de tudo o que há em comum no projeto de criação e no sustento da vida da cidade, compartilhamento inserido no caráter imediato das amizades particulares de cada indivíduo.” (MACINTYRE, 2001, p. 265).

A amizade, naturalmente, pode devolver e desenvolver um senso de fortalecimento tanto da identidade do indivíduo quanto com a comunidade política. Seu caráter baseado no reconhecimento mútuo e no afeto reforça o sentido de autorrealização, mas também o modo primordial da condição humana de seres sociais preocupados e responsáveis pelos outros.

Aristóteles coloca a amizade como algo indispensável para a vida, condição necessária para a realização da natureza humana e para o alcance da *eudaimonia*. Ela representa o equilíbrio quando cultivada na juventude, a excelência na vida adulta e o amparo na velhice.

> Os amigos também ajudam os jovens a evitar os erros, e ajudam as pessoas idosas, amparando-as em suas necessidades e suplementando sua capacidade de ação reduzida pela senilidade. Além disso, os amigos estimulam as pessoas na plenitude de suas forças à prática de ações nobilitantes – “quando dois vão juntos...” pois com amigos as pessoas são mais capazes de pensar e agir. (EN VIII 1, 1155a).

A importância atribuída à amizade está diretamente ligada à concepção de excelência moral. É através dela ou concomitante a ela que se faz possível atingir um ideal de bem viver. Seu papel tem como intuito prover aquilo que o outro é incapaz de obter por si mesmo. Segundo Ricoeur (2014, p. 204), a amizade cria condições de efetivação da vida. Cria um elo entre atividade e vida, entre felicidade e prazer.

> Pensa-se também que o homem feliz deve ter uma vida agradável. Ora: se ele fosse um solitário a vida lhe seria difícil, pois para uma pessoa só não é fácil estar continuamente em atividade; com outras pessoas, todavia, e em relação a outras, isto é mais fácil. Com outras pessoas, então, sua atividade será mais contínua e será mais agradável em si. (EN IX 9, 1170a).

É nesse contexto, por meio da comunhão, do afeto, das atividades exercidas na companhia de outrem, que a construção consciente do ser do homem se faz. É através do diálogo, dos laços de amizade, da vida prática dentro da esfera comunitária que é possível expandir os pensamentos do nível individual ao coletivo. Desse modo, a partir da prática constante do pensar e agir na companhia do outro é que a preocupação ética se expande ao mesmo tempo que capacita o homem a desenvolver um projeto de vida autônomo e coerente com os valores morais. Para Aristóteles (EN IX 4, 1166a), desfrutar da companhia de amigos reforça o sentimento de realização, porque "um amigo é um outro 'eu'", um reflexo das nossas próprias virtudes.

Porém, na perspectiva da sociedade tecnológica, a amizade tornou-se, no geral, o que Aristóteles denomina de "amizades acidentais", que se caracterizam pela sua utilidade e prazer. Essas formas de amizade podem ser consideradas como um valor enfraquecido, pois relegam a um caráter puramente individual. De acordo com MacIntyre (2001), contemporaneamente, a amizade não é vista e entendida como um relacionamento social e político, mas antes como um tipo de estado emocional ou, simplesmente, motivada por interesses mútuos, sustentada pelo pluralismo moral das sociedades liberais que abandonaram a unidade moral do aristotelismo. "De fato, do ponto de vista aristotélico, a sociedade política liberal moderna só pode surgir como um conjunto de cidadãos de lugar nenhum que se agrupam em troca de proteção em comum." (MACINTYRE, 2001, p. 266).

Essa forma de associação política parece reduzir-se à simples aliança para defesa mútua, o que, para Aristóteles, foge de sua maior finalidade que é cultivar a virtude dos cidadãos. O filósofo não descarta essas formas menos elevadas de associação, mas deixa claro que elas não pressupõem um modo de vida que molde o caráter de seus agentes. A cultura moderna dissemina um ideal de autorrealização, em que a comunidade é posta como local de

busca pelo bem privado. Além disso, a sociedade tecnocrática e burocrática, como expõe Taylor (2011), dá cada vez mais valor para razão instrumental.

> Isso fortalece o atomismo, porque nos induz a ver nossas comunidades, assim como muitas outras coisas, em uma perspectiva instrumental. Contudo, também, produz antropocentrismo ao nos fazer assumir uma postura instrumental para todas as facetas de nossas vidas e arredores: para o passado, natureza, assim como para nossos arranjos sociais. (TAYLOR, 2011, p. 66).

Portanto, numa sociedade tecnológica, industrial e burocrática, em que a técnica se apresenta com sinais de segurança, progresso e racionalidade, parece tornar difícil a tarefa de um aprendizado na vivência dos valores morais. A sociedade passou a hiper-realizar o real mediante imagens; as pessoas tornaram-se caixas-pretas, manipuláveis a serviço das necessidades do *self;* cada vez mais, esses modelos parecem substituir a experiência do outro. O cumprimento de fins primariamente individuais deslegitima tudo o que vem de fora, seja o outro, a cultura, a história, a sociedade, a tradição, a política, a natureza ou Deus. Esse ideal antropológico, de homem autônomo, livre de tradições e da *polis* não passa de um mito, ou se mostra no mínimo contraditório à medida que o homem destrói a condição na qual o ideal de vida pode ser realizado.

Grande parte da atual confusão acerca da liberdade se dá ao fato de o homem associá-la à ausência de restrições e domínios externos. A ideia de ser dono de si mesmo e não pertencer a um Estado ou comunidade política o emancipa de qualquer compromisso social. No entanto, esse ideal libertário impôs importantes limitações internas no desenvolvimento das capacidades do homem. Trata-se essencialmente de possuir o *saber* para exercer tais potenciais, assim como do saber escolher por deliberação e do saber agir de modo firme e inalterado, que só é adquirido através da vivência na *polis*.

Mesmo supondo a existência de tal liberdade proclamada, de nada vale se o homem carece de valores e ideais. Fundamentalmente, ele continua preso aos seus desejos e apetites, aos ditames da tecnologia e do mercado.

É na *polis*, no seio da comunidade, na natureza da amizade, como vimos em Aristóteles, que se faz possível a construção moral do indivíduo. Em outras palavras, conforme Taylor (2011), o homem livre ou o agente moral autônomo só pode adquirir sua identidade, assim como dar significado à vida, se existir em um contexto que emane além do *self*. O homem é, por natureza, um ser social e necessita das associações, do sentido de pertencimento, da responsabilidade moral e dos valores para formar uma identidade forte.

Não há um *self* autossuficiente, nem um indivíduo livre sem uma identidade bem formada no interior de uma sociedade.

> A sociedade estruturada em torno da razão instrumental pode ser vista como impondo uma grande perda da liberdade, no indivíduo e no grupo – porque não são somente nossas decisões sociais que são moldadas por essas forças. Um estilo de vida individual também é difícil de sustentar contra a inclinação da natureza. (TAYLOR, 2011, p. 18).

Na concepção aristotélica, a construção do ser se dá a partir de duas dimensões: ética e política. Em sua dimensão ética, a formação do ser está vinculada a uma vida cultivada nas virtudes e voltada a um ideal de vida boa; em sua dimensão política, "está associada à concepção de que o 'ser do homem' é encontrado em seu ser político e, pois, em sua vida praticada dentro da esfera pública." (CENCI, 2007, p. 12). Para Aristóteles, tais dimensões são indissociáveis, pois é através da *polis* que o homem pode exercer a prática das virtudes e assim cultivar o seu caráter.

Portanto, somente na convivência humana, no interior das relações, é que o homem pode aprender e desenvolver o que é de relevância humana e moral em seus atos. É por meio da experiência do outro que a sensibilidade moral é refinada e apurada. Nessa perspectiva, um dos fatores que atuam sobre a formação do caráter do homem é sua interação e vivência com o outro. Tal como a teleologia aristotélica, os seres humanos não são autossuficientes sozinhos, pois não conseguem desenvolver sua capacidade de linguagem e deliberação.

Esse caráter fundamentalmente dialógico é que permite ao homem definir sua identidade. É por meio da vida social, do uso da razão e da linguagem que o homem se torna capaz de entender e definir a si mesmo, assim como permite a ele perceber quais valores possibilitam constituir uma vida em comunidade. "O que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado." (*Política*, I 1 §10). O *logos* torna o homem capaz de pensar acerca das coisas do mundo e o capacita de colocá-las em discussão.

Ademais, o homem vive e pensa dentro do limite da linguagem e da razão. Dessa forma, são suas relações a única esfera possível para sua humanização e autodefinição. À medida que se volta para si e leva suas relações de maneira puramente instrumental, o homem aniquila sua capacidade dialógica. Isso descreve até certo ponto o atual estado da cultura contemporânea: indivíduos condicionados pelo discurso tecnológico, incapazes de vislumbrar um propósito de vida, por carecerem de uma identidade bem formada nos valores morais.

Para Flusser (2011, p. 74), o momento atual em que a sociedade ocidental se encontra, marcado pelo predomínio do discurso e da solidão das massas, está diretamente ligado à crescente dificuldade dialógica. A falta de comunicação, para ele, foi uma teoria mal formulada, pois nunca a comunicação funcionou tão bem, principalmente em se tratando das ciências e da comunicação em massa. O que acontece, segundo Flusser (2011), é que o homem se tornou incapaz de elaborar informações novas em diálogos com os outros. "Sob o domínio dos discursos o tecido social do Ocidente vai se decompondo."

O que ocorre é que a tecnologia, com sua estrutura discursiva, condena o homem a um empobrecimento de espírito, tornando-o incapaz de conceber suas próprias ideias, a filtrar o que é relevante para a construção de sua identidade, tornando-o sujeito alienável e de fácil manipulação. Nesse caso, o empobrecimento do diálogo e da experiência do outro passa pela aniquilação daquilo que é necessário para construção do próprio Eu. Ou seja, as tecnologias promovem a informação, mas não aceleram a competência comunicativa, nem permitem, de fato, o dialogo. Para ele acontecer, é preciso bem mais que um encontro. Diálogo implica o reconhecimento do outro, o clima de responsabilidade, ou seja, a abertura para as respostas. Requer, também, permanência para que o processo de construção do indivíduo ocorra, indo justamente ao sentido oposto do ideal proclamado pelo discurso tecnológico.

Travar um diálogo, muito além de servir como "lubrificante" social, tem como propósito estabelecer, manter e aprofundar relações. "Uma conversa envolve pelo menos duas partes. Existe, em qualquer dado momento, uma parte que fala e uma que escuta. E estar preparado para ouvir já é sempre uma postura ética de respeito e abertura para o outro." (HOOFT, 2013, p. 152). Para haver diálogo, é preciso tirar do foco o "eu" e aprender a dirigir-se ao outro como "você". É uma questão que implica o reconhecimento do outro como você mesmo. "Eu sou um 'você' mesmo antes de ser um 'eu'". (HOOFT, 2013, p. 154). Zingano (2013, p. 15-16) explica como sendo um *descentramento* do eu, "Em vez de vigorarem puramente os interesses egoístas e de o 'eu' ocupar a cena inteira, os agentes passam a levar em consideração os interesses dos outros como tais, de modo que o 'tu' e o 'ele' são incorporados à cena moral antes ocupada inteiramente pelo 'eu'".

De acordo com Lévinas (apud HOOFT, 2013, p. 153), os homens não são entidades pensantes abstratas sem um contexto de relacionamentos. "Falamos uns com os outros e, assim, dirigimo-nos uns aos outros e definimo-nos como participantes eticamente engajados no diálogo com o outro." Porém, acostumados a lidar com representações do mundo, os homens acabam por prezar o discurso ao invés do diálogo. Em um mundo cheio de falantes e poucos ouvintes, "ter que ouvir seria visto como uma ameaça à própria autoafirmação e à

vontade de poder." (HOOFT, 2013, p. 152). Ademais, a sociedade tecnológica – com sua capacidade de condicionamento, alienação, manipulação e instrumentalização, somada a uma cultura que desencadeia o ímpeto pela autocriação e autorrealização em nome da liberdade do *self* – impõe ao homem que desenvolva através de uma reflexão solitária, suas opiniões, perspectivas, posições em relações às coisas (TAYLOR, 2011, p. 43). No entanto, questões importantes como a definição da identidade só pode ser formada em diálogo entre o social e o sujeito.

Quando se fala em identidade ou na formação do homem, Aristóteles não se refere a uma espécie de alma ou disposições internas que permanecem inalteradas ao longo de toda vida. Para ele, a concepção do indivíduo se dá através de um processo de construção no qual os agentes vão se definindo em uma estreita interação simbólica com os outros na *polis.* É na *práxis*, na atuação prático-social, que a atividade de formação e a capacidade de autoformação sucedem. Dessa forma, o indivíduo e a sociedade não são extremos opostos, mas complementares e reciprocamente dependentes na realização de sua essência e na configuração de sua identidade. Ou seja, na concepção aristotélica de indivíduo, as identidades não surgem de mentes individualizadas isoladas, mas das relações compartilhadas através da linguagem, do diálogo, da atuação prática com os demais.

Para Aristóteles, também existem outros fatores que influenciam na formação do caráter do indivíduo: a cultura moral vigente, o desejo pelas coisas corretas, a prática pelo hábito e a orientação adequada ao modo correto de agir. Por essa razão, observa o filósofo, não faz pouca diferença o cultivo de hábitos, de um tipo ou de outro, desde a infância, ao contrário, ele é decisivo para a construção do caráter do agente (EN II 1, 1103b 25).

4.1.1 ***Nós somos o que fazemos repetidamente. A excelência, portanto, não é um ato, mas um hábito*. O *ethos (constância)* na cultura do efêmero**

É bastante evidente que a sociedade atual está marcada por um sentimento de mobilidade, do ponto de vista das relações sociais, comportamentos individuais, consumo e valores. A velocidade da tecnologia somada à economia de substituição não deixa muito espaço para a solidez, apenas alavanca a intensidade de mudanças recorrentes. Vivemos sob a pressão de mudanças constantes, imprevisíveis e instáveis, o que favorece uma cultura do supérfluo e do efêmero.

Para prosperar em um ambiente como esse, é necessário um traço de caráter específico: um agente capaz de valorizar as experiências passadas e que saiba dar uma narrativa contínua em sua vida.

Através do *ethos,* Aristóteles nos apresenta o princípio primordial para a formação do caráter do indivíduo, o primeiro passo na educação moral. Para o filósofo, o hábito permite desenvolver as qualidades para o melhor ou para o pior, para os vícios ou para as virtudes. É o hábito, cultivado desde a infância, que orienta o homem a agir de determinada maneira. "Adquirimos as virtudes tendo-as primeiramente exercitado, assim como as outras artes – o que é preciso aprender para fazer, isso aprendemos fazendo." (EN II 1, 1103a 30). Nesse sentido, o homem torna-se justo praticando atos justos, temperante ao praticar ações temperantes e corajoso ao praticar atos corajosos.

Ademais, por meio das mesmas coisas que se engendram, corrompem-se as virtudes. Por isso, o filósofo evoca a importância do cultivo de bons hábitos desde a tenra idade, pois a virtude é produto da prática e seu aprendizado requer o exercício constante, para que possa ser desenvolvido e incorporado de forma estável. É pelos atos praticados mediante as relações com outras pessoas que os hábitos são moldados e incorporados.

Aristóteles (EN II 1, 1103b 1) coloca que os legisladores incutem hábitos em seus cidadãos e essa é justamente a intenção de todo legislador, mas há os que não o fazem bem. Da mesma forma, ocorre com a tecnologia e o mercado, que invadem e colonizam a vida humana ditando padrões de condutas. "A receita tende a ser representada como um estratagema a que os consumidores experientes recorram automaticamente de modo quase irrefletido, a partir de um hábito aprendido e interiorizado." (BAUMAN, 2008, p. 31). Quando um hábito surge e é incorporado, tende a nascer um comportamento padronizado e a ação passa a ser determinada dentro daqueles preceitos.

Por essa razão, a formação moral de um indivíduo revela-se tão complexa atualmente. Primeiro pelo fato de que o homem passou a crescer, informar-se e formar através da tecnologia e de seus diversos processos, métodos, meios e instrumentos. O que antes era primazia dos pais, da escola e da sociedade, agora é anteposto por ferramentas multimídias, o que deixa em segundo plano os afetos e as relações. As ações ficaram restritas às habilidades técnicas, perdendo de vista o aprendizado por meio de uma habituação emocional àquilo que é de relevância moral. O desenvolvimento da sociedade tecnológica é visto através de um imperativo de dominação e a habituação acontece em valores autonomistas e instrumentalistas.

Na verdade, a formulação contemporânea de valores também parece estar pautada na tentativa de satisfação incessante de novos desejos, ou da insatisfação, já que a sociedade de consumo, como coloca Bauman (2008, p. 64), prospera com a perpétua não satisfação de seus membros. Outra forma de se fazer isso é criar novas necessidades, desejos e vontades a ponto

de se condensar em um hábito e se tornar um traço do caráter do indivíduo. “É difícil, por isto, desvencilharmo-nos desta compulsão, arraigada como ela está em nossa vida. Regulamos também nossas ações, uns de nós mais, outros menos, pelo critério do prazer e do sofrimento.” (EN II 3, 1105a). Dessa forma, limitar-se à satisfação dos desejos autodestrutivos revela dominação, alienação e falta de controle de si.

De fato, a natureza humana é desejosa, Aristóteles coloca que o prazer e a dor movem a ação humana desde a infância e conduz os homens ao vício ou às virtudes. Por isso, faz-se necessário desenvolver qualidades internas, para aprender a desejar aquilo que venha aperfeiçoar o próprio ser. Desejar as coisas certas é tão importante quanto obter o que é desejado, pois os desejos desenvolvem o ser.

Por conseguinte, a educação moral mediante o exercício de bons hábitos é decisivo para a formação do caráter do indivíduo, justamente por levar o sujeito a distinguir quais ações culminarão em seu modo de agir. Aprender a regular os desejos, a captar em determinadas circunstâncias qual o modo correto de agir é a base da concepção educativa aristotélica. Mas é preciso ressaltar que é na relação que mantemos com as outras pessoas que se torna possível aprender o que é de relevância moral. É por meio do convívio que se aprende a identificar o que convém, assim como as coisas que não convêm.

MacIntyre (2001, p. 257) lembra que Aristóteles insiste em dizer que as virtudes não encontram apenas seu lugar na vida do indivíduo, mas também na vida da cidade. O que se revela imprescindível pensar de que forma a comunidade poderia contribuir na formação e incursão de bons hábitos em seus cidadãos. De fato, a habituação sempre acontece, mas, no cenário da cultura contemporânea, marcado por uma ideia de capacitação apenas técnica e instrumental, em que os indivíduos são orientados a uma individualidade voltada ao curto prazo e descarte de tudo aquilo que não lhes convém, uma educação concebida nas virtudes, enquanto projeto comum, parece andar, de fato, na contramão do cenário atual.

Todavia, Sennet (2015, p. 14) destaca que a maioria das pessoas precisa de uma narrativa contínua em suas vidas, valorizando experiências passadas e orgulhando-se de suas capacitações. O que nos leva a concluir que a atual crise de identidade e valores, tão arraigada na sociedade, tem suas causas em razão de uma formação orientada em valores individualistas, hedonistas e consumistas, quando, na verdade, a natureza do homem o chama para viver e construir sua identidade na vida em comum. De qualquer forma, foi possível, até aqui, identificar quais atividades contribuíram na deterioração dos bens tão caros à humanidade e que ela, de alguma forma, entende que não há sentido em uma vida sem constância e princípios que os façam agir de maneira excelente naquilo que tem por finalidade

a própria excelência do ser enquanto agente social. “O indivíduo, pelo menos desde Aristóteles, se define de fato como a síntese, como a reconciliação do particular com o universal.” (FERRY, 1999, p. 238). Isso afasta aquela ideia do individualismo egoísta, chamando cada individualidade a se tornar indivíduo na comunidade, em um contexto que de fato o tornará excelente.

Por isso, a educação mediante as virtudes não pode ser ensinada ou aprendida por meio de palavras, regras previamente estabelecidas ou por leis; ela é de ordem prática. As virtudes só podem ser desenvolvidas mediante o cultivo dos hábitos exercitados na vivência com outras pessoas. Enquanto algumas teorias morais são baseadas em normas, obrigações morais e na determinação do que é considerado certo ou errado, a ética da virtude concentra-se na natureza e no caráter do agente. A razão disso, de acordo com Zingano (2013), é que não há regras previamente estabelecidas que um agente deva seguir para agir moralmente. É preciso refinar a sensibilidade moral para que cada situação seja avaliada de acordo com as suas circunstâncias. É por essa razão que Aristóteles diz que devemos estar atentos para a qualidade dos atos que praticamos, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças das atividades (EN II 1, 1103b 20). Somos o que fazemos repetidas vezes. Isso sugere que educar nas virtudes é um longo processo que exige boa orientação, tempo e constância, para que a interiorização de bons hábitos e costumes aconteça.

Nesse sentido, a ética da virtude pode, de maneira eficaz, por meio de uma habituação, sensibilizar o agente às circunstâncias moralmente relevantes. Zingano (2013, p. 33) afirma que os indivíduos bem-sucedidos nessa empreitada “adquirem uma percepção moral refinada, de modo que, sem dispor de regras previamente estabelecidas, são capazes de discriminar o certo do errado, estão habilitados a julgar o que deve ou não ser feito com base em uma escala essencialmente humana de julgamento.” Aristóteles afirma que a prática reiterada de ações virtuosas leva à disposição de um caráter virtuoso que funciona basicamente como uma segunda natureza. A solidez desse caráter assegura ao indivíduo agir de um modo que como se de outra maneira não o pudesse.

Ainda que o hábito seja primazia da educação moral, é preciso dispor de um tipo específico de conhecimento para saber qual hábito é adequado em determinada circunstância. A virtude moral requer o que Aristóteles chama de *sabedoria prática*, “uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos.” (EN VI 5, 1140a). Ou seja, a *sabedoria prática* é o elemento que diz respeito àquilo que humaniza o homem e o leva à excelência moral. É por meio da atividade racional, da deliberação que se

faz possível o controle dos desejos e impulsos. O homem, quando dotado de *phronesis*, a virtude do discernimento, dispõe de uma forma de ação com orientação para a vida.

4.1.2 ***Todos os homens têm, por natureza, o desejo de conhecer. Phronesis*: para um agir dirigido a finalidades conscientes**

Vimos que, no modelo aristotélico de educação, o hábito assume papel de extrema relevância no processo educativo. É através do hábito que certa disposição ou modo de ser vai sendo formada. Se agente moral adquire o hábito, à medida que as ações vão se repetindo, vão se tornando habituais e a disposição para agir daquela determinada maneira vai se incorporando de forma estável e sólida. Mas como a ação humana está sujeita a transformações, assim como toda e qualquer circunstância na vida tem suas particularidades, é preciso dispor de certo tipo de conhecimento.

Existe um prazer em conhecer, já dizia Aristóteles no início da *Metafisica*, intrínseco à natureza curiosa e sensitiva do homem. Fazer perguntas, buscar respostas, compreender o incompreensível, decifrar a alma, dar significação às coisas, ou seja, trazer à luz o desconhecido. Processo esse que não se obtém por um único meio ou por um único método, ele é o resultado do acúmulo de experiências ao longo da vida e/ou fruto de muita teoria ou prática. Aristóteles concebe o conhecimento em graus contínuos, tendo seu início nas sensações até chegar às ideias. Para ele, só se pode ter ideia daquilo que se conhece através da experiência. Por outro lado, o conhecimento não se limita apenas à experiência; aliás, o que distingue o homem dos outros seres vivo é justamente seu intelecto, sua capacidade de entender o que a coisa é e o que ela tem de essencial.

Nesse ponto, tomamos o arqueiro como exemplo, para entender o papel exercido pela *sabedoria prática* na educação moral através dos hábitos. Considerando o arqueiro que mira e acerta seu alvo, podemos notar que ele está em posse de suas habilidades técnicas: olho treinado, pontaria precisa, força e técnica. Nesse sentido, o arqueiro parece ter o conhecimento e as habilidades necessárias para alcançar a excelência em seu trabalho. No entanto, por trás do tiro e do acerto, existem muitas variáveis. Além da técnica, quanto o arqueiro sabe de si, conhece o alvo e sabe da zona que a flecha percorreu? Ele dispõe de todos os princípios e habilidade, mas sabe quando, em que dimensão e por qual motivo atirar?

Isso quer dizer que o hábito, ainda que essencial, não pode ser tudo na virtude moral. A boa mira do arqueiro pode ser apenas o resultado automático e mecânico da prática

reiterada, ou seja, ele se tornou tecnicamente bom, mas desconhece de que fonte vem a energia que o move.

Não podemos dizer que o arqueiro não dispõe de algum tipo de conhecimento, pois, através de sua arte, ele reconhece os princípios gerais, assim como a técnica necessária, mas é preciso que o arqueiro reconheça os princípios da ação, pois estes são os próprios fins. É preciso que ele saiba o que fazer com a sua boa pontaria, da mesma forma que um justo deva saber o que fazer para realizar a sua justiça. Portanto, o arqueiro com vista em agir corretamente, deliberando em busca do meio mais apropriado para a obtenção de seus próprios fins, assim como respeitando os fins de outrem, necessita de *phronesis* (sabedoria prática), um tipo de conhecimento que condiciona todas as outras virtudes.

Através da *phronesis*, Aristóteles apresenta-nos uma forma de ação com orientação para a vida: a *eupraxia* – um estar bem e agir bem social, historicamente e politicamente – e uma vida de *práxis*, em que o sujeito age com vista ao bem correto, da forma correta e no tempo certo. Quando dotado de *phronesis*, o homem dispõe da capacidade de deliberar corretamente sobre o que é bom e conveniente para si, não apenas no aspecto particular, mas sobre aquelas coisas que contribuem para a vida boa em geral.

Justamente por dizer a respeito da experiência, falar em *phronesis* revela-se mais que necessário em uma sociedade na qual o prestígio pelas técnicas assume papel prioritário na vida dos homens, suprindo o lugar antes ocupado pela vivência do outro. Não parece fácil mostrar que antes das ciências é a percepção dos sentidos e a experiência direta com o real que nos educa, emancipa e liberta. Talvez porque no processo tecnológico o homem foi se habituando e se constituindo de forma materialista, a fim de lidar com objetos. "Ele se sente à vontade com coisas sólidas, inertes; vê todo vir-a-ser[39] como ser, como uma série de estados; não percebe o tecido conectivo das coisas, o fluxo de duração que constitui a própria vida." (DURANT, 1996, p. 416). Mas no âmbito do vir-a-ser, da contingência, as regras não podem ser rígidas como as da matemática, nem se pode usar o silogismo teórico das ciências. A *phronesis* é focada nas coisas imediatas e particulares em que a pessoa se encontra, envolve percepção, interação e comunhão.

Então, da mesma forma que o arqueiro dispõe apenas da sua habilidade produtiva, o homem que dispõe somente do conhecimento teórico ainda requer outro tipo de conhecimento peculiar à ação. Aristóteles refere-se à *phronesis*, uma virtude intelectual que implica tanto a habilidade de se fazer determinada atividade quanto o conhecimento que torna essa atividade

---

[39] Cf. Nietzsche: "O ser é uma ficção inventada por aqueles que sofrem de vir-a-ser". – *A Origem da Tragédia*, p. xxvii.

satisfatória. Quando se fala em satisfação é no sentido moral, de alguém dotado de *phronesis*, que, além de sua exímia habilidade, conhece a si, suas necessidades, assim como tem um amplo conhecimento da natureza humana e das relações sociais. Por isso, Aristóteles defende que a *prhonesis*

> não pode ser conhecimento científico nem arte; ele[40] não pode ser ciência porque aquilo que se refere às ações admite variações, nem arte, porque agir e fazer são coisas de espécies diferentes. A alternativa restante, então, é que ele é uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com as coisas boas ou más para os seres humanos. (EN VI 5, 1140a).

Ou seja, o homem *prhonimos* é aquele que sabe de maneira implícita o que é bom para os seres humanos e age de forma inteligente conforme esse entendimento.

O que Aristóteles quer dizer, segundo Hooft (2013, p. 105), é que não basta conhecer os princípios éticos se na vida cotidiana a pessoa não sabe fazer uso deles, nem agir com base neles, tudo não passará de retórica vazia. Assim como o arqueiro que não reconhece a energia que o move, o agente contemporâneo que toma a ciência "exata" como verdade absoluta e a técnica como único modo de vida possível agirá apenas por hábito ou em função de um fim externo, faltará o discernimento necessário para entender as suas próprias necessidades, assim como faltará intuição e motivação que o faça agir bem. Então, de que modo o homem contemporâneo pode desenvolver a *sabedoria prática* numa cultura em que tudo é pensado em termos de matéria, onde, inclusive, as relações são arrojadas como objetos de uso, tendo como único intuito a satisfação do próprio *self*?

Para que esse agente contemporâneo seja capaz de olhar a vida, perceber os fatos que se desenrolam e não ter uma avaliação puramente materialista, mecânica e determinista, é necessário que ele saia de si, pois é na experiência direta do mundo que o homem desenvolve a *sabedoria prática*. Por isso, Aristóteles afirma que a *sabedoria prática* é uma virtude com implicações políticas, pois advém da experiência ordinária e de opiniões reputadas. O que o filósofo quer dizer com isso? Para adquirir esse estado racional e verdadeiro na capacidade de agir em relação ao bem humano, o agente necessita de um pré-saber, uma pré-compreensão adquirida mediante uma boa educação. Por esse motivo, Aristóteles atribui a *phronesis* aos homens maduros: "Tais indivíduos já terão sido treinados nos hábitos que constituem as virtudes do caráter. Eles já terão desenvolvido o hábito de agir de modos adequados e moderados em relação aos desejos." (HOOFT, 2013, p. 109). Através da educação e da discussão racional sobre os princípios pelos quais os homens devem viver, é que a motivação

[40] O tradutor utilizou o termo "discernimento" por achar que corresponde melhor ao original (phronesis) e por ter um sentido mais amplo em português do que a palavra "prudência".

virtuosa adquirida pelo hábito passa a uma motivação baseada na consciência sensível dos particulares. Isso mostra a importância da educação mediante bons hábitos cultivados desde a infância, assim como a importância dos bons mestres; porém, mais que isso, mostra que a educação nas virtudes do caráter e do intelecto é fruto da experiência e do tempo.

Cremos que esse é um dos pontos mais essenciais para pensarmos em como o homem contemporâneo possa vir a ter uma vida mais consciente, constante e feliz. Bauman (2004) apresentou a era da modernidade líquida como um lugar propenso a mudar de forma repentina e irrefletida, o que se mostrou fatal para as relações, pois estas se tornaram flexíveis negligenciando todo um modo fundamental de ser existencial. Ou seja, uma vez que se perdeu de vista o outro, gerou-se toda uma crise de valores. Efetivamente, a sociedade tornou-se insegura, desgastada pelo prazer ou pelo sofrimento, pois, na tentativa de individualizar-se, em busca de liberdade e autorrealização, acabou perdendo a capacidade de discernir sobre as coisas que constituem sua própria excelência.

Logo, a sociedade, vivendo no mundo de objetos técnicos e de máquinas, é transportada para o mundo das imagens, afastando-se cada vez mais da experiência direta do outro (BUZZI, 2014, p. 34). Esse cenário produz o que Tiburi (2016) chama de mentalidades amedrontadas, nas quais se despreza o pensamento em função da ignorância fomentada como um verdadeiro valor. O motivo disso, segundo ela, é toda uma construção histórica de que as coisas não podem ser de outro modo.

> A produção social da ignorância inclui a burrice, que, entre nós, se mascara sob várias formas, entre elas a dos meios de comunicação que assumem o lugar de produtores da verdade e da própria realidade. Ela resulta da estratégia de opor a teoria à prática, como se a capacidade de pensar pertencesse apenas àqueles que dominam o discurso e sua potencia de exposição. (TIBURI, 2016, p. 58).

Parece difícil pensar na concepção de um sujeito emancipado e crítico em uma sociedade que matou experiência pelo efêmero; o tempo pelo espaço; a ação pela passividade e a escolha pelo mecanismo. Mas superar essa alienação como limitação da reflexão parece o caminho que levará o indivíduo à sua excelência própria. De que modo? A vida escapa a esses conceitos impostos pela cultura contemporânea porque, conforme Durant (1996, p. 417), “a vida é uma questão de tempo, e não de espaço; não é posição, é mudança; não é tanto quantidade quanto qualidade; não é uma simples redistribuição de matéria e movimento, é criação fluída e persistente.” O fato é que o homem não pode escapar à sua natureza. A percepção nos assegura de que o mundo dos seres vem antes do mundo das técnicas, e caminhar no sentido oposto só sentencia um eterno descontentamento.

Insistir na aplicação da razão instrumental no campo da vida acaba no impasse da insatisfação permanente e da busca desesperada por uma felicidade que não chega. Por essa razão, a *sabedoria prática*, através da experiência e de uma boa educação desde a infância, é o que guiará o homem à sua excelência, à sua *eudaimonia*. A *phronesis* e a experiência trabalharão juntas para garantir uma verdadeira virtude. "Por conseguinte, as virtudes não se engendram naturalmente nem contra a natureza, mas, porque somos naturalmente aptos a recebê-las, aperfeiçoamo-nos pelo hábito." (EN II 1, 1103a 25). Portanto, uma vida feliz e plena não se faz em um curto período de tempo, mas a partir de certa atividade da alma segundo a perfeita virtude, o que demanda aprendizagem mediada pela educação nas virtudes intelectuais e morais, além de experiência e tempo.

É importante entendermos a questão do *tempo* em Aristóteles, uma vez que a *phronesis* depende da relação *tempo* e *alma* para a formação de bons hábitos. Na *Física*, o filosofo conceitua *tempo* e *espaço* como a concepção de movimento, subentendendo a existência de um *antes* e *depois*. É essa percepção do movimento decorrido que pressupõe a *alma*. Dessa forma, Aristóteles revela impossível a existência do *tempo* sem a existência da *alma* (MILLET, 1990, p. 66). Assim, o amadurecimento moral não se dá na sucessão de "agoras", nem na inércia de pensamentos, mas pela reflexão do tipo de vida que se quer levar e pela forma que se desenvolve em um contexto social. De acordo com MacIntyre (2001, p. 373), o homem é o que herdou, e sua tradição é o que o capacita para a busca individual da vida boa. Assim, o pensamento e o conhecimento estão vinculados à vida ativa e é nela, somente nela, que se faz possível desenvolver a *sabedoria prática*.

Todo homem deve seu modo como pensa e como veio constituir-se humano no contexto da cultura e da comunidade em que se encontra. Dissociar-se da sua historicidade, de sua tradição é matar a possibilidade que o impele de se construir como *phronimos*, como um homem capaz de levar uma vida bem vivida, ciente dos fins que almeja e dos meios necessários que o conduzam aos seus fins. A referência que Aristóteles dá ao *phronimos*, como um indivíduo que fundamenta sua *sabedoria prática* no corpo da comunidade através de sua construção histórica, leva a duas conclusões: que a maneira como o homem pensa se deve ao seu tempo; que o modo de pensar de um tempo se deve à forma que os sujeitos experienciam seus pensamentos.

Isso mostra que a *sabedoria prática* se constrói através da própria vida, de um conhecimento acumulado pela experiência, pela história, fruto de uma dedicação coletiva, estimulada pela duradoura preocupação de qual o melhor modo de se levar a vida. O que

compreende que não se é possível ser *phronimos* sem a experiência pessoal dentro de um contexto que abarca *espaço* e *tempo*.

Diferente dos deuses e das bestas, o homem constrói a si, existindo. É essa incompletude da natureza humana que implica seus esforços. O modo como deseja e como pensa não foram dados pela natureza, ou seja, não estão definidos antes do desejar e do pensar. O que ultima o homem como ser, que assenta sua identidade, é o pensamento e o desejo refletido em suas ações. Isto é, o homem constitui a si mesmo, como ser racional, à medida que pensa as coisas práticas, portanto, na sua ação, deliberação e escolha.

Portanto, para o homem libertar-se do vazio de pensamento da cultura contemporânea, assim como de suas ações cegas e, aparentemente, irrefletidas, precisa dar um passo além do arqueiro. Sua ação não pode partir de um *modus operandi*, deve ser fruto de uma atividade que busca nos princípios o modo para agir. Emancipar dessa repetição, assim como dos pensamentos esvaziados, só é possível quando nos dirigimos ao outro, quando somos convocados a sair de nós.

O fato é, que enquanto houver vida, o homem estará condenado a fazer escolhas. Seja na solidão, seja na interação com os outros, a escolha é necessária. Assim, a formação do caráter do agente nas virtudes morais ou éticas é primordial para a atuação da *reta razão*, é o único meio possível para uma escolha verdadeira e livre. Se buscarmos autonomia, identidade e liberdade, precisamos estar cientes de que somos o que fazemos, o que pensamos, o que experienciamos e desejamos. Agora é preciso analisar os princípios pelos quais devemos viver, a fim de nos realizarmos como humanos livres e felizes.

4.2 *FELICIDADE É TER ALGO QUE FAZER, TER ALGO QUE AMAR E ALGO QUE ESPERAR*. TÉLOS E ARETÉ: UMA VIDA COM DIREÇÃO E SIGNIFICAÇÃO

Duas questões são tratadas ao final deste último capítulo e ambas dizem respeito àquilo que dá direção e significação ao ser, emancipando-o e devolvendo sua humanidade. Esta última abordagem se faz necessária, já que a formação do indivíduo está intrinsecamente vinculada ao seu *fim*.

É fato que o avanço técnico e científico inclinou o homem a pensar de forma mecanicista e materialista, que foi decisivo para a mudança de valores, ou a crise de valores, instaurada na sociedade contemporânea. Sendo os valores determinantes para as escolhas que fazemos e dos objetivos pelos quais vivemos, o homem sente uma perda na continuidade, direção e significação ao que lhes dá vida. Não há sentido quando se insiste em aplicação de

conceitos matemáticos no campo das relações, nem quando a imersão na sociedade de consumo faz acreditar que a melhor vida é a dos prazeres.

A vida escapa a esses conceitos sólidos e líquidos. Sólidos à medida que ditam "como se deve agir" e líquidos pela busca constante dos desejos não satisfeitos. Assim, o ideal de vida de Aristóteles – e do próprio homem, porque, como coloca o filósofo, todos os homens visam a uma vida boa e feliz – se direciona ao caminho do *ter* e não do *ser*, tomando um rumo totalmente instrumentalista, ocasionando na catástrofe existencial que os homens se encontram hoje.

> Estamos constantemente separados da felicidade pela própria esperança que a busca. A partir do momento em que esperamos a felicidade ("*Como eu seria feliz se...*"), não podemos escapar da decepção: seja porque a esperança não foi satisfeita (sofrimento, frustração), seja porque ela o é (tédio ou, mais uma vez, frustração: como só podemos desejar o que falta, desejamos imediatamente outra coisa e por isso não somos felizes...). (COMTE-SPONVILLE, 2015, p. 36-37).

A incapacidade para discernir fez com que o homem se perdesse de si ao perder-se do sentido do que estás a fazer. Ou seja, o estado de desespero em que sua alma se encontra deve-se à perda da capacidade de reflexão sobre quais atividades são capazes de elevar a sua vida, em outras palavras, a sua essência própria. "Sem pensamentos que lucidamente oriente ações, é fácil se deixar levar pelos discursos prontos que prometem 'felicidade'". (TIBURI, 2016, p. 172). E quando não se sabe para onde vai, qualquer rumor serve como guia.

Pensar na conduta humana, em relação à vida e ao modo de agir, no contraponto da boa vida, é buscar o princípio e a finalidade da própria vida. Ao pensar nas ações humanas, na existência cotidiana, Aristóteles demonstra que a vida tem uma finalidade intrínseca e o seu valor reside no exercício do *bem*, no cultivo da alma mediante a virtude. Portanto, qualquer outro modo de vida, que não vise ao *bem viver* (a *eudaimonia*), não pode ser considerado valioso ou digno de ser vivido, pois não é autossuficiente, isto é, sua realização tem em vista outras coisas.

Pensar a finalidade, o *télos* da vida humana com Aristóteles, é refletir sobre aquelas coisas distintamente humanas e, como humanos, fazê-las bem. E entender seu propósito e significado é essencial para compreender a natureza e o lugar que ocupamos nela. Sandel (2014) coloca que, devido ao advento da ciência e da tecnologia, a natureza passou a ser compreendida mecanicamente, através das leis da física, deixando de ser vista como uma ordem natural significativa. "Explicar os fenômenos naturais em termos de seus propósitos,

seus significados e suas finalidades passou a ser considerado algo ingênuo e antropomórfico." (SANDEL, 2014, p. 236).

Apesar dessas mudanças, o homem fundamenta sua narrativa de vida através de um caráter teleológico, sobretudo em termos de propósitos, metas e fins. Para MacIntyre (2001), essa noção ainda subsiste, porque a vida, tanto individual quanto coletiva, é vivida à luz de uma concepção de futuro.

> Não existe presente que não seja instruído pela imagem de algum futuro, e uma imagem do futuro que sempre se apresenta na forma de um *telos* – ou de uma série de fins ou metas em cuja direção estamos sempre nos movendo ou deixando de nos mover no presente. (MACINTYRE, 2001, p. 362).

Acontece que a vida também dispõe de um caráter imprevisível e esse é o ponto em que os homens, quando não dispõem de um pano de fundo fortalecido, perdem-se no decorrer de seu trajeto. Existem infinitamente muitos modos de continuar e avançar rapidamente no percurso, sem a antecipação do amanhã e a consciência de um fim, pode apenas levar à frustração ou decepção. O que acontece na sociedade contemporânea é que as pessoas passaram a confundir *motivação* com *fim.* Deixaram-se levar pelas paixões, notoriedade e pelo discurso de que a vida boa se encontra no viver autônomo e autêntico, matando qualquer possibilidade de compreensão acerca do que realmente legitima suas vidas. Segundo Taylor (2011), o ideal de autenticidade e de autorrealização do indivíduo contemporâneo anulou toda a tradição de valores em comum e o próprio compromisso social. Nessa nova construção do *eu*, o indivíduo assume os critérios para a busca do *bem*, abandonando as estruturas que davam significação ao mundo e às suas ações, tornando a vida mais pobre em significado.

Essa perda do entendimento das coisas que dão significação ao mundo também está ligada a outro fenômeno: à primazia da razão instrumental. Na verdade, esse é um dos primeiros feitos que arrastaram o homem para o buraco de insatisfação em que se encontra, uma vez que a sociedade passou a acreditar que a tecnologia traria solução para tudo, mesmo quando se necessitava de algo diferente. A racionalidade passou a se basear em cálculos, o outro passou a ser objeto de uso; portanto, mediações para determinados *fins.* Interessante entendermos como Flusser (2013) concebe o "mundo codificado" através da explicação do termo "objeto". Para ele, "objeto" é algo que se encontra no meio e um "objeto de uso" é um objeto que se usa para afastar outros objetos que se encontram no caminho. Essa é a nova dialética interna da cultura:

> Eu topo com obstáculos em meu caminho (topo com o mundo objetivo, objetal e problemático), venço alguns desses obstáculos (transformo-os em objeto de uso, em cultura), com objetivo de continuar seguindo, e esses objetos vencidos mostram-se eles mesmos como obstáculos. Quanto mais longe vou, mais sou impedido pelos objetos de uso [...] E na verdade sou duplamente obstruído por eles: primeiro, porque necessito deles para prosseguir, e, segundo, porque estão sempre no meio do caminho. Em outras palavras: quanto mais prossigo, mais a cultura se torna objetiva, objetal e problemática. (FLUSSER, 2013, p. 194).

A capacidade ilimitada da técnica de colocar novas demandas sob os obstáculos "vencidos" faz com que as pessoas não priorizem a busca por objetivos maiores, perdendo-se nessa paisagem tecnológica. O ideal ilusório da tecnologia como algo concreto, tangível, atual e, por conseguinte, a falsa ideia de que o homem detém o poder e o controle sobre ela, conduz diretamente aos objetos transitórios, ofertados como promotores de uma vida boa e feliz. E é nesse cenário que a felicidade vem sendo construída.

Ao que parece, as pessoas esqueceram em que consiste um ser humano e, por esse motivo, não compreendem que a felicidade é a realização de um objetivo interno do ser. Aristóteles não descarta os objetivos externos, mas é enfático ao dizer que eles não passam de puro "contentamento". Por essa razão, entender o ser humano em termos de suas funções é fundamental para superar a crise existencial e de valores que os separa da felicidade. A questão é: o homem pode alcançar seus projetos de modo que o aspecto referente à sua natureza, racional, dialógica e intersubjetiva seja mais enfatizado que o aspecto objetivo, objetal e incerto que a tecnologia lhes confere? Essa questão foi trazida de forma semelhante por Flusser.

Se a narrativa da vida, tanto individual quanto social, for inteligível, se o homem souber de que história ele faz parte, terá os primeiros recursos para determinar quais *bens* o levarão à compreensão da sua finalidade enquanto homem, assim como sua plena realização. Para tal, é preciso respeitar a sua natureza dialógica e temporal: "Somos agentes corporificados, vivendo em condições dialógicas, habitando o tempo de uma maneira especificamente humana, isto é, dando sentido a nossa vida como uma história que liga o passado do qual viemos a nossos projetos futuros." (TAYLOR, 2011, p. 105).

O processo de entendimento das coisas que conferem valor à vida está intrinsecamente ligado ao desenvolvimento daquelas coisas inerentes à natureza humana. Quanto ao bem, ele só existe na pluralidade das boas ações e disposições – denominada pelos gregos de *areté* (excelência, virtude). Assim, a virtude de uma faca não pode ser a de uma enxada, da mesma forma que a virtude do homem não pode ser a da tecnologia ou do mercado.

> Devemos observar que cada uma das formas de excelência moral, além de proporcionar boas condições à coisa a que dá excelência, faz com que esta coisa atue bem; por exemplo, a excelência dos olhos faz com que tanto os olhos quanto a sua atividade sejam bons, pois graças à excelência dos olhos vemos bem. De forma idêntica a excelência de um cavalo faz com que ele seja ao mesmo tempo bom em si e bom para correr e para levar o seu dono e para sustentar o ataque inimigo. (...) A excelência moral do homem também será a disposição que faz um homem bom e o leva a desempenhar bem a sua função. (EN II 6, 1106a).

Portanto, a virtude de um ser é o que constitui o seu valor. Assim, para o filosofo, a excelência do homem é sua racionalidade.

> Mas a razão não basta: também é necessário o desejo, a educação, o hábito, a memória... O desejo do homem não é o de um cavalo, nem os desejos de um homem educado são os de um selvagem ou de um ignorante. Toda virtude é o que o faz humano, ou antes, é o poder específico que tem o homem de afirmar sua excelência própria, isto é, sua humanidade. (COMTE-SPONVILE, 2014, p. 8).

Para Aristóteles, privar-se da vida política, da vida racional, é privar-se em grande parte dos bens que conferem valor ao homem. Dessa forma, evidenciamos que, ao anular o outro e atribuir a objetos externos a busca pelos ideais que se crê dar sentido à vida, cometem-se dois erros: primeiro, que sem o outro não é possível desenvolver as virtudes humanas; segundo, que apenas as ações de sujeitos livres e independentes constituem a *eudaimonia.*

Portanto, suprir o horizonte que dá significação ao homem é destruir as condições da realização dos seus próprios ideais. A autorrealização e autoformação, defendidas abertamente hoje, levaram as pessoas a perderem de vista o que as transcendem. Devido a esse desligamento concomitante, perdeu-se o quadro de como seria um modo de vida mais elevado. Outro engano cometido está relacionado ao discurso de liberdade, porque os homens acreditam serem livres para escolher, quando na verdade é uma liberdade autodeterminada e autoimposta; outra questão é a liberdade proclamada como um ideal mesmo quando vem à custa de um enfraquecimento das relações.

Sem um pensamento que deliberadamente oriente as ações, os homens tornam-se presas fáceis dos discursos que propõem modelos “bem-sucedidos” de vida. Na verdade, eles autoimpõem e os homens sentem-se convocados a agir em prol de determinado desejo que nem mesmo é o seu. O desespero pela satisfação, a perda da capacidade de reflexão sobre o que se faz, conduz o homem a ações repetidas e irrefletidas. Mais uma vez, passando longe do que sustenta a verdadeira e concreta felicidade segundo a perspectiva aristotélica.

Aristóteles é enfático ao dizer que as ações realizadas em obediência ou sob a pressão de alguma necessidade não constituem a *eudaimonia.* Apenas as ações de sujeitos livres, para pensar, desejar e agir, podem ser consideradas autossuficientes e, por isso, plenamente

constitutivas de *eudaimonia*. Durant (1996, p. 414) coloca que a liberdade é um coroamento da consciência, "dizer que somos livres é meramente dizer que sabemos o que estamos fazendo." Dessa forma, ser livre pressupõe a capacidade de discernir acerca de determinados objetivos, assim como a escolha só será acertada através do discernimento. E é óbvio, diz Aristóteles, ainda que o discernimento não tivesse valor prático, ele é a forma de excelência moral da parte do intelecto, "o discernimento determina o objetivo e a excelência moral nos faz praticar as ações que leva ao objetivo determinado." (EN VI 13, 1145a).

Vimos anteriormente que a *phronesis* é reconhecida por Aristóteles como a expressão mais importante da virtude, pois a vida está condicionada à ação. "Ele quer mostrar como o nosso pensamento, e até mesmo nosso conhecimento teórico está vinculado às nossas vidas ativas e expressam-se nelas." (HOOFT, 2013, p. 116). Por essa razão, a educação nas virtudes se mostra tão necessária aos jovens como a educação teórica, pois é ela que os transformará em sujeitos livres (autônomos) e capazes de fazer escolhas acertadas. Da mesma maneira que será capaz de dar direção à vida sem a submissão aos desejos e paixões.

Esse é outro ponto que caracteriza a sociedade contemporânea: identificar a vida boa como sendo a vida dos prazeres. Submeter-se aos desejos, segundo Aristóteles, torna os homens semelhantes aos escravos e animais. Não se pode chamar de livre quem está escravizado por um sistema ou refém da satisfação de seus impulsos.

> Qualquer pessoa pode igualmente fruir os prazeres do corpo, seja ela quem for, e um escravo não menos que o melhor dos homens, mas ninguém atribui a um escravo um quinhão de felicidade, a não ser que lhe atribua também um quinhão de vida livre. Portanto a felicidade não consiste em passatempos e entretenimentos, e sim em atividades conforme a excelência. (EN X 6, 1177a).

Uma forma de explicar a questão é entender a abordagem que Aristóteles faz, na *Política* (*Política*, I 2 §4-5), acerca dos termos *instrumento* e *propriedade*. O filósofo elucida *instrumento* como meio de produção, enquanto *propriedade* é simplesmente meio de uso. Ele exemplifica assim: "a lançadeira pode produzir mais que o que dela se exige; mas um vestuário, um leito nada produzem além de seu uso." (*Política*, I 2 §6). O que o filósofo quer demonstrar é que, enquanto *instrumento*, ainda se pode relegar algum valor através da produção, mas enquanto *propriedade* fica-se à mercê, ao comando de algo que rege.

Aristóteles concebe um escravo como aquele que não pertence a si, mas a outro. "Ora, se um homem pertence a outro, é uma coisa possuída, mesmo sendo homem. E uma coisa possuída é um instrumento de uso, separado do corpo ao qual pertence." (*Política*, I 2 §7). Assim, os homens imersos na sociedade contemporânea, por vezes, tornam-se *propriedade* e

passam a funcionar como *instrumento* do sistema, sem reflexão, sem discernimento e julgamento, apenas seguem as ordens dominantes, como um escravo (como um estranho para si). Dessa forma, os desejos não serão os seus, as escolhas não serão as suas, porque, para existir escolha, é fundamental que haja liberdade. E para que uma ação tenha valor moral, ela precisa resultar de uma escolha do agente. "Em primeiro lugar ele deve agir conscientemente; em segundo lugar ele deve agir declaradamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável." (EN II 4, 1105a).

Ademais, o filósofo reconhece que o prazer é uma tendência que acompanha os homens desde a infância, por isso é natural que as ações sejam reguladas pelo critério de prazer e sofrimento (EN II 4, 1105a), inclusive, estes têm grande importância para a educação, pois uma ação sem seu prazer correspondente não é uma ação completa e perfeita. O prazer deve acompanhar a ação. O que Aristóteles descarta é o prazer como *bem viver*, como causa final.

Da mesma forma, o filósofo rejeita a vida agradável buscada por meio da riqueza, pois geralmente os homens empregam suas faculdades de maneira contrária à natureza. "A causa dessa disposição de espírito é que se pensa em viver, e não no bem viver; e, sendo esse desejo ilimitado, procura-se multiplicar ao infinito os meios de realizar." (*Política*, I 3 §19). A necessidade de satisfazer-se faz com que *pleonexia* surja naturalmente. Ela se identifica com o vício da ganância, com o querer mais do que se tem direito. MacIntyre (2001, p. 235) coloca que, no mundo pós-moderno, a ganância não é reconhecida como um vício e, para os que possuem *agôn*, a competição, ela é tida como um instrumento da vontade individual que impele ao êxito da satisfação dos desejos. Todavia, Aristóteles não descarta as riquezas, pois a posse de bens exteriores é necessária à vida e está entre as condições para praticar as virtudes e alcançar a *eudaimonia.* Mas assim como o prazer, ela não tem valor em si, pois sua busca sempre será um meio para algum fim, como o lucro, ou mesmo a felicidade.

É fato que o fundamento ideológico das escolas, hoje, é capitalista. Crianças e jovens são educados para serem bem-sucedidos no mercado de trabalho. A finalidade da vida é entendida por vezes através do critério monetário, em "como ganhar dinheiro". A lógica capitalista é reproduzida nas universidades por meio da competição e produtividade, induzindo à concorrência, ao individualismo e materialismo. A mídia também "educa", sustentando uma indústria da cultura da felicidade, através do consumo exacerbado e irrefletido. A tecnologia trata de dispensar o futuro, o diálogo e a reflexão.

Com esses valores dirigidos, não é difícil entender por que o sentimento de *falta* parece retratar a sociedade contemporânea – *falta* um ideal que valha a pena lutar; *falta* amor; *falta* o desejo satisfeito; *falta* a virtude; *falta* a felicidade. “O ser está alhures, o ser é o que falta! Aí está por que a felicidade, necessariamente, é perdida.” (COMTE-SPONVILLE, 2015, p. 26).

Por essa razão, Aristóteles nos mostra que a *eudamonia* reside no caráter dos homens e não em um simples estado de prazer. Ela é a soma dos hábitos adquiridos ao longo da vida, no exercício cotidiano de práticas virtuosas. A busca incessante por algo que nunca chega gera angústia e é a própria imagem do absurdo.

Hoje percebemos que o sentido teleológico das virtudes não se refere mais à boa vida. As éticas modernas, mesmo dispondo de pontos fortes, deixam lacunas ao basearem suas normas na ação útil ou na maximização da utilidade, por exemplo, a ética utilitarista e do dever. O fato de agir em conformidade à lei ou segundo obrigações pode, por vezes, não incitar a reflexão acerca sobre a vida que nos toca a viver. Pautar a vida na obrigação e no dever de fazer, ou educar por meio de determinados códigos morais, com deveres predeterminados, com vista em resultados ou por simples adequação às regras, parece propor um modelo de vida com conteúdo indiscutível, educando o indivíduo para um desempenho que seja, apenas, convincente. Talvez esse processo não leve em conta a natureza do homem, não dê tanta abertura para viver no sentido de alcançar o próprio bem, e daí retomar a filosofia prática aristotélica seja uma boa alternativa para uma vida mais livre, mais prudente e mais feliz.

Na perspectiva aristotélica, a vida para ser excelente tem de sair do viés prescritivo e de uma natureza impositiva, ela deve provir de um caráter bem formado, íntegro, para que se possam enfrentar as vicissitudes da vida, assim como o estado alienado em que se vive e o chão em que se pisa. Entender em que consiste o *télos* da vida humana é sair da inanição e se projetar para fora do projeto “tecnoindustrial”. É romper o que aliena e retornar a experiência de si no outro. Retornar a condição de seres humanos, ou seja, fazer daquelas coisas inerentemente humanas as mais excelentes. Conforme Aristóteles,

> devemos tanto quanto possível agir como se fossemos imortais, e esforçar-nos ao máximo para viver de acordo com o que há de melhor em nós, pois embora esta nossa parte melhor seja pequena em tamanho, em poder e importância ela ultrapassa todo o resto. (EN X 7, 1177b-1178a).

Dar preferência em não viver o que é peculiar à vida humana, o que é naturalmente melhor e mais agradável, revela-se como um atentado à integridade do próprio ser, ocasionando a destruição de sua capacidade de *agir* e *poder-fazer*. Diante do empobrecimento

da vida, o homem esquece que a *eudaimonia* é o *bem viver* em encontro ao simples viver. É a realização de sua essência, de sua história, de sua humanidade. É o que Aristóteles chama de *areté*, disposição adquirida em fazer o bem, sendo ela o próprio bem, em espírito e verdade (COMTE-SPONVILLE, 2014, p. 9).Todo ser possui seu poder específico, sua excelência, sua virtualidade, algo que o distingue dos demais; ignorar essa natureza é anular qualquer possibilidade de uma vida feliz.

Aristóteles não traz uma resolução ou definição sobre "o que é a felicidade" de modo definitivo como nas ciências, sua definição é apenas nominal, mas mostra que existe um caminho possível para alcançá-la. Esse caminho está na prática e na contemplação das virtudes. São elas que desenvolvem e devolvem o que há de melhor em nós. Ademais, quem não quer viver de uma maneira mais constante, mais consciente e mais feliz?

Fazer esse caminho junto com Aristóteles é ser chamado a desenvolver o melhor de si enquanto seres racionais e sociais. É compreender que a boa vida não exige muitas necessidades, além daqueles bens que direcionam, de forma consciente e discernida, para uma vida que faça sentido. E se esse sentido último estiver na felicidade, basta lembrar que o caminho da plenitude está em *ter o que fazer, ter o que amar, ter o que esperar.*

Ademais, se Aristóteles pudesse em poucas palavras falar para a geração tecnológica, talvez ele dissesse que é preciso entender e usufruir a técnica de modo que não sobreponha à natureza humana. Isso porque só há um caminho para a felicidade e ele exige que cada um saia de si e se faça disponível em um encontro fecundo com os outros. Caminho este que não levará para onde querem que se vá, mas para onde se deseja ir.

5 **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A história da contemporaneidade poderia ser escrita em termos de suas grandes conquistas tecnológicas e científicas se não carregasse consigo outras características que paradoxalmente as definem. A revolução da técnica, cujos artífices e vítimas somos nós, está tão arraigada na vida do homem que se configurou como princípio vital para o viver e conduzir-se na vida. Por essa razão, esta dissertação propôs, primeiramente, explicar a relação entre humanos e humanos e aparelhos e o quão profundo e radical foi o condicionamento da técnica que, através do seu domínio, acarretou sérias implicações na natureza do homem, ou seja, no seu modo de ser. Dessa forma, o estudo trouxe a seguinte questão: como se constitui o agente moral contemporâneo inserido em uma sociedade onde a tecnologia funciona como formadora e mediadora das relações e como a Ética das virtudes pode conceber e possibilitar a construção de um indivíduo *phronimos*, crítico, capaz de superar a visão dogmática da tecnologia, a fim de que seja apto a entender e usufruir a técnica de modo que não sobreponha à sua natureza enquanto ser racional?

Para tal, esta análise apoiou-se num conjunto de variáveis que contemplam os mecanismos usados pela técnica – a saber, nos aparelhos, nas imagens e códigos –, assim como no que resultou tal processo e poder de condicionamento.

Realizamos, em primeiro lugar, um esforço de compreensão desse novo ambiente bastante alterado pela técnica, por meio da perspectiva de alguns pensadores contemporâneos. Em torno desse exame, abordamos algumas questões com o intuito de compreender de que modo e quais aspectos da natureza humana (modificada e condicionada) acarretaram na perda ou declínio dos valores essenciais para uma vida feliz, pautada em um propósito.

É perceptível que, à medida que a ciência deixa de ser uma forma de acesso ao conhecimento para se tornar instrumento de poder, exploração e dominação, ela apaga qualquer centelha de reflexão sobre o gestar do projeto tecnocientífico – tecnoindustrial que se desenha desde a Revolução Industrial. Tidas como um terreno sólido, seguro e único capaz de dar ao homem poder e liberdade para mover-se no espaço físico de forma aparentemente autônoma, a ciência e a técnica determinaram um novo homem que, em seu contexto operacional, desenvolveu a racionalidade de maneira puramente instrumental. Com isso, gerou-se uma espécie de declínio consumado do homem enquanto *animal racional*, pois tudo aquilo que dá subsídios para a compreensão e significação do seu estar no mundo foi perdido. A capacidade simbólica, por exemplo, que se desdobra em linguagem, raciocínio,

comunicação e signos, e que é fator determinante para a efetivação do homem no espaço social e cultural, fragmenta-se e perde força.

O homem existe, segue o fluxo, entretanto, cada vez mais vive a (ine)experiência do individualismo; nesse caso, um individualismo egoísta que, por sua vez, é alimentado pelo sistema mercadológico e midiático. É importante destacar que, ao longo do primeiro capítulo, observamos que a relação entre homem e essa estrutura de sistemas avança de um modo circular e cada vez mais complexo. Tomando a ideia central de Flusser, na Filosofia da Caixa Preta (2011), o homem, uma vez programador, estabelece uma relação tão arraigada com a técnica que não percebe quando termina sua autonomia, seu poder de decisão, deliberação e escolha; está tão envolto e acostumado a esse sistema, que já nem mais questiona seu valor; dessa forma, é consumido, tornando-se instrumento e, por conseguinte, propriedade de algo que um dia esteve em seu domínio.

Por meio dessa abordagem, averiguamos a implicação da técnica na natureza humana e o quanto isso comprometeu o entendimento e a consciência das virtualidades que nos desenvolvem como humanos. E este se revela o maior desafio dos dias de hoje: compreender quem deveríamos ser, ou fazer, ou viver. Num contexto marcado pelo mecanicismo, instrumentalismo e materialismo, tira-se de vista o horizonte que dá significação e dignificação à vida do homem – família, comunidade, história, tempo. Sua ausência, substituída por outras prioridades, impossibilita a compreensão do papel que ocupamos no mundo, sobretudo, a capacidade de medir o caminho que nos separa da *eudaimonia.*

Em um contexto que desencadeia o individualismo e a autocriação, dispensa-se, justamente, aquilo que desenvolve e forma o homem – outro, o diálogo, a reflexão; elucidar a importância da formação no contexto da *polis*, como meio de desenvolver um projeto de vida autônomo, parece ir à contramão do discurso atual.

Por isso, esta dissertação assumiu como propósito realizar uma análise do indivíduo e da tecnologia ante a perda ou declínio de alguns valores e, a partir do exame de alguns aspectos desse tempo, retomar alguns conceitos das ideias centrais de Aristóteles, para poder indicar possíveis contribuições no resgate e na construção de um indivíduo capaz de compreender quais coisas dão significação e excelência ao seu mundo, ou seja, que desenvolvem suas virtualidades e o constituem como homem. Buscamos, através da Política e da Ética aristotélica, uma forma de oferecer a oportunidade para falar sobre aqueles bens que direcionam a desenvolver o que há de melhor nos homens e, sobremaneira, a importância da educação para o *bem viver* e *conduzir-se bem* na vida.

Com o intuito de apresentar a importância e a necessidade da formação do agente nas dimensões política e ética, foi desenvolvido um panorama de auxílio ao homem inserido na lógica da civilização tecnológica. Nesse contexto, os itens trabalhados, em forma de citação direta, vislumbraram uma possível tentativa de diálogo com Aristóteles, tendo por finalidade elucidar o que o filósofo diria aos homens contemporâneos, como forma de incutir à reflexão sobre a vida que vale a pena tocar: consciente, constante e feliz.

Assim, foram trabalhadas algumas questões como: a formação do indivíduo e o sentido comunitário da política como local de obtenção, exercício e aprendizagem de sólidos princípios; a importância do hábito para a construção do caráter em uma sociedade marcada pela mobilidade, superfluidade e pelo efêmero; a *phrônesis* como forma de capacitar o homem racionalmente para que seja capaz de agir e conduzir-se bem de maneira livre e consciente; também foram abordadas as noções de *télos* e *areté* como forma de dar direção e significação à vida do homem, destacando a necessidade do cultivo das virtudes para a construção da excelência, a fim de contribuir para uma vida feliz.

Essa abordagem permitiu um exame sobre a natureza do ser, assim como induziu uma reflexão acerca do tipo de vida que vale a pena viver e os caminhos que dali nos separa. Desse modo, pensar a vida humana junto de Aristóteles é pressupor que o desenvolvimento da natureza do ser é um aspecto essencial para a sua plena realização. Isso significa expandir as faculdades que lhes são próprias, para assim poder desenvolver, em um sentido mais amplo, sua excelência. E esse ponto é essencial: fica evidente que não há vida humana fora da comunidade globalizada; é na totalidade do outro que se faz possível desenvolver as potencialidades do ser: primeiramente exercitando o *logos* (uso da linguagem, do raciocínio e da razão); em segundo, é no habitat das formações sociais, nas comunidades que os bons hábitos são incutidos para que o homem possa aprender na prática sólidos princípios morais. Portanto, para o filósofo, o ser se manifesta não apenas por meio de sua natureza, mas, também, na *práxis* humana: no *ethos* – costumes, hábitos, comportamento, cultura, instituições – produzidas pela sociedade.

A partir desse ponto de vista ético-político, Aristóteles oferece suas primeiras contribuições à sociedade tecnológica que se encontra marcada por uma profunda crise de sentido que afeta toda sua dimensão humana. O filósofo nos dá uma verdadeira lição sobre o que é o homem, o que desenvolve sua excelência e no que constitui sua verdadeira felicidade. As rápidas e profundas mudanças dos valores que norteiam as ações e ditam o comportamento social levam o homem a uma permanente insatisfação, e isso se deve ao fato de não responder aos anseios de uma vida socializada que a natureza humana exige. Para Aristóteles, a vida boa

está relacionada à prática excelente e autossuficiente das coisas que são naturais ao homem, fim que não pode ser buscado nem realizado de forma isolada, pois sem amigos não é possível ser feliz; é na *polis*, através da sua dimensão histórico-evolutiva, que o ser configura sua identidade, assim como aspira a determinado modo de vida. Em outras palavras, a construção consciente do ser e sua plena realização se dão com a perfeita atualização das faculdades naturais, do mesmo modo que exige o decurso de uma vida inteira na perspectiva social.

É na *práxis* que os valores e signos são criados dando dimensão e estrutura à vida humana. Ausentar-se desse ambiente ou vivê-lo de maneira instrumental, projetando as relações como meio para os próprios interesses, apenas alimenta essa situação através da produção de novos símbolos que afetam o *ethos* social. Se o homem se forma, desenvolve-se, expressa-se e torna-se por meio deles, é preciso, mais do que nunca, um retorno aos escritos de Aristóteles para compreender o papel que ocupamos no mundo e, assim, sermos capazes de desenvolver o que há de melhor em nós enquanto seres humanos. Hoje, não apenas violentamos nossa natureza ao sobrepor os domínios da técnica, não apenas maltratamos aquilo que dá significação e direção à vida, mas matamos o agir livre e, como consequência, qualquer possibilidade de realização pessoal e social. Se o bem viver tem sua base na ética e na política e se são elas que dão suprimentos à autonomia e à realização, precisamos urgentemente fazer brotar aquilo que nos faz humanos.

Ademais, ter esse diálogo com Aristóteles é dar força a uma ética que concebe e possibilita a busca pela plenitude. À medida que compreendemos que primar pelas coisas peculiares à nossa natureza racional e política é condição para a verdadeira felicidade, saberemos de forma livre e deliberada qual o caminho a se percorrer. Isso porque, na perspectiva aristotélica, teremos desenvolvido, a partir do cultivo do caráter mediante bons hábitos, a habilidade de deliberar bem e escolher de forma livre e acertada os rumos da vida.

A sociedade moderna tomou a decisão de torna-se sempre mais sociedade tecnológica – objetal, imagética e veloz – qualificando seus homens como objeto, instrumento para o contínuo funcionamento de sua engrenagem. Ela se despediu do tempo e da experiência que a instrução requer para emancipar e fazer crítico o homem, comprometendo, assim, sua essência, sua capacidade de conviver, dialogar e de compreender o seu ser e estar no mundo.

Nessa direção, a vida cobrou o preço da insatisfação permanente e do contínuo sentimento de falta. Por essa razão, apoiar esta dissertação em pontos como a ética, a virtude e a felicidade com respaldo na filosofia aristotélica é uma forma de contemplar a importância da formação moral na construção de um indivíduo que, primeiramente, é um conhecedor de

si, assim como um ser capacitado a comungar a vida em sua plenitude; por conseguinte, um agente que, de forma sábia e crítica, usufrua a tecnologia sem jamais sobrepor à sua natureza.

Certamente, várias questões surgem do exposto, especialmente quando se tenta aproximar para nosso tempo uma teoria ética surgida num contexto muito diferente do nosso. Mas algo fica evidente, pensar no sentido do próprio viver tem o mesmo valor hoje ou no tempo de Aristóteles. A sociedade pode não ser a mesma, a vida pode ser diferente, os costumes podem ser outros, mas uma vida refletida, mesmo em um mundo transformado, capacita o homem a viver melhor, de forma mais consciente, mais livre, mais constante e feliz.

É preciso destacar que algumas possíveis lacunas, como uma abordagem mais aprofundada sobre a questão do capitalismo e a política de consumo, e um olhar mais atento aos valores que a cultura do consumo traz, devem ser consideradas como novos caminhos para as próximas investigações. Por essa razão, não trazemos um produto final, mas uma base para um assunto que está longe de ser esgotado. Mesmo abordando aspectos de grande relevância em nosso tempo, muitos outros temas poderiam ter sido tratados, alimentando ainda mais o debate. A ideia de *vida bem-sucedida* difundida atualmente, em que se prima pelo prazer e pelo culto à aparência, assim como a “midiatização” do espetáculo, exige um urgente pensar dos valores.

Longe de ser conclusivo, o objetivo deste trabalho foi uma tentativa, entre outras possíveis, de dialogar com Aristóteles sobre a ética, o indivíduo e a sociedade em uma época que atropela seus valores mais essenciais. Então, é lícito buscar em Aristóteles fundamentos éticos e morais como forma de reflexão acerca das coisas que desenvolvem e devolvem nossa excelência.

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 43, p. 109-199, jan./abr. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v15n43/a08v15n43.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2017.

ARISTÓTELES. Tópicos; Dos argumentos sofísticos. **Os pensadores**. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornhein. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. Ética a Nicômaco. In: **Os Pensadores**. Tradução Leonell Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Victor Civita, 1984.

_____. **A política**. São Paulo: EDIPRO, 1995.

_____. Ética a Nicômaco. In: **Os Pensadores**. Tradução publicada sob licença da Editora Universidade de Brasília *(Ética a Nicômaco)*. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

_____. **Tratado da virtude moral**. Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tradução e notas de Marco Zingano. São Paulo: Odysseus, 2008.

BARROS FILHO, Clóvis; POMPEU, Júlio. **A filosofia explica grandes questões da humanidade**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2014.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética Pós-Moderna**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Modernidade Líquida**. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. **Amor líquido**. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

_____. **Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. **A Vida Fragmentada**: ensaio sobre a Moral Pós-Moderna. Tradução Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2007.

_____.**Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008a.

_____. **A Sociedade Individualizada**: vidas contadas e histórias vividas. Tradução José Gradel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008b.

BAUMAN, Zygmunt; DONKIS, Leonidas. **Cegueira Moral**. A perda da sensibilidade na modernidade líquida. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BERNARDO, G. **A Dúvida de Flusser**: Filosofa e Literatura. Rio de Janeiro: Globo, 2002.

BRAYNER, André. Vilém Flusser – Pós-História e Biopolítica. **Rev. Filos**., Curitiba, v. 27, n. 42, p. 917-937, set./dez. 2015.

BUZZI, Arcângelo. **A filosofia e o cuidado da vida**. Petrópolis: Vozes, 2014.

CASAGRANDE, L. **Vida e razão a crítica de Ortega Y Gasset à filosofia contemporânea**. Porto Alegre: Ed. da PUCRS, 2000.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

CENCI, Angelo. **A educação moral em perspectiva**: concepções clássicas e desafios atuais. Passo Fundo: Ed. da UPF, 2007.

_____. **Ética geral e das profissões**. Ijuí: Ed. da Unijuí, 2010.

_____. **Aristóteles e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHRISTOFOLETTI, Rogério. **Ética no Jornalismo**. São Paulo: Contexto, 2008.

COMTE-SPONVILLE, André. **Apresentação da Filosofia**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Pequeno tratado das grandes virtudes**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: WMF, 2009.

_____. **A felicidade, desesperadamente**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

COMTE-SPONVILLE, André; FERRY, Luc. **A Sabedoria dos Modernos**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

CORTELLA, Sergio. **Pensar bem nos faz bem**: fé, sabedoria, conhecimento, formação. Petrópolis: Vozes, 2015.

DALBOSCO, C.; CENCI, A. Ética e Educação. In: **Manual de Ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: EDUCS; Rio de Janeiro: BNDES, 2014. p. 470-488.

DELACAMPAGNE, Christian. **História da Filosofia no Século XX**. Tradução Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

DE LA TAILLE. A indisciplina e o sentimento de vergonha. In: AQUINO, J. G. **Indisciplina na escola***:* alternativas teóricas e práticas. 13. ed. São Paulo: Summus, 1996.

DURANT, Will. **A Historia da Filosofia**. Tradução Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro: Nova Cultura, 1996.

EAGLETON, Terry. **As ilusões do pós-modernismo**. Tradução Elisabeth Barbosa. Disponível em: <https://slidex.tips/download/as-ilusoes-do-pos-modernismo>. Acesso em: 12 mar. 2017.

ENGELS, F. et al. **O papel da cultura nas ciências-sociais**. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980.

FERREIRA, W. Condições de possibilidade para o pensar e o agir ético: a experiência da diferença e do outro. **Conjectura**, v. 17, n. 3, p. 13-33, set./dez. 2012.

FLUSSER, Vilém. **Filosofia da Caixa Preta**: ensaios para uma future filosofia da fotografia. São Paulo: Annablume, 2011a.

_____. **Pós-História**: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Annablume, 2011b.

_____. **O mundo codificado**: por uma filosofia do design e da comunicação. Tradução Raquel Abi-Sâmara. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método I**. Petrópolis: Vozes, 1997a.

_____. **Verdade e Método II**. Petrópolis: Vozes, 1997b.

GAIARSA, José Angelo. **Imagem e individualidade**. São Paulo: Gente, 2001.

GHIRALDELLI, Paulo. **O que é dialética do iluminismo?** Barueri: Manole, 2010.

GIANNOTTI, José Arthur. O amigo e o benfeitor: Reflexões sobre a φιλία sobre o ponto de vista de Aristóteles. **Analytica**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 165-177, 1996.

GOERGEN, Pedro. Educação e valores no mundo contemporâneo. **Educ. Soc**., Campinas, v. 26, n. 92, p. 983-1011, Especial, out. 2005. Disponível em: <http://www.cedes.unicamp.br>. Acesso em: 20 mar. 2017.

GONCALVEZ, Lucidalva. **Ética e Sabedoria Prática**: um estudo sobre a *Phrónêsis* a partir da *Ethica Nicomachea*. Porto Alegre: Ed. Fi, 2017.

GUITIERREZ, Gustavo L.; ALMEIDA, Marco A. B. Teoria da Ação Comunicativa (Habermas): estrutura, fundamentos e implicações do modelo. **Veritas**, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 151-173, jan./abr. 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HOBUSS, João. **Ética das Virtudes**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2011.

HOOFT, Stan. **Ética da Virtude**. Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2013.

KANT, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes; Introdução à Crítica do Juízo. In: **Os pensadores**. Tradução Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Resposta à pergunta**: o que é esclarecimento? Petrópolis: Vozes, 1985.

KARAN, Francisco. **Jornalismo, ética e liberdade**. São Paulo: Summus, 1997.

LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. Tradução Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Ed. 34, 1999.

_____. **As Tecnologias da Inteligência**: O Futuro do Pensamento na Era da Informática. Tradução Carlos Irineu da Costa Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/franciscovargas/files/2015/03/LEVY-Pierre-1998-Tecnologias-da-Intelig%C3%AAncia.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2017.

LIPOVETSKY, Gilles. **A Era do Vazio - Ensaios sobre o individualismo contemporâneo**. Barueri: Manole, 2005.

LIPOVETSKY, Gilles; CHARLES, Sébastien. **Os Tempos Hipermodernos**. Tradução Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LUCKESI, Cipriano. **Filosofia da educação**. São Paulo: Cortez, 1994.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**. Tradução Jussara Simões. São Paulo: EDUSC, 2001.

MARCONDES, Ciro. **A Sociedade Frankenstein**. São Paulo, 1991. Disponível em: <http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b24.pdf>. Acesso em: 17 set. 2017.

_____. **Sociedade tecnológica**. São Paulo: Scipione, 2001.

MATTELART, Armand; MATTELART, Michèle. **História das teorias da comunicação**. Tradução Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2004.

MILLET, Louis. **Aristóteles**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

MORIN, Edgar. **Cultura de Massas no Século XX**: Neurose. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

ORTEGA, Francisco. **Genealogias da amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PAIVA, Raquel. **Ética, cidadania e imprensa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

PAVIANI, Jayme. **Problemas de Filosofia da Educação**. Caxias do Sul: EDUCS, 1986.

_____. **Cultura, humanismo e globalização**. Caxias do Sul: EDUCS, 2007.

PESSANHA, José. Filosofia e Modernidade: racionalidade, imaginação e ética. **Educação e Realidade**, v. 22, n. 1, p. 13-32, jan./ jun. 1997.

PETRY, Franciele. O conceito de razão nos escritos de Max Horkheimer. **Cadernos de Filosofia Alemã**, n. 22, p. 31-48, jun./dez. 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/72164>. Acesso em: 20 mar. 2017.

POYARES, Walter. **Imagem Pública**: glória para uns, ruína para outros. São Paulo: Globo, 1998.

RACHELS, James; RACHELS, Stuart. **Os elementos da filosofia moral**. Porto Alegre: AMGH, 2013.

RICOEUR, Paul. **O Si-Mesmo como Outro**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

ROCHA, Zeferino. O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. **Psyche**, São Paulo, v. 10, n. 17, p. 65-86, jun. 2006. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/psyche/v10n17/v10n17a05.pdf >. Acesso em: 20 mar. 2017.

RÜDIGER, Francisco. **As teorias da comunicação**. Porto Alegre: Penso, 2011.

SAFA, Talita; MENDONÇA, Samuel. Educação Moral: a busca pela excelência a partir das virtudes aristotélicas e a formação do educador. **Conjectura**, v.17, n. 3, p. 69-89, set./ dez. 2012.

SANDEL, Michael. **O que o dinheiro não compra**: os limites morais do mercado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. **Justiça**: o que é fazer a coisa certa. Tradução Heloísa Matias e Maria Alice Máximo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

SANGALLI, Idalgo; STEFANI, Jaqueline. Noções introdutórias sobre a ética das virtudes aristotélica. **Conjectura**, v. 17, n. 3, p. 49-68, set./ dez. 2012.

SANGALLI, Idalgo; PAVIANI, Jayme. Ética das Virtudes. In: TORRES, Brum J. C. **Manual de Ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: EDUCS; Rio de Janeiro: BNDES, 2014. p. 225-246.

SARTORI, Giovanni. **Homo videns**: televisão e pós-pensamento. Tradução Antonio Angonese. São Paulo: EDUCS, 2001.

SÊNECA. **Da felicidade seguida de Da vida retirada**. Tradução Lúcia Sá Rebello e Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2013.

SENNETT, Richard. **A cultura do novo capitalismo**. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2015.

SILVA, Juremir. **As tecnologias do imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

SILVA, Kelly. **Indivíduo e Sociedade do Espetáculo**: uma releitura a partir da Ética das Virtudes. 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2014.

TAYLOR, Charles. **A Ética da Autenticidade**. Tradução Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

TIBURI, Marcia. **Filosofia Prática**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

TORRES, João C. B. (Org.). **Manual de ética**: questões de ética teórica e aplicada. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: EDUCS; Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

TRASFERETTI, José. **Ética e responsabilidade social**. São Paulo: Alínea, 2011.

WOLTON, Dominique. **Informar não é comunicar**. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Meridional, 2010.

VAZ LIMA, Henrique. **Escritos de Filosofia II**: Ética e Cultura. São Paulo: Loyola, 2000.

ZINGANO, Marco. **As virtudes morais**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.