

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

**KELLY JANAÍNA SOUZA DA SILVA**

**INDIVÍDUO E A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO – UMA RELEITURA A PARTIR  
DA ÉTICA DAS VIRTUDES**

**CAXIAS DO SUL**

**2014**

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL**

**KELLY JANAÍNA SOUZA DA SILVA**

**INDIVÍDUO E A SOCIEDADE DO ESPETÁCULO – UMA RELEITURA A PARTIR  
DA ÉTICA DAS VIRTUDES**

Dissertação apresentada como requisito parcial e último para obtenção do 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**

**2014**

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

S586i Silva, Kelly Janaína Souza da, 1985-  
Indivíduo e a sociedade do espetáculo : uma releitura a partir da  
ética das virtudes / Kelly Janaína Souza da Silva. – 2014.  
102 f. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.  
Orientador: Prof. Dr. Idalgo José Sangalli.

1. Ética. 2. Individualismo. 3. Virtudes. 4. Sociologia - Filosofia. 5.  
Aristóteles. I. Título.

CDU 2.ed.: 17

Índice para o catálogo sistemático:

1. Ética	17
2. Individualismo	17.035.1
3. Virtudes	179.9
4. Sociologia - Filosofia	316.1
5. Aristóteles	1ARISTÓTELES

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária  
Roberta da Silva Freitas – CRB 10/1730



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

*“Indivíduo e a sociedade do espetáculo – uma releitura a partir da ética das virtudes”*

Kelly Janaína Souza da Silva

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, 22 de dezembro de 2014.

Banca Examinadora:

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

Prof.ª Dr.ª Jaqueline Stefani  
Universidade de Caxias do Sul

Prof.ª Dr.ª Sônia Maria Schio  
Universidade Federal de Pelotas

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

Dedico esse trabalho àqueles que me apoiaram a seguir com a decisão de fazer um mestrado, em especial, minha professora da graduação e amiga, Henriette Cará, e meu irmão, Bruno Anderson Souza da Silva.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, primeiramente, a Deus, pela oportunidade de ser quem sou e a capacidade de realizar este trabalho.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Idalgo José Sangalli, pelas palavras, pelo apoio, pela confiança, pelos cafés, e por me permitir trilhar com segurança e liberdade os caminhos que escolhi. Sem ele, eu não teria conseguido.

Agradeço a todo o colegiado do Programa de Pós Graduação em Filosofia, que não cito nomes, sob pena de esquecer alguém. A cada um dos professores pelo aprendizado, pelo amadurecimento que me proporcionaram, pelas maravilhosas aulas e conversas em sala de aula, pela fundamentação e orientações em minha qualificação.

Agradeço ao Prof. Dr. Vanderlei Carbonara pela oportunidade de realizar o Estágio Docente.

Agradeço à Daniela Bortoncello, secretária do programa e amiga, por sua paciência e dedicação sempre que solicitada.

Agradeço à minha família e amigos, pelo incentivo.

Agradeço aos colegas de Mestrado, pelo convívio e parceria, mas especialmente aos amigos que conquistei no período, e que me acompanharam de uma forma muito constante, porém serena.

Agradeço, por fim, a todos que, de certa forma, contribuíram com minha formação pessoal e profissional; a todos que passaram pela minha vida durante a experiência desse mestrado e que deixaram um pouquinho deles e levaram um pouquinho de mim.

*A ditadura perfeita terá as aparências da democracia, uma prisão sem muros na qual os prisioneiros não sonharão com a fuga. Um sistema de escravatura onde, graças ao consumo e ao divertimento, escravos terão amor à sua escravidão.*

**Aldous Huxley**

## RESUMO

A partir do exame minucioso de alguns aspectos da sociedade hodierna, e como são vivenciados sob a ótica de uma reivindicação ética, o objetivo dessa dissertação é compreender, analisando e comparando, o agir ético e moral de culto à aparência e ao sucesso em nossos tempos, com a moral das virtudes (*eupraxia*) e o conceito de felicidade (*eudaimonía*) aristotélicos. Assim, por meio de pesquisa bibliográfica, descrição de fenômenos atuais e abordagem que parte de conceitos-chave (como a felicidade, o prazer, a virtude, o ser, a comunidade e a prudência), retomados da ética aristotélica e reinterpretados por filósofos contemporâneos, demonstrar como a Ética das Virtudes pode contribuir ao resgate do *viver bem* e *conduzir-se bem* sem abrir mão do desfrute de outros bens tão caros aos indivíduos contemporâneos.

**Palavras-chave:** Ética das Virtudes. Felicidade. Comunidade. *Phronêsis*.



## ABSTRACT

From the scrutiny of some aspects of current society, and how it is experienced from the perspective of an ethical claim, the objective of this dissertation is to understand, analyzing and comparing the ethical and moral act of worship to appearance and to success in our times, with the moral virtues (*eupraxia*) and the concept of Aristotelian happiness (*eudaimonía*). Thus, through bibliographic research, current phenomenon description and key concepts (such as happiness, pleasure, virtue, being, the community and prudence), taken from the Aristotelian Ethics and reinterpreted by contemporary philosophers, to demonstrate how Virtue Ethics can contribute to the rescue of *good life* and *lead own life well* without giving up enjoy other important properties to contemporary individuals.

**Keywords:** Virtue Ethics. Happiness. Community. *Phronêsis*.

## Sumário

1 INTRODUÇÃO .....	10
2 SOCIEDADE E INDIVÍDUO CONTEMPORÂNEOS – UM DIAGNÓSTICO .....	14
2.1 REPRESENTAÇÃO DE FELICIDADE .....	19
2.2 IMPOSSIBILIDADE DE SATISFAÇÃO .....	21
2.3 EXPERIÊNCIA IMEDIATA COMO <i>BEM SUPREMO</i> .....	26
2.4 “COMPRO, LOGO EXISTO” – O NOVO <i>COGITO</i> .....	30
2.4.1 A lógica de mercado e o critério do valor monetário .....	33
2.4.2 Excessos “legais” e modelos míticos de consumo .....	35
2.5 INDIVIDUALISMO E ENFRAQUECIMENTO DOS LAÇOS SOCIAIS .....	35
2.6 ECONOMIA DA VELOCIDADE E SUBSTITUIÇÃO .....	40
3 ÉTICA, <i>ARETÉ</i> E <i>EUDAIMONÍA</i> .....	45
3.1 A VIRTUDE E O HÁBITO EM ARISTÓTELES .....	46
3.1.1 A virtude do Indivíduo e a virtude do Estado .....	50
3.1.2 O prazer e o <i>desejo correto</i> .....	53
3.1.3 A virtude do agir - <i>Phronêsis</i> .....	58
3.2 A VIDA BEM-SUCEDIDA .....	61
4 POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DOS <i>SINTOMAS</i> DA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: A FORMAÇÃO DO CARÁTER DO AGENTE .....	68
4.1 É POSSÍVEL REDEFINIR O IDEAL DE FELICIDADE CONSIDERANDO A TRADIÇÃO FILOSÓFICA? .....	70
4.2 É POSSÍVEL DESEJAR ADEQUADAMENTE E SATISFAZER PRIMANDO PELA VIRTUDE? .....	74
4.3 VIRTUDE COMO SEGUNDA NATUREZA: UMA ALTERNATIVA À <i>LIQUIDEZ</i> DE CARÁTER? .....	77
4.4 SE <i>SER</i> É MAIS IMPORTANTE QUE <i>TER</i> , O DISCURSO CONTEMPORÂNEO DA POSSE COMO UM FIM EM SI MESMO PODE SER OBLITERADO? .....	82
4.5 COMO A ÉTICA, A POLÍTICA E AS VIRTUDES SOCIAIS PODEM APERFEIÇOAR A VIDA EM COMUNIDADE? .....	85
4.6 COMO A <i>PHRONÊSIS</i> PODE AJUDAR A <i>VIVER BEM</i> NA ERA DO EFÊMERO? .....	90
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	94
REFERÊNCIAS .....	97

## 1 INTRODUÇÃO

Em nosso tempo, para muitos, o êxito é, antes de tudo, uma questão ligada à conquista da celebridade, do dinheiro, das posses. É uma época onde as percepções social, política, artística – tudo – passou a ser mediado por ideias, conceitos e também pelo impacto do que é visto na TV, no cinema e outros meios de comunicação, podendo ser experimentado sem que a verdadeira experiência ocorra, de fato. Dessa forma, a característica espetacular própria da sociedade contemporânea, traduz-se como uma crise no fundamento da experimentação, ou seja, da subjetividade.

Há um sistema de valor que “dita as normas” – embora, aparentemente não haja qualquer modelo de êxito imposto de maneira autoritária – para que o indivíduo<sup>1</sup> comum se conforme às suas exigências do que é preciso para atingir a *felicidade*. Além de buscar enquadrar a todos, impiedosamente, no mesmo modelo, esse sistema também têm a função de provocar desejo e constantemente frustrá-lo. Ao apresentar ideais de cunho e padrão distantes, como o astro de *Hollywood*, a família do comercial de margarina, o corpo da modelo internacional e a felicidade que quem bebe *Coca-Cola* abre<sup>2</sup>, permanece a ideia reinante de que ser como eles é sinônimo de sucesso e de admiração e que, quando não se pode alcançar tais protótipos, não se está experimentando uma *vida bem-sucedida*. As pessoas passaram a fazer qualquer coisa para “subir na vida” e, ainda, a ser apontadas como exemplo por isso.

A frustração causada pelo insucesso evidencia-se de várias maneiras: uma sociedade adicta em ansiolíticos, viciada em trabalho, com ideais de uma vida bem-sucedida quase intransponíveis e quase totalmente focada na vida concreta, com pouca ou nenhuma menção à vida contemplativa. São indivíduos que renunciam à própria essência para protagonizar o espetáculo e experimentam diariamente os novos valores estabelecidos – um pluralismo moral que inclui insatisfação perpétua, imediatismo, consumo sem sentido e a criação de *pseudonecessidades*, fluidez nas relações sociais, substituição e obsolência de tudo: uma “vida boa” que abrange padrões de felicidade em que nada pode ser suficiente e nunca se chega a lugar algum, por lhe faltar uma base ética de apoio que contribua à responsabilidade individual e torne a busca pelo prazer e o compromisso social duas coisas compatíveis.

---

<sup>1</sup> Nesse trabalho, as palavras *indivíduo* e *sujeito* corresponderão ao mesmo significado – o sentido de um ser qualquer, um homem indeterminado, sem a conceituação de nenhum autor.

<sup>2</sup> “*Abra a Felicidade*” é a versão nacional da campanha global da marca *Coca-Cola*; “*Open Happiness*”. Com estreia no Brasil em junho de 2009, “*Abra a Felicidade*” substituiu a bem-sucedida campanha “*Viva o Lado Coca-Cola da Vida*”, lançada no país em outubro de 2006.

O problema de pesquisa que se procurou averiguar foi como se constitui o agente moral contemporâneo, inserido em uma sociedade marcada pela descrença nas instituições moral, social e política, e como a Ética das Virtudes pode contribuir ao resgate das virtudes, do *viver bem* e *conduzir-se bem* na sociedade de hoje. O principal argumento trabalha com a hipótese de que a crise ética contemporânea tem uma de suas origens na crise das éticas deontológicas, e a possível alternativa para tal é a retomada do modelo da Ética das Virtudes sem excluir a exigência normativa, recriando valores éticos e virtudes a partir dos problemas de nosso tempo.

Aristóteles tem bons argumentos contra a identificação do *bem* com dinheiro, prazer e honrarias. Ele chama *eudaimonía* ao estado de prosperidade, graça e felicidade – a tradução não é literal, mas a *eudaimonía* consistiria em estados elevados de bem-aventurança do ser em relação a si mesmo e ao divino. A Ética das Virtudes mostra que é através das virtudes que o indivíduo pode chegar à *eudaimonía*, mas o exercício delas não é simplesmente meio para um fim, uma vez que tal exercício é também componente desse *télos*: uma vida humana completa e bem vivida.

Discutir a felicidade implica a reflexão acerca do que realmente importa na vida e sobre os méritos de suas diferentes possibilidades. Questionar o que se entende por felicidade contemporaneamente e o que trabalhavam seus projetos clássicos e iluministas faz ponderar sobre até que ponto os avanços humanos, nas mais diferentes áreas, têm contribuído à conquista de vidas dignas e à criação de condições para vidas mais bem sucedidas. O aumento da afluência e estabilidade material podem criar as bases para uma mudança de valores na sociedade? É possível a uma cultura a preservação de seus valores mais nobres sem conflito com novos valores, que também sejam importantes? Em síntese, retomar alguns conceitos e critérios de avaliação moral defendidos pela ética das virtudes pode contribuir para reposicionar e fortalecer o sujeito ético contemporâneo face aos desafios postos pela “sociedade do espetáculo”?

Para chegar a possíveis respostas para estas e outras questões correlacionadas, o trabalho avança pelos seguintes estágios: no capítulo 2, aborda algumas das características que incidem sobre a sociedade e o indivíduo contemporâneos, incorrendo em um “diagnóstico”, com sintomas inter-relacionados, tais como a representação da felicidade na satisfação dos desejos, a conseqüente impossibilidade de satisfação plena, a fluidez e o consumo em excesso, o individualismo e a nova significação dos laços sociais, além da obsolência que resulta desse processo.

No capítulo 3, passa-se a ilustrar a compreensão da Ética no contexto ocidental, com destaque ao que trata a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, trazendo alguns conceitos da Ética das Virtudes, como a *virtude* e o *hábito*, o *prazer* e o *desejo correto*, a *phronêsis* e a *vida bem-sucedida*, e situando-os como possíveis “antídotos” à superação dos sintomas contemporâneos, não permitindo à lógica de mercado e à tecnologia psicossocial a máxima autoridade sobre o destino da sociedade para manter alguns de seus valores mais elevados.

No capítulo 4, com foco na formação do agente, a investigação se propõe a uma releitura dos valores atuais a partir da Ética das Virtudes. Dessa vez, são novamente trazidos os conceitos já abordados no capítulo anterior, tais como o *hábito*, o *desejo correto* e a *phronêsis*, e aplicados ao âmbito da educação e da realização das ações de cada agente, no intuito de amenizar a corrente perda de valores e princípios éticos da tradição. Os itens trabalhados se introduzem em forma de pergunta, para possibilitar reflexão, mas sem a intenção de fornecer uma resposta definitiva, vislumbrando-se apenas a possibilidade em trabalhar a formação do caráter na essência do *ser* e no desenvolvimento das virtudes sociais.

Para a concretização dessa pesquisa foram realizadas investigações bibliográficas, que promoveram a compilação e análise das informações e dados. A partir de alguns autores contemporâneos dos campos da filosofia, das ciências sociais e da comunicação, foi possível esboçar a descrição de fenômenos sociais específicos e realizar comparações entre os estudos dos diversos autores. A opção em seguir uma via secundária de comentaristas, os quais fazem suas análises pressupondo a pujante contribuição das diferentes abordagens da teoria crítica, foi intencional. Obviamente que, algumas das teses filosóficas dessa tradição crítica, como exemplo, as de Horkheimer e Adorno, estão diretamente ou indiretamente implícitas e nem sempre indicadas pelos próprios comentaristas aqui utilizados. Após a identificação, por essa via alternativa, de um perfil ético do indivíduo e da sociedade atual, foi possível destacar seus principais pontos e, a partir deles, realizar uma abordagem comparativa com o modelo ético proposto pela Ética das Virtudes.

A releitura a partir desse modelo da ética das virtudes baseou-se em autores como Ricken, Rachels, Kraut, Perine, entre outros, mas principalmente nos neoaristotélicos Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, onde o trabalho buscou seu maior embasamento e fundamentação teóricos. Em algumas passagens, partiu-se diretamente a interpretações da *Ética Nicomaqueia*<sup>3</sup>, mas tomando o cuidado de manter o respaldo bibliográfico.

---

<sup>3</sup> A tradução da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, utilizada em todas as referências desse trabalho, é a de Mário da Gama Kury, 3. ed., Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, 238p.

Por fim, a releitura da Ética das Virtudes no perfil da sociedade atual se deu através de conceitos-chave (como a felicidade, o prazer, a virtude, o ser, a comunidade e a prudência), com o intuito de contribuir ao resgate da *vida boa* clássica, mas sem abrir mão do desfrute de outros bens, tão caros aos indivíduos contemporâneos. Afinal, a virtude, o hábito e, especialmente, o caráter moldado por esses dois, são o caminho para que o sujeito desenvolva a autossuficiência (*autarquia*) e não se deixe levar pela massa, questionando com pensamento crítico essa sociedade espetacular.

## 2 SOCIEDADE E INDIVÍDUO CONTEMPORÂNEOS – UM DIAGNÓSTICO

*“Naquele tempo, era a fome que levava os seus corpos enfraquecidos à morte. Agora, ao contrário, é a abundância que nos destrói. Naquela época, os homens frequentemente ingeriam veneno por ignorância. Hoje em dia, mais bem instruídos, eles se envenenam uns aos outros.”*

**Lucrécio**

A indigência do presente se flagra em meio à opulência. Marcada pela descrença nas instituições moral, social e política, a sociedade contemporânea perdeu a sua unidade e a maneira como constitui seu agente de moralidade. Molda o caráter de seus indivíduos com traços pouco profundos ou filosóficos de vivenciar o que os antigos chamavam de “vida boa”. Esta, passou a ser confundida com o simples êxito social, e a dominação da técnica conduziu ao culto da *performance*, dissociando o amor pelo poder das finalidades superiores e estabelecendo valores que se calcam na imagem, no divertimento e na liberdade de expressão como algo sagrado.

Em todos os tempos, os povos produziram e representaram imagens de si mesmos através de ritos e espetáculos. Mas, na era atual, a intensificação da produção e do desenvolvimento de técnicas modificou de forma radical a forma de lidar com os acontecimentos e seus respectivos objetos. A realidade passou a ser considerada como objeto de mera contemplação<sup>4</sup> e tudo que antes era vivido de forma direta, agora é intermediado, representado. A isso, Guy Debord chama de a “Sociedade do Espetáculo”, caracterizando-a como uma sociedade em que há a produção de uma falsa experiência da realidade, em que a dinâmica concreta à qual estamos inseridos cotidianamente não se associa. O espetáculo se manifesta não somente como um conjunto de imagens, mas como uma relação social entre as pessoas, mediada quase que totalmente por imagens, resultando em uma “fabricação concreta da alienação”.

Segundo Marcondes (2004), o atual período histórico destaca duas noções importantes para compreendê-lo:

---

<sup>4</sup> O termo “contemplação” aqui acolhido não tem a finalidade de expressar a ideia da contemplação filosófica ou da vida contemplativa. O termo nessa passagem do texto se insere com o significante de observação sem envolvimento, recepção passiva – em que o indivíduo não participa da cena social em “primeira pessoa” – e também do ato de ser espectador sem o crivo da razão crítica, juízo necessário ao discernimento.

a ideia de progresso, que faz com que o novo seja considerado melhor ou mais avançado do que o antigo; e a valorização do indivíduo, ou da subjetividade, como lugar da certeza e da verdade e origem dos valores, em oposição à tradição, isto é, ao saber adquirido, às instituições, à autoridade externa (MARCONDES, 2004, p.140).

Tal valorização do indivíduo culmina em um dos pontos mais críticos da contemporaneidade. A ênfase no subjetivismo comprometeu a necessidade de objetivismo. Tudo pode ser relativizado, revisto. O subjetivo invoca que nada está certo ou errado, é bom ou ruim; que nada pode ser definitivo ou determinado – tudo, absolutamente tudo, é flexível. Taylor (2011, p. 38) afirma que esse movimento se tornou crucialmente importante após Herder<sup>5</sup> passar adiante a ideia de que cada pessoa tem “um jeito original de ser humano”. Assim, há um jeito particular de *ser* humano e que convoca à pessoa viver daquele modo, conferindo importância ao aspecto da verdade consigo mesma e significado moral aos propósitos de vida de cada indivíduo.

Essa é a poderosa ideia moral que chegou a nós. Ela concorda importância moral crucial com um tipo de contato comigo mesmo, com minha natureza interior, que é vista como em risco de ser perdida [...] Não apenas não devo encaixar minha vida às demandas da conformidade externa; não posso sequer encontrar o modelo pelo qual viver fora de mim mesmo. Apenas posso encontrá-lo dentro de mim (TAYLOR, 2011, p. 38-39).

Logo, a originalidade, fidelidade a si mesmo, ficam condicionadas apenas à articulação e descoberta de um modo de vida próprio, que não pode ser vivenciado a partir da “conformidade às pressões externas”. E é isso que define a força moral do ideal moderno de autossatisfação, mesmo em suas expressões mais degradantes e absurdas. O problema reside no fato de que é nesse ponto que a tradição se perde, confundida com conservadorismo, moralismo ou aspecto religioso enrustido, quando, na verdade, investe seu objeto de caráter histórico, possuidor de base e solidez. Devido à valorização da subjetividade, qualquer sujeito e sua bagagem se investem de mais autoridade que qualquer processo histórico, seja em situações cotidianas da vida em sociedade como em questões sensíveis, que carecem de aprofundamento. O subjetivismo carrega, então, consigo, a suposição de que o valor não é atribuído às coisas por elas mesmas, mas como se as pessoas pudessem determinar o que é ou não significativo. E em diversas esferas seria importante que fossem mantidas, ao menos, algumas referências objetivistas, não vindo necessariamente a significar algo inflexível, fechado, mas apenas alicerçado pela tradição. A ênfase no subjetivismo faz com que nem

---

<sup>5</sup> Herder apud Taylor: *Herders Sämtliche Werke*, v. XIII. Ed. Bernard Suphan. Berlim, Weidmann, 1877-1913, p. 291. 15 v.



sempre a razão comande os posicionamentos, imperando o *achismo* e as impressões pessoais sem fundamento em muitas situações e conceitos que demandam maior investigação.

As ações são realizadas visando apenas ao momento presente, sem implicar, muitas vezes, nas consequências morais das ações. Não há a preocupação de responsabilidade com o outro. O ideal consiste na busca de gratificação, do prazer e de realização individual, uma vez que a incitação ao individualismo é uma peça chave à desvalorização de causas coletivas e à indiferença em relação ao bem público.

A estrutura e a autoridade da família ficaram enfraquecidas com a perda do controle dos pais sobre o ambiente informacional dos jovens. Aqueles, recusando-se a ser vistos como portadores de tradições, querem ser juvenis e ocupar o mesmo espaço que os filhos, negando referências fundamentais a eles. Há resistência contra todo esforço de impor limites à liberdade, à realização individual, resultando em uma crise da autoridade nas instituições tradicionais (família, escola, igreja, governo).

Segundo Baudrillard (1995), existe uma “mística” da escolha individual - um engodo democrático cujo principal interesse é servir aos objetivos do sistema. Dessa forma, “liberdade de escolha” seria apenas uma expressão bonita que induz à maioria dos danos ao bem comum (lixo, poluição, desculturação) que nossa civilização testemunha. Bauman (2001) reitera esse pensamento e afirma que o espetáculo substitui a supervisão coercitiva de outrora, estabelecendo padrões que não parecem ser impostos:

Os espetáculos tomam o lugar da supervisão sem perder o poder disciplinador do antecessor. A obediência aos padrões [...] tende a ser alcançada hoje em dia pela tentação e pela sedução e não mais pela coerção – e aparece sob o disfarce do livre-arbítrio, em vez de revelar-se como força externa (BAUMAN, 2001, p. 101).

O “disfarce do livre-arbítrio” também pode ser medido por outras vertentes. A multiplicação dos meios de comunicação, acessibilidade, recursos e a facilidade para a obtenção de fatores (bens de consumo, acesso à informação, educação, lazer, etc), que, no passado, conquistava-se com muito labor para a grande maioria da população, fazem com que esta pareça ser a verdadeira época do acesso, do conhecimento, da liberdade de expressão, pois a informação e a cultura estão por toda a parte e pode-se chegar a elas de diversas formas. Como afirma Bauman (2001), o acesso à informação (em sua maioria eletrônica) tornou-se “o direito humano mais zelosamente defendido” (BAUMAN, 2001, p. 178).

Tais ocorrências fazem crer que o pensamento – condição essencial para a subjetividade – não é reprimido na sociedade atual, ainda que, muitas vezes, o raciocínio torne-se simplesmente desnecessário. E isso é, aparentemente, uma grande contradição da

época atual, pois, a não repressão do pensamento vem acompanhada de raciocínios cada vez mais “fracos”, sem base, sem argumentos. Indivíduos capazes de formular juízos morais e intelectuais além do senso comum, avaliando-os com competência e ciência dos pressupostos, princípios e critérios que estão usando em sua reflexão, não são propriamente desejados – o espetáculo marca a manifestação geral da sociedade contemporânea. Por que isso acontece?

Almeida (1994) diz que a sociedade, embora não aparente, é uma sociedade oral, e a leitura e a escrita são utilizadas como tendências operativas e funcionais, não tendo como objetivo a criação de pensadores ou a reflexão, mas sim a instrução e o cumprimento de diretrizes preestabelecidas. Ou seja, essa sociedade oral, como defende o autor, precisa de um ouvir incessante e um olhar exterior como sua fonte de informações, valores, conhecimentos, comportamentos a serem imitados. A maioria ouve, vê e fala muito, mas lê pouco, e assim, sons e imagens externos fundem-se na construção mimética da subjetividade do homem urbano, onde permanece imerso em uma eterna “infância da cultura”. Postman (2011) corrobora, argumentando que os personagens de ficção vistos regularmente na televisão comercial são mostrados como tendo gostos e linguagem que não sugerem a leitura de livros ou pendam para o devido senso crítico adulto. Examina ele:

Na verdade, é bem evidente que a maioria dos adultos nos *shows* de TV são mostrados como funcionalmente analfabetos não só no sentido de que o conteúdo da cultura livresca está ausente do que parecem saber, mas também por causa da ausência até mesmo dos mais leves sinais de um hábito contemplativo da mente (POSTMAN, 2011, p. 141).

E essa homologia entre oralidade e imagem são os instrumentos e o meio dominante da educação cultural massiva (ALMEIDA, 1994, p. 27). A aposta é que as massas sejam educadas no dispêndio consumidor, com mentalidades e práticas homogêneas e gostos e atitudes racionalizados (LIPOVETSKY, 2007, p. 174). Sendo assim, qualquer competência, perícia e senso crítico podem ser tomados por “arrogância de quem se acha melhor que os outros, quando a cultura distribui tão democraticamente seu privilégio a todos” (ADORNO, 1985, p. 125) e é quando se ratifica a demanda de imundícies e se inaugura a harmonia. Como coloca Gianetti (2002), “nada é imposto, nada é enfiado goela abaixo da garganta global – a ‘soberania do consumidor’ é um dogma intocável” (p. 137).

Por consequência, tais fatos contribuíram para uma crise moral, ou ainda, uma nova moralidade, que levou ao descarte de valores tradicionais, cultivou a obsessão pelo corpo e substituiu a autoridade pela celebridade, subordinando a moral de nossos tempos ao

entretenimento. A ilusão de um mundo ideal fez com que a realidade perdesse seu valor e sua significação. Sobre isso, diz Kerbs que

a moralidade neo-hedonista da vida pós-moderna se traduz em exigências que tracionam direções opostas. De um lado, temos normas: você precisa comer de modo saudável, manter sua aparência, combater as rugas, manter-se alinhado, valorizar o lado espiritual, descontrair-se, envolver-se em esportes, ser bem-sucedido, distinguir-se, controlar o comportamento violento, etc. De outro, encontramos a promoção do prazer e da vida fácil, a exoneração da responsabilidade moral, a exaltação do consumismo, a preocupação com a imagem, e a valorização do corporal em detrimento do espiritual. Como resultado, há depressão, sentimento de vacuidade, solidão, estafa, corrupção, violência, cinismo, etc (KERBS, 2002, p. 15-17,33).

A partir de todo o exposto, a elaboração de alguns *sintomas*<sup>6</sup> acerca da sociedade e do indivíduo contemporâneos fez-se necessária. Fixando as observações em nível da realidade socioeconômica-cultural do Brasil, partiu-se, dentre todos os aspectos observados, de seis que se destacam, devido à sua evidência, alcance e abrangência: Representação de Felicidade; Impossibilidade de satisfação; Experiência imediata como *bem supremo*; “Compro, logo existo” – o novo *cogito*; Individualismo e enfraquecimento dos laços sociais e Economia da velocidade e substituição.

A atual cena econômica e social brasileira parte de uma classe média emergente, cuja educação básica ainda sofre com a defasagem e a deficiência de capital cultural. O crescimento se dá a partir do modelo de consumo americano, porém, sem a estrutura política e econômica e o acesso à cultura daquele povo. Nesse cenário, o desenvolvimento individual se afeta tanto pela constante mudança dos valores morais quanto pela busca incessante do que se entende por sucesso e uma *vida boa*.

A intenção desse diagnóstico é demonstrar como o espírito humano e o fundamento puro da verdade, subjacente em seu âmago, vêm sendo substituídos por imagens industrializadas que abarcam inteiramente a vida social e contribuem para a liquidação da questão do sentido, banalizando a moralidade no cotidiano.

---

<sup>6</sup> Embora cada aspecto mencionado nesse trabalho como um *sintoma* possa ser reconhecido de forma individual, a intenção não é tomá-los de modo fragmentado, mas dissecá-los enquanto sinais que, por fim, formam uma unidade. Logo, cada um dos seis aspectos apresentados se inter-relacionam, bem como as possíveis soluções pautadas no capítulo final.

## 2.1 REPRESENTAÇÃO DE FELICIDADE

Esse primeiro sintoma da sociedade contemporânea trata da questão de como a felicidade é geralmente vista, procurada ou representada no cenário contemporâneo. As necessidades impõem o ser humano às fontes que possam saciá-las. Tidas pelos economistas como utilidades, pelos psicólogos como motivações e pelos sociólogos como traços socioculturais, todo ser individual carrega consigo uma herança antropológica que o dota de necessidades e cuja natureza o leva a satisfazê-las (BAUDRILLARD, 1995, p. 69). A racionalidade humana leva o homem a buscar a própria felicidade, sem hesitação, e a preferir aqueles objetos que lhe proporcionarão o máximo de satisfações.

Todo o discurso sobre necessidades assenta por princípio um desejo<sup>7</sup>, cuja satisfação insinua uma propensão natural à felicidade. Ou seja, o desejo é, em si, uma ânsia para a felicidade. Tal ânsia estimula não apenas que o desejo seja fruído, mas também o bem-estar ofertado pela sua fruição, conduzindo à ideia de que sua realização fará com que o indivíduo seja mais feliz.

O equívoco fica patente já no uso do termo “felicidade” para denotar o contraste entre, de um lado, a demanda humana por conforto e prestígio e, de outro, sua necessidade por estímulo e “novidades”. Para que carregue semelhante significado, é preciso que a felicidade seja mensurável e, na inviabilidade de mensurá-la como desfrute interior (sem necessidade de provas que possam manifestá-la aos olhos dos outros), ela tem seu princípio democrático transferido para objetos que, tangíveis ou não, possam ser dotados de significado para o desejante e o círculo a que pertence.

Na *Ética a Nicômaco*<sup>8</sup>, Aristóteles afirma que a maioria dos homens identifica a felicidade com o prazer, por isto, apreciando uma vida agradável; ou ainda, com as honrarias, que parecem ser o objetivo maior da vida política. Todavia, se “o bem é algo pertencente ao seu possuidor e que não lhe pode ser facilmente tirado” (EN I 5, 1096a), tais bens parecem muito superficiais e, certamente, a felicidade não é também a vida dedicada a ganhar dinheiro ou vivida compulsivamente.

Atualmente, o desejo de felicidade tem repousado na idealização a partir de modelos – não são apenas os objetos palpáveis que são desejados, mas aquilo que possam representar: imagens, conceitos, ideais, imaginário e *status quo* que possam vender. A representação da felicidade pode ser encontrada não necessariamente naquilo que é, mas naquilo que *parece*

<sup>7</sup> Mais sobre o conceito de desejo e no que difere da vontade no capítulo 4, subitem 4.2 *É possível desejar adequadamente e satisfazer primando pela virtude?*, p. 74.

<sup>8</sup> Nesse trabalho, a sigla utilizada para a *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, será EN.

*ser*, limitando a busca pela felicidade não a algo que possa ser considerado autossuficiente e que tornaria a vida desejável por si mesma, por não carecer de coisa alguma (EN I 7, 1097b), mas à compulsão por bens externos e à ideia que sua representação possa oferecer.

Objetos tidos como evidências de êxito social e de uma “vida boa” são o que Baudrillard (1995) denomina de *democracia do standing*, ou, ainda, a democracia da TV, do automóvel e dos bens de consumo ao alcance de todos, vindo a ser uma democracia aparentemente concreta, mas também inteiramente formal, que se conjuga em ideologia global capaz de mascarar que a verdadeira democracia é *ausente* e que a igualdade é um mito, impossível de alcançar (BAUDRILLARD, 1995, p. 48).

Entretanto, tomados em si os produtos, sejam de bem-estar ou consumo, não têm sentido individual, adquirindo-o apenas à medida que se configuram em relação à sua perspectiva social de conjunto. Eles nunca serão consumidos por si próprios, mas pela manipulação que faz com que se tornem em símbolo de distinção de um indivíduo, o que também proporcionará o encadeamento de novos desejos, sempre cimentados pela promessa de felicidade, todavia alicerçados no consumo, na “compra” de ideais e na impossibilidade de satisfação.

A questão fundamental da origem e da evolução desse desejo trata-se de que o consumismo gerado por ele não diz mais respeito à *satisfação das necessidades*, mas ao seu *condicionamento*. O trabalho de *marketing* tem como função descobrir as preferências do consumidor, mas também desenvolver novas “necessidades” e, nesse caso, propor coisas das quais o consumidor possa gostar, mas que muitas vezes nem imaginaria, não fosse essa proposição. Um exemplo claro de nossos tempos são as preocupações estéticas: antigamente, ninguém considerava uma necessidade ter um *design* nas sobrancelhas, ou não ter *frizz* nos cabelos, ou ter as axilas claras. Hoje em dia, existem produtos para tudo isso e surgem novas *necessidades* a serem satisfeitas a cada dia, nos mais diversos aspectos. Todo o trabalho de *marketing* e propaganda é voltado a um novo esforço de incorporar mais desejos potenciais no consumidor ou descobrir possibilidades mercadologicamente inexploradas que possam cooptar à criação dessas novas necessidades. Dessa forma, qualquer ideal de felicidade filosófica soa remoto e distante.

Nesse aspecto, a publicidade cumpre papel importante. Para que meros produtos sejam imbuídos de poder simbólico, o *marketing* elimina as características objetivas de uma peça e a eleva ao nível de modelo mítico, exercendo força sobre a imaginação popular, coletiva e individual. As técnicas publicitárias fazem um objeto destinado à compra parecer um produto realçado por propriedades especiais, contextualizando-o em situações de prazer e

alegria, com pessoas belas e felizes. Esse procedimento gera, na mentalidade do indivíduo, a ideia de que o consumo de tal produto também fará com que ele seja feliz e bonito, tal qual veiculado pelo garoto-propaganda. A imaginação parece inverter a relação desejo-desejado, com o juízo sendo determinado pelo desejo, e não o contrário. É quando algo puramente utilitário torna-se simbólico, granjeando o desejo, uma vez que vem acompanhado da promessa de obter a tão sonhada felicidade.

Em um mundo onde os produtos pleiteiam substituir os sentimentos, não habitam dor, miséria e tristeza e a felicidade se forma em pequenos quadros cotidianos. Modelos de conformidade e concorrência, tirados de arquétipos culturais, atestam a existência de uma dinâmica social das necessidades, que tanto podem ser interdependentes quanto impor-se pela persuasão, visando mais que os valores que determinado objeto e sua satisfação possuem, mas provocando uma *adesão a tais valores* (BAUDRILLARD, 1995, p. 69).

O discurso elaborado se adapta com perfeição às aspirações da massa consumidora, e através dos valores transmitidos, tem-se a imposição de uma vida cuja imitação se torna desejável e, mesmo, imperativa para a satisfação pessoal. O prazer ilusório que a servidão diante dos objetos cria, contrasta com o desejo de autonomia. É a fabricação de desejos “sob medida” prostrando os indivíduos a ser tomados sempre por novas sensações, apesar das *necessidades* já estabelecidas. Todo esse processo é apoiado como certo tipo de “liberalismo”, pois em uma cultura em que as pessoas sustentam o ideal de “cultura da autenticidade”, é necessária a neutralidade do Estado nas questões que constituem uma *vida boa*, relegando este conceito à busca individual e à maneira própria de cada indivíduo (TAYLOR, 2011, p. 27).

Sodré (1987) afirma que nenhum consumo jamais poderia satisfazer realmente o desejo, ecoando um eterno vazio no sujeito desejante, pois é sempre baseado em uma “economia de frustração”, em que sua dinâmica de funcionamento consiste em jamais cumprir totalmente aquilo que promete. É por isso que o objeto anunciado precisa deixar margem ao desejo ininterrupto de consumo, não podendo, por isso, ser inteiramente satisfatório.

## 2.2 IMPOSSIBILIDADE DE SATISFAÇÃO

*“Com efeito, se a necessidade, esta eterna boca escancarada ao fluxo das coisas, encontra a sua satisfação nas riquezas, resta sempre uma nova necessidade a ser satisfeita. Isso sem dizer que é*

*preciso muito pouco para  
satisfazer a Natureza, enquanto  
nada é o bastante para a  
voracidade.”*

**(Boécio, A Consolação da  
Filosofia, Livro III.5).**

Esse segundo sintoma observado na sociedade contemporânea tem o objetivo de discorrer acerca da impossibilidade de satisfação que a própria representação da felicidade produz. Associada a bens externos, a felicidade se manifesta ilusoriamente em objetos, ideais, imagens e acessórios que não têm condições de mantê-la de forma duradoura. É do afã dessa busca que resulta a impossibilidade de satisfação.

Na obra *De Beata Vita*, Agostinho lança a pergunta se é feliz quem tem o que quer. E a resposta para tal questão é que, se um homem que quer bens, os possui, então é feliz, mas, se um homem quer coisas más, então será infeliz mesmo as tendo. E, embora, faça parte da estrutura humana essa vontade do querer para ser feliz, o filósofo analisa aquilo a que o homem deve ater-se para atingir tal felicidade, pois, para ele, é possível encontrar satisfação sem reduzir a existência terrena ao mero apego às coisas efêmeras e mortais. Diz Sangalli:

E isso deve ser algo sempre permanente, duradouro e que não esteja submetido às vicissitudes e às incertezas da fortuna, das circunstâncias. Isto quer dizer que o homem não pode ser feliz, possuindo aquilo, quando e quanto tempo o quiser, se objetivar as coisas passageiras, contingentes, submetidas à transitoriedade característica da Fortuna (SANGALLI, 1998, p. 163).

Agostinho ainda considera que a posse “dos bens da fortuna” como condicionantes de felicidade não pode ser considerada quando, quem os possui, teme a possível perda do que ama. Tal consciência de que tais bens dependem das contingências e são arrebatáveis já constitui em si mesma um motivo de infelicidade. Acrescenta-se a isso o insaciável desejo de posse ou de ter sempre mais, e a completa vida feliz é impossibilitada. A conclusão de Agostinho é a da justa medida: a posse e o gozo de tais bens pode tornar feliz pela moderação, sendo necessária a imposição de um limite ao desejo. Ninguém pode ser feliz sem ter o que quer, mas também não é possível ser feliz tendo tudo o que quer.

Para Epicuro (1997, p. 37), uma vez que se tenha atingido o estado pleno da alma, o ser não precisa mais ir à busca de algo que lhe falta, pois, “só sentimos necessidade do prazer quando sofremos pela sua ausência”. E Kant vê o homem como um “ser natural” racional, que se situa entre a virtude e o prazer, mas estaria sempre mais inclinado a seguir o prazer. Por

isso, para ele, faz parte da própria natureza humana a constante busca ou interesse por satisfação (ROHDEN, 1998, p. 307).

Apesar das críticas e alertas das teorias filosóficas acerca do que a felicidade pode vir a ser e o quanto os desejos e sua satisfação fazem parte de sua realização e de seu processo, as gerações moderno-contemporâneas parecem esquecer ou ignorar os resultados fornecidos pelas tradições filosóficas do passado. Atualmente, as imagens espetaculares de sucesso pessoal e profissional associam-se a produtos cujos elementos destacados não correspondem à sua concretização na vida cotidiana. Assim, cada vez maiores quantidades de objetos de desejo precisam acenar com a possibilidade de encontro do paraíso e do bem-estar prometidos, instigando que, em nome de uma postulada “satisfação interior”, cada indivíduo procure realizar seus desejos. Na maioria das vezes, porém, mal conseguindo o que desejou, a pessoa já passa a querer algo outro.

Segundo Baudrillard (1995), a transferência de significado para outro desejo após a satisfação do anterior não passa da realidade superficial de um desejo insaciável, pois cada desejo se funda na carência e apenas serve de campo móvel de significação, realizada através de objetos e necessidades em sucessão (BAUDRILLARD, 1995, p. 77). Nesse caso, os desejos não estão, necessariamente, conectados a necessidades, mas às lacunas emocionais e de outros aspectos e que não são (necessidades) inerentes, mas desenvolvidas, no ser humano. Já para Bauman (2001, p. 37), a consumação está sempre no futuro, perdendo os objetivos seu potencial de satisfação no momento de sua realização, se não antes.

Debord (1997) considera que a satisfação é *falsificada*, uma vez que se atribui ao conjunto das “diferentes mercadorias célebres” e o consumidor real só pode obter fragmentos em sequência dessa felicidade mercantil, dos quais a qualidade atribuída está forçosamente ausente (DEBORD, 1997, p. 44). Em outras palavras, para Debord, a própria insatisfação tornou-se mercadoria. Lipovetsky (2007) atribui a um “estado de carência perpétua” o estado de insatisfação crônica. Segundo ele, o sujeito passa a desejar sempre mais do que pode oferecer a si e, tão logo uma necessidade é satisfeita, outra, nova, reativa o sentimento de privação e afasta o estado de plenitude. Chauí (2011) afirma que a satisfação ou insatisfação dos desejos está ligada à própria subjetividade narcísica dos sujeitos, pois

a sociedade da mídia e do consumo de bens efêmeros, perecíveis e descartáveis engendra uma subjetividade de tipo novo, o sujeito narcisista que cultua sua própria imagem como única realidade que lhe é acessível e que, exatamente por ser narcísica, exige aquilo que a mídia e o consumo lhe prometem sem cessar, isto é, satisfação imediata dos desejos, a promessa ilimitada de juventude, saúde, beleza, sucesso e felicidade que lhe virão por meio das “mercadorias” fetichizadas,



promessas que, no entanto, não podem se cumprir gerando frustração e nihilismo (CHAUÍ, 2011, p. 5(4): 378-383).

Giannetti (2002) considera o estudo clássico que faz referência ao caso dos ganhadores de loteria, que imaginavam que o dinheiro do prêmio os levaria a satisfazer todos os seus sonhos de consumo e com isso se tornariam muito mais felizes. Todavia, a partir de certo ponto, mesmo satisfazendo uma gama muito maior de desejos que antes, sua felicidade média regrediu aos índices da massa da população comum. Conclui-se que, resolvidas certas carências básicas, a questão da felicidade passa a ser encarada muito mais como uma tratativa ética e psicológica que propriamente econômica.

Tais exposições já nos levam a algumas considerações relevantes:

1. O bem-estar não resulta a partir da satisfação de um maior número de desejos;
2. A satisfação nunca é plena, pois há ilusão no aceno de uma promessa de felicidade que jamais se cumpre, e
3. A insatisfação perpétua ocorre devido à descontinuidade entre a aquisição de bens materiais e a felicidade genuína.

Criou-se uma simbologia em torno da felicidade privada que presta culto ao bem-estar material e aos prazeres imediatos, insistindo na realização de um maior número de desejos como sinônimo de riqueza e abundância. Abundância sim, mas riqueza, não propriamente. É que essa cultura cotidiana de satisfação dos desejos precisa ser alimentada constantemente, mas só provoca uma satisfação breve, quase alucinatoria, “como se as autoinsatisfações progredissem proporcionalmente às satisfações fornecidas pelo mercado” (LIPOVETSKY, 2007, p. 149). Logo, o bem-estar não pode ser intensificado, apenas laconicamente elevado, voltando novamente ao seu estado anterior em seguida à realização do desejo. E o problema não está no desejo, nem em sua busca por prazer e satisfação, mas em *que tipo de desejo temos e com o que obtemos prazer e satisfação.*

Questionar sobre a felicidade significa refletir acerca daquilo que verdadeiramente tem valor na vida, e ponderar sobre os méritos de diferentes caminhos. É importante questionar acerca do que havia de equivocado e o que permanece vivo no projeto Iluminista, o qual considerava a conquista da felicidade mediante o progresso científico e material. Até que ponto as escolhas contemporâneas que refletem uma ideia de felicidade têm conduzido à criação das condições para vidas mais livres e dignas de serem vividas? Qual o peso do prazer na busca pela felicidade e quais os grilhões invisíveis ao fazer dela um ideal materialista? O aumento da afluência e da estabilidade materiais podem criar as bases para uma mudança de

valores na sociedade? Uma corrida pelo prazer que resulta em insatisfação perpétua não estará denunciando uma felicidade ilusória?

A satisfação nunca é plena, pois a cultura de satisfação dos desejos faz com que as pessoas estejam em constante movimento, sem a promessa de realização ou destino *final* – a vida perfeita, feliz e sem problemas prometida é fugidia e distante, uma busca eterna. Nenhuma conquista será suficientemente satisfatória a ponto de destituir o prêmio seguinte de sua atratividade. Portanto, apesar da abundância, de um número maior de realizações, objetos e prazeres à disposição, a felicidade se mostra sempre mais remota, justamente por ser esta uma “civilização de provocação permanente do desejo” (LIPOVETSKY, 2007, p. 187). Outrossim, a referência agora é universal, logo, sempre há a possibilidade de sonhar com o que ainda não se possui, experimentando o sofrimento de não poder desfrutar aquilo que outros desfrutam ao invés do contentamento por ter o que se tem.

Aqui, cabe também uma distinção entre o contentamento (prazeres inferiores) e a felicidade (prazeres superiores). Obviamente, um ser de faculdades superiores requer mais que um ser inferior para ser feliz. Diz Mill (2007, p. 24): “Poucas criaturas humanas permitiriam ser transformadas em quaisquer dos mais inferiores animais por uma promessa de mais completa satisfação de prazeres animais”. Um ser humano inteligente, ou um instruído ou, ainda, um sensível, não trocariam de lugar com outro tolo, ou ignorante, ou egoísta, ainda que estes últimos estivessem mais satisfeitos com o próprio destino que os primeiros. Isto ocorre porque um ser de nível inferior possui maiores possibilidades de satisfazer plenamente suas aspirações, mas um ser superior sempre sentirá que qualquer felicidade que possa alcançar no mundo será imperfeita. E essa é a diferença entre a felicidade e o contentamento – em circunstâncias iguais, o ser superior não será mais feliz que o inferior, pois se o fizesse, estaria a confundir as ideias muito diferentes de felicidade e satisfação. Estará esse tempo a confundir felicidade com contentamento? Caso esteja, será essa confusão algo natural, conseqüente ou provocado?

Por fim, a afluência material não é capaz de ser atribuída à felicidade duradoura, pois não atende à demanda humana de outros tantos bens como relacionamentos mais ricos, comunicação, emoções sadias, amor, reconhecimento e realizações de ordem intangível. Tais construtos ficam mais difíceis e impermanentes em um mundo que muda constantemente seus referenciais de valor. Diz Baudrillard (1995):

A influência do meio urbano e industrial faz aparecer novas raridades: o espaço e o tempo, a verdade, a água, o silêncio [...] Determinados bens, outrora gratuitos e disponíveis em profusão, tornam-se bens de luxo acessíveis apenas aos

privilegiados, ao passo que os bens manufaturados ou serviços são oferecidos em massa (BAUDRILLARD, 1995, p. 56).

A abundância e os bens materiais atendem necessidades de ordem do conforto e da segurança, mas à custa de frustrar a necessidade por novidade e estímulo. A satisfação, sendo breve, logo conduz ao desejo imediato, que possui as duas últimas características (novidade e estímulo). Este é um dos fatores que contribui com a fluidez de nossos tempos.

### 2.3 EXPERIÊNCIA IMEDIATA COMO *BEM SUPREMO*

A ideia de um *bem supremo* não é algo novo, pois está presente nas éticas das virtudes e deontológicas. O sentido de desejo e de impossibilidade de plenitude do desejo é um dos argumentos tratados também pela tradição cristã, em que o desejo só pode ser saciado em Deus e na “outra vida”, sem que possa ser pleno na vida terrena. Esse conceito parece ter sido esquecido nos dias atuais, onde impera o imediatismo e a fluidez – temas desse terceiro sintoma da sociedade contemporânea. No entanto, não parece ser esse esquecimento do *Bem Supremo* a causa do imediatismo e da fluidez. Aqui, importa destacar como atualmente a *experiência imediata* é vista como parte desse *bem supremo*, divino ou não.

No atual cenário de mudanças constantes, uma das mais acentuadas diz respeito à durabilidade, ou melhor, à sua falta. Objetos de desejo tornam-se obsoletos, relacionamentos começam e terminam, modas vêm e vão e todos os itens do supermercado vêm com data certa para vencer. Uma sociedade de valores voláteis torna-se egoísta, hedonista, mas especialmente despreocupada com o futuro. A liquidez de nossos tempos faz com que nada seja tão intenso a ponto de persistir e tornar-se necessário. Diz Bauman (2001):

As receitas para a boa vida e os utensílios que a elas servem têm “data de validade”, mas muitos cairão em desuso bem antes dessa data, apequenados, desvalorizados e destituídos de fascínio pela competição de ofertas “novas e aperfeiçoadas” (BAUMAN, 2001, p. 86).

É preciso que as coisas não durem para manter o movimento de nossos dias. Assim como o volume, a solidez e o ar robusto já foram características determinantes de sucesso em outras épocas, na era contemporânea eles ameaçam, pois podem anunciar a impotência de seus donos ante a próxima aceleração. A característica que vigora é própria do nômade. Mobilidade é uma das maiores qualidades, logo, são necessários apetrechos próprios como

roupas leves, aparelhos portáteis, telefones celulares (que evoluem sempre) e tudo aquilo que permita o contato e o movimento a qualquer hora e em qualquer lugar.

A *mobilidade*, aliás, é um dos pontos essenciais da pós-modernidade. Do latim *mobilitate*, trata da característica ou estado daquilo que é móvel ou obedece às leis do movimento. Ela está presente na facilidade contemporânea de emigração (mobilidade geográfica); no acesso a bens imóveis e a automóveis; no expansivo número de viagens por ar ou terra; no crescente número de intercâmbios (estudantis, comerciais e de *business*) entre países e nas novas políticas produzidas pelos Estados devido aos intensos fluxos de pessoas (turistas, refugiados, imigrantes ou trabalhadores). A mobilidade também está associada ao fluxo incontrolável de informações, imagens, símbolos e sons e induz à desterritorialização, à heterogeneização cultural e ao *desenraizamento* (fim das origens, do amor à terra onde se nasce e, conseqüentemente, também das tradições), pois tudo e todos se movem muito rápido, já que a mobilidade ordena a não se fixar. A flexibilidade dos fluxos contemporânea é difícil de ser freada, em um mundo cuja característica principal é a de estar constantemente em movimento. A segurança não pode ser buscada, pois foi substituída pela *liberdade*, e esta, por sua vez, não pode existir sem riscos.

A mobilidade também responde pela experiência imediata ser vista como um “bem supremo”. O movimento constante, mesmo que seja sem uma direção claramente definida, nega a necessidade de olhar para o passado ou considerar o futuro, contribuindo para que o *agora* seja o cerne da vida pós-moderna. E com o *agora* como ponto culminante, as experiências são transitórias e superficiais – precisam ser vividas sofregamente, mostradas, comparadas, “curtidas” e descartadas. Sacrificar o presente em prol de uma felicidade maior adiante não soa como uma proposição razoável, pois qualquer oportunidade que não for aproveitada instantaneamente é perdida, em um mundo inseguro e imprevisível.

A televisão, em parte, contribui com essa ausência da sensação de passado e futuro, pois não dispõe de recursos efetivos que comuniquem sua vivência, razão pela qual tudo que nela se apresenta é mostrado como se estivesse acontecendo “agora”. Nesse caso, os adultos recebem a mensagem de aceitar como normal a necessidade infantil de *satisfação imediata*, assim como a indiferença infantil pelas conseqüências de seus atos (POSTMAN, 2011, p. 128). A recompensa precisa ser instantânea e a gratificação deve evitar as responsabilidades que, porventura, possa acarretar. O “agora” é a estratégia de vida e a vida exige movimento, então, como diz Bauman (2001) ao citar George Steiner, é uma “cultura de cassino”:

Na cultura do cassino, a espera é tirada do querer, mas a satisfação do querer também deve ser breve; deve durar apenas até que a bolinha da roleta corra de novo, ter tão pouca duração quanto a espera, para não sufocar o desejo [...] (BAUMAN, 2001, p.182).

Tal estado de coisas conduz à busca por um acúmulo de sensações, onde a satisfação de uma pode mesmo influenciar a procura imediata por uma nova. Buscam-se sensações para divertir a consciência da própria alienação quanto ao mundo e, conseqüentemente, suspender a consciência da própria infelicidade; “a sensação serve de divertimento dos bens inalcançáveis” (FLUSSER, 1983, p. 117). Portanto, essas sensações precisam ser prazerosas, ainda que breves, e são procuradas pela sua quantidade, e não por sua qualidade, o que leva à fluidez, que se caracteriza pelo “gosto pela mudança e flutuações rápidas das preferências, das modas e das ‘paradas de sucesso’” (LIPOVETSKY, 2007, p. 103).

A fluidez parte do pressuposto de que se vive em um mundo cheio de oportunidades, cada uma mais atraente que a anterior e um pouco menos que a seguinte. A partir disso, tem-se a instauração do desejo crescente, da mercantilização dos estilos de vida, o gosto pelas novidades (sempre estimuladas), hiperconsumo e imediatismo. Tal mudança é possibilitada também pela fluidez dos valores. O período atual caracteriza-se como uma era *pós-moralista*<sup>9</sup>, em que a necessidade ética não é mais vivida como lógica do dever sacrificial. Ela adquiriu múltiplas facetas, sofrendo metamorfoses que reinstauraram regulações e superaram o antagonismo tradicional. A partir de valores focados no individual, e não mais no coletivo, participou-se uma nova economia do sexo, mudanças na sociedade da moda e do consumo, caducidade de “tabus” e reconstituição do que é proibido e do que é permitido, com direitos subjetivos regendo a nova cultura. Diante de tais fatos, certo e errado se confundem em nome da liberalidade social.

Atualmente, não existem critérios para distinguir o justo e o injusto, o belo e o feio, o bem e o mal. Tudo passou a ser relativizado, subjetivo. Os valores a serem aplicados em dadas circunstâncias passaram a depender dos interesses em jogo. A perda dos referenciais tradicionais conduziu a um “relativismo de valores”. Embora a nova moralidade não se constitua em um niilismo moral, perdura um núcleo em torno do qual o conjunto do corpo social é secundário, com fenômenos que participam o “individualismo irresponsável”. Ainda assim, os costumes foram mais reciclados que anarquizados e o desmoronamento de discursos normativos contribuiu mais fortemente para a fluidez dos valores que para o caos social.

---

<sup>9</sup> Termo cunhado por Gilles Lipovetsky. (*Os tempos hipermodernos*. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004, p. 38).

Muitos filósofos, como Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud fizeram críticas sistemáticas aos valores morais. Esses três filósofos, cada um a seu turno, podem ter contribuído à desconstrução de definições e modelos, ainda que suas críticas correspondam mais à religião e à moral que às teorias éticas que tratam da *filosofia moral*. Para Marx, os valores influentes em uma sociedade são sempre aqueles que servem à classe dominante, em sua opressão à classe trabalhadora. Seu argumento é o de que os valores também são produtos ideológicos e, por isso, ele defendia a necessidade de destruição de todos os tipos de moral dominante (burguesa), substituindo-a por uma moral proletária (dos oprimidos). Nietzsche, a seu turno, afirmou que não existem valores morais absolutos. De acordo com ele, os valores são sempre produtos dos interesses egoístas dos indivíduos. Preconizava o aparecimento de um homem novo, completamente livre e que pudesse exprimir sua vitalidade para além de valores arcaicos tais como o bem e o mal. Já Freud mostrou que os valores integram um mecanismo mental repressivo e que traduzem as normas vigentes na consciência coletiva. Para os três pensadores, entretanto, os valores estão ligados às condições de existência, seja de certos grupos, hierarquias ou de mecanismos de domínio.

A partir de suas bases, pode-se especular que a fluidez contemporânea dos valores tradicionais se deve a diversos fatores, mas o enfraquecimento do modelo estrutural de família e as profundas alterações científicas, tecnológicas e econômicas (como a globalização) podem ser grandes responsáveis pela brutalização e indiferença humanas. No mundo fluído, instabilidade e hibridez são imperativos, uma vez que a duração deixa de ser um recurso para tornar-se um risco, e aquilo que é permanente hoje pode hipotecar as possibilidades de gratificação amanhã. Aceitar algo que dure é como abrir mão de algo posterior que seja muito melhor do que aquilo que se aceitou no presente.

Essa última afirmação pode parecer contraditória, já que uma das características da fluidez é não se preocupar com o futuro. Entretanto, ela baseia-se na ideia de que não deixar espaço para a liberdade de mudar a qualquer momento e aproveitar uma oportunidade melhor é limitar as próprias chances, que são infinitas. É preciso leveza e superficialidade para evitar os riscos e perigos com os compromissos assumidos e, embora, estar aberto às novas possibilidades possa deixar um quê de ansiedade, “fechar antecipadamente o que a liberdade precisa manter aberto” também não traz um prazer pleno (BAUMAN, 2001, p. 74).

Ou seja, espalha-se uma cultura que convida a vivenciar o instante e seus deleites, gozando o prazer momentâneo sem prescrever qualquer renúncia. “O adiamento da satisfação não é mais um sinal de virtude moral” (BAUMAN, 2001, p. 182). São priorizados os prazeres

do agora e do indivíduo, lançando hedonismo, consumismo e individualismo em massa. É o império do divertimento e do consumo.

#### 2.4 “COMPRO, LOGO EXISTO” – O NOVO *COGITO*

*“Se nenhuma quantidade de água conseguisse matar sua sede, você consultaria um médico. O que dizer do fato de que quanto mais você possui, mais você quer? Não seria o caso de buscar aconselhamento?”*

**Horácio (Epistles, livro 2.ii, p. 187)**

Uma forma comum das pessoas comunicarem quem são ou quem gostariam de ser é por meio daquilo que elas consomem. A partir da sociedade moderna, mais voltada para a produção, desenvolveu-se uma construção mercadológica de necessidades humanas naturais e artificiais, que foram sendo aferidas gradualmente de forma mais cultural que biológica. Instaurou-se, então, uma promessa de singularização do ser humano por meio da aquisição de produtos, ao mesmo tempo em que eles forjam tanto a sensação de pertencimento social quanto de *status quo* nos consumidores.

O consumo é o critério moral da “sociedade do espetáculo”. Nela, o indivíduo só pode se apresentar publicamente como alguém capacitado a consumir, imputado como economicamente viável. Entretanto, comprar vai além do sentido literal do termo. Qualquer atividade que se faça é desenvolvida no molde de ir às compras; cada área em que se deseja maior competência requer uma “compra”. Assim, consome-se desempenho, técnica, performance. Consome-se postura, sexo, *finesse*. Usando e exibindo bens materiais que reflitam valores e estilos de vida, o sujeito consumidor é levado a crer que, ao comprar determinado produto (seja ele tangível ou não), aquela imagem conceitual, que não corresponde à realidade objetiva do mesmo, será incorporada à sua pessoa.

Para Karl Marx, quando o homem troca o verbo “ser” pelo “ter” e sua vida passa a medir-se pelo que possui, ele está vivendo de forma *alienada*. Alienação em Marx tem um sentido negativo: o trabalho escraviza e desumaniza o homem, ao invés de realizá-lo e de humanizá-lo. Para Marx, há diversas formas de alienação, como o Estado ou a Igreja, todavia, a alienação econômica é a mais básica de todas. Sua crítica soa atual, diante de uma sociedade

destituída de ideais políticos e contente com os prazeres imediatistas proporcionados pelo consumo.

Boécio filosofa sobre o supremo bem – a felicidade – e a consideração humana desta por riquezas, honras, glória e poder. Sendo a felicidade um estado de perfeição, reuniria em si mesma todos os bens, não deixando espaço para nenhum outro desejo. Porém, os erros da ignorância do homem o desviam para falsos bens. Diz Boécio:

Vós também, criaturas terrestres, mesmo se a concebeis de maneira imprecisa, podeis ver em sonhos vossa origem e entrever o verdadeiro fim que é a felicidade através de uma percepção que, embora não seja clara, tem ao menos o mérito de existir; e é por essa razão que, de um lado, vossa inclinação natural vos leva ao verdadeiro bem, mas, de outro, vossa cegueira quanto aos seus inumeráveis aspectos afasta-vos dele. Considerai por exemplo se os meios pelos quais as pessoas pensam em adquirir a felicidade são apropriados para se atingir aquilo que fixaram como meta. Pois se o dinheiro, as honrarias e o restante das coisas desse tipo levam a algo que pareça incluir todos os bens existentes, então eu seria a primeira<sup>10</sup> a admitir que sua aquisição torna as pessoas felizes. Mas se esses bens não oferecem o que realmente foi prometido e se muitos outros são excluídos, não é evidente que a aparência de felicidade que têm é enganosa? (BOÉCIO, 1998, p. 59-60).

A aquisição de bens materiais traz não apenas a ilusão da felicidade, mas também a obrigação de ser feliz. O indivíduo dos tempos atuais precisa se mostrar feliz, pois admitir o malogro traz uma miséria interior difícil de suportar, ante a aparente felicidade de todos os outros. Muito tempo é investido e muitas coisas são criadas para transformar o ato de comprar em diversão, válvula de escape e supressor do estresse. Bittencourt (2010b) diz que existe a criação artificial de demandas consumistas: “O discurso da publicidade consumista se utiliza da insatisfação existencial do indivíduo para melhor dominá-lo, insuflando-lhe tendências heterônomas em relação ao seu apreço pelos bens materiais”.

Àqueles que se negam a participar do culto materialista, não seguem os ditames da moda ou não conseguem um “lugar ao sol”, há uma coerção simbólica que, constatando o indivíduo como não ativo nas trocas comerciais, este é taxado como não aceito nos padrões sociais de comportamento, massacrado pelo desprezo, preconceito e excluído socialmente. Não fazer parte do movimento constante de trocas, descarte e substituição, passou a significar ficar parado, estagnado e não evoluir. Os novos excluídos, portanto, são os “fracassados da economia”, olhados como pessoas fracas e perdedoras. Logo, o consumo tornou-se um imperativo para a felicidade, pois o reconhecimento do outro, nesse contexto, depende disso.

<sup>10</sup> “Eu seria a primeira a admitir”: Na obra *A Consolação da Filosofia*, Boécio – um prisioneiro condenado à morte – é consolado por uma mulher que lhe aparece acima de si e lhe inspira respeito pelo porte. Mais tarde, ela se revela como sendo a *Filosofia*.



E, nessa perspectiva, *viver, sobreviver e ter êxito* tornam-se, quando muito, sinônimos – de fato, por essa razão, a “vida boa”, seja qual for o sentido que possamos ter-lhe atribuído no passado, deve ceder seu lugar à “vida bem-sucedida”... ou fracassada. Por essa razão também, além do fracasso absoluto, que de maneira escandalosa equivale simplesmente a uma incapacidade de adaptação ao movimento generalizado, a principal ameaça que passa a pesar na existência, sem contar aquela da sua finitude, reside na insignificância, na banalidade e no tédio – que têm no crescimento exponencial do fenômeno da inveja um dos seus sinais mais evidentes (FERRY, 2004, p. 21).

O fenômeno da inveja, que para Aristóteles, na *Retórica*, equivale a uma espécie de “pena” (punição) ocasionada pelo êxito dos pares (aqueles iguais em parentesco, idade ou nascença), contribui na instigação ao consumismo, uma vez que promove a competição e a comparação. A cultura consumista também tem parte na intolerância às frustrações, tão característica de nossos tempos. A desagregação familiar combinada com a perda das autoridades parental e institucional resultam em uma juventude despojada de referências e que, superexposta às imagens do dinheiro e do consumo feliz, não pode resistir à exacerbação dos desejos e às imagens de felicidade mercantil. A distância entre realidade e espetacularização interfere na redução do limiar de tolerância às frustrações e ou coerções e aumenta a sensação de mal-estar ante uma possível derrota ou ao comparar-se com outrem.

Talvez isso explique o hábito de hiperconsumo que também se estende às camadas mais pobres da população, partilhando estas os mesmos valores individualistas e consumistas da classe média. A dimensão social do consumo de roupas, músicas e lazeres, assim como os signos de distinção ante seus pares, integram a preocupação com a autorrealização da população dos subúrbios. É como se o consumo adquirisse a função de socializar essas camadas. Diz Debord (1997, p. 31): “O consumo alienado torna-se para as massas um dever suplementar à produção alienada”. Aliás, grande parte de sua identidade é desenvolvida a partir do ato de consumir, por intermédio de signos emblemáticos da sociedade e da moda. Muitas vezes, deixa-se de adquirir artigos que poderiam ser mais importantes e úteis (como saúde privada, tratamento dentário, educação) para ostentar televisão a cabo, aparelhos eletrônicos de última geração ou pagar a prestação do automóvel. É como se, para sentir-se digno, o indivíduo menos favorecido financeiramente buscasse compensação através do consumo e da aquisição de bens e serviços. A dignidade da pessoa, nesse caso, está muito mais ligada ao que ela consome, pois o consumo favorece seu desejo de identidade e de reconhecimento como indivíduo, enquanto não consumir pode resultar em um processo de exclusão social.

Aquele que visita uma loja de descontos não é um subconsumidor, mas um hiperconsumidor que controla certas despesas aqui a fim de poder ter acesso ali, a prazeres diversificados, a consumos lúdicos, comunicacionais e emocionais (LIPOVETSKY, 2007, p. 94).

Segundo Ferry (2004), a lógica do consumo é despertada pela ignorância de que a realização das próprias fantasias mostra que os desejos não são verdadeiros, e não são também anseios com possibilidades reais de vida, mas apenas o índice de uma frustração essencial, cujo *êxito*<sup>11</sup> e o fetiche das mercadorias não podem satisfazer (FERRY, 2004, p. 22). Essa frustração essencial corresponde àquela ânsia profunda por felicidade – um estado que não se pode explicar, mas que se busca em cada ação e atividade, mesmo que pelo consumo.

#### 2.4.1 A lógica de mercado e o critério do valor monetário

Comprar também pode manifestar a revolução pós-moderna dos valores, incitando os instintos materialistas e hedonistas aos quais, até então, não se podia dar vazão; a compensação das frustrações impostas pela realidade da existência; a busca do prazer como “bem supremo” da vida contemporânea – a corrida atrás das *sensações*, que necessitam de satisfação imediata para aliviar o sentimento incômodo de insegurança, quebrado momentaneamente pela virtude dos objetos. As antigas diferenças de classe são então substituídas pela hierarquia social do consumo, para o qual as grandes corporações tecnocráticas suscitam desejos irreprimíveis. Qualquer objeto pode constituir-se em elemento significativo e conduzir para que as relações entre os homens sejam menos simbolizadas e apreciadas que as *relações entre os homens e as coisas* – ainda que ambas, coisas e pessoas – tenham perdido sua solidez na sociedade pós-moderna.

Todavia, a relação entre comprar e estipular preços a valores que, então, não poderiam ser monetarizados, é uma das pautas impostas por algumas situações contemporâneas. Sandel (2012b) discute sobre a moralidade e a corrupção que a sociedade de mercado suscita acerca de determinadas questões, pois em um mundo em que tudo pode se basear nas trocas comerciais, desde que estas sejam voluntárias, o dinheiro passa a reger a vida e as relações sociais das pessoas. Ao motivar desde um aumento gradativo nas diferenças entre ricos e pobres, assim como, uma desvalorização da vida como fim em si mesma, pois se o mercado pode vender bebês e órgãos do corpo humano, a vida humana perde qualquer valor intrínseco, fazendo parte da lógica de mercadoria. A partir da mercantilização de vida do

---

<sup>11</sup> Grifo nosso.

homem contemporâneo, lugares em filas, diplomas universitários, autógrafos de ídolos ou investimentos em seguros de doentes com Aids também passam a ser possíveis, elevando a título de consumo algumas coisas que não deveriam ser comercializáveis. Ou, não deveriam. Diz Bittencourt (2012, p. 127): “Dessa maneira, a noção de cidadania legada pela filosofia iluminista é substituída pela exaltação da figura do consumidor, elevado agora ao topo da pirâmide social na esfera capitalista”.

Tudo isso nos leva à questão sobre a possibilidade de traduzir valores morais em termos monetários. Grande parte do raciocínio econômico contemporâneo considera a escolha moral como uma ciência, prometendo não julgar preferências e tratar as precedências de todos com o mesmo peso. E nessa ausência de julgamento também se encontra subtendido o título de consumidor, o qual, em (quase) todos os setores da vida, faz com que o cliente passe a ser soberano. Ao invés de reger-se pelas leis da ética, do respeito e dos limites morais, o indivíduo passa a ser considerado como detentor do “poder de escolha” a bel-prazer. E quando não detém esse poder de escolha, é que essa escolha está sendo feita por ele, como nas grandes decisões de Estado, que envolvem vidas, mortes, perdas e ganhos econômicos.

Contudo, a lógica de mercado e os valores morais possuem naturezas distintas e, assim, as tomadas de decisão, sejam estas pessoais, de grandes corporações ou de governos, não podem aplicar uma análise de custo-benefício que contemple as duas coisas. Resulta daí que a racionalidade e o rigor nem sempre estão presentes nas complexas escolhas sociais, muitas vezes avaliando custos e benefícios apenas a partir de aparatos financeiros.

Segundo Sandel (2012a, p. 60), “os utilitaristas veem nossa tendência a repudiar o valor monetário para avaliar a vida humana como um impulso que deveríamos superar, um tabu que obstrui o raciocínio claro e a escolha social racional”. Mas, contra isso, pode-se argumentar que não se trata de credenciar como desatino moral cada decisão que envolva a relação da vida com um preço, senão de analisar se um benefício final pode ou não demonstrar profundo desrespeito pela dignidade humana em si. Ainda que muitos defensores da análise de custo-benefício insistam que a vida humana pode ser precificada, questionar as escolhas sociais que trocam vidas humanas por outras conveniências e benefícios é moralmente imperativo.

### 2.4.2 Excessos “legais” e modelos míticos de consumo

Como sociedade de imenso consumo, importa destacar que esta é também uma sociedade de grandes excessos e desperdícios. O excesso em quase todos os aspectos da vida social, mas especialmente no que concerne à criação de hábitos de consumo, passa a ser via de regra e se torna *legal*, comunicando o exagero como qualidade de vida. As revistas, os esportes e todos os segmentos que entretêm a população com personalidades icônicas, fazem destes personagens grandes *heróis do consumo* e grandes esbanjadores (BAUDRILLARD, 1995, p. 41). Sua função social é desempenhar despesas inúteis e consumo prestigioso para atestar uma grandeza inexistente e estimular economicamente o consumo de massa.

As condições em que a vida contemporânea está inserida levam homens e mulheres a serem dominados e remotamente controlados, buscando na cultura massificada por *exemplos*, acreditando que as pessoas sob os refletores mostrem o que realmente importa e como as coisas devem ser feitas. “Um lugar sob os refletores é um modo de ser por si mesmo” (BAUMAN, 2001, p. 84). Consume-se, portanto, a intimidade alheia, por meio da imprensa de celebridades, biografias escandalosas, filmes de internautas, programas de *reality show*. Todos esses espetáculos são exibidos com a proposta de que aqueles que ali estão expostos encarnam a plenitude da vida, ainda que muitas vezes, se calquem na promoção de celebridades insignificantes que apenas têm de ser o que são na banalidade dos dias. A transformação de vidas privadas em culto e autoridade também constitui um tipo de excesso – são os excessos permitidos, autorizados, incentivados. Diz Lipovetsky (2007, p. 313): “superconsume-se o espetáculo hiperbólico da felicidade de personagens celebróides”.

Com toda a presente explanação, resta compreender como se relacionam as atuais condições, maximizadas para atender as aspirações individuais através da lógica de mercado, com os obstáculos que se contrapõem à postura hedonista do indivíduo contemporâneo.

## 2.5 INDIVIDUALISMO E ENFRAQUECIMENTO DOS LAÇOS SOCIAIS

*“Toda emancipação do espírito é perniciosa se não vier acompanhada de uma maior capacidade de autocontrole.”*

**Goethe**

As relações sociais sofreram transformações brutais a partir das mudanças no mundo institucional. As perdas de referencial familiar, de ideais políticos e de referências para a elaboração dos sentidos de vida, por parte dos indivíduos, conduziram o discurso filosófico e das ciências humanas à reelaboração de seus parâmetros éticos e morais. O estímulo neoliberal ao individualismo e a forma atual de acumulação flexível produziram a fragmentação de grupos e classes sociais como algo natural e com valores positivos.

Para compreender essas mudanças, é necessário fazer uma breve incursão histórica. Nos últimos anos do século XX, a destruição dos mecanismos sociais que ligavam a experiência dos contemporâneos à das gerações anteriores foi um dos fenômenos mais típicos, e predominou uma mistura de tempos, pessoas, lugares e culturas. Isso ficou refletido especialmente no âmbito de família. O conceito de família e a formação familiar foram sofrendo alterações drásticas ao longo de todo o século XX, moldando pouco a pouco o comportamento e a mentalidade dos cidadãos que dariam corpo à atual sociedade.

A família extensa que imperava a tradição do início do século foi substituída pela família nuclear (tríade composta por pai autoritário, mãe submissa e filhos “apavorados”). Foram inúmeras as transformações sociais e revolucionárias que fizeram com que, na década de 1970, a família nuclear se tornasse uma comunidade promíscua, com menos amarras e tabus e, a partir de 1980, reinasse a imagem do solteiro que não quer responsabilidades familiares.

O múltiplo foi a essência do final do século. A década de 1990 misturou mil e um querereres, onde se confundiam liberdade, livre-arbítrio e transgressão. Uma maior flexibilidade em relacionamentos e a liberação sexual permitiram que a formação familiar alterasse sua unidade celular e aderisse a novos modelos, como filhos do primeiro casamento e um novo cônjuge, adoções por casais homoafetivos, pais solteiros etc. Esses novos modelos são positivos enquanto expressões de maleabilidade e quebra de tabus, mas a ausência de um núcleo familiar pode ser uma das causas do comprometimento da unidade referencial – a família não é mais uma autoridade nem uma referência aos filhos; e os pais, parecem perdidos em seu papel, recorrendo a psicólogos, especialistas e diversas fontes discutíveis como parâmetro educacional.

Nesse mesmo período, já começava a consolidação da democracia, globalização e capitalismo global e a popularização do computador pessoal e Internet, que mais tarde, revolucionariam ainda mais as relações sociais.

[...] algo mudou desde os anos 60, e de modo cada vez mais rápido. Houve indubitavelmente uma crise de valores e de figuras tradicionais. Dignidade, decoro e probidade caíram em desuso; o significado de outros valores mudou. A elegância não é mais um estilo de comedimento refinado com um toque de novidade ou exuberância. [...] O estilo cedeu lugar ao *look*. As figuras do mundo tradicional desaparecem: o bom rapaz, a moça direita, o pai de família honesto, a senhora de classe, o médico da família, a boa dona de casa e a empregada fiel dissolvem-se juntamente com a classe média que os produziu (TABORELLI, 1999, p. 255).

Parte dessas mudanças no âmbito familiar e social pode ser fruto da imagem, reforçada pelos símbolos materiais e culturais de identidade, que a partir dos anos 1950 transmutaram a “autonomia” da juventude como uma camada social separada (HOBSBAWN, 1994, p. 318). Em idos dos anos 1980, torna-se uma constante sugerir através de filmes, ícones, *boy bands* ou marcas (especialmente construídas para o “mercado *teen*”), que essa é a melhor fase da vida. E aquilo que deveria ser apenas isso – uma fase – é incentivada muito mais precocemente, sem ter uma data certa para acabar, notando-se certo estímulo para que os indivíduos continuem a “curtir a vida” indefinidamente, sem arcarem racionalmente com as responsabilidades que a idade adulta deveria implicar.

Debord defende que existe a necessidade da instauração de uma oposição ilusória entre a juventude e os adultos, pois, a partir da ótica do espetáculo, não existe nenhum adulto autônomo, dono da própria vida e, mesmo a juventude tem sua corporificação como propriedade do sistema econômico, cujos interesses precisa sustentar (DEBORD, 1997, p. 42). Isso também explica o fenômeno contemporâneo de fuga do envelhecimento, que alimenta as indústrias cosmética e farmacêutica e ainda provê que a própria ciência corrobore com a ilusão humana de amparar uma falsa juventude *ad aeternum*.

Essas transformações histórico-sócio-culturais, a concepção de um novo mundo pragmático e liberal e a menor regulamentação moral combinadas com indiferença, sedução e desengajamento conduziram ao avanço do individualismo, como muito bem colocou Jurandir Costa (2012, p.13-14), justificando o atual estado de coisas com a atribuição de que esta é “uma sociedade que busca a fragmentação dos laços sociais para fortalecer o individualismo consumista”.

Logo, o consumo também trabalha para o isolamento. Aquilo que Debord (1997, p. 23) chama de “multidões solitárias” e em cujo todo sistema econômico se funde, sendo todos os bens selecionados pelo sistema espetacular (automóvel, televisão etc) suas “armas para o reforço constante das condições de isolamento”. Diz ele:

A integração no sistema deve recuperar os indivíduos isolados como indivíduos *isolados em conjunto*: as fábricas e os centros culturais, os clubes de férias e os

“condomínios residenciais” são organizados de propósito para os fins dessa pseudocoletividade que acompanha também o indivíduo isolado na *célula familiar*: o emprego generalizado de aparelhos receptores da mensagem espetacular faz com que esse isolamento seja povoado pelas imagens dominantes, imagens que adquirem sua plena força por causa desse isolamento (DEBORD, 1997, p. 114).

Nesse caso, a má utilização dos bens de consumo (qual a televisão e o computador) aliada ao já mensurado enfraquecimento de valores, provoca defasagem de ritmo no interior das famílias, fazendo com que uns e outros não possuam sincronia em suas atividades e mantenham-se insensíveis às necessidades dos demais. Observa-se que, muitas vezes, as pessoas de uma mesma família não se conhecem efetivamente; moram juntas, mas não conversam, não dialogam; ocupam o mesmo espaço, porém não convivem. Perdeu-se parte da habilidade de conviver com as diferenças e com a pluralidade de seres humanos – o ideal seria buscar respeito, não *tolerância*. O respeito aqui é compreendido como deferência e consideração pelo que o outro é, ainda que não se concorde com suas ideias, valores, crenças. Pois, a tolerância está mais para certa indulgência com aquilo que não se quer ou não se pode impedir, parecendo não implicar apreço, mas apenas *suportar* algo que o outro faz ou é. Atualmente, fala-se muito em tolerância, mas pouco em respeito, e talvez diferenciar esses dois conceitos seja uma grande chave ao desenvolvimento de melhores condições de convivência humana e condição à reflexão ética.

Esta implicação serve ainda às relações mediadas via computador. As redes sociais e a Internet mantêm seus usuários conectados de diversas maneiras, interagindo em tempo real, embora distantes. A partir delas, os indivíduos contabilizam diferentes graus de conectividade que funcionam como índices de poder, prestígio, nível social e popularidade. O uso do espaço cibernético é personalizado, causando a falsa sensação de estar junto e de pertencer, ser reconhecido, mesmo que, do outro lado, o outro usuário esteja apenas em busca das mesmas sensações. A verdade do sujeito é que ele está apenas com a máquina, usufruindo emoções de uma forma totalmente nova, sem partilhá-las realmente.

A interação virtual proporciona também o exibicionismo da intimidade do homem comum, criando um espaço onde todos parecem belos, admiráveis e felizes, compartilhado através de palavras e imagens que legitimam os gozos individualistas e focam na aspiração à felicidade por meio dos bens mercantis.

Exibir as alegrias ganhou direito de cidadania: as férias podem ser “geniais”, nossos filhos, “os mais bonitos”, nossa profissão, “apaixonante”, o que se viveu, “fantástico, fabuloso, incrível”. [...] Reconhece-se sem constrangimento ter sorte, ser privilegiado, estar satisfeito com a vida íntima ou profissional (LIPOVETSKY, 2007, p. 316).

Tais eventos combinados (individualismo, defasagem familiar, substituição do intangível pelo tangível etc) também caracterizam o cada vez mais corrente movimento de indiferença às causas comuns, percebendo-as como limitação à liberdade de buscar o que quer que pareça mais adequado ao próprio indivíduo (BAUMAN, 2001, p. 45), uma vez que o bem-estar próprio precisa ser vivido como uma evidência da liberdade subjetiva e do processo emancipatório que não sujeita ao indivíduo. É a priorização da identidade individual sobre os interesses do todo.

O indivíduo é o pior inimigo do cidadão. O “cidadão” é uma pessoa que tende a buscar seu próprio bem-estar através do bem-estar da cidade – enquanto o indivíduo tende a ser morno, cético ou prudente em relação à “causa comum”, ao “bem comum”, à “boa sociedade” ou à “sociedade justa”. Qual é o sentido de “interesses comuns” senão permitir que cada indivíduo satisfaça seus próprios interesses? (TOCQUEVILLE apud BAUMAN, 2001, p. 45).

Por outro lado, Taylor (2011) alerta para que essa característica de individualismo em nossa cultura não seja experimentada somente como um declínio, pois no mundo ocidental as pessoas podem escolher seu próprio modo de vida e possuem amparo legal para isso, sendo essa característica positiva no que concerne à autorrealização e, principalmente, a ser fiel a si mesmo, que pode ser traduzido como *autenticidade*. O lado sombrio do individualismo, entretanto, é “o centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre em significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade” (TAYLOR, 2011, p. 14). Isso se evidencia, por exemplo, na fundamentação do relativismo a partir do princípio que todos têm o direito de desenvolver a própria maneira de viver, com sentidos próprios de importância ou valor. Nesse contexto, preocupações que transcendem o *self*, sejam históricas, religiosas, políticas ou morais, ficam ignoradas. E a defesa enfática de qualquer ideal moral é descartada, pois o relativismo “suave” em prol da autenticidade tem de ser preservado.

As novas formas de relação social constituem-se em poderosa força de divisão, moldando identidades frágeis e individualizantes. A fragilização dos indivíduos fica candente quando se observa a atual tendência à espiral das depressões, desânimos, carências e baixa autoestima a que se vive paralelamente. Cada um acha mais dificuldades de viver mesmo no momento em que as adversidades materiais regridem. Com efeito, Bauman (2001, p. 170) reitera a ideia quando diz que “os medos, ansiedades e angústias contemporâneos são feitos para serem sofridos em solidão”.



A incerteza de que o momento presente é objeto redireciona toda e qualquer dificuldade para um remediável descarte – laços sociais de amizade e afeto, objetos, empregos são deteriorados, com a certeza de que, se atrapalham o movimento, devem ser desintegrados e substituídos ao perderem utilidade.

## 2.6 ECONOMIA DA VELOCIDADE E SUBSTITUIÇÃO

*“Coberto de vasta opulência,  
aquele deseja coisas ainda mais  
altas.*

*Vai, assim, o rico na indigência; se  
se julga pobre, assim o é.”*

**Boécio (A Consolação da  
Filosofia, Livro II.4)**

Assim como os objetos são necessários para a manutenção dos quadros de consumo e de capitalismo existentes, é também fundamental que os mesmos pereçam para a culminância da espiral de diversificação industrial. Foi através das inovações no *marketing* de Alfred Sloan<sup>12</sup> que um deliberado estímulo de apetite por mudanças foi instaurando-se e ganhando forma ainda na época de produção fordista. Sloan passou a aperfeiçoar constantemente seus produtos, associando-os a *status* social e realizando mudança anual de modelos. Pouco a pouco, a própria sensibilidade de julgamento das pessoas foi sendo posta em dúvida, para que elas desconfiassem de si mesmas, mesmo em questão de gostos e preferências. Assim, a compra adotou caráter de significação na vida dos indivíduos, instigando-lhes o desejo de estar na moda e de terem suas aspirações tuteladas, no que mais tarde se tornaria uma tendência universal.

Hoje, a produção de mercadorias perecíveis substitui o mundo dos objetos duráveis. Através de estratégias de segmentação pelas quais se amplia a gama de escolhas (exceto a de *não ter escolha*), vive-se em uma economia dominada pela demanda e cujas “coisas deliberadamente instáveis são a matéria-prima das identidades” (BAUMAN, 2001, p. 100).

---

<sup>12</sup> Empresário e gestor norte-americano da indústria do automóvel, Alfred Sloan nasceu em 1875 e faleceu em 1966. Assumiu a Presidência da General Motors (GM) em 1923 e permaneceu como seu líder durante quase 30 anos, inventando a noção de empresa descentralizada e as divisões corporativas. Sloan alçou a GM ao topo do mercado ao adotar a estratégia de um carro "para cada bolso e propósito". Enquanto Henry Ford dizia que o consumidor poderia comprar qualquer carro desde que fosse um Ford preto, a linha de Sloan ia do aristocrático Cadillac ao proletário Chevrolet. Quando, em 1940, a GM alcançou o topo de vendas, com 47,5% do mercado, seu concorrente não buscou mais sua posição.

Ainda que não se possa atribuir à publicidade e a outros mecanismos de promoção de vendas a onipotência de um *Big Brother*, reconhece-se sua influência nos fenômenos da dimensão social consumista.

O alarde contemporâneo é para que se adquira o que é novo. A cada dia, são criados, inovados e lançados milhares de produtos dos mais diversos segmentos, além das pseudonecessidades que a eles se conectam. São produtos que, embora partam dos princípios da organização industrial fordista, têm em sua produção e sua distribuição características de opções e diferenciações aceleradas, “personalizados em massa” e baseados na “compra-prazer”: condição criada para reforçar o componente prazeroso no ato de comprar, oferecendo experiências afetivas e sensoriais como recurso de sedução. Logo, mais que o produto, muitas vezes importa ter acesso à experiência relacional e conceitual que ele provoca.

As demandas de consumo emocional seguem uma linha de características que estimulam o ator da demanda: os modelos são renovados mais rapidamente, saindo de moda a versão anterior ou, apenas, com as novas versões trazendo ligeiras modificações de *design* e eficiência. O grande segredo é a sedução pela novidade, que sempre traduzirá a positividade do gozo e dos desejos. O desejo pode ser criado meses ou até anos antes de um novo produto ser lançado. Essa estratégia constrói notoriedade à mercadoria e à marca e favorece o nível das vendas quando ele é lançado, além de afetar as vendas concorrentes enquanto não o é. A partir disso, o sujeito-consumidor consome o que ainda não existe – “consome o *próprio desejo*”. Em concordância com o individualismo experiencial, faz-se com que se *ame a marca* através de uma estratégia emocional, pois se sabe que a satisfação de consumo deriva muito mais da novidade e das mudanças que do valor mercantil ou qualidade intrínseca do que se está adquirindo.

Gadamer (2003) trabalha com a ideia de que vivemos em uma sociedade comandada pela ciência e pelo progresso e isso constituiria, em parte, as atuais crenças e consciência histórica<sup>13</sup>. Diz ele:

Numa civilização em que a consciência coletiva é comandada pelo progresso da ciência, o aperfeiçoamento da tecnologia, a crença na riqueza e o ideal do lucro – e talvez também marcada pelos presságios de que esse sonho chega ao fim –, a novidade e a inovação encontram-se precisamente em uma situação crítica, pois o antigo já não oferece mais verdadeiras resistências nem encontra defensor. Tal é provavelmente o aspecto mais importante da consciência histórica atualmente caracterizada como burguesa: não que o antigo deva ser relativizado, mas que o

<sup>13</sup> Entende-se por “consciência histórica” a consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião. Tal tomada de consciência é importante, uma vez que explica a reflexividade do espírito moderno e não permite os limites de uma tradição fechada sobre si mesma.

novo, por sua vez relativizado, torne possível uma justificação do antigo (GADAMER, 2003, p.15).

Se em nossos dias crescer significa renovar e inovar, isso explica tanto a busca pelo novo em termos de ciência e tecnologia, como também em termos de produção industrial, justificando a obsolescência e morte de milhares de produtos diariamente, além da crescente variedade e lançamentos e a redução da duração de seu ciclo de vida. O descarte dos artigos é então provocado pela economia da velocidade, pela substituição por produtos que respondam sempre a novas necessidades (antes inexistentes). Diz Lipovetsky (2007): “a criação real ou fictícia de novos produtos impõe-se como um novo imperativo categórico do desenvolvimento” (LIPOVETSKY, 2007, p. 86). Ou seja, quanto mais uma empresa cria novos produtos e os disponibiliza no mercado, mais sua produtividade e seu montante de negócio crescem.

Uma marca como a Zara renova seus modelos a cada duas semanas, produzindo cerca de 12 mil designs por ano, diferenciados segundo os países. Mesmo a Lacoste realiza dois desfiles por ano para apresentar suas novas coleções. As roupas íntimas já não escapam ao ritmo de lançamento da moda: Calvin Klein renova suas linhas de lingerie todos os meses. A Reebok lança uma coleção de calçados a cada três meses. A economia da hipermercadoria coincide com a corrida desenfreada à renovação acelerada dos produtos e modelos (LIPOVETSKY, 2007, p. 87).

É uma época em que a rotação das coleções, a qualidade do sortimento e a inovação comandam o mercado, conduzindo a um quadro de renovação perpétua. E, dessa forma, se dá também com comportamentos, estilos, modas e costumes. A lei do novo e perecível promove a destruição daquilo que é *velho* – assim como de modos de viver, perceber, amar. Atrás da produção em série e da criação de necessidades, está também a sua condenação à efemeridade, com caducidade programada. A mesma indústria que torna os objetos desejáveis, atraentes e necessários, faz deles obsoletos e fora de moda na estação seguinte. O mesmo produto recém-lançado com intenso trabalho de *marketing*, quando do seu lançamento já tem reelaborado seu projeto, com novo *design* e funções atribuídas.

E o desinteresse que se segue à satisfação do desejo não se dá pela mediocridade de fabricação ou ineficiência operacional, mas apenas porque a satisfação que deve causar é programada para não ser durável.

Mesmo que algum deles mostrasse funcionar do modo esperado, a satisfação não duraria muito, pois no mundo dos consumidores as possibilidades são infinitas, e o volume de objetivos sedutores à disposição nunca poderá ser exaurido (BAUMAN, 2001, p. 85-86).

Os produtos culturais também sofrem com a oferta pletórica. A volatilidade das coisas precisa acompanhar uma geração que, com o avanço da internet, já não consegue manter-se constante nem fiel a nada por muito tempo. Assim, arte e cultura funcionam cada vez mais como um investimento financeiro, cujo retorno deve obedecer à remuneração do capital empregado. Atualmente, o número de produtos culturais como filmes e livros lançados por ano é exorbitante. Essa multiplicação da oferta de produtos é uma das facetas que tem como função minimizar o risco de insucesso, além de atender à exigência de rentabilidade rápida, pois são alguns dos parâmetros de desempenho do sucesso desses produtos.

Com a transformação acontecendo de forma frenética, nada precisa ser feito para durar. Até o conhecimento envelhece rápido demais, com a sabedoria das experiências acumuladas não sendo reconhecida ou seguida e o que é novo conquistando sempre o lugar daquilo que é “fresco” e, portanto, mais astuto. O novo século chega com a ideologia de que o novo é sempre bom – e é muito mais fácil substituir que consertar: a substituição sugere o “não-apego”: “Se não serve mais, joga-se fora”.

Em tempos de globalização, os processos de explosão da diversidade, dinâmica de fluxos permanentes e imperativos da rapidez são mais significativos que os de padronização e homogeneização (LIPOVETSKY, 2007, p. 88). A superficialidade, o não-aprofundamento, o descarte: não há valor real. É a era do descartável acelerado, em que o aumento da velocidade engole aqueles que não se recriam. Nas últimas duas décadas, mais do que nunca, isso se aplicou às tecnologias, às relações e aos mitos, substituídos sem pestanejar. E assim que a novidade se esgota, substitui-se pela próxima, o que gera também o afã pela fama, afinal, qualquer um pode ser o próximo ídolo.

É um tempo em que a *impermanência* já conquistou seu espaço e a mudança pouco a pouco passa a ser uma necessidade. Tudo precisa ser volátil, o que é fixo incomoda; a transição ganha o significado de evolução e o que é velho precisa ser continuamente reescrito, revisto, recriado. Todos os antigos conceitos precisam cair por terra.

Obviamente, o indivíduo tem poder e não está impotente para resistir frente ao que está acontecendo. Entretanto, toda resistência tem um preço a pagar e, nesse caso, a autonomia traz com ela a responsabilidade. Em uma cultura onde a continuidade tem pouco valor, até mesmo permanecer casado parece uma afronta ao espírito do tempo. Da mesma forma, ensinar aos filhos o adiamento da satisfação, a modéstia da sexualidade ou o respeito aos mais velhos, quando todos esses valores vão contra a atual tendência social.

Todos esses fatores foram analisados para que se pudesse ter uma melhor compreensão da crise de valores que atravessa nossos tempos. Pois, apesar de todos os avanços tecnológicos, científicos e econômicos, no fundo do coração humano resiste algo obstinado, protestando diante da ideia de que a sociedade deva ser vista como um imenso mercado de troca e venda e os indivíduos apenas como seus sujeitos consumidores. É importante questionar até que ponto os indivíduos inseridos em uma sociedade determinada (no caso, marcada pela espetacularização, efemeridade e pelo consumo) têm seu caráter moldado por ela e como é possível pertencer a uma sociedade e pensar uma formação de pessoa diferente do que ela oferece. Uma vez que o sujeito se apropria de costumes herdados e tradicionalmente reproduzidos, até onde sua moral pode ser socialmente condicionada?

Embora o capitalismo tenha parte na aniquilação dos valores tradicionais, talvez a pergunta mais insistente que fica a partir do exposto é: Será possível uma cultura preservar alguns de seus valores mais nobres e criar novos, sem conceder à tecnologia moderna – especialmente a “tecnologia psicossocial” – a máxima autoridade de controle sobre seu destino? Pois, mesmo incorporando as tecnologias de seu tempo e relacionando-se com as transformações econômico-políticas e sociais, a ética precisa superar a lógica de indiferença do mercado, que prima pela tecnomercadologia.

É perceptível que a atual crise de valores se insere em uma conjuntura muito mais ampla e que permeia todas as esferas de atuação humana. Por isso mesmo, esse capítulo foi abordado de forma propositadamente plural. A estratégia de abordagem metodológica conferiu dinamismo, profusão, fluidez e quase superficialidade ao texto. Procurou-se estruturá-lo de forma a passar de um assunto a outro sem esmiuçá-los completamente, deixando espaço para novas inserções, ao mesmo tempo em que se propunham reflexões relacionadas e hodiernas.

Tal pluralidade é o que prenuncia uma transformação radical, transcendente, da forma do ser humano estar no mundo, a partir desse “novo ordenamento” e suas resultantes em termos de identidade, mentalidade e conduta. E é partindo do que aqui foi desenvolvido que agora se fundamenta o estudo de conceitos-chave, presentes na Ética das Virtudes, e que permitem prover ferramentas à compreensão do cenário contemporâneo e oferecer um possível antídoto aos males identificados.

### 3 ÉTICA, *ARETÉ* E *EUDAIMONÍA*

A Ética pode ser compreendida em seu contexto ocidental como a reflexão acerca dos valores morais no que concerne à sua intervenção prática nos costumes e modos de vida. Pode ser compreendida, ainda, como a correspondente moderna do antigo empenho grego de orientação axiológica da vida à condução de uma *práxis*<sup>14</sup> compatível com o Bem<sup>15</sup> comunitário, e se guia através de valores e critérios que regem toda a ação individual ou social.

Na leitura da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, fica patente que a ética é parte integrante da política e tem a especial função de legislar, tanto no individual quanto no coletivo, sobre as circunstâncias da ação e dos objetivos visados por ela. Assim, pode-se dizer que a ética compreende o social e uma reflexão filosófica acerca da vida humana em sociedade, buscando atingir seu fim que é o *bem do homem*; e abrange tanto o indivíduo quanto a *cidade-Estado*. A ênfase da ética da cidade-Estado está na prática das virtudes políticas como condição a um verdadeiro *viver bem*. Aristóteles foi o primeiro filósofo a sistematizar a ética filosófica a partir do conceito de *telos* como princípio estruturante ontológico e da afirmação fundamental para chegar à *eudaimonía*. Também por esses fatores, a EN é considerada pela tradição como o primeiro tratado científico de Ética.

Para Aristóteles, o bom, o belo e o prazeroso formam uma unidade e, condicionados mutuamente, integram a felicidade, que é o que há de mais belo, bom e prazeroso. A felicidade, aliás, para o filósofo estagirita, é uma inclinação natural do homem. Para ele, ser feliz corresponde a *viver bem e conduzir-se bem*, que equivalem, por sua vez, a uma vida *eudemônica*. Logo no início do texto da EN, Aristóteles trata do *bem supremo*, identificando-o com um *telos*, perfeito e autossuficiente, denominado como *eudaimonía*. Ele também aborda sobre a atividade ou vida do homem que pode ser qualificada como eudemônica, primeiro com opiniões de outros, em seguida a partir da exposição de seu próprio pensamento. Em sua apresentação, os conceitos de *fim* e de *bem* ficam subtendidos, sendo dois dos elementos que apoiam a sua teoria da ação, pois todas as coisas têm a sua função, e também nossas ações visam a uma finalidade, logo, tudo tende para a efetivação de sua causa final, ou seja, visa a um fim, que é o bem.

<sup>14</sup> A *práxis* pode ser conceituada como um conjunto prático-teórico de regras de conduta. Em sua acepção antiga, ela é transformadora de objeto e sujeito, e implica a aceitação da responsabilidade pelas próprias ações como um corolário da liberdade.

<sup>15</sup> Nesse sentido, o “Bem” é aqui proposto em seu sentido aristotélico, colocado no centro da comunidade, onde a *práxis* se torna o símbolo da autonomia humana frente aos deuses.

As questões centrais da ética aristotélica estão relacionadas diretamente ao caráter, propondo o questionamento do que seria “ser bom” para o homem. Como resposta a essa indagação, não somente Aristóteles, mas também outros pensadores antigos, como Platão e Sócrates, chegaram à *virtude* como traço de caráter indispensável a fazer de alguém uma pessoa boa. Para ter noções proveitosas do nobilitante, do justo e da ciência política em geral, ela deverá ter adquirido bons hábitos em sua formação. Nesse caso, caracterizar um homem bom é também caracterizá-lo frente a seu posicionamento ante outros homens e, nessa perspectiva, um homem bom será igualmente um bom cidadão.

### 3.1 A VIRTUDE E O HÁBITO EM ARISTÓTELES

*“A virtude não provém da riqueza, a riqueza e todos os bens é que provém da virtude.”*

**Sócrates (Apologia [Platão], 30b).**

Do termo grego *areté*, traduzida por *virtu* (latim), a palavra *virtude* significa conduta justa, tendo, entretanto, conotação mais ampla e incluindo também a *ética da virtude*. Em sua forma plural (virtudes) se refere à excelência de caráter identificada na Grécia antiga, que inclui virtudes primárias como coragem, sabedoria e justiça, assim como outras, tão admiráveis quanto estas. Para os gregos, a vida virtuosa era inseparável da vida da razão. Em um ordenamento social tal qual o da *polis*, a virtude podia consistir na adequação harmônica de um objeto ou pessoa a sua posição prestabelecida, porém sem confinar-se a seus aspectos funcionais e instrumentais. A palavra *areté*, traduzida como “virtude” ou “excelência”, define nos poemas homéricos a excelência humana de qualquer tipo e possui unidade na medida em que investe o homem de aptidão para o seu papel.

Sócrates afirmou a virtude como a origem da riqueza e de todos os outros bens. Nesse caso, ela poderia ser compreendida como um meio para um fim, embora não fique claro se o filósofo considerava que a virtude não seria um valor em si mesmo. Já Aristóteles, através da discussão de virtudes particulares como coragem, honestidade, generosidade e autocontrole, afirmou a virtude como um traço característico que se manifesta nas ações habituais e que ser bom é uma atividade da alma em conformidade com tal virtude. De acordo com o filósofo, a virtude se estabelece entre dois extremos, sendo o instrumento que referencia dois vícios: um do excesso e outro da falta. Por exemplo, a coragem situa-se entre

os extremos da covardia e da temeridade – o covarde foge de qualquer perigo, mas o temerário arrisca demais. O corajoso seria aquele que, por possuir um juízo verdadeiro, estaciona no meio termo – prudente o bastante para inferir um perigo demasiado grande a si mesmo, porém não covarde a ponto de fugir a um perigo que se pode enfrentar. Diz MacIntyre sobre isso:

Para cada virtude, portanto, existem dois vícios correspondentes. E não se pode especificar o que é sucumbir a um vício independentemente das circunstâncias: o mesmo ato que em uma situação seria liberalidade poderia, em outra, ser prodigalidade e, numa terceira, mesquinha. Por conseguinte, o juízo tem um papel indispensável na vida do homem virtuoso, que não tem e não pode ter, por exemplo, na vida da pessoa comum meramente obediente às leis ou às normas (MACINTYRE, 2006, p. 262).

Aristóteles não se posiciona como alguém que está elaborando uma teoria das virtudes, mas apenas como alguém que está expressando “uma teoria implícita no pensamento, na elocução e nos atos dos atenienses instruídos” (MACINTYRE, 2001, p. 252). Dessa forma, seu objeto já implica no melhor exercício das virtudes, pressuposto nos melhores cidadãos da melhor cidade-Estado, ainda que sua teoria busque ser, ao mesmo tempo, local e particular, mas igualmente cósmica e universal.

A questão do hábito é importante. Na virtude da coragem, não é corajoso quem se mune de coragem apenas esporadicamente, se acovardando diante de perigos comuns, conforme o dia ou as vantagens que possa levar. Do mesmo modo, no caso da virtude da honestidade, não é honesto quem honra com a verdade apenas de vez em quando, mas quem o faz sempre, pois a virtude de honestidade exige o hábito da verdade. O hábito forma o caráter, e este caráter se solidifica, não constituindo algo que varia de acordo com o proveito e a ocasião. Pressupõe uma *hexis* mais do que um *ethos*.

Tanto *hexis* quanto *ethos* referem-se a costumes, modo de agir, porém a *hexis* afirma o sentido de uma prática sem automatismo, uma ação na qual seu agente transforma o “ter” em “ser”. Seu radical vem do verbo *echo* que significa *ter*, traduzido em latim por *habeo*, de onde deriva *hábito*. É a *hexis* que, segundo Aristóteles, nos dá um bom ou mau comportamento. “As virtudes são disposições não só de agir de determinadas maneiras, mas também de pensar de determinadas maneiras” (MACINTYRE, 2006, p. 255). Já o *ethos* impõe o sentido de costume como uma forma regular ou mecânica de ação, que tanto pode produzir atos morais positivos como negativos, tais como os vícios. Pois, da mesma maneira que as virtudes, os vícios também se manifestam nas ações habituais. Rachels ao citar Pincoffs diz que, para distinguir vícios de virtudes, a virtude pode ser definida como “um



traço característico manifestado numa ação habitual, que é algo bom para a pessoa possuir” (RACHELS, 2006, p. 178). Logo, podem ser investidos do caráter vicioso aqueles hábitos que não são propriamente desejáveis de se ter.

Mas, em de que consistem esses traços de caráter que deveriam ser encorajados em todos os seres humanos? Coragem, temperança, amizade e justiça podem ser algumas respostas. Porém, cada virtude possui qualidades distintas e especificações singulares, de modo que sua localização no tempo e no espaço também podem influenciar a forma e o conteúdo de sua apresentação. MacIntyre (2001), em uma comparação com a chamada “liberdade de escolha de valores da qual a modernidade se orgulha” e sua suposta ausência nas antigas culturas heroicas, defende que só podemos possuir virtudes à medida que as herdamos de uma tradição. Diz ele:

[...] talvez o que temos a aprender com as sociedades heroicas são duas coisas: primeiro, que toda moralidade está sempre, até certo grau, amarrada ao socialmente local e particular, e que as aspirações da moralidade da modernidade à universalidade liberta de toda particularidade é uma ilusão; e, em segundo lugar, que não há como possuir virtudes, a não ser como parte de uma tradição na qual as herdamos, e nosso entendimento delas, a partir de uma série de predecessores na qual as sociedades heroicas estão situadas em primeiro lugar na série (MACINTYRE, 2001, p. 218).

O conceito de tradição sustentado por MacIntyre é tido como uma tradição que porta uma dinâmica própria, a qual não permanece estática através das gerações ou como algo passado, e sim, em que o conflito possui lugar necessário em sua constituição, impedindo que se manifeste de forma imutável na vida social e cultural das comunidades. Isso quer dizer que uma tradição satisfatória não pode ser algo imóvel ou estável em suas formulações, mas ser fundada com base em discussões parciais acerca dos bens cuja busca dá propósito a essa tradição.

Logo, da mesma forma, o que cada indivíduo busca como *bem* está igualmente inserido em um contexto que se define pelas tradições das quais sua vida faz parte. Portanto, a cultura<sup>16</sup> de uma sociedade determinada desempenha influência sobre o que será considerado virtude para ela. Não é que a cultura propriamente dita manifestará as qualidades de caráter de uma pessoa assim chamada virtuosa e outra chamada não-virtuosa, mas o sujeito mesmo se apropria de costumes herdados e socialmente condicionados e reproduzidos. O tipo de vida

<sup>16</sup> Costuma-se definir cultura, à maneira da sociologia francesa, como o conjunto de obras de elevação do espírito; ou então, ao modo da antropologia norte-americana, como a rede de sentido que perpassa todas as instituições sociais e distingue o humano do natural. Até aqui, havíamos abordado a palavra cultura no sentido sociológico francês (nas referências à “indústria cultural”, da Escola de Frankfurt, e cultura de mídias), mas nesse trecho específico, trata-se do sentido antropológico americano.

que é possível para um indivíduo dependerá da sociedade em que ele vive, pois o quadro de valores, instituições e estilos de vida nos quais as vidas individuais se desenvolvem é fornecido por cada época. A partir de tal diferenciação, os traços necessários a compor as virtudes e a vida considerada bem-sucedida nessas sociedades também irá diferir.

De modo geral, apesar de suas diferenças, todas as pessoas se deparam com os mesmos problemas básicos e possuem as mesmas necessidades básicas. Mas, uma vez que têm personalidades e estilos de vida diferentes e ocupam diferentes papéis sociais, há um senso óbvio capaz de rejeitar um conceito fechado de “pessoa boa” que inclua determinadas características e abdique de outras. Contudo, Aristóteles defende que existem virtudes que são necessárias a todas as pessoas em todos os tempos.

Cada virtude é importante por uma razão diferente, mas Aristóteles elenca a coragem, generosidade, honestidade, amizade, justiça e temperança como virtudes globais, situando-as como necessidades de nossa condição humana comum. E, a partir de tal constatação, acrescentamos que, como criatura social e racional, o ser humano precisa e aprecia a companhia de outras pessoas, ou seja, viver em comunidades. E, se há um consenso sobre virtudes, é acerca do seu exercício, que deve ser na *polis*, ou seja, em um contexto social de cidade-Estado, na vida em comunidade com outros homens. A filosofia clássica grega valorizava as formas de vida comunitária em suas diversas manifestações e, por longo tempo, elas marcaram a história humana. Segundo interpretação de Ricken (2008, p. 17), Platão e Aristóteles defendiam que uma das condições necessárias à felicidade é a “vida bem-sucedida em comunidade com outras pessoas”, ou seja, o êxito humano também depende da capacidade de viver comunitariamente, embora tal critério não possa ser considerado autossuficiente, residindo como apenas um dos aspectos condicionais à felicidade.

Aristóteles afirma que a cidade-Estado é a única forma política onde as virtudes humanas podem se manifestar de forma genuína e total (MACINTYRE, 2006, p. 252). A conclusão é a de que cada virtude possui ao menos um valor em comum, que é a exigência da condição humana de possuir uma vivência comunitária satisfatória e realizar, desse modo, uma reivindicação propriamente *ética*. Nesse cenário, são necessárias qualidades como justiça, discernimento e prudência para que haja interações bem-sucedidas e vantajosas a todos.

Com a progressiva individualização de nossa sociedade, torna-se importante questionar se a atual decadência das formas de viver em comunidade tem relação com implicações sobre o juízo de valor moral. Afinal, preceitos morais expressam as emoções humanas e suas posturas subjetivas ou os valores não são apenas manifestações empíricas? As

afirmações morais podem ser comprovadas por fatos que pressupunham juízos de valor? Para que as ações morais e suas respectivas virtudes são boas?

### 3.1.1 A virtude do Indivíduo e a virtude do Estado<sup>17</sup>

Na *Política*, Aristóteles define o Estado como uma “associação de homens que possuem o meio de suprir à sua existência” (*Política*, II 1 §7). O surgimento do Estado se dá porque o ser humano precisa dos outros<sup>18</sup> para suprir suas necessidades (alimentação, habitação, vestuário), fazendo isso através dos diferentes exercícios da *techné*<sup>19</sup> e das normas da justiça. É através de ambas que a convivência e a cooperação humanas podem ser desenvolvidas, uma vez que seus cidadãos suprem reciprocamente suas necessidades e são protegidos contra a injustiça mútua.

No Livro quarto da *Política*, Aristóteles pergunta pela melhor constituição e parte do pressuposto de que, para respondê-la, deve-se estar de acordo acerca do melhor gênero de vida que todos os homens preferem e, depois, partir à investigação se essa vida mais desejável é a mesma ao indivíduo e também ao Estado ou, se diferem, uma de outra. Aristóteles parte da divisão dos bens em três partes: os bens externos, os bens do corpo e os bens da alma. As três são importantes para uma vida verdadeiramente feliz, mas os bens da alma – as virtudes – são fundamentais, pois aquele que comete excessos de qualquer natureza nunca poderá ser considerado feliz. Entre os bens da alma estão coragem, justiça e temperança. Todavia, quanto é necessário de cada bem para que sejamos considerados virtuosos? Qual destes pode ser chamado o mais importante e qual designa menor relevo? Afirma Aristóteles:

Por pouca virtude que se tenha, sempre se acredita tê-la bastante; mas em questão de riqueza, bens, poder, glória e todas as outras cousas deste gênero, os homens não sabem impor um limite aos seus desejos. No entanto, dir-lhes-emos que neste caso a observação dos fatos facilmente demonstra que se podem adquirir e conservar as virtudes, não pelos bens exteriores, mas os bens exteriores pelas virtudes, e que a felicidade da vida, coloquem-na os homens no prazer ou na virtude, ou em ambas as cousas, encontra-se antes entre aqueles que cultivam ao excesso a pureza dos costumes e a força da inteligência, mas que sabem moderar-se na aquisição dos bens exteriores, que entre os que adquiram em superabundância esses bens, desprezando os bens da alma (*Política* IV I § 3).

<sup>17</sup> A palavra Estado toma, nesse subitem, significado bastante amplo. Compreende o mesmo que *polis* (cidade), mas também República, Sociedade civil ou política.

<sup>18</sup> Veja-se a *República* (Platão) II 369b6s, onde a origem da *polis* é atribuída às carências e à falta de autossuficiência humanas.

<sup>19</sup> Compreendida como os diferentes ofícios, ex.: sapateiro, agricultor, construtor.

Ou seja, Aristóteles diz que os bens externos podem ser conquistados a partir dos bens da alma, mas o contrário não sucede. Então, mesmo que se busque apenas o mínimo de virtude e uma enorme quantidade em riquezas, fama e poder, a primeira não poderá ser obtida e mantida pelos segundos. Isso é similar a dizer que os bens externos são recursos, meios, para a obtenção de outras coisas, mas justamente por serem meios, limitam-se à finalidade a que servem. Já quanto aos bens da alma, eles são bons em si mesmos, não existindo, nesse caso, um limite ao benefício que deles advém. E, servindo esses argumentos tanto para o indivíduo quanto para o Estado, deduz-se que o Estado virtuoso é mais feliz, pois tanto o Estado quanto o indivíduo, sem postura ética e virtude moral, não podem agir bem e conduzir-se bem.

A questão suscitada é: É possível a um Estado ser virtuoso como a um indivíduo?<sup>20</sup> Para Platão, o Estado é justo quando seus cidadãos são justos, o que corresponde a dizer que, quando cada um cumpre a sua parte, então há justiça estatal. Um Estado limitado a seu papel jurídico não pode possibilitar a seus cidadãos uma vida boa, pois a cooperação humana só é possível através da virtude. Tal virtude é alcançada pelo indivíduo quando ele age corretamente por si mesmo, não motivado por medo de punição. Sua postura passa a ser firme, racional, e não baseada meramente em questões legais.

Na mesma medida, Aristóteles afirma que o Estado pode ser considerado justo quando seus cidadãos cooperam de forma a suprir as necessidades de todos com caráter especificamente humano. Para ele, a palavra “justo” não se aplica somente aos indivíduos, mas também às leis e instituições. A justiça de um Estado está em sua constituição, que deve ser justa ao distribuir os direitos políticos. Se tal constituição pudesse existir de forma ideal, essa distribuição de direitos dar-se-ia sob o prisma da virtude, uma vez que o objetivo do Estado seria o de propiciar uma vida virtuosa. Sua legislação seria pautada a partir de leis justas, adequadas à educação dos cidadãos, e que se fundassem na moralidade e na felicidade da comunidade política. Nesse sentido, em passagem na EN (Livro II 1, 1103b), o estagirita afirma que, da mesma forma que nos tornamos justos de acordo com o exercício da justiça e moderados quando agimos moderadamente, o que acontece nos Estados também é confirmado a partir de tal asserção, pois os legisladores tornam os cidadãos virtuosos pelo hábito, uma vez que esse é o propósito de todo legislador. Tornar os cidadãos virtuosos pelo hábito é, também, transmitir a eles juízos verdadeiros, pelas leis e pela sua educação. Os

---

<sup>20</sup> Essa questão produziu a definição no primeiro livro da *República*.

Estados que não o fazem de forma acertada, falham em seu objetivo, e é sob esse aspecto que se difere uma boa de uma má constituição.

Estando o caráter do indivíduo submetido à base da virtude, Aristóteles o concebe passível de ser moldado pela *hexis* e, assim, resultar na consciência ética, num sentido de *saber ético*, já que o paradigma da subjetividade é posterior. A consciência ética, por sua vez, para sua fundamentação, tornava indispensável que o desejo (*orexeis*) fosse organizado pela *hexis*, exprimindo-se assim uma ética. Para manter-se fiel à vida “livre, boa e justa”, a consciência ética precisa se manter “ilesa” ante um confronto com a troca monetária, prescindindo de pautar qualquer valor em *preço*. Atualmente, porém, o antigo escopo ético-social que primava pelos fins políticos, bem-estar coletivo e vínculo comunitário foi substituído pelos critérios ditados pela economia de mercado, visando a lucratividade, a eficiência e outros valores capitalistas em primeiro lugar. Um exemplo histórico é o dos campos de concentração de Auschwitz, onde as vítimas pagavam o bilhete do trem que as conduziria ao extermínio. Como não haveria viagem de volta, a administração ferroviária iniciou processos de reembolso do dinheiro, como uma forma de deixar patente que seu sistema não admitia falhas técnicas. A consciência ética, portanto, aqui foi substituída pelo formalismo jurídico e reduzida a moeda de troca, segundo os parâmetros ideológicos do mercado (SODRÉ, 2002, p. 57).

O episódio extremo nos permite reflexões acerca do discurso social capitalista, que atualmente compreende todas as formas tecnológicas como “racionalidade instrumental”. É possível experimentar a questão “O que é uma vida boa?” fora das determinações do capital? Como podemos contextualizar uma ética plena no mundo contemporâneo, que se sabe homologado pelos meios de comunicação de massa, indústria cultural e outros fenômenos pós-modernos? Tal metafísica moral em decomposição é capaz de sustentar a responsabilidade crítica autônoma como uma atitude ético-política do indivíduo?

Isso não implica propriamente que a prática e a teoria pré-filosóficas sejam normativas, pois a filosofia já tem em si um ponto de partida sociológico, ou, como diria Aristóteles, político. Mais precisamente, trata-se de indagar uma dimensão normativa ou ética em que os maiores bens da vida não se reduzam a mera acumulação de riqueza e à “compra” de bens mais elevados, cuja monetarização reduz a simples mercadoria. E incorporar novamente a possibilidade de se ter cidadãos ou, no caso, indivíduos, justos, para que se tenha uma sociedade justa.

### 3.1.2 O prazer e o *desejo correto*

“- Nunca deixe para amanhã o prazer que puder gozar hoje.  
- Duzentas repetições, duas vezes por semana, dos 14 aos 16 anos e meio...”.

**Aldous Huxley (em *Admirável Mundo Novo*).**

A maioria dos homens diz que a felicidade pressupõe prazer, apreciando uma vida confortável. Em verdade, tanto à época de Aristóteles quanto agora, os prazeres constituem, para muitos, condição indispensável a uma vida feliz. Contudo, condicionar a felicidade a uma vida regrada pelo prazer revela uma equivocada ideia de que a submissão às paixões e aos impulsos dos desejos e do corpo pode levar ao alcance da *eudaimonía*. Em sua abordagem contemporânea, a ideia de hedonismo vincula-se com o enfraquecimento dos laços sociais e da noção de alteridade, além do empobrecimento da experiência moral, uma vez que o prazer é colocado como elemento central de regulação das relações.

Antes de qualquer abordagem, é importante esclarecer o conceito de prazer e também o de dor<sup>21</sup>, que é contrária ao prazer. O prazer reivindica uma gama de fenômenos, que pode incluir diversos estados psicológicos e representar vários tipos de sensações. Assim, designa percepções, sentimentos e estados de ânimo, e pode compreender prazeres simples, como apreciar uma barra de chocolate, até formas mais elaboradas, como admirar obras de arte, a elevação moral de uma ação ou atividades intelectuais. Do mesmo modo, a dor pode compreender desde um fenômeno físico até a repulsa, a mágoa, a dor moral ou o luto. Destaca-se também que o prazer ou a dor que acompanham os atos não podem ser considerados como critérios absolutos. Uma pessoa pode realizar determinada ação com *prazer*, defendendo os mesmos princípios de outra, que julga a mesma ação aviltante. Tal ação pode ainda ser considerada virtuosa por quem a cometeu. Isso pode acontecer por ignorância e é, de fato, muito corriqueiro.

De forma sucinta, o pensamento de Sócrates e de Platão acerca do prazer será mencionado, apenas como forma de apoiar a base aristotélica, uma vez que não é intenção desse trabalho se aprofundar nas ideias platônicas ou socráticas. Platão observou que certos prazeres apresentam conteúdo intencionalmente e, a partir dessa constatação, discute acerca

<sup>21</sup> Nesse subcapítulo serão empregados os termos *prazer* e *dor* costumeiros, de forma genérica, acrescentando explicações extraordinárias, se necessário.

dos prazeres verdadeiros e falsos. Ele apresenta os prazeres elevados como aqueles maiores, voltados ao puro e verdadeiro ser; e os prazeres vulgares como aqueles que são meros preenchimentos de uma falta, sendo, por conseguinte, combinados com a dor. No *Filebo*, o filósofo defende que o prazer, justamente por preencher uma falta ou reparar um desequilíbrio, seria, no máximo, um bem de segunda grandeza ante a boa vida e, que há certos prazeres cujo papel a desempenhar funda-se em direção ao autodesenvolvimento e perfeição humanos, cumprindo uma função positiva (*Filebo* 63a - 64a). No diálogo *Protágoras*, Sócrates diz que é a razão que calcula mal quando coloca o prazer acima da dor. Pois, quando um prazer está próximo, é dificultada a percepção sobre as consequências ou quantidade de dor que poderá resultar posteriormente; então, os prazeres são medidos acima das dores ou de outros prazeres (KRAUT, 2009, p. 237). E, nas *Leis*, Platão diz que o bom cidadão é educado de forma a sentir prazer ou desprazer de acordo com aquilo que se deve apreciar ou evitar, sendo tal apreciação ou desagrado na medida exata, pois tendo adquirido tal condição, a ação do sujeito sempre será a esperada (KRAUT, 2009, p. 237). É nesse conceito platônico que, posteriormente, Aristóteles irá inspirar o “justo meio” como critério de juízo moral, de acordo com uma educação emocional adequada para fundar o *desejo correto* (Ibid, p. 239). Logo, para Platão, existe uma necessidade de associar o prazer à condição humana, encontrando para ele uma função e utilizando-o aliado a uma boa causa.

A maneira como podemos integrar a complexidade do prazer e da dor no pensamento ético vem de Aristóteles, ainda que sua concepção sobre o tema reflita algumas controvérsias. Para tratar dessa questão, Aristóteles procura atribuir ao prazer um valor que lhe é intrínseco, mas sem que ele seja tratado como o objetivo final de nossas ações, e sim, uma característica de sua realização. O filósofo traz para análise três visões acerca do prazer, pois considera que a natureza do prazer e do sofrimento também são tarefas incumbidas à Filosofia Política e possuem um papel correspondente na vida eudemonista.

Essas visões são as seguintes: (a) a opinião de que nenhum prazer pode ser bom, seja em si mesmo, seja acidentalmente; (b) a opinião de que alguns prazeres são bons, ainda que a maior parte deles seja má e (c) a opinião de que, mesmo que todos os prazeres sejam bons, o prazer não poderia ser o bem supremo (EN VII 11, 1152b). A principal razão para afirmar que o prazer não poderia ser considerado como bem supremo é que o prazer não se trataria de um fim, mas de um processo, ou ainda, uma *atividade*. Aristóteles diferencia atividade de processo e, para ele, os prazeres seriam atividades de nosso estado natural, “sem óbices” (EN VII 12, 1153a). Isto significa que alguns prazeres não pressupõem processos e são fins,

resultando do exercício das faculdades. Somente os prazeres do processo que conduz à perfeição de nossa natureza teriam finalidades diferentes de si mesmos.

Aristóteles ainda observa que existem prazeres os quais não envolvem sofrimento ou desejo de espécie alguma para sua fruição, como é o caso dos prazeres contemplativos, que podem ser fruídos sem a necessidade de uma deficiência em nosso estado natural e quando o mesmo se encontra em sua plenitude. As virtudes morais são, para ele, respondentes ao caráter apropriado das ações prazerosas ou desprazerosas, de acordo com seus conteúdos, sendo as ações virtuosas aprazíveis em si mesmas.

O *estado natural* trata-se de uma predisposição a sentir-se bem, de forma agradável; destarte, somente quando não nos encontramos primariamente nesse estado, o prazer seria buscado: como uma forma de “cura”, de preencher o vazio, ainda que o prazer não pressuponha uma sensação passiva ou a mera satisfação da carência. Por isso, também, as pessoas de discernimento não buscariam o prazer, mas o que é isento de sofrimento; já as crianças e os animais irracionais buscariam os prazeres. Entretanto, os prazeres não inibiriam o discernimento, lhe provocando obstáculos apenas quando estranhos a ele.

Aristóteles diferencia, ainda, entre as atividades do corpo e as atividades do intelecto. O filósofo destaca as particularidades da espécie humana frente às demais, sobressaindo o prazer intelectual, próprio do homem, ao prazer dos sentidos, comum aos animais irracionais, realçando que a prudência humana e sua parte racional sobrepõem-se àquela dominada pelas emoções, paixões e desejos (EN I 13, 1103a). Ele avalia também que tais argumentos em relação aos prazeres não obstam que estes não possam ser bons de forma alguma ou que não possam ser o bem supremo. Assim como a natureza e as disposições das pessoas diferem, também um prazer pode ser bom para determinada pessoa ou em determinado momento e, do mesmo modo, os respectivos movimentos e processos pessoais serão igualmente distinguíveis. Ou seja, o prazer é sempre visado pelo desejo, mas submete-se a certo relativismo subjetivista<sup>22</sup>, sendo que nem todos os prazeres são desejáveis e alguns, ainda, são desejáveis por si mesmos. Todavia, o que, de fato, é desejada, é a vida, cujo prazer é sobreposto e aperfeiçoa as atividades, não podendo estar, vida e prazer, separados. Essas atividades, sendo definidas como boas ou más, é que fazem com que também os prazeres sejam considerados bons ou maus à medida que as acompanham.

Embora boa parte da humanidade qualifique a vida dos prazeres como sendo o bem supremo, ou *eudaimonía*, importa destacar que a felicidade, ainda que implique em prazer,

---

<sup>22</sup> Não é *subjetivo* no sentido de cada um, mas de acordo com os tipos de pessoas: aquelas que pregam mais os prazeres do corpo e as que sentem mais prazer com as coisas da alma.



não é propriamente uma vida de prazeres. Pois, o problema não é o *prazer*, mas com *o quê* se sente prazer; quando; como; em que circunstância; com quem ou com que tipo de coisa etc. Se a *eudaimonía* se constituísse de entretenimento, todo o esforço e dificuldades enfrentadas ao longo da vida possuiriam apenas a finalidade de diversão – o que não se verifica, pois os verdadeiros prazeres acompanham a atividade mais perfeita, qual seja, a *eudaimonía*, todavia faltam critérios para julgar a autêntica vida do homem feliz.

Nos dias hodiernos, se verifica uma fragilidade que assola o homem e o induz ao círculo consumista. Na busca pela felicidade, mesmo outro ser humano pode tornar-se objeto de consumo, uma vez que tem em si a finalidade de satisfazer aos prazeres egóicos de outro sujeito. Tal impelimento reduz a figura da alteridade, pois a amizade é baseada no amor ao prazer, onde o outro só serve como instrumento de alimentação do eu e o querer bem só dura enquanto um for agradável ao outro, sendo descartado quando o prazer se esvai. Aristóteles enfatiza que nessas amizades não se trata de querer bem ao outro por ele mesmo, embora haja um interesse na relação, mas o benefício do prazer egoísta está presente, e isso dissolve essas amizades sensivelmente (EN VIII, 1159a – 1159b).

O movimento consumista também se constitui em extravasar uma procura ansiosa e interminável de sensações, onde o prazer tem a função de compensar o vazio deixado pela própria subjetividade. O imenso volume de objetos, o anseio por novidades e a substituição constante denunciam a vulnerabilidade que o prazer pelo prazer provoca. Diz Kraut (2009, p. 236): “O hedonista está, portanto, condenado a trabalhos sisifistas: tentar sempre satisfazer novos desejos é como encher uma jarra furada com uma peneira”. O êxtase hedonista pode durar uma noite, mas chega a manhã com uma nova emoção, paixão ou desejo, fazendo com que novos prazeres sejam necessários e a busca por eles continue. Afinal, qual é o prazer ou a satisfação que precisa ser atendida? Que sensação se está buscando? O prazer possui objetos próprios? Qual seu ritmo de duração?

Para Aristóteles, o prazer só deveria ser buscado de forma assertiva quando há uma educação para o *desejo correto*. Se a disposição, certa ou errada, deriva do cultivo do hábito, a aquisição da correta mediania entre escassez e excesso que caracteriza a virtude pode ser a solução para determinar a quantidade de prazer e de dor contida na ação correspondente. O desejo, em sua natureza, não visa, senão, ao que é prazeroso, mas não tem sempre como finalidade aquilo que seja necessariamente bom. Todavia, pode ser educado e, a partir disso, ter como fim somente o bem verdadeiro. Para Aristóteles, o desejo não só é educável bem como *deve* ser educado, uma vez que sua natureza não é contrária à racionalidade e só ao educá-lo o homem pode realizar sua função de forma perfeita.

A harmonia entre razão e desejo é o objetivo de uma boa educação. O desejo não é determinado pela razão, mas para que uma escolha deliberada possa ser considerada boa, é preciso que a razão seja verdadeira e o desejo, reto, de acordo com o padrão que os determinam<sup>23</sup> (Cf. EN VI 2, 1139b). Portanto, são necessárias tanto a virtude moral (retidão do desejo) quanto a virtude intelectual (razão verdadeira) para resultar em uma escolha acertada. Aristóteles evidencia como cada agente relaciona razão e desejo em suas ações e que o hábito de praticar atos bons desde tenra idade é essencial nesse processo de educação. No caso do *continente*, a razão se impõe sobre o desejo. No *temperante* (ou *moderado*), razão e desejo estão em harmonia. No *incontinente* (ou *acrático*), o desejo, frequentemente, prevalece sobre a razão. E no *intemperante* (*vicioso*), o desejo domina a razão.

Essa questão da educação do desejo também remonta à formação aristotélica do caráter. É com a prática de ações justas, sem que ainda se possa ser chamado justo, que a característica de justiça se irá formando, a partir de uma força compulsória de leis e conduta. E é no processo de formação do caráter que o desejo vai sendo educado, juntamente com a aquisição das disposições virtuosas, constituindo sua retitude em conformidade, a princípio, com a autoridade externa, e depois, possibilitando as boas escolhas por autonomia. Dessa forma, é possível afirmar que é necessário um hábito moral concordante ao reto desejo, de modo a causar a ação conjuntamente com a reta razão. A persuasão da razão na parte desiderativa esboça um movimento ético que influencia a formação de um hábito moral virtuoso.

É mister destacar que a maior parte dos viventes se deixa arrastar pelas paixões e apetites comezinhos, exceto a uns poucos que tendem ao que é belo e bom. A educação do desejo, para aqueles, funciona então, como condição para que a melhor escolha seja feita de acordo com o sentido moral da mesma, e para que o prazer possa ser persuadido em direção ao que é correto. Como desejar é buscar o prazer e rejeitar a dor, educar o desejo trata, portanto, da aquisição do hábito de desejar o que é melhor, da forma correta e quando for conveniente. O desejo educado tem prazer e dor nas coisas certas, na medida exata. Se o desejo fosse sempre concordante com a razão e se os fins e os meios sempre fossem bons, então o hábito talvez pudesse ser desnecessário à prática formativa do caráter virtuoso. Mas, Aristóteles não descarta a função do hábito, senão voltaria ao intelectualismo socrático e à ideia de que a virtude não pode ser ensinada, por já estar inata na alma do homem. O desejo

---

<sup>23</sup> Importante lembrar que Aristóteles distingue o ato de desejar do ato de concretizar um desejo, diferenciando o momento do desejo e o momento da ação. A partir da crença de que somos agentes livres, no sentido de escolher o que desejamos, esconde-se o erro interpretativo de confundir o ato de escolher a satisfação de um desejo dentre outros desejos, com o ato de escolher *o que* desejar.

precisa ser instruído para atender à razão e ao que é concebido socialmente como justo, bom e correto, só assim podendo conceber esta como uma razão prática. Logo, a disposição de bem desejar e desejar o que é bom e nobilitante se engendra como fruto da prática regular de boas ações (constituição do caráter). E a constituição da virtude moral, isto é, do desejo correto, está relacionada com a constituição da virtude intelectual da prudência, sendo o hábito moral que conduz à educação do desejo uma condição indispensável ao aprendizado da *phronêsis*. A questão é: como identificar e distinguir os bons e os maus desejos?

### 3.1.3 A virtude do agir - *Phronêsis*

*“Mas como poderia eu considerar-me um homem de discernimento, eu, cuja vida podia ser tranquila, um número entre muitos, e tendo a mesma participação...? (que os sábios?). Quem quer galgar alturas, ter coisas demais...”*

**Eurípedes<sup>24</sup>**

Aristóteles parte do pressuposto de que a alma busca a verdade através de algumas faculdades intelectuais, por meio da afirmação (busca) ou da negação (repulsa). As disposições pelas quais a alma busca a verdade são em número de cinco, quais sejam a arte (*techné*), a ciência (*epistème*), a inteligência intuitiva (*noûs*), a sabedoria filosófica (*sophia*) e a sabedoria prática, também traduzida por *prudência* ou *discernimento* (*phronêsis*)<sup>25</sup>, realçando que a opinião (*doxa*) geralmente induz ao erro, por isso não é levada em consideração.

A *techné* “é idêntica a uma disposição da capacidade de fazer, envolvendo um método verdadeiro de raciocínio” (EN VI 4, 1140a). Considerando que a capacidade de agir (ação) difere sensivelmente da disposição racional referente ao fazer coisas (*techné*) e produzir (*poiesis*), a *techné* relaciona-se com o domínio de uma técnica e com a *criação*, não com ação, e busca a solução de problemas práticos e o aperfeiçoamento da sobrevivência humana (ex.: construção de edifícios, desenvolvimento de instrumentos, medicina, arquitetura). O conhecimento científico trata das coisas invariáveis e universais e pode ser caracterizado

<sup>24</sup> Fragmento da tragédia perdida *Filoctetes* (número 787 da coletânea de Nauck).

<sup>25</sup> Optou-se, nesta obra, por não escolher um termo traduzido para *Phronêsis* (geralmente, traduzida por prudência, “discernimento”, sabedoria/inteligência prática). A versão transliterada parece corresponder melhor ao original, além de ter um sentido mais amplo em português do que os termos mencionados.

como aquele que é resultado de demonstrações. Constitui-se por uma convicção alcançada pelo conhecimento do ponto de partida (primeiros princípios) e a conclusão por demonstração. A inteligência intuitiva, ou entendimento, emite julgamento, não consistindo em ter ou adquirir discernimento (EN VI 10, 1143a). Contudo, é razoável dizer que a inteligência permite a uma pessoa intuir a verdade. A sabedoria filosófica é a mais perfeita das formas de conhecimento, a parte mais elevada do nosso intelecto, e o sábio possui concepções verdadeiras que combinam inteligência intuitiva (*noûs*) com conhecimento científico (*epistème*), “um conhecimento científico consumado das coisas mais sublimes” (EN VI 7, 1141a), chamado de sabedoria filosófica (*sophia*). A *sophia* é a virtude da parte científica da alma, como matemática e astronomia, por exemplo.

A *phronêsis* é um dos conceitos-chave da reflexão ético-política aristotélica. Em grego, *phronêsis* quer dizer sabedoria prática e é um termo aristocrático de louvor. Contudo, sua tradução também compreende prudência (da palavra latina *prudentia*) e discernimento. Corresponde a um saber reflexivo que difere do saber científico e também do saber técnico. Seu objeto são os bens humanos, ou seja, aqueles que podem ser submetidos à deliberação; e é através dela que o filósofo busca pensar a *práxis*, fundando a vida moral com base nas virtudes. Trata da normatividade geral da ação, nos permitindo aplicá-la às mais diferentes particularidades do agir. “Ele (o discernimento) 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, 1140b).

Sendo assim, a *phronêsis* responde ao agir humano e é uma atividade deliberativa, isto é, ela é uma correção do intelecto no que tange ao julgamento acertado acerca das ações, tanto no que se refere ao fim visado quanto ao meio utilizado e quanto ao tempo adequado de deliberação. Deste modo, é ela que permite ao homem *deliberar* de forma correta e agir eticamente. De forma genérica, descreve alguém que sabe fazer juízos, avaliando casos específicos de forma acertada, sabendo a que tem direito e o que reivindicar. É característico de uma pessoa que delibera acertadamente sobre o que lhe é conveniente, mas também sobre as espécies de coisas que levam os homens a viver bem, de modo geral. Nesse caso, engloba tanto as situações universais quanto as particulares.

Sendo uma forma de excelência (*areté*), a *phronêsis* é da excelência que opera na formação de opiniões, envolvendo raciocínio, entretanto não se restringindo a simples qualidade racional. Aliás, na parte de nossa alma a qual se formam as opiniões existem dois tipos de qualidades, que são o talento e o discernimento. Considerando que a parte moral também pressupõe dois tipos de excelência – a excelência moral natural e a excelência moral

em sentido estrito – a última implica, igualmente, em discernimento. A *phronêsis* está diretamente relacionada às escolhas e ações, constituindo de sua função a capacidade de deliberar bem, pensar corretamente e, por consequência, chegar ao que é bom. Diz Perine:

A conclusão que se segue necessariamente é que a *phronesis* não é nem ciência nem arte, mas um estado habitual verdadeiro, raciocinado ou cognitivo, que dirige a ação e tem por objeto as coisas boas e más para o homem (1140 b4-6), ou um estado habitual raciocinado, cognitivo, verdadeiro, que tem por objeto os bens humanos e que dirige a ação (1140 b20). (PERINE, 2006, p. 25).

Aristóteles ressalta ainda que, por abranger também certa dose de experiência, não parece provável que alguém muito jovem possa ser dotado de *phronêsis*. Isso se dá porque a *phronêsis* também dirige a ação nos casos singulares, e as pessoas com experiência são melhores dotadas para agir bem que aquelas que não a possuem. Para agir bem é preciso dispor dos dois conhecimentos, a ciência dos universais e o conhecimento dos singulares, mas se fosse preciso escolher apenas um deles, a experiência seria preferível (Cf. EN VI 8, 1142a).

A *phronêsis* é uma virtude intelectual, entretanto não é o mais alto dos conhecimentos, que é a *sophia*, mas se encontra ligada a esta devido a seu elevado estatuto. Sem *phronêsis* não se pode exercer nenhuma das virtudes do caráter; “então, excelência de caráter e inteligência não podem separar-se” (MACINTYRE, 2006, p. 263). A *phronêsis* compreende, ainda, meios e fins ou, como demonstra Aristóteles, um saber para si que se coloca à disposição da escolha humana não para o alcance de uma finalidade particular, como na técnica, mas à realização de uma virtude compatível com um bem maior. Trata-se, portanto, de uma disposição que consente com a reta razão em relação à conduta, preocupando-se com qualquer dos meios que contribuam para tornar um homem feliz.

A virtude se relaciona com as duas partes da alma: a parte racional e a irracional. Na parte irracional, observam-se o instinto e o desejo; na parte racional, razão e contemplação; e é da harmonia entre *desejo* e *razão* que procede a virtude<sup>26</sup>. Logo, tal qual disposição de caráter relacionada à escolha, a virtude busca consentir suas escolhas a partir de um justo meio, o qual se determina através de um princípio racional próprio do homem que é a *phronêsis*. Aristóteles deixa claro que os princípios de toda ação praticada estão em sua finalidade, mas que as pessoas desgastadas pelo prazer ou pela dor costumeiramente fracassam ao buscar discernir as causas pelas quais devem escolher ou praticar os atos que escolhem e praticam, já que a deficiência moral consome os princípios primeiros. Para ser boa, uma pessoa deve praticar um ato em decorrência da própria escolha e do próprio ato, e

<sup>26</sup> Ver mais em *O prazer e o desejo correto*, p. 53-58.

não com vistas a algum outro objetivo. Aqueles dotados de *phronêsis*, não apenas tendem ao justo, nobilitante e bom, como também os têm como coisas naturais, agindo bem porque tal excelência moral já lhes integra o caráter. Constata-se, então, que é impossível ser dotado de *phronêsis* sem ser bom, assim como possuir *phronêsis* sem ter com ela a excelência moral, pois é a partir da *phronêsis* que a pessoa terá toda e qualquer forma de excelência em sua moralidade.

A educação dos desejos e a racionalidade da ação são, portanto, mediados pela *phronêsis*. Nesse caso, o homem dotado de sabedoria prática consegue dominar seus desejos e aplica a razão com coerência, pois recorre sempre aos meios verdadeiros e retos, já que conhece o fim. Além disso, um homem só pode chegar a ser feliz de acordo com o discernimento e a excelência moral, porquanto os objetivos certos serão perseguidos, assim como os meios adequados para atingi-los. Dessa forma, a *phronêsis* funciona como um princípio que regula a escolha dos meios melhores e verdadeiros na orientação do ser a uma vida bem-sucedida.

### 3.2 A VIDA BEM-SUCEDIDA<sup>27</sup>

Uma vida considerada bem-sucedida pelos contemporâneos pode estar bem longe da *vida boa* tratada incansavelmente pelos filósofos de todos os tempos. Desde épocas imemoráveis, os estudos da Antiguidade acerca da ação humana interrogavam-se sobre a felicidade. E tal pergunta soa ainda mais intensa na sociedade do espetáculo, na qual a ideologia do consumo e o apelo publicitário prometem demonstração de sucesso, plenitude, realização e, conseqüentemente, felicidade.

O conceito de felicidade nasceu na Grécia antiga e, em grego, felicidade se diz “*eudaimonía*”. O prefixo *eu* significa “bom” e o prefixo *daimon* equivale a gênio, ou ainda, um “demônio”, que acompanharia cada ser humano. A felicidade, então, era dispor de um “bom demônio”, ou de uma boa sorte, que conduziria ao bem estar.

Supõe-se que a referência filosófica mais antiga que versa sobre a felicidade é um fragmento de texto de Tales de Mileto (7 a.C – 6 a.C.) que diz que, feliz é “quem tem corpo são e forte, boa sorte e a alma bem formada” (DIÓG. L., I, 1, 37).

---

<sup>27</sup> Nesse subcapítulo, será traçada uma breve linha do tempo acerca da felicidade, *vida boa* ou *vida bem-sucedida*, desde a Filosofia Antiga até o utilitarismo. Serão destacados apenas alguns pontos das ideias centrais de cada autor com a intenção de apreender semelhanças e diferenças das diversas concepções e, posteriormente, traçar, no capítulo quarto, possibilidades de aplicação na sociedade contemporânea.

Para o filósofo grego Demócrito de Abdera (aprox. 460 a.C. – 370 a.C.) a felicidade era “a medida do prazer e a proporção da vida”. Destarte, a felicidade só poderia ser alcançada se o homem deixasse de lado as ilusões e os desejos e obtivesse a serenidade. E era através da filosofia que esse processo era possível. Já Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.) postulou que a felicidade não estava relacionada apenas à satisfação dos desejos e das necessidades do corpo, mas principalmente da alma. Esse bem da alma só poderia ser alcançado através de uma conduta virtuosa e justa.

Anístenes (445 a.C – 365 a.C.), seu discípulo, vinculou à felicidade a ideia de autossuficiência (em grego, *autarkeia*), e Platão (348 a.C. – 347 a.C.)<sup>28</sup>, seu maior discípulo, considerava que, assim como todas as coisas têm a sua função (o olho, ver; o ouvido, ouvir), a função da alma era exercer a virtude e a justiça, obtendo, dessa sorte, a felicidade. E, para Platão, virtude outra coisa não é que a capacidade da alma de cumprir com seu dever, dirigindo o homem da melhor maneira. “Os felizes são felizes por possuírem a justiça e a temperança; os infelizes são infelizes por possuírem a maldade”, ele diz em *Górgias* (508b).

Porém, Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), o mais importante discípulo de Platão, criticou o idealismo platônico, dizendo que todo o conhecimento e o propósito visam a algum bem, e este bem supremo diz-se ser a felicidade, todavia, quanto à natureza desta e “quanto ao que é realmente a felicidade, há divergências, e a maioria das pessoas não sustenta opinião idêntica à dos sábios” (EN, I.3, 1095a). Para o filósofo estagirita, a maioria das pessoas pensa ser a felicidade algo simples e óbvio, mas elas mesmas divergem entre si, atribuindo o bem a coisas diferentes conforme as circunstâncias. Entretanto, mais adiante, ainda no Livro I da EN, ele coloca: “o homem feliz vive bem e se conduz bem, pois praticamente definimos a felicidade como uma forma de viver bem e conduzir-se bem”. Aristóteles ainda reconhece a necessidade de elementos básicos para a felicidade, tais como a liberdade, a boa saúde e bens exteriores – os instrumentos próprios às mais belas ações (1099b). Contudo, há indefinição no conceito de felicidade aristotélico, uma vez que o primeiro e o último livros da EN apresentam uma solução, enquanto o corpo da obra aponta para outro caminho.

Também para os estoicos, uma vida bem-sucedida compreende a ética como cerne, sabendo o homem viver sempre em conformidade com a natureza e em perfeito acordo com sua racionalidade. “Viver de acordo com a natureza” teria a implicação de saber escolher suas ações com retidão, ciente de que faz parte de um todo, onde o ser humano é apenas uma das partes integrantes, e não sua razão de existir. Logo, uma boa vida dependeria da libertação de

---

<sup>28</sup> Possíveis anos da morte de Platão. Como há divergências sobre o ano de seu nascimento, preferiu-se omitir essa informação.

tudo o que perturba a alma, solicitando certa impassibilidade e equilíbrio para o cumprimento das funções cotidianas, confiando na normatividade objetiva da natureza, ou ainda, na Providência. A autossuficiência viria do progresso moral do homem, conquistado através das práticas virtuosas que compreendem o bem, o belo e a moderação (perfeição da alma) e, sendo, em certo sentido, próxima ao ideal aristotélico do sábio autossuficiente que a EN apresenta em seu Livro X.

Entre as escolas filosóficas helenísticas, desenvolvidas depois de Alexandre, o Grande, no mundo grego, a conclusão é a de que, para ser feliz, o homem precisa ser autossuficiente e desenvolver uma atitude de apatia<sup>29</sup> (*apathea*) e impassibilidade diante de tudo que é externo ao ser (*apraxia*). Entre os filósofos do mundo helênico, pode-se citar Epicuro (341 a.C. – 271 a.C.), que considerava que a felicidade estava intimamente ligada à virtude, e que o fim último do homem era o prazer, que o conduziria, então, à felicidade. Todavia, seu pensamento usualmente é mal compreendido, degenerando para interpretações em que o prazer referido é o prazer hedônico e vulgar, sem o aval da razão. Diz Epicuro:

Quando então dizemos que o fim último é o prazer, não nos referimos aos prazeres dos intemperantes ou aos que consistem no gozo dos sentidos, como acreditam certas pessoas que ignoram o nosso pensamento, ou não concordam com ele, ou o interpretam erroneamente, mas ao prazer que é a ausência de sofrimentos físicos e de perturbações da alma. Não são, pois, bebidas nem banquetes contínuos, nem a posse de mulheres e rapazes, nem o sabor dos peixes ou das outras iguarias de uma mesa farta que tornam doce uma vida, mas um exame cuidadoso que investigue as causas de toda escolha e de toda rejeição e que remova as opiniões falsas em virtude das quais uma imensa perturbação toma conta dos espíritos (EPICURO, 1997, p. 45).

Epicuro diz ainda que não existe vida feliz sem prudência, beleza e justiça e nem prudência, beleza e justiça sem felicidade.

Para Plotino (204 d.C. – 270 d.C.), a felicidade é a própria vida. Ao mesmo tempo que pertence a todos os seres vivos, pertence igualmente à vida mais perfeita e completa, da inteligência pura, ou *Uno*, que para ele equivale a Deus. Sua preocupação parte da *arte de viver*, com ênfase no elemento ético ou moral que, em si mesmo, tornaria a vida propriamente humana e feliz. Tal arte de viver admitiria, em primeiro lugar, uma forma de comportar-se consigo mesmo, segundo a própria consciência; e depois, para com a natureza que o cerca. Segundo Sangalli (1998, p. 97), “Plotino sugere abandonar todas as coisas, *abstrair de tudo*, para poder contemplar, com plena *felicidade*, [...] a primeira hipóstase da processão, chamada

<sup>29</sup> À época, o termo *apatia* não tinha o sentido patológico que tem hoje e designava algo como uma “indiferença”, a qualidade de ser impassível – não se perturbar seriamente, não se preocupar.



de *Uno*”. Seu conceito de vida bem-sucedida estaria enfaticamente associado a uma espécie de contemplação espiritual, criadora. Tanto que uma de suas questões centrais é a salvação do homem; a libertação da alteridade, da matéria, para uma união final com o próprio Deus, a fim de atingir a *eudaimonía*.

Em Boécio (480 d.C. – 524 d.C.), no século VI, encontramos a definição de suprema felicidade como ser senhor de si mesmo, pois “possuirás algo que jamais poderás perder nem a Fortuna te arrebatara” (*Consolação*, II.7). O filósofo complementa ainda que, se a felicidade é o “supremo bem de uma natureza guiada pela razão”, então a natureza da felicidade nada tem a ver com a instabilidade da Fortuna, sendo riqueza, honra, poder, glória e prazer incapazes de satisfazer a alma humana e conduzir a um estado perfeito de felicidade. Em Boécio, Deus é mostrado como a essência da felicidade, pois só se possui a felicidade na posse do divino, que é o princípio de todas as coisas.

Na Idade Média, com o fim do mundo helênico, a filosofia relacionou-se mais com a vida do homem neste mundo e a salvação de sua alma segundo a mensagem bíblica. Os principais filósofos desse período eram cristãos (Agostinho de Hipona, Anselmo de Canterbury e Tomás de Aquino). Agostinho fez contribuições filosófico-teológicas essenciais acerca da questão da felicidade, impulsionando decisivamente na Filosofia e Teologia cristãs de seu tempo. Sendo Deus a própria verdade, o princípio e o fim último de todos os seres, Agostinho revela que a verdadeira paz só é possível na vida celeste, na salvação através da graça divina, e que fé e razão se complementam. Apoiando-se na doutrina da *eudaimonía* grega, sem, contudo, caracterizar uma boa vida humana, o filósofo cristão perfila em um novo conceito eudemônico, onde a *beatitudo* é uma *contemplação da verdade*, com entrega a Deus e fruição futura da verdade divina.

O mundo ocidental é devedor da tradição ética cristã e a visão de Tomás de Aquino é até certo ponto semelhante à de Agostinho, uma vez que considera a felicidade, a beatitude e a perfeição coincidentes. Nesse caso, o Bem Supremo reúne todos esses elementos, mas não pode ser buscado somente a partir das coisas criadas, pois é em Deus que o conjunto de todos os bens se encontra. Mas, não podemos esquecer que Tomás se apoia na ética aristotélica.

Para o filósofo cristão, a felicidade também é o bem autossuficiente, perfeito por si mesmo e último fim humano, consistindo em seu bem final, mas somente possível na vida eterna, lugar da felicidade perfeita, já que nesta vida o que podemos alcançar é apenas a condição de felicidade imperfeita. Os exemplos que Santo Tomás toma são os mesmos de Aristóteles: o bem final do escultor é sua função; bem como, o bem final do flautista, é a sua. Em Tomás, o bem final de qualquer coisa se inscreve como o conceito de *télos*: a finalidade

como realização plena da forma (*bonum*); sendo a forma, a perfeição primeira; e a operação, a perfeição segunda. Para Tomás, qualquer coisa que possua função própria tem nessa o seu bem.

Tomás de Aquino comunga ainda com Aristóteles da opinião de que a felicidade é o que há de melhor, examinando se há uma “função” (*érgon*) própria do homem. E, caso exista, em que consiste. O filósofo cristão vincula a metafísica do *ser que é* com sua operação própria, logo, sendo então o *ser* do homem plenificado em seu *érgon*, além de manifestar-se e existir através dele. A partir disso, uma felicidade momentânea e mesmo a felicidade humana, a mais completa e perfeita possível nesta vida, não poderia consistir na felicidade verdadeira e plena, embora mesmo imperfeita deva ser vivida prudentemente e de modo a orientar-se racionalmente, via lei natural, visando a felicidade perfeita em Deus.

Na Idade Moderna, John Locke (1632-1704), já maduro, escreve em seu diário pessoal que o homem está no mundo para buscar a felicidade, ponderando que esta não consiste em mais nada além de uma provisão abundante de coisas que podem conservá-lo com maior facilidade, prazer, variedade e por mais longo tempo nele<sup>30</sup>. Atribui-se a Locke também a identificação da felicidade como “o maior prazer de que somos capazes”, e a Leibniz (1646-1716) a felicidade como “um prazer duradouro”.

Já Immanuel Kant (1724-1804), filósofo iluminista, em sua obra *Crítica da Razão Prática* define a felicidade como “o estado de um ente racional no mundo para o qual, no todo de sua existência, *tudo se passa segundo seu desejo e vontade*” (CRP, 2011, p. 201). Ele também julga a felicidade como parte do bem supremo que, para o homem, sintetiza virtude e felicidade, mas não é realizável nesse mundo, pois não garante igual proporção entre moralidade e felicidade e também não garante a satisfação plena de todos os desejos mundanos. A partir disso, colocando a felicidade no âmbito de um mundo inteligível, toda a filosofia moderna que partiu do estudo de Kant não relaciona a felicidade com a ética e nem com aquilo que a humanidade é ou deve ser.

O filósofo utilitarista David Hume identifica o moralmente bom com o útil e, depois dele, Bentham, James e John Stuart Mill acentuam o caráter social da felicidade, com a máxima de Beccaria: “A maior felicidade para o maior número de pessoas”. Tal princípio, o “Princípio da Maior Felicidade”, considera que a felicidade de uma pessoa seja elevada ao mesmo grau que a de qualquer outra, acarretando em igual reivindicação de todos à felicidade, incorrendo aos diversos meios para alcançá-la, com exceção aos limites

---

<sup>30</sup> Citado em Bonar, *Philosophy and political economy*, p. 91.

estabelecidos pela máxima, de acordo com o interesse geral da vida humana. Mais corretamente, pode-se interpretar que o utilitarismo supõe que iguais quantidades de felicidade são igualmente desejáveis por todas as pessoas, ainda que um ser cujas faculdades sejam superiores requeira mais para ser feliz, e um ser cuja capacidade de prazer seja inferior possa satisfazê-la mais plenamente, como insinua o axioma utilitarista: “É melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito”<sup>31</sup>.

O critério moral do utilitarismo funda-se no argumento de que a utilidade consiste na conquista e também na defesa da felicidade do maior número de pessoas, e pode incidir em se afastar da dor e procurar o prazer em cada ação. Entretanto, a ação individual deve favorecer todos os membros da sociedade a qual o indivíduo pertence, para não descambar em egoísmo vulgar. Atualmente, muito se baseia na máxima do afastamento da dor e obtenção do prazer, sem, contudo, primar pelo bem-estar comunitário em todas as situações. Um exemplo citado por Sandel (2009, p. 56-57) é acerca do lucro governamental proporcionado pelo consumo de cigarro pela população, em detrimento das despesas médicas ocasionadas em consequência do fumo. Um estudo encomendado por uma companhia de tabaco tcheca constatou que, embora imponham altos custos médicos ao governo daquele país, os fumantes morrem cedo, e isso era considerado um “efeito positivo” da indústria tabagista. Esse caso ilustra a consideração maior dada aos efeitos fiscais em relação à saúde pública, o bem-estar social e o valor da vida humana.

Ainda que os princípios utilitaristas tenham sido aplicados, nesse caso, de maneira equivocada, a questão de traduzir valores morais por termos monetários é reflexo de quase toda situação que circunda o mundo contemporâneo e uma das principais mostras da nossa atual perda de valores e de princípios éticos da tradição. É o que Taylor (2011) chama de “primazia da razão instrumental”. A razão instrumental é a racionalidade que opera baseando-se na maior economia dos meios em relação aos fins. Ela atesta que a melhor relação custo-benefício é a medida de sucesso a ser aplicada e autoriza a tratar as coisas e pessoas à nossa volta como matéria-prima ou instrumentos aos nossos projetos. Diz Taylor sobre isso:

Mesmo onde a liberdade individual e a expansão da razão instrumental são vistas como ideias cuja atração intrínseca pode ajudar a explicar sua ascensão, essa atração

---

<sup>31</sup> No livro *Utilitarismo*, John Stuart Mill distingue os conceitos de *felicidade* e de *satisfação*, colocando como indiscutível a ideia de que um ser altamente dotado sempre sentirá que qualquer felicidade que ele possa procurar no mundo, tal qual é, será imperfeita. Mas, ele não invejará aqueles que, por inconsciência das imperfeições mundanas, não sentem o bem que elas também proporcionam. Daí a máxima: “É melhor ser um ser humano insatisfeito do que um porco satisfeito; melhor ser Sócrates insatisfeito do que um tolo satisfeito. E se o tolo ou o porco são de opinião diferente, é porque eles apenas conhecem seu próprio lado da questão. A outra parte, em comparação, conhece ambos os lados” (MILL, 2007, p. 25).

é frequentemente entendida em termos não morais. Isto é, o poder dessas ideias é muitas vezes entendido não em relação à sua força moral, mas apenas por causa das vantagens que parecem conceder às pessoas, independentemente de sua perspectiva moral, ou mesmo se possuem uma perspectiva moral. A liberdade lhe permite fazer o que quer, e a maior aplicação da razão instrumental oferece mais do que você quer, o que quer que isso seja (TAYLOR, 2011, p. 30).

Frente a esse quadro, diversas manifestações de nossos dias podem estar diretamente associadas às inseguranças e incertezas que essa “liberdade” promove ao homem contemporâneo, com o enfraquecimento dos horizontes morais tradicionais. Permanece nele um lado vulnerável que quer ser compensado pelo prazer e interpreta seus efeitos passageiros como pequenos vislumbres de felicidade, resumindo ser feliz, então, ao gozo mundano e à acumulação desenfreada. Acumulam-se objetos, aparelhos eletrônicos, vestuário, viagens, experiências. Porém, essa felicidade é fugidia, porque conduz ao desamparo, e denuncia a vulnerabilidade deixada pela inconsistência na formação do caráter do agente.

#### 4 POSSIBILIDADES DE SUPERAÇÃO DOS SINTOMAS DA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: A FORMAÇÃO DO CARÁTER DO AGENTE

*“[...] as sociedades humanas, por mais distintas que sejam dos seus membros, deles são o reflexo, a síntese e o produto final.”*

**Joaci Góes<sup>32</sup>**

O predomínio continuamente reafirmado das fábricas, mercados e instituições burocráticas sobre os indivíduos incidiu nas diversas transformações da vida social que, ora os tem como sujeitos autônomos, cuja administração da própria vida lhes cabe independentemente; ora, como produtos alienados, frutos das circunstâncias, e cuja felicidade precisa ser inventada, pois são incapazes de moldá-la por si mesmos. Tanto a condição de sujeito autônomo quanto a de produto alienado do sistema implicam em uma denúncia acerca da presença ou ausência de *autarquia* no indivíduo. A *autarquia* é característica necessária para uma sociedade com pessoas menos alienadas, mais conscientes de si mesmas e menos dependentes e manipuláveis, mas sua ausência pode estar sendo confundida com subjetivismo.

A *autarquia* dos sujeitos, concebida sob o aspecto do autodomínio, pensamento autônomo, governo da razão e dimensão moral, responderia a boa parte dos “sintomas” que conduziram à situação atual, operando tanto no pensamento crítico individual quanto na autossuficiência que tange à *eudaimonía* e que torna a vida desejável por si mesma. Ela também integra a boa formação de caráter do agente, uma vez que sem autossuficiência, ele não pode ter desenvolvido todas as virtudes que o conduzirão à ação correta e à moralidade. Todavia, o ponto central da moralidade individualista contemporânea reside na obediência a normas, onde as virtudes têm lugar apenas como disposições necessárias para que se obedeça a essas “normas de moralidade”. Taylor (2011, p. 28) diz que nossa cultura sustenta uma espécie de subjetivismo moral, onde as posições morais não se baseiam na razão ou na natureza das coisas, mas que são adotadas apenas porque o indivíduo sente-se atraído por ela, nada podendo ser dito para contradizê-lo caso atenha-se à sua posição original. Nesse contexto, toda virtude moral perde em importância, uma vez que seu significado fica condicionado à posição do indivíduo.

---

<sup>32</sup> No livro *A inveja nossa de cada dia: como lidar com ela*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2001, p. 232.

De acordo com MacIntyre (2001), a *natureza humana* mostra por si mesma que certas coisas são corretas e outras, não, e que no esquema aristotélico, *virtude moral* não era uma expressão tautológica, mas a partir do século XVIII, as palavras *moral* e *virtuoso* passaram a ser usadas com o mesmo significado. Do mesmo modo, as palavras: *dever* e *obrigação*; *responsável* e *virtuoso*; *imoral* e *vício*, também passaram a ser sinônimas, reduzindo o que antes era um esquema moral complexo a uma mistura linguística que permite dizer muito pouco (p. 390-391). Isso ocorre porque, atualmente, a realização moral não traz as virtudes como fins em si mesmas, mas apenas instiga à reprodução de comportamentos: a ética se reduziu à obediência da norma, cujo princípio não está no agente. A virtude deixou de ser um bem teleológico, e isso não representa a substituição de um conjunto de critérios por outro, mas um movimento em direção a um estado em que não existe nenhum critério claro. Parte-se de um ideal moral, mas que por sua própria orientação destrói a condição na qual o ideal pode ser realizado. Segundo Taylor:

O agente que procura significado na vida, tentando se definir de maneira significativa, deve existir num horizonte de questões importantes. Isso é autodestruição nos modos da cultura contemporânea que se concentram na autorrealização *em oposição* às demandas da sociedade, ou da natureza, que *bloqueia* a história e os laços de solidariedade (TAYLOR, 2011, p. 48).

Então, se toda demanda que vai além do próprio *self* é bloqueada, suprime-se a condição de significado, reduzindo toda questão a processos autocentrados e narcisistas, quando, na verdade, há um esquecimento de algumas questões autotranscendentes como a História, as necessidades do outro, os imperativos da natureza, as obrigações cidadãos e Deus, importantes para que se possa definir uma identidade própria que não seja banal.

Já no século XVII, as ciências aristotélicas foram criticadas por Francis Bacon, pois segundo ele, não contribuíram ao alívio da condição da humanidade, e um modelo de ciência com critério de verdade instrumental seria mais eficaz. Atualmente, a razão instrumental sugere um modelo de sujeito humano livre, com um retrato que dissocia sua situação dialógica, emocional e suas formas tradicionais por uma suposta racionalidade pura, exemplificada por cálculos formais que têm grande poder persuasivo em nossa sociedade, mesmo quando não é apropriado à questão (Ibid, 2011, p. 102-104).

A inversão dos valores é uma elaboração ideológica que requer um processo coletivo, mas que inicia individualmente. Tal como a troca da teleologia aristotélica ou cristã por uma definição das virtudes segundo as paixões, foi se solidificando ao longo do último século, uma nova moralidade que enfoque os bens internos, não os externos, é admissível a

partir da formação do caráter dos agentes, visando solidez para as gerações vindouras. A ética das virtudes contempla a importância da educação na formação do caráter humano: a virtude opera como fator valoroso à atuação prático-social, considerando o indivíduo e a coletividade como complementares e interdependentes na realização dos valores cabíveis a cada um. De acordo com MacIntyre (2001), somente a recuperação da tradição das virtudes em Aristóteles, alicerçada, porém, em bases teóricas contemporâneas, é capaz de restabelecer a consistência moral, contemplando a validade epistemológica das tradições éticas.

Também são fatores que atuam sobre o caráter do indivíduo: a cultura moral dominante; o desejo das coisas certas; a repetição pelo hábito; o desenvolvimento enquanto ser; o ambiente em que está inserido e a adequada orientação para o que é ou não correto. Proceder desta ou daquela maneira desde a infância será decisivo para a formação do caráter e é a partir dessas exposições que se tentará minorar a dimensão dos sintomas antes abordados, com alguns antídotos possíveis, trazidos à pauta com questões norteadoras.

#### 4.1 É POSSÍVEL REDEFINIR O IDEAL DE FELICIDADE CONSIDERANDO A TRADIÇÃO FILOSÓFICA?

*“Viver de modo feliz, ó meu irmão Gálio, todos almejam, mas, quando se trata de ver, com nitidez, o que torna feliz a vida, então os olhos ficam ofuscados.”*

**(Sêneca – De Vita Beata – I 1.1)**

No primeiro sintoma da sociedade contemporânea foi trabalhada a questão da *representação de felicidade* e como as principais reproduções de *vida boa* contemporâneas são baseadas em imagens, *status* e bens externos. Para amenizar os principais aspectos desse sinal, que arrasta a muitos em nossa sociedade, o resgate de um conceito de felicidade fundamentado filosoficamente e incorporado socialmente, seria uma grande contribuição no auxílio à recondução para o caminho das virtudes.

Para que seja possível desenvolver um conceito de felicidade mais robusto, com respaldo da tradição filosófica, e incorporá-lo como um valor social, antes, se faz necessário examinar quais são os critérios que *não identificam* a ideia contemporânea de felicidade como um conceito profundo, e como esses critérios foram solidificados. Viver a *vida boa* de forma concreta varia de acordo com as circunstâncias e, por isso mesmo, ainda que a concepção de

*vida boa* tivesse em conta o mesmo conjunto de virtudes para todos, o que era a *vida boa* a um soldado grego à época de Aristóteles, não seria a mesma a um integrante do clero na Idade Média, nem a um europeu no início do século XX.

Segundo MacIntyre (2001), somos todos herdeiros de uma identidade social particular, que advém das famílias, das cidades, das nações e da História, mas cujo individualismo moderno recusa, evitando assumir responsabilidades pelo passado e, conseqüentemente, pelo futuro (p. 370). Confundindo a tradição com um papel conservador convencional, a sociedade de hoje não se reconhece como, fundamentalmente, parte integrante de uma tradição, porém, se é o exercício ou a falta de exercício das virtudes que sustenta e fortalece as tradições, ou as enfraquece e as destrói, é compreensível porque atualmente os valores exaltados se baseiam na felicidade anunciada como fruto do trabalho (industrialização) e na *performance* individual, não restando muito espaço para o exercício virtuoso da vida em comum.

A ideia reinante na atualidade é a de que existe a obrigação de *ser feliz*. O bem viver ficou restrito ao *glamour*, à capacidade de prazer, ao triunfo dos desejos. Ser feliz é um *dever* e a felicidade implica em consumo. A capacidade ilimitada das pessoas de colocarem novas demandas sob as demandas satisfeitas faz com que o indivíduo não priorize a busca por objetivos existenciais maiores, perdendo-se na ideologia consumista. O ideal ilusório de completude leva pessoas infelizes a buscarem objetos transitórios, ofertados como promotores de felicidade, para representarem diante de si e do mundo que são felizes. E é nesse espírito que a felicidade, culturalmente, vem sendo erigida. Atribuída a *gadgets*, inscreve-se em objetos e *prazeres* que são incorporados sem a devida reflexão e consciência por parte dos sujeitos. Tal fato se insere como um dos principais elementos a provocar reflexão acerca do que pode existir como fragilidade ante as perspectivas atuais de felicidade, e que conduzem à ausência de *uma ideia de felicidade mais profunda*. Pois, sociedades como a nossa estão se tornando cada vez mais ricas, sem que isso signifique, necessariamente, que estão se tornando mais felizes.

Existem, ainda, outros fatores que competem para essa ausência. Mesmo com toda a herança que grandes pensadores e literatos deixaram à humanidade, no que concerne às investigações sobre a vida bem sucedida, uma averiguação abrangente sobre a felicidade, na sociedade atual, é artefato de acadêmicos. Tal busca não se encerra no cotidiano, onde usufruir a felicidade resume-se a possuir bens (externos) e outros imaginários coletivos. Nenhum sistema educacional, comunicação de massa ou governo se debruça sobre a



promoção da felicidade, pois isso implicaria na possível perda de poder e no comprometimento de alguns interesses dominantes.

As imagens de sucesso predominantes reificam, a todo instante, mensagens de *winner and losers*: a felicidade está em *ter*. *Ter mais* é sinônimo de sucesso e *felicidade*. “Ir mais longe” implica em benesses materiais, contribuindo à manutenção do *status quo*. Assim, o sujeito contemporâneo ordena sua vida a partir do eixo individualista-hedonista que, reforçado por políticas eudemonistas<sup>33</sup> restritas a programas distributivos de bens de consumo, mascaram e não permitem a problematização das desigualdades sociais, além de interferirem no desenvolvimento de uma pauta que ultrapasse a lógica de mercado. Escapa, dessa forma, a possibilidade de edificar uma cartela de valores voltados às virtudes humanas, pois se a felicidade consiste na atividade conforme à excelência, será a excelência da parte mais alta de cada ser humano.

A ânsia pela satisfação dos desejos faz com que a *pleonexia* surja naturalmente. Ela identifica-se com o vício da ganância, em uma época onde não se tem problemas com a ideia de que seja errado possuir mais que aquilo a que se tem direito. No mundo pós-moderno, a ganância não é reconhecida como um *vício* e, para os possuídos por ela, *agôn*, a competição, torna-se uma ferramenta da vontade individual que propulsiona ao êxito na realização dos desejos. Mas, nas sociedades clássicas, como a grega, onde a competição guiava as principais atividades, a excelência e o reconhecimento por ela é que tinham real valor, e não os prêmios do sucesso e satisfações, como se dá contemporaneamente (MACINTYRE, 2001, p. 235).

No que se refere aos sistemas educacionais, as escolas formam, essencialmente, visando ao mercado de trabalho. A partir desse fato, o sistema educacional hodierno também é focado na competição. Os melhores alunos são premiados e reconhecidos, e as crianças cujo rendimento não é razoável, são comparadas às primeiras. Teoricamente, todos os programas educacionais falam em objetivos de desenvolvimento humano profundos, tais como valores comunitários de igualdade, liberdade e paz, mas a realidade é que a estrutura básica de ensino promove justamente o contrário, induzindo à concorrência, ao individualismo, ao condicionamento e ao materialismo. Com esses valores inculcados, a sociedade deixa de ter uma concepção comum do que seja o bem comunitário e os conceitos substanciais indispensáveis à aquisição de tal bem.

---

<sup>33</sup> O Eudemonismo é uma doutrina que sustenta serem moralmente boas as políticas que buscam a felicidade humana. De acordo com Nikolai Hartmann (1882-1950), em sua *Ética*, o eudemonismo pluralista da modernidade (ele escrevia em 1932) é responsável pela atrofia e pelo empobrecimento do sentido de “valor”, se comparado com o eudemonismo antigo, “veículo para uma consciência de valor altamente desenvolvida” do indivíduo. Citado por Góes, *A inveja nossa de cada dia: como lidar com ela*. Rio de Janeiro: TopBooks, 2001, p. 200.

Aristóteles não concebe a educação como um processo passivo, mas como uma relação na qual o educando é também agente, pois precisa habituar-se a gostar das coisas certas e da forma mais apropriada. Para ele, a habituação desde a infância para gostar das coisas certas é o que constitui a verdadeira educação. Se esse princípio se voltasse ao discurso cotidiano, se trabalharia tanto a questão das virtudes, quanto a questão do caráter, que são inter-relacionados; e possuindo adequada formação de caráter, o agente disporia de maiores recursos para agir na aplicação da justiça e também para formar juízos, incluindo aqueles que deslindam acerca da felicidade. Ademais, ainda que a felicidade implique em elementos de prazer, ela parece necessitar de poucos recursos exteriores, pendendo mais à atividade contemplativa e a alguma forma de atividade do intelecto ou vinculada ao discernimento, do que ao entretenimento, prazeres aviltantes e dinheiro – ainda que o primeiro modelo pareça demasiadamente elevado para o homem mundano. “O homem feliz pareceria à maioria das pessoas uma criatura surpreendente, já que as pessoas em sua maioria julgam as outras pelas exterioridades, pois estas são tudo o que elas podem perceber” (EN X 8, 1179a).

A mídia também desempenha papel importante nessa construção da felicidade como aparência de sucesso material. As narrativas proporcionadas pelos meios de comunicação de massa vivem de modas e não permitem que sejam criadas convicções acerca das informações apresentadas. Os veículos midiáticos contribuem à formação da opinião pública e prescrevem normas de consumo e de comportamentos, atuando em uma sociedade que troca constantemente de valores, espelhada nos modelos dessas mídias. Como coloca Ferry (2004), o cortejo de estrelas e lantejoulas do mundo contemporâneo, aliado à cultura de servidão aos poderosos e amor pelo dinheiro, se apresentam a nós, literalmente, como *modelo de vida* (FERRY, 2004, p. 14). Simbolicamente, os objetos – mas também imagens, conceitos e situações – além da busca por prazeres, estão atrelados como marca da equivalência entre possuir bens e usufruir a felicidade contemporaneamente, enquanto na *Ética Nicomaqueia* e nos mais eminentes estudos sobre a vida bem sucedida, ela é abordada como o mais alto de todos os bens, o bem final ao qual todos procuram, e que se encerra como desejável em si mesmo.

Sodré (1987) define o poder exercido pelos *mass media* como uma *imposição fascinante*, pois produz um imaginário tecnológico que propicia ao indivíduo cômodas oportunidades de identificação, concorrendo com os pais e a escola na constituição da identidade do sujeito e, acrescentamos, na *formação do caráter*. Segundo ele, as informações dos meios de comunicação de massa penetram nas famílias graças ao seu enfraquecimento institucional, e a TV (mas também jornais, revistas, filmes, discos etc.) representa o poder da

legitimação de saberes, trazendo com ela modelos múltiplos de identificação. O telespectador seria o ator de uma nova cena social projetando-se em sua semelhança imaginária, correspondente a algo ou alguém que lhe indique unidade e identidade. A partir desse *reconhecimento narcísico*, a mídia passa a ter efeitos de um meio organizador de identidades sociais e tal influência incide diretamente sobre os mais variados conceitos, incluindo aquele de *felicidade*.

Nesse ínterim, a ideia superficial de felicidade vai além da questão educacional, influência das mídias, descasos de governo ou, ainda, sobre os bens que o dinheiro pode comprar. Ela se instala também sobre *o que* e *como* o ser humano *deseja* e como conduz suas ações em direção à satisfação desses desejos. Quais são as demandas que exigem satisfação e por que se acredita que realizá-las trará a felicidade? Por que surgem novos desejos, ainda que o impacto de suas consumações, sobre a soma total de felicidade do indivíduo, seja bastante questionável? Atualmente, mesmo quando a busca é pelo usufruto de bens não-comercializáveis, a felicidade vem sendo associada a condições externas.

O desejo que não se encontra em harmonia com a razão dificilmente poderá ser satisfeito de forma virtuosa e conduzir a uma ideia mais profunda de felicidade. Para o desejo não educado, há pouca ou nenhuma renúncia, pouca ou nenhuma conformidade com a razão e, igualmente, pouco ou nenhum conflito entre o gozo individual e a ética que o constitui. O ser humano só buscará a satisfação adequada quando praticar o *desejo correto*.

#### 4.2 É POSSÍVEL DESEJAR ADEQUADAMENTE E SATISFAZER PRIMANDO PELA VIRTUDE?

*“Existem poucas coisas que nós desejaríamos de forma intensa se nós soubéssemos realmente o que queremos.”*

**La Rochefoucauld**

O segundo sintoma abordado acerca da sociedade contemporânea tange à *impossibilidade de satisfação*, que faz com que o agente busque sempre mais elementos na tentativa de saciedade de seus desejos. Essa insatisfação parte também da ausência de *moderação* e *controle de si*. Se não é possível satisfazer-se plenamente, então é o caso de satisfazer-se no *essencial*; nos valores/virtudes que dignificam o homem, e de saber escolher a

partir de um caráter moldado no desejo virtuoso. É preciso aprender a desejar o que deve ser desejado.

O desejo é fundamental na teoria aristotélica<sup>34</sup>. Para Aristóteles, o desejo constitui em um elemento psíquico que responde pelo movimento de um corpo e que, no homem, comporta três espécies: a vontade (*boúlesis*), que é o desejo que busca o bem mediante a razão; a impulsividade (*thymós*), o desejo que é a reação imediata frente a determinada conjuntura; e o apetite (*epithymía*), o desejo por aquilo que é prazeroso<sup>35</sup> ao paladar e ao tato.

O desejo e também a escolha (que caracteriza a decisão), são os pontos de contato entre os componentes lógico ontológico e psicológico da teoria moral de Aristóteles. Embora sejam conceitos psíquicos, são eles que têm a função causal das ações. Com efeito, no Livro I da EN, Aristóteles diz ser a alma constituída de uma parte racional e outra irracional (EN I 13, 1102b), sendo que essa parte irracional contém as virtudes morais como excelência.

No Livro VI, o filósofo passa à análise da parte dotada de razão, manifestando que ela se divide de acordo com o tipo de objeto que pode vir a conhecer, sendo duas as suas faculdades: uma científica (*epistemonikón*), e a outra calculativa (*logistikón*), ou opinativa (*doxastikón*). A faculdade científica é responsável por conhecer as coisas *necessárias*; a faculdade calculativa ocupa-se das coisas *contingentes*. A melhor disposição de cada faculdade é a excelência de cada uma delas e se relaciona com sua função específica. A partir daí, Aristóteles faz outra distinção fundamental: a dos três elementos que governam a ação refletida e a percepção da verdade, quais sejam: a sensação (*aísthesis*), o intelecto (*noús*) e o desejo (*órexis*).

O desejo e o intelecto operam com material advindo da sensação, mas esta não pode ser candidata a princípio de ação, pois também os animais a têm. O intelecto afirma ou nega, e o desejo busca ou repudia; nesse caso, o conhecimento teórico se forma da participação do intelecto com a sensação; e o conhecimento prático se forma da participação do intelecto com o desejo. O bom funcionamento da inteligência prática (*phronêsis*) deriva do agir a percepção da verdade em conformidade ao desejo correto (EN VI 2, 1139b).

A *phronêsis* contribui à modalidade de ação humana moral por excelência, que é a ação moral por escolha. Portanto, a causa eficiente da ação é a escolha, cuja origem está no desejo e na razão dirigida a um fim, pois o intelecto sozinho não move um corpo à ação. Diz Aristóteles:

<sup>34</sup> Não se pretende nesse trabalho realizar uma abordagem ampla da concepção desiderativa em Aristóteles, mas destacar, mormente, alguns pontos fundamentais.

<sup>35</sup> Conceito encontrado na *Ética a Eudemo* II 7, 1223a.

É por isto que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter. [...] A escolha, portanto, é razão desiderativa ou desejo racionativo, e o homem é uma origem da ação deste tipo [...] (EN VI 2, 1139b).

Sendo assim, ainda que a função de ambas as faculdades intelectuais da alma (científica e calculativa) seja a percepção da verdade, é a *educação para o desejo correto* que pode garantir que a satisfação do desejo será buscada de forma virtuosa. O desejo educado é integrado à razão e pende a consentir com as coisas certas, consistindo em *phronêsis*. Em sua natureza, o desejo sempre visa àquilo que promova bem estar, mas nem sempre propende ao que seja, necessariamente, bom. Quando o desejo é educado, ele estará apto a buscar somente o bem verdadeiro. Perine diz que a decisão virtuosa no homem não se encontra por natureza ou contra ela, mas pelo hábito e pela educação (PERINE, 2006, p. 40).

A vontade (*boulesis*) integra o conceito de *deliberação (bouleusis)*, sendo complementar ao desejo (*orexis*) e concluindo-se com a escolha e a intenção/decisão (*prohairesis*). A deliberação é um raciocínio que visa a um fim (*telos*), sendo esse *telos* o objeto da vontade. Na deliberação, o fim parece um bem ao deliberador.

Quanto à escolha, sempre que uma ação for escolhida, ela é voluntária. Entretanto, nem toda ação voluntária é, propriamente, escolhida. A discussão aristotélica acerca da escolha se dá justamente no âmbito da voluntariedade ou involuntariedade de um ato – na esfera da voluntariedade, a escolha é somente uma espécie.

Uma exposição acerca da voluntariedade (*to heukosion*) e das noções relacionadas é também necessária à compreensão da vontade, que difere do desejo por ser potência da ação. Kraut (2009, p. 132) considera que Aristóteles oferece duas razões para tratar da voluntariedade na *Ética Nicomaqueia*: uma vez que a virtude responde por sentimentos e ações, a voluntariedade é condição necessária do elogiável e do censurável; e também, para bem legislar sobre sanções e punições, torna-se importante definir o que sejam o voluntário e o involuntário.

O motivo dessa abordagem sobre o voluntário se dar em um tratado de virtude do caráter pode pressupor que uma ação voluntária possui sua origem (*arche*) no agente, estando sob a escolha deste agente praticá-la ou não (EN III 1, 1110a). Isto não implica, necessariamente, que ao agente se aplica a liberdade para agir de outro modo, mas que a responsabilidade causal da ação está sob seu controle. Do mesmo modo, uma vez que os produtos do vício e da virtude podem ser, eles mesmos, censuráveis ou elogiáveis, torna-se

evidente que, tanto o vício quanto a virtude, respondem por aquelas ações cujo agente é responsável. Dessa forma, investigar acerca da voluntariedade é também uma investigação acerca das condições causais do elogio e da censura. Se o agente está no controle de suas ações, sendo responsável por elas, a ética aristotélica atribui essa responsabilidade como necessária ao elogiável e ao censurável, de acordo com a atividade que cada disposição produz.

Então, segundo Kraut (2009, p. 134), as ações voluntárias para Aristóteles são, essencialmente, aquelas produzidas pelo caráter. Isso não quer dizer, no entanto, que outros elementos, como por exemplo, a *prohairesis*, não discriminem o caráter de forma ainda mais eficiente que as ações. Tanto *prohairesis*, quanto deliberação e vontade, igualmente, representam aspectos do exercício do caráter.

A satisfação dos desejos, ou melhor, como se busca satisfazê-los; que desejos são esses e como a questão de desejar é trabalhada no desejante são também fatores que representam aspectos do caráter de uma pessoa. Se a contemporaneidade parece dominada por *thymós* e *epithymía*, é que a moralidade das ações não está centrada no agente, ignorando ou deixando em segundo plano a responsabilidade individual sobre as ações, além da responsabilidade sobre a educação dos próprios desejos. Em uma época onde os cidadãos são tidos por *consumidores*, a criação de necessidades tornou-se uma especialidade das agências de *marketing* para a instigação do desejo, e é esse desejo que promoverá a ação na busca por sua realização, sendo sua satisfação de forma virtuosa *ou não*. Ao tratar do desejo como causa eficiente da ação, parece que a formação do caráter como uma segunda natureza pode conduzir à sua reta satisfação e, conseqüentemente, à virtuosidade da ação.

#### 4.3 VIRTUDE COMO SEGUNDA NATUREZA: UMA ALTERNATIVA À LIQUIDEZ DE CARÁTER?

O imediatismo e a fluidez, tratados como conseqüências naturais em nosso tempo, corresponderam ao terceiro sintoma abordado sobre o indivíduo e a sociedade contemporâneos. Atentando-se ao agente das ações e como seu caráter pode influenciar nas questões de durabilidade e de importância das experiências, aqui se irá abordar justamente a propósito da *liquidez* do caráter – característica sutil que permite que, tanto imediatismo, quanto fluidez, sejam tidos como coisas normais e, mesmo, *bens supremos*, em nossa sociedade.

A Ética das Virtudes privilegia não o ato praticado, mas o agente da ação; ela se atenta não ao fato do ato ser bom ou mau, mas ao caráter do sujeito que pratica esses atos. A principal razão é que, de acordo com a perspectiva neoaristotelica, existem critérios gerais que indicam o caminho da ação virtuosa, mas não, necessariamente, regras predeterminadas para o agir moral. Uma vez que toda e qualquer ação está imersa em circunstâncias particulares, é preciso que o agente avalie tais conjunturas em cada caso, para delas extrair a decisão correta. É por isso que é o caráter do agente que vai guiá-lo à resposta moral adequada, sendo, neste caso, o sujeito mais relevante do que uma regra moral inexorável.

Ainda que os traços característicos das virtudes morais encontrem-se em todos os homens desde o nascimento, a busca do bem genuíno exige a posse das virtudes morais, adquirida pela *phronêsis*. O problema é que, para determinar o bem agir em cada situação, não existem regras absolutas ou fórmulas: é a sensibilidade moral de quem irá praticar a ação que lhe permitirá decidir adequadamente, do ponto de vista moral, em cada circunstância prática. E, sendo o agente um dos critérios mais relevantes à decisão humana sobre como agir moralmente, o caráter do mesmo precisa ser sólido, com percepção moral refinada e desenvolvidas aptidões de perceber e captar, nas mais variadas situações, qual a correta decisão moral a ser tomada. Diz Aristóteles acerca das disposições morais:

[...] nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas.  
 [...] Não será pequena a diferença, então, se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva (EN, II.1, 1103b).

Devemos, então, ser educados desde crianças para o deleite e sofrimento pelas coisas certas, priorizando que se obtenha prazer ao fazer as ações boas/nobres, e sofrimento com as ações más/vis. Perseguir a virtude implica em buscar mediania nas ações, e tanto a virtude quanto a ação são paralelas para a solidificação da integridade de caráter no homem. “O caráter, portanto, deve de algum modo estar previamente provido de alguma afinidade com a excelência moral, amando o que é nobilitante e detestando o que é aviltante” (EN X 9, 1179b).

Essas aptidões, seu aprendizado e aplicação, não configuram trabalho puramente teórico, embora comportem elementos dessa natureza. Ainda que o agente precise ter conhecimentos acerca da natureza humana, é, sobretudo, através da “habituação emocional às circunstâncias moralmente relevantes, àquilo que é relevante do ponto de vista moral” que o sujeito irá firmando o seu caráter, adquirindo sensibilidade moral refinada e desenvolvendo a

capacidade de discriminar o certo e o errado, habilitando-se a julgar o que deve ou não ser feito (ZINGANO, 2013, p. 33).

À medida que o agente se insere na rede de relações humanas, ele passa a aprender o que é ou não de relevância ética nas atitudes, especialmente quando envolvido nas ações de modo a apreciá-las de uma perspectiva moral. É por meio do convívio humano que se possibilita o apuro da sensibilidade moral, estando a própria alteridade intrínseca às circunstâncias da ação, impossibilitando dar voz moral à ação do outro, já que não se pode examinar o ato a partir do seu lugar.

As organizações social e política, em geral, mas, particularmente, a educação, também são responsáveis por fornecer as condições adequadas ao desenvolvimento de bons hábitos. Hoje, a escola parece funcionar como um sistema de ensino cujo objetivo real não é, propriamente, o de educar, mas regular privilégios econômicos e sociais através de um adestramento coletivo. No que concerne à excelência, a intelectual vem antes da moral e, com a perda dos referenciais de autoridade e a atual crise de moralidade, se insere um cenário onde os educandos não possuem base para promoção da formação dos bons hábitos e, conseqüentemente, de seu caráter.

A sociedade contemporânea privilegia as éticas deontológica e consequencialista como sistemas mais apropriados à explicação do fenômeno moral; a primeira, insistindo em deveres determinados previamente; a segunda, visando pelas atitudes morais, sobretudo, gerar o maior bem possível ao maior número de pessoas. Éticas deontológicas costumam ser rígidas, apoiadas na religião ou na autolegislação, mas podem também ser concebidas de modo a serem moldadas pelas circunstâncias. Em geral, exprimem leis e obrigações a serem seguidas com caráter universal e aplicações para cada situação. Sua ideia básica é guiar o comportamento moral humano através de uma deontologia com base na *legalidade*. Sendo a moral, nesse caso, vista como a parte integrante de uma legislação, ela passa a se exprimir sob a forma de regras que devem ser obedecidas a título de cumprimento do dever<sup>36</sup>. Éticas Consequencialistas, por sua vez, estabelecem que são as *consequências* dos atos do agente que decidirão se o caráter de uma ação é reprovável ou não, do ponto de vista ético. Assim, quando uma ação beneficia e gera bem às pessoas envolvidas, ela é moral; quando não traz benefícios e gera o mal, não é.

---

<sup>36</sup> A autonomia da razão, que constituiria uma legislação moral para si própria – ou seja, autoimposta pelo agente racional, - mesmo não sendo imposta por uma fonte externa, é fundamentalmente uma *legislação* moral, constituindo, do mesmo modo, uma ética de caráter *legalista* (Cf. ZINGANO, 2013, p. 26).



A despeito de suas diferenças, essas duas perspectivas morais compartilham a tese de que o elemento crucial na avaliação moral é o ato, e não o agente. Seja do ponto de vista da ação estar adequada às regras preexistentes, seja do ponto de vista do seu resultado, nenhuma delas concentra-se no ator social, ignorando seu mérito ou demérito na moralidade da ação. A habilidade demonstrada em deliberar sobre as circunstâncias, buscando os meios mais adequados aos fins propostos, e com respeito aos fins alheios, compõem o fundamento do caráter, que induz ao acerto moral. O caráter íntegro do agente é acentuado na ética das virtudes e levado em conta nas éticas deontológicas, mas parece não possuir lugar conceitual nas éticas consequencialistas. Quando o agente se depara com situações de desastrosas consequências, ainda que haja benefícios ao maior número de pessoas, a integridade de seu caráter não está em jogo. Com o foco no agente, a ética das virtudes valoriza esse elemento, levando ainda em conta que a integridade do ser é também uma defesa moral naquelas situações em que nada podemos fazer.

Aristóteles afirma que é a prática de ações virtuosas que leva à constituição de uma disposição de caráter virtuoso, acabando por se apresentar como uma *segunda natureza*, ou seja, este assume o papel da natureza humana, fixando um caráter estável<sup>37</sup>. Essa segunda natureza se fixa, pois o caráter é algo de difícil modificação, o que se lhe assemelha à natureza em si. É por isso que é possível afirmar que, a partir da aquisição de determinada disposição de caráter através do hábito, o agente passa a agir de modo como se, de outra forma, não pudesse. A segunda natureza sugere que, dificilmente, um homem virtuoso ou vicioso poderia despojar-se do caráter adquirido.

Com a expressão *caráter líquido* não se quis dizer que os indivíduos *mudem* de caráter ou não honrem com suas virtudes desenvolvidas, apenas que tal caráter parece mais baseado no *ethos* que na *hexis*. Como a atitude moral varia conforme a situação e a ação, essa atitude pode advir apenas da circunstância, pouco envolvendo a moralidade do agente e não exigindo a instauração das virtudes no sujeito. Talvez essas expressões se deem porque seja mais difícil, contemporaneamente, formar hábitos e virtudes ante um cenário instável e volúvel no domínio prático. Devido à crise da autoridade institucional, dentre outros tantos fatores, a aceitação dos argumentos de autoridade tornou-se insuportável para o espírito pós-moderno, baseado no ideal cartesiano que rejeita a ideia de que deveríamos aceitar uma opinião apenas por ela ser imposta de fora, por uma instituição superior. Isso impede que a

---

<sup>37</sup> Algumas passagens no *corpus aristotelicum* parecem contradizer a asserção de que o caráter virtuoso não possibilita mudanças. O problema é complexo, portanto este texto não aprofundará tal questão, mas para saber mais, sugere-se a leitura de *Ética das Virtudes*, de João Hobuss (org.), Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 69-84, pois formula de maneira adequada o problema de fundo.

Modernidade liberal ofereça uma cultura unificada com um conjunto comum de virtudes e valores compartilhados que, por si só, permitiriam a avaliação das ações.

Uma educação para a virtude ou a formação adequada do caráter não precisam exigir das pessoas máximas impossíveis, ou que todas sejam criadas de maneira “formatada” e sem personalidade, como se pode contestar contra a *Ética das Virtudes*. Ela pede apenas que as ações sejam pautadas em princípios, partindo, em sua grande parte, de uma autolegislação. Se os valores de honestidade, amizade, coragem, mas também outros não aristotélicos, tais como solidariedade, altruísmo e gentileza, fossem incorporados às ações dos indivíduos, certamente estes primariam, naturalmente, pela moralidade do agir. O sujeito bem formado em seu caráter busca viver como se as ações justas, temperantes e honestas fossem coisas desejáveis por si mesmas, mas, principalmente, privilegiando as ações moralmente boas e tendo prazer com tais ações. Pois, nos tornamos justos praticando ações justas, e assim por diante, e sabemos disso ao praticar ações formativas do caráter.

Se uma pessoa faz, com conhecimento, um ato que, se refletido muitas vezes, a tornará injusta, intemperante ou desonesta, então ela será voluntariamente injusta, intemperante ou desonesta. A objeção contemporânea a esse argumento aristotélico é que, se nossos valores são produtos de nosso contexto social, condições favoráveis ou desfavoráveis e de nossa formação, logo, seria um erro afirmar que as pessoas são responsáveis por seus estados de caráter. Entretanto, Aristóteles observa que há a necessidade de se ter bons professores, senão todos os homens já teriam nascido bem ou mal dotados a suas profissões (EN II 1, 1103b). Por isso, é impreciso supor que o estagirita argumenta na EN Livro III 5, que a pessoa é responsável por tornar-se virtuosa ou viciosa sem levar em conta as circunstâncias às quais recebeu sua formação. Diz Kraut sobre isso:

A audiência pretendida por Aristóteles na *EN* são os jovens que foram abençoados com uma formação correta, com boas leis e professores competentes. Ele está dizendo-lhes que agora depende deles completar o processo que os tornará o tipo de pessoa a que aspiram ser. Se falharem, será sua própria culpa (KRAUT, 2009, p. 149).

Dessa forma, evidencia-se que, embora as circunstâncias favoráveis ou não que cada indivíduo tenha gozado no processo de sua formação, sua responsabilidade diante de seu caráter tem implicações ante suas escolhas e ações. Somos responsáveis por nossas escolhas, ações, caráter, vícios e virtudes, mas tal responsabilidade não se desliga das circunstâncias em que o caráter foi moldado.

Por fim, no Livro X da EN, Aristóteles afirma que é preciso ser criado sob “leis certas” desde os primeiros estágios de formação, pois a educação e as ocupações não serão penosas aos jovens se tiverem se tornado atividades habituais (EN X 9, 1180a). Transferindo tais considerações à era atual, e sopesando a impossibilidade de adequação desse recurso de forma idônea aos dias contemporâneos, vislumbra-se a possibilidade em trabalhar a formação do caráter a partir da essência do *ser* e no desenvolvimento das virtudes sociais, direcionadas a uma vida mais satisfatória em comunidade.

#### 4.4 SE *SER* É MAIS IMPORTANTE QUE *TER*, O DISCURSO CONTEMPORÂNEO DA POSSE COMO UM FIM EM SI MESMO PODE SER OBLITERADO?

*“[...] pois já dissemos de início que a felicidade é uma atividade, e a atividade obviamente passa a existir em certo momento, não sendo uma coisa presente desde o início, como um objeto de nossa propriedade.”*

**(Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, IX 9, 1170a).**

A questão do consumo e do consumismo como um novo *ergo sum*<sup>38</sup> (“Compro, logo existo”) foi o viés de abordagem do quarto sintoma da sociedade contemporânea. Destaca-se que tal fenômeno só é possível proveniente da importância que a *posse*, ou o *ter*, ganhou desde o desenvolvimento e expansão da era industrial, e como, conseqüentemente, o *ser* passou a depender seu reconhecimento a partir desse novo modelo.

Na obra aristotélica, o *ser* se diz em muitos sentidos, porém todos fazem uma referência estrutural a um único princípio, cujo centro unificador de significados é a *substância*<sup>39</sup> (também chamada de essência ou unidade, por alguns autores nearistotélicos). A filosofia primeira é definida por Aristóteles como doutrina do “ser”, mais precisamente, do *ser enquanto ser*. A partir disso, a ontologia aristotélica não se reduz à mera descrição fenomenológica do que é o *ser*, mesmo distinguindo e explicitando seus diversos significados.

<sup>38</sup> *Penso, logo existo* – Descartes.

<sup>39</sup> Esse trabalho não se atera profundamente sobre as causas e os princípios da *substância*. Para saber mais, recomenda-se a leitura da *Metafísica*, 2, a partir de 1003b, de Aristóteles; e também do capítulo quinto de *Metafísica: Ensaio introdutório*, de Giovanni Reale.

“Por isso o discurso sobre o “ser enquanto ser” deve se configurar como discurso sobre os múltiplos sentidos do ser e sobre suas relações com a substância” (REALE, 2001, p. 66).

Essa breve conceituação do *ser* na obra aristotélica serve para ilustrar a importância que sua ética atribui à questão ontológica. Atualmente, a questão do *ser* tornou-se secundária frente à transformação da vida social e o predomínio dos mercados: a *posse* ascendeu sobre a ontologia, marcando a ideologia do consumo como índice de felicidade. *Ter*, de acordo com os padrões vigentes, confere poder sobre os demais indivíduos, por isso as pessoas sentem-se superiores conforme os objetos consumidos.

Ao falar em *propriedade*, Aristóteles não a discute em seu imo, nem traz seu sentido social. O filósofo inclina-se a uma teoria da propriedade que seja harmônica à natureza, não elaborando, porém, uma teoria geral acerca da propriedade. Ele reflete sobre ela como um objeto direto de seu estudo ético e político, especialmente na obra *Econômicos*, fazendo também breve alusão na *Política*.

Considerando que a comunidade se compunha do homem e da propriedade, Aristóteles privilegia a exaltação da agricultura para promover a natural igualdade entre os homens, pois esta seria a melhor atividade para realização da justiça. Ainda não se fala em indústria ou serviços nesse tempo, e a *oikonomia* é, antes, organizar e administrar bem “a casa”, não denotando um saber especializado acerca da produção, circulação e transação de bens. A propriedade acorde com a natureza era implicada através das atividades econômicas e agrícolas, que competiam a um esforço salutar de todos, lhes oferecendo de forma igualitária os frutos da mãe natureza.

Também em Aristóteles, encontramos o apontamento para a divisão dos bens em três tipos: bens externos, bens do corpo e bens da alma. Os bens da alma são os que estão em primeiro lugar. Para ser um fim em si mesmo, o bem também não pode ser escolhido como um meio para outra coisa: deve ser escolhido por ele próprio. A partir dessa leitura, temos que a riqueza está como um bem para a causa de outros bens, o que não a integra como um bem por si mesmo. Os bens da alma são superiores e promovem a conquista de bens externos, mas os bens externos não conquistam nem mantêm os bens da alma (*Política* VII 1, 1323a).

Fato é que, a busca pela *posse* como se dá, contemporaneamente, resume-se à busca pelos *bens externos*. Os “melhores” títulos, prestígios e bens materiais passaram a representar uma imensa carga de expectativas e objetivos que, possivelmente, não são das pessoas, mas do mundo que as rodeia, as fazendo adotar uma nova história social, cultural e pessoal. Imersos nesses ideais, os indivíduos se “esquecem” do que realmente procuram e a questão ontológica perde sua importância, pois são os objetos que marcam o usufruto da felicidade,

como se esta equivallesse à propriedade, à posse de bens. Há um imenso gasto de energia, sem que a pessoa pare e consiga olhar “para dentro”.

Rousseau já perguntava em seu famoso tratado *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (1754)<sup>40</sup>, o que seria da virtude quando fosse preciso enriquecer a qualquer preço. E, o preço, é, de fato, alto: atualmente, o sujeito trabalha em funções que não o realizam para conseguir dinheiro e posição social – os *bens da alma* ficam bem abaixo da *necessidade* de posse, nessa ordem: *parecer, ter, ser*.

A atual febre pela “propriedade” pode situar-se no inconformismo dos indivíduos em levarem uma vida mesquinha, procurando buscar um sentido autêntico a suas existências, ainda que tal sentido se revele de modo individual. Nesse caso, *ter* atua apenas como uma máscara social, incapaz de fazer com que a pessoa seja mais amada, desejada, admirada, querida, pois isso se dá a partir de quem ela *é*, e não por conta dos produtos que o dinheiro pode comprar.

A partir da tendência de seguir o caminho mais imediato, o ser humano se frustra, uma vez que o imediatismo não leva a conquistas substanciais, concretas, e ao sentimento de *felicidade*. A felicidade consistente, duradoura, é uma construção que não pode ser comparada à busca incessante pelo êxtase hedonista, pois este é logo vencido pelo desamparo. A procura pelo prazer a qualquer custo, confundido com felicidade, denuncia que o aparente sucesso e prazeres são, na verdade, as ilusões do espetáculo, cuja vulnerabilidade faz com que os sujeitos tentem escapar da angústia criada a partir da fragilidade em seu *ser*.

Ainda nesse contexto, o *ter* separa o *ser* de sua real identidade, pois basta “aparentar que *é*”. Mas, como isso não é evidente, resta ao *ser* contemporâneo ficar reduzido ao *ter*: revela-se por uma vida ávida de prazeres, riquezas e ilusões, que o espetáculo propõe, considerando sucesso, felicidade, plenitude e realização como diretamente relacionados com a posse, não importando a *essência*, apenas a *aparência*.

Os escritos aristotélicos não versam diretamente acerca do universo individualista e mercantil que prevalece nos dias de hoje. Mas, um imperativo de cooperação estendia-se por trás do impulso de socialização que conduzia à vida em comunidade naqueles tempos, e é esse impulso que pode ser resgatado. A vida comunitária pós-moderna, se regida a partir da ética e das virtudes sociais – sendo estas aplicadas à vida política, – podem ser um primeiro movimento à recondução da sociedade atual a uma situação, ou, a uma “espécie”, de comunhão, onde imperem os valores morais antes das questões materialistas.

---

<sup>40</sup> Na edição consultada, citação na página 25 (ROUSSEAU, 1993, p. 25).

#### 4.5 COMO A ÉTICA, A POLÍTICA E AS VIRTUDES SOCIAIS PODEM APERFEIÇOAR A VIDA EM COMUNIDADE?

O quinto sintoma contemporâneo discutido foi sobre o atual estado de enfraquecimento dos laços sociais e o conseqüente aumento do individualismo. Para abordar a tratativa ética e política sob os parâmetros da virtude, faz-se mister entoar o questionamento se há reflexão sobre o papel que cada um desempenha no seio de uma coletividade.

Hoje em dia se fala da relação do homem com a sociedade como nunca visto em outra época. Palavras como liberdade, individualidade e autonomia são imensamente proclamadas, entretanto, parecem convidar à reflexão de que a relação contemporânea do homem com a comunidade soa como um problema. É como se houvesse uma dicotomia entre o comunitário e o individual, instaurada por uma ideia presente de conflito entre identidade pessoal e política.

Aristóteles descreve na *Ética a Nicômaco* que o *telos* da ação humana é uma tarefa melhor desenvolvida através da ciência política. Nesse caso, o objetivo da *pólis* implica na vida bem-sucedida de seus cidadãos, com os três conceitos básicos da ética, quais sejam, comunidade, liberdade e justiça, como condições necessárias a toda forma de vida em sociedade.

O que impele as pessoas a viver em comunidade ou, as reúne, são suas necessidades mútuas, e o fato de que precisam das outras para a satisfação dessas necessidades – que só podem ser supridas através da cooperação de pessoas livres, em uma permuta de empenhos. Somente colaborando à satisfação das necessidades dos outros, o ser humano pode motivar os outros a colaborarem à satisfação das suas, o que para Aristóteles “evidencia que a demanda mantém a união da comunidade como um todo. Deve-se portanto estabelecer a igualização da demanda” (EN V 5, 1133 b).

Por ser naturalmente egoísta, o homem precisa receber algo em troca do que dá, certificando-se de que haja um intercâmbio e de que o que dá e o que recebe auferam no mesmo valor. Isso porque, quando as pessoas obtêm suas conquistas a partir de seus próprios méritos (visão meritocrática do mundo), a obrigação de compartilhar lhes parece injusta, pois afeta o fundamento social do privilégio que prezam e do qual não pretendem abrir mão; logo, é preciso que se mantenha a permuta, a fim de que a comunidade não seja negada.

O individualismo liberal moderno estranha a ideia de comunidade política como um projeto comum de realização do bem humano. Como a cultura contemporânea encoraja uma

compreensão pessoal sobre o que significa ser autorrealizado, as diversas associações e comunidades das quais as pessoas fazem parte servem apenas como canal instrumental, sem refletir qualquer compromisso ético com o comunitário. O *bem* aqui, implica, automaticamente, a justiça, uma vez que defende a comunidade como valor básico. Em uma comunidade elementar, regras e valores surgem a partir da convivência bem-sucedida, porém, atualmente, isto se resume ao intercâmbio que promove a satisfação das mútuas necessidades, produzindo uma cidadania política periférica.

Uma sociedade fragmentada é aquela cujos membros acham cada vez mais difícil identificar-se com 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).

A fragmentação ameaça a capacidade de formar propósitos sociais comuns e levá-los adiante, pelo fato de que as pessoas se veem cada vez mais “atomisticamente”, isto é, em agrupamentos parciais, e não ligadas aos cidadãos da sociedade inteira em projetos e alianças (Ibid, p. 112).

Contudo, o tipo de elo entre os cidadãos que Aristóteles pressupõe na *pólis* inclui, naturalmente, uma série de acordos sobre os bens e as virtudes, e esses acordos são o que viabilizam a *amizade* – a amizade aristotélica que “expressa um reconhecimento comum de um bem, e a procura dele” (MACINTYRE, 2001, p. 264). Essa amizade, em sua forma mais completa, baseia-se na igualdade e, conseqüentemente, na justiça. Por isso, a tarefa mais importante da política seria promover a amizade<sup>41</sup>.

MacIntyre (2001) diz que é a amizade que fundamenta a constituição de qualquer comunidade – seja ela uma família, ou um Estado, mesmo admitindo a contradição em conciliar tal declaração com a formação de uma noção comum do bem sobre tantos homens.

Como pode uma população tão grande se formar com uma noção em comum do bem?<sup>42</sup> Como pode a amizade ser o elo que as une? A resposta certamente é por se compor de uma rede de pequenos grupos de amigos, no sentido dado por Aristóteles a tal palavra. Devemos imaginar a amizade, então, 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).

<sup>41</sup> Cf. *Ética a Êudemo* VII 1, 1234; *Ética a Nicômaco* VIII 1, 1155a.

<sup>42</sup> Nesse trecho, MacIntyre está falando das estimativas da população de Atenas nos séculos V e IV, mas o exemplo pode ilustrar também a fala contemporânea.

Dos três tipos de amizade sustentados por Aristóteles – a proveniente da utilidade mútua; a proveniente do prazer mútuo; e a proveniente de um interesse comum nos bens que beneficiam a ambos – o terceiro é a amizade de caráter genuíno, desinteressado, que mais bem proporciona no seio familiar ou da comunidade. Isso porque as formas de vida social na cidade-Estado são consideradas normativas à essência da natureza humana.

Entretanto, hoje a amizade pode ser considerada como um valor enfraquecido, porque relegada a um caráter privativo. Segundo MacIntyre (2001), contemporaneamente, ela não é entendida como um relacionamento social e político, mas antes como um estado afetivo ou, em sua forma inferior, uma relação que auferia vantagem mútua, firmada especialmente pelo pluralismo moral das sociedades liberais que abandonaram a unidade moral do aristotelismo. É certo que, mesmo ao tempo de Aristóteles, imperava em Atenas e na sociedade grega uma diversidade de valores e conflitos, com bens e virtudes que não formavam uma unidade coerente, sendo exagerada a unidade moral pressuposta pelo filósofo. Todavia, na presente perspectiva, “do ponto de vista aristotélico, a sociedade política liberal moderna só pode surgir como um conjunto de cidadãos de lugar nenhum que se agruparam em troca de proteção em comum” (MACINTYRE, 2001, p. 266).

Essa busca por proteção em comum advém da vida em comunidade que traz o objetivo de ter a autossuficiência do grupo assegurada, como uma forma de justiça política. Mas, não busca, essencialmente, o compartilhamento de uma vida política participativa. E é a partir dessa ideia legitimada que atualmente se distingue o Direito e a Moralidade: o Estado liberal moderno provê a comunidade como o local onde cada indivíduo busca o seu próprio bem privado, e não onde homens em conjunto buscam *o bem humano*. Para o individualismo liberal, a comunidade restringe-se ao campo no qual a concepção de *vida boa* buscada por cada um é exercida, existindo instituições políticas apenas visando à manutenção da ordem, com governos e leis neutros acerca das perspectivas morais, pois, “independentemente da natureza dos ideais contemporâneos, se mantém uma visão subjetivista das convicções morais como meras projeções que a razão não pode alterar” (TAYLOR, 2011, p. 64).

É verdade que o Estado moderno é, de fato, incapaz de funcionar como educador moral de qualquer comunidade. Porém, são as virtudes de todos os cidadãos que podem compor a virtude de um Estado. Assim, em uma sociedade onde as virtudes são relegadas a seus indivíduos sem nenhuma direção axiológica, somente os “bens externos” podem ser reconhecidos, predominando a concorrência como característica. As famílias contemporâneas também perderam sua referência na orientação dos valores morais. Esses valores, então, têm ficado arrogados, em grande parte, à vivência escolar, onde o ser humano não preocupa o



Estado como pessoa, como indivíduo. Ainda que a educação elementar propicie os fundamentos da vida em comunidade, ela também proporciona concorrência, egoísmo, materialismo. Se cada ser humano preocupasse o Estado como um indivíduo, ter-se-ia a partir daí uma primeira matriz axiológica eficaz, pois imputar valores morais e virtudes sociais (como amizade e magnanimidade) seria de caráter irrevogável.

Quando a decisão moralmente correta fica a cargo da orientação moral do próprio sujeito, a relação dos bens morais com os extramoriais<sup>43</sup> pode não ser determinada positivamente, conforme os critérios que irão pautar a ação. O conflito se instala a partir das falhas de caráter particulares, que vão sendo determinadas ainda na infância, pelo hábito.

Sobre a relação dos bens morais e extramoriais ser determinada de forma positiva ou negativa, Ricken (2008) diz que tanto benefício quanto prejuízo devem ser avaliados nesse contexto mais amplo.

Aristóteles define essa relação do moralmente bom com o extramoralmente bom na fórmula lapidar: “[Moralmente] bom é aquele para quem os bens naturais são bons [isto é, benéficos].” Mas nessa frase é colocado apenas um aspecto do moralmente bom; ela vê exclusivamente o benefício para o indivíduo. Essa visão deve ser completada pela tese da identidade material da virtude com a justiça em geral. Ela afirma que toda virtude pode ser encarada sob uma dupla consideração (*hexis*) do indivíduo e seus efeitos sobre outras pessoas e a comunidade da *pólis*. [...] Toda virtude é um “bem alheio”, isto é, ela serve ao benefício de outra pessoa e ao conjunto da comunidade da *pólis*. A pessoa moralmente boa age de modo que beneficie a comunidade (RICKEN, 2008, p. 130).

Sem entrar na discussão acerca de toda virtude, de fato, ser ou não um “bem alheio”, fica patente que o benefício ou o prejuízo da comunidade estão abrangidos em cada parecer moral individual. E as formas autocentradas, ao centrarem a realização no indivíduo, tornam suas afiliações puramente instrumentais, deslegitimando qualquer demanda que não venha dos desejos ou ambições próprios, impondo um “atomismo social” em que elementos da história, da tradição, da sociedade ou de Deus ficam negligenciados (TAYLOR, 2011, p. 66).

Ou seja, contemporaneamente, em grande parte, o bem comum tem se limitado às leis, ao respeito das regras em âmbito jurídico, estando cada indivíduo sob sua própria jurisdição moral e à procura do seu próprio bem – ou aquilo que considera seu próprio bem. Essa forma de conceber a sociedade descaracterizou-a em suas expressões mais genuínas de

<sup>43</sup> Aristóteles diferencia os bens morais ou extramoriais, à medida que alguns são bens “por natureza”. Os bens naturais seriam o âmbito da felicidade e da infelicidade, e tê-los ou não, não depende de nós. Nosso esforço para mantê-los é uma condição necessária, mas insuficiente à asseguuração de sua posse. Mesmo assim, Aristóteles lhes sublinha a ambivalência: para ele, as virtudes são necessárias para que os bens naturais tornem-se bens para as pessoas. Mais sobre isso em RICKEN (2008), p. 128-129 e 135.

comunidade: a comunidade onde o benefício comum é confirmado pela postura moral de seus cidadãos.

Ainda assim, a convivência com os outros é necessária e benéfica, independentemente de qualquer ideia de vantagem que se possa obter a partir dela. É na relação com o outro que se torna possível suprir a necessidade de ser reconhecido, podendo alcançar à realização emocional mais plena. Pois, além da justiça e do bem comum, a comunidade também pode proporcionar o *reconhecimento mútuo*, onde cada membro de uma comunidade elementar pode tornar-se consciente do próprio valor através da relação com as outras pessoas. O reconhecimento igualitário foi essencial para a cultura democrática e é através da atenção mútua que o cidadão se conduz à realização emocional (autoestima), e pode completar o sentido de comunidade (Cf. RICKEN, 2008, p. 135-137). O fortalecimento desse ponto pode contribuir ao resgate do impulso de socialização que conduzia à vida em comunidade de forma mais harmoniosa, menos competitiva, em outros tempos.

Também não dá para esquecer que à comunidade também pertencem aqueles seres socialmente fracos, ou, as pessoas moralmente más. Como o ser humano diferencia-se dos animais pela percepção (*aisthesis*) de justiça ou injustiça, isso é inegável até mesmo para aqueles moralmente maus. Nesse caso, sendo nossa postura moral nos imputada (depende de cada um ser bom ou mau), deve-se levar em conta que o moralmente mau também deve assumir seu caráter moral e a responsabilidade pelas suas ações. A igualdade prejudicada equipara-se, assim, pelo castigo, e este reintegra o criminoso à comunidade, mantendo a *pólis* unida.

Toda essa abordagem deu ênfase ao aspecto mais utilitário da Ética das Virtudes, especialmente, da ética aristotélica, demonstrando que a vida em comunidade exige justiça e que o viver comunitário serve ao benefício do bem comum. O benefício comum (*koinei sympheron*) tem a consideração do conjunto de bens em perspectiva abrangente através da cooperação, mas diz respeito, em essência, ao indivíduo, uma vez que a função da comunidade é a ajuda mútua na realização dos seus objetivos naturais. Nesse sentido, a comunidade torna-se o bem extramoral mais elevado, pois só nela é possível que os bens naturais sejam alcançados, através da cooperação dos outros.

Todavia, também não é o caso de que a forma mais elevada de comunidade humana se esgote no benefício mútuo: é a *areté*, ou virtude, que vai demonstrar se a relação entre a moral e o benefício não é uma relação de meio e fim, mas, de causa e consequência. O que sustenta a igualdade da amizade completa e a consequente justiça na formação da comunidade é o valor moral dos parceiros, no caso, dos membros da *pólis*. Esse valor moral é medido pelo

propósito de fazer o bem, e não pelas contingências externas que se afigurem à concretização desse propósito. Como a *areté* é uma qualidade permanente do caráter, certamente que, para esse patamar de bem comum ser atingido, será pertinente contar com a *phronêsis*, arraigada ao caráter moral de cada agente.

#### 4.6 COMO A *PHRONÊSIS* PODE AJUDAR A *VIVER BEM* NA ERA DO EFÊMERO?

O sexto e último sintoma abordado sobre a sociedade contemporânea tratou acerca da economia de velocidade e substituição que abarca os diversos setores da vida atualmente, de bens de consumo, modas, a relações interpessoais, valores e comportamentos. Com o predicado da intensa volubilidade, a sociedade pós-moderna muda em um ritmo frenético, não deixando muita margem à solidez. A mudança se apresenta sob suas mais variadas formas, de produtos a maneiras de ser, e o conservadorismo é o mais perto que se tem chegado da tradição democrática – é sob sua alcunha que se preserva o que a sociedade criou para garantir a liberdade dos cidadãos, a paz e o vigor das instituições, no respaldo da tradição ética.

Nesse ritmo, é esperado que aqueles que já conhecem a sabedoria filosófica ocupem o tempo de forma mais agradável que aqueles que ainda lutam por alcançá-la, pois é ela que orienta para a decisão correta, seja na felicidade, na retidão dos desejos ou na vida em comunidade. É a *phronêsis* um dos principais pilares da edificação da ética aristotélica.

Através da *phronêsis*, Aristóteles nos apresenta, não uma lei da razão, mas uma forma de ação com orientação para a vida: a *eupraxia* – isto é, o agir bem social, política e historicamente – uma vida de *práxis*, onde o agente opera em razão do fim correto, da maneira correta e no tempo certo. É através da *phronêsis* que o agente pode chegar a deliberar bem acerca das coisas que nos levam a viver bem, de um modo geral.

Mas, como desenvolver a *phronêsis* em um tempo onde nada parece ter história e a base de valores está comprometida? Como chegar à excelência moral se a própria virtude está em perigoso declive, subjugada por novas noções de ética e moral?

A inteligência prática é conectada às virtudes. Se cada uma das virtudes apregoadas anteriormente, pouco a pouco, fosse manifestada na sociedade contemporânea através da educação e formação do caráter desde tenra idade, a relação entre a *phronêsis* e a experiência (*empeiria*) trabalharia para a garantia da verdadeira virtude, iniciada em uma formação virtuosa desde a infância: “Mas a boa decisão, isto é, a decisão virtuosa e sábia, não se encontra no homem nem por natureza nem contra a natureza, mas por *hábito* e por *educação*” (PERINE, 2006, p. 40). Uma vida feliz e plena não se faz em um curto período, mas a partir

da atividade da alma segundo a melhor e mais completa virtude, que exige a educação dos cidadãos nas virtudes do caráter e do intelecto, além de experiência e tempo.

A questão do *tempo* em Aristóteles é importante. Sendo este evidente, contudo, enigmático, na *Física*, o filósofo implica o tempo, essencialmente, em *movimento* e *mudança*, subtendendo uma suposição da existência de um *antes* e um *depois*. É essa percepção que supõe a alma, resultando daí a aporia da alma como condição do tempo, e tornando impossível a existência do tempo sem que também exista a alma. O movimento perfeito das esferas dos corpos celestes promove, por fim, a unidade e a medida temporais, mantendo fora do tempo tanto Deus quanto as inteligências motoras, pois estas também estão fora do espaço (PERINE, 2006, p. 38). A doutrina aristotélica do tempo torna a compreensão da *phronêsis* mais precisa, uma vez que é a dependência recíproca entre tempo e alma que possibilita a formação dos hábitos e a educação.

Aquele que vive de forma “proairética”, ou seja, em estado habitual de realização das belas ações por elas mesmas, de acordo com a melhor e a mais completa virtude, vive a vida do *phronimos*, ou, a “vida num mundo marcado pelo inacabamento, pela duração e pela mudança” (Ibid, p. 38). A vida do *phronimos* é uma vida bem vivida em um longo tempo, no meio dos homens, sendo em vista de *sophia*, isto é, da virtude que compreende o que há de mais elevado no homem. Em suma, *phronimos* é o homem de experiência e bom deliberador.

A *phronêsis* sugere *empeiria*, pois esta carrega certa captação do universal implícita simultaneamente na memória de um caso particular, e a *phronêsis* deve avaliar as situações particulares em vista da boa decisão. Somente com experiência é possível que o processo de decisão seja dirigido para a virtude. Ao mesmo tempo, a *phronêsis* sugere igualmente inteligência, pois ela é a virtude intelectual sem a qual nenhuma das virtudes do caráter pode ser exercida. MacIntyre faz um comparativo, nesse ponto, entre Aristóteles e Kant, a partir da vertente pós-moderna:

Segundo Aristóteles, então, excelência de caráter e inteligência não podem separar-se. Aristóteles expressa aqui uma opinião caracteristicamente contrária à predominante no mundo moderno. A visão moderna expressa-se, em um nível, em banalidades como “Comporte-se, doce donzela, e deixe quem quiser que seja sagaz” e, em outro nível, em ideias profundas como a distinção kantiana entre a boa vontade, cuja posse é tanto necessária quanto suficiente para o valor moral, e o que Kant acreditava ser um dom natural bem distinto, o de saber como aplicar regras gerais a casos particulares, cuja ausência chama-se burrice. Assim, segundo Kant, é possível ser bom e burro; mas, para Aristóteles, certo tipo de burrice exclui a bondade. Ademais, a genuína inteligência prática, por sua vez, requer conhecimento do bem, de fato requer algum tipo de bondade em seu possuidor: “...está claro que o homem só pode ter inteligência prática se for bom” (1144 a 237). (MACINTYRE, 2001, p. 263).

As teorias sociais contemporâneas acordam mais com Kant que com Aristóteles porque em uma cultura onde a inteligência prática e a virtude moral se estabelecessem de maneira firme, muitas das práticas e burocracias essenciais em nosso tempo não se exaltariam, já que não existiria a suposta normatividade neutra e cada agente seria responsável por suas decisões e ações, fazendo de cada desejo seu, um desejo refletido.

É importante destacar que dificilmente chegaremos a ser *phronimos*, em quem a razão triunfa completamente sobre seus apetites e emoções. Entretanto, é possível ficar acima do acrático, harmonizando seus desejos racionais com esses apetites e escolhendo estar em harmonia interna, valendo-se de uma vontade mais forte e firme. Isso torna as disposições de caráter, em parte, escolhidas, e as ações do agente poderão ser resultado de sua escolha deliberada. Diz Kraut sobre isso:

É difícil ter certeza de que é assim que Aristóteles reconcilia sua caracterização das ações virtuosas como deliberadamente escolhidas com os fatos da experiência humana. Mas isso tem, ao menos, a virtude de honrar a motivação subjacente daquela caracterização, ou seja, garantir que o agente virtuoso realiza as ações virtuosas voluntariamente, porque tem pleno conhecimento do que está fazendo e porque avalia tais ações por si mesmas (KRAUT, 2009, p. 197).

Assim, a deliberação prévia vai de acordo com as disposições de caráter, confirmando que as ações realizadas no calor do momento a partir de tal disposição serão resultado de escolha deliberada, mesmo que indiretamente. O possuidor de *phronêsis* conta com ampla variedade de capacidades arraigadas para responder às coisas boas e más que surjam em uma situação, incluindo as considerações que delas possam vir a decorrer.

Aquilo que a *phronêsis* realiza em relação ao indivíduo, a ciência política intenta realizar em relação à cidade. A extensão de tal afirmativa é vasta, uma vez que o objetivo da política é que os cidadãos sejam virtuosos e, conseqüentemente, felizes, pela realização e subordinação a leis universais adequadas. E é através de leis justas e sábias, belas e boas, que existe a possibilidade da formação de uma consciência cívica onde o discernimento moral saiba a diferença entre o bem verdadeiro e todas as suas representações e simulacros.

A partir de todo exposto, percebe-se que o primeiro equívoco marcante da sociedade contemporânea consiste em sua visão de felicidade e, por conseguinte, na ideia daquilo que a promove. São essas concepções que contribuem para que se atravesse uma crise de valores, implicando em conseqüências morais, sociais, políticas e culturais. Esse erro é um tipo de

percepção que pode ser corrigido pelas virtudes do caráter, se adequadamente desenvolvidas, promovendo ações virtuosas deliberadamente escolhidas.

Para tanto, é preciso cultivar aquela característica que permite ao agente atingir as próprias conclusões com a ajuda de suas virtudes, depositando na memória do povo a construção de uma nova moralidade, segundo a qual, a excelência consista em ser sempre melhor, em se *autoeducar*, para que se atinja sempre um novo patamar, um grau bem mais elevado do que aquele até agora alcançado, nos estreitos limites de nossa natureza individual(ista).

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Através da análise dos principais traços de uma sociedade onde o pluralismo moral provê culto à independência pessoal e uma diversidade de valores que não interfiram na liberdade de cada um, esse estudo propôs a seguinte questão: Como se constitui o agente moral contemporâneo, inserido em uma sociedade marcada pela descrença nas instituições moral, social e política, e como a Ética das Virtudes pode contribuir ao resgate das virtudes, do *viver bem* e *conduzir-se bem* na sociedade de hoje?

Em torno desse problema, outras questões secundárias, mas diretamente relacionadas à questão central, foram abordadas, tais como, o ideal de felicidade/ *vida boa* preponderante na sociedade atual; como o indivíduo busca realizar tal ideal; que tipos de valores são assumidos; se o critério do valor monetário é adequado para medir a justeza das ações; a possibilidade de pertencer a uma sociedade determinada e buscar uma formação de pessoa diferente dela e se a educação para a virtude seria suficiente.

Essas reflexões deram o norte para trabalhar com a Ética das Virtudes, uma vez que ofereceram a oportunidade para falar em sabedoria prática/prudência, em “ir bem” e “conduzir-se bem” moralmente, em como o conceito de *phronêsis* e de virtude/excelência do tipo aristotélica pode contribuir ao debate ético contemporâneo e também da possível recuperação da formação do caráter moral para que funcione como um filtro de ideologias; tudo isso, com indivíduos que pensam e agem na lógica da sociedade do espetáculo, fascinada por imagens e representações do que seria uma *vida bem-sucedida*.

É perceptível que a atual crise de valores se insere em uma conjuntura muito mais ampla e que permeia todas as esferas de atuação humana. A proposta dessa investigação foi, antes, realizar um confronto do indivíduo frente à sociedade contemporânea ante uma reivindicação ética e, a partir do exame minucioso de alguns aspectos desse tempo, e de como são vivenciados sob o regente moral, aplicar a releitura de um modelo ético (a Ética das Virtudes), onde as concepções de *phronêsis* e de virtude/excelência, do tipo aristotélica, possam cooperar ao debate moral contemporâneo, traçando alguns panoramas de auxílio junto à constituição do agente moral inserido na lógica de uma sociedade espetacular. Com base nisso, elementos como a virtude do indivíduo e a virtude do Estado foram diretamente confrontados ao modelo cartesiano hoje atuante; além das mazelas da lógica de mercado que atua a partir do prazer e representação de felicidade dos indivíduos e constituem nos excessos legais e todos os modelos míticos que servem de “isca” para a ativação do desejo.

A ideia de *vida bem-sucedida* que se difunde atualmente, baseada na busca do prazer pelo prazer e da riqueza como bem em si ou como único meio para ser feliz, impede a orientação da vida na direção para a *correta ação* – e sem uma definição razoável de ideal de vida feliz, é obscuro esperar que o indivíduo aja como um verdadeiro cidadão, isto é, que o mesmo pautar sua ação para o que convém a si, mas também ao outro, atendendo a uma sociedade que pretende ser respeitada como democrática. Ainda que o capitalismo tenha sua parte na aniquilação da tradição, importa destacar que um novo tipo de *ethos* e de moralidade se fez surgir. Esse novo *ethos* ou moralidade também alterou o ideal de felicidade sustentado e o modo de realizá-lo e o que agora vigora se apoia em bases mais frágeis, além de efêmeras. Primando pelo bem-estar corporal, pelo prazer e pela aparência, os bens de consumo e o entretenimento assumiram o cerne da vida moderna, proclamando o direito pessoal à autonomia, sucesso pessoal e satisfação, e desprezando valores incondicionais mais elevados construídos e legados pela tradição das virtudes individuais e políticas, mediante a educação e cultivo do caráter e no uso da prudência (*phronêsis*).

Apoiando-se em pontos como a ética, a virtude e a felicidade com respaldo na tradição filosófica, o trabalho assumiu o levante de possibilidades que contemplem a formação do caráter individual como principal ensejo à passividade de mudanças, adequando o ideal de vida feliz a uma definição que englobe também a vida em comunidade e as virtudes sociais e políticas.

A formação do caráter do agente ganhou destaque, especialmente no que tange à *decisão correta*, sendo a *razão* a instância de comando e controle das emoções. Na *Ética das Virtudes*, a formação do caráter é apontada como um dos fatores determinantes para reger a atuação de um indivíduo junto à sociedade que pertence. Na sociedade contemporânea, porém, que pretende se destacar a partir de valores democráticos, nenhum equilíbrio entre racionalidade e emoção (incluindo aqui os desejos, a busca pelo prazer) é exigido para ser considerado cidadão.

Pode-se dizer que o estudo não apontou para *conclusões*, mas para considerações finais. Com amparo nos apontamentos que o trabalho fornece, pode-se discorrer que é possível, sim, superar alguns aspectos da sociedade espetacular, conservando conquistas atuais consideradas importantes. Pois, a autorrealização, longe de excluir relacionamentos incondicionais ou exigências morais além do *self*, os requer, de alguma forma. Mas, acrescentamos, para que tal releitura de valores possa ser aplicada, é preciso também empenho político e social, no sentido de fornecer uma educação que promova a *autarquia*, e também o resgate do sentido de comunidade. É preciso ver o que é bom na cultura pós-



moderna, assim como o que é prejudicial e desnecessário, promovendo a complexa luta intelectual, espiritual e política e seus devidos arranjos institucionais onde os problemas que essa cultura traz estão sendo vividos concretamente, redefinindo o formato da vida humana.

Talvez o que nossa sociedade mais precise seja buscar uma vida refletida. Pensar o sentido do próprio *viver*, mas não voltando-se ao individualismo, e sim, à reflexão do que vale a pena na vida e do que pode conduzir a formas mais profundas de realização. Dedicar-se ao ócio contemplativo (*scholé*), conduzir a própria vida com mais leveza, e não, necessariamente, mais mobilidade.

Importa destacar que possíveis lacunas, como um maior aprofundamento no tema da educação, aspectos psicológicos da formação do caráter, uma abordagem mais intensa sobre a questão da tecnologia e um olhar mais atento aos valores que a sociedade em rede traz poderão ser explorados em um trabalho mais abrangente. O assunto está longe de ser esgotado. Mesmo abordando aspectos de grande relevância em nossa sociedade, muitos outros temas poderiam ter sido tratados, alimentando ainda mais o debate. Com o surgimento constante de novas tecnologias e novas formas de relacionamentos, pensar os valores e a reivindicação ética que cada situação exige é elementar na sociedade atual.

Longe de ser conclusivo, e também sem cair no ufanismo das análises que se apressam em declarar o fim das ideologias e das formas de manipulação, o objetivo desse trabalho foi o de dialogar sobre os valores, a ética e a tradição, em uma época onde se prima por maximizar toda a tolerância e minimizar a austeridade, discutindo suas consequências morais, religiosas, sociais e políticas. Por fim, implicar a reconsideração da tradição no cenário atual consiste em, pouco a pouco, retomar a imputação de fundamentos éticos, históricos e morais, adequando a importância relegada à multiplicidade de estilos de vida para que não supere o espírito comunitário. Há alguma coisa fundamental no contato direto com seres humanos, que se perde irreparavelmente nas formas individualistas contemporâneas e que a constante mudança dos valores morais prejudica, pois a felicidade, ao que tudo indica, está muito além do que se entende contemporaneamente por sucesso e uma *vida boa*.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, 1210p.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Fragmentos Filosóficos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALMEIDA, Milton José de. *Imagens e Sons: A nova cultura oral*. São Paulo: Cortez, 1994.
- ARISTÓTELES. *Os Económicos*. Trad. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Biblioteca de Autores Clássicos, 2004.
- ARISTÓTELES. *Arte Retórica e Arte Poética*. 14. ed. Trad. de Antônio Pinto de Carvalho. Rio de Janeiro: Ediouro, 1990, 290p.
- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Edipro, 1995a, 311p.
- ARISTÓTELES. *A Constituição de Atenas*. Trad. de Francisco Murari Pires. São Paulo, 1995b, 276p.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3.ed. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, c1985,1992, 238p.
- ARISTÓTELES. *Moral: La gran moral, moral a Eudemo*. 6.ed. Trad. de Patrício de Azeárate. Madrid, Espanha: Espasa-Calpe, 1976, 244p.
- BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa (Portugal): Edições 70, 1995.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade Líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. A plutocracia capitalista e a diluição da experiência ética. *Revista Espaço Acadêmico*, Paraná, n. 137, p. 126-128, out. 2012. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/18639/9894>>. Acesso em: 28 abr. 2014, 17:32.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. Os dispositivos existenciais do consumismo. *Revista Espaço Acadêmico*, Paraná, n. 118, p. 103-113, mar. 2011. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/viewFile/10182/6708>>. Acesso em: 16 jan. 2014, 22:15.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. Apareço, logo existo! *Revista Filosofia Ciência & Vida*, São Paulo, n. 57, 2010a. Disponível em: <<http://psiquescienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/57/artigo213501-1.asp>>. Acesso em: 4 mar. 2014, 17:30.
- BITTENCOURT, Renato Nunes. Sedução para o consumo. *Revista Filosofia Ciência & Vida*, São Paulo, n. 66, 2010b. Disponível em: <

<http://filosofiacienciaevida.uol.com.br/ESFI/Edicoes/66/artigo244877-1.asp>>. Acesso em: 26 fev. 2014, 14:43.

BOÉCIO, Anício M.T.S. *A Consolação da Filosofia*. Tradução de Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998, 156p.

BUCCI, Eugênio & KEHL, Maria Rita. *Videologias*. São Paulo: Boitempo, 2009, 252p.

CARVALHO, Helder Buenos Aires. Ética das Virtudes em Alasdair MacIntyre: Tradição, Racionalidade e Bem Humano. *Revista Philóspofos: Dossiê*. Goiânia, v. 18, n. 1, p.75-101, jan./jun. 2013.

CASTELLS, Manuel. *A era da informação: economia, sociedade e cultura*. 10.ed. rev. e ampl. São Paulo, SP: Paz e Terra Ltda, 2007. 3 v.

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. 2. ed. Tradução de Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CHAUÍ, Marilena. Ética e Violência no Brasil. *Revista BioEthikos*, Centro Universitário São Camilo, p. 5(4): 378-383, 2011. Disponível em: <http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/89/A3.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2014, 10:46.

COSTA, Jurandir Freire. A ética em um mundo desencantado. *Revista Ciência Hoje: SobreCultura*, suplemento trimestral, Rio de Janeiro, p. 13-14, mar. 2012.

COSTA, Jurandir Freire. A violência é resultado da desigualdade. *Revista Istoé*. Entrevistador Francisco Alves Filho, São Paulo, n. 1836, 15 dez. 2004. Disponível em: <[http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/8575\\_A+VIOLENCIA+E+RESULTADO+DA+DESIGUALDADE](http://www.istoe.com.br/assuntos/entrevista/detalhe/8575_A+VIOLENCIA+E+RESULTADO+DA+DESIGUALDADE)>. Acesso em: 4 fev. 2014, 18:03.

\_\_\_\_\_. *Não mais, não ainda: a palavra na democracia e na psicanálise*. Revista USP, São Paulo, SP, n. 37, p. 108-119, 1998a.

\_\_\_\_\_. *Sem fraude nem favor*. Estudos sobre o amor romântico. Rio de Janeiro, Rocco, 1998b.

COSTA, Jurandir Freire. *A ética e o espelho da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo - Comentários sobre a Sociedade do Espetáculo*. Trad. de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUARTE, Rodrigo. *Adorno/ Horkheimer – A dialética do esclarecimento*. Filosofia passo-a-passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. 5.ed. São Paulo: Perspectiva, 1963.

EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. (A Meneceu). Trad. e apresentação de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP, 1997.

FEIJÓ, Martin Cezar. *O que é herói*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FERREIRA, Dirceu Fernando. Entre o espetáculo e a existência: dilema entre o ‘ser’ e o ‘aparecer’ em Jean-Jacques Rousseau. *Revista Poros*, Minas Gerais: 2009. Disponível em: <<http://200.233.146.122:81/revistadigital/index.php/poros/article/viewFile/132/119>>. Acesso em 22 fev. 2014, 13:29.

FERRY, Luc. *Aprender a viver: Filosofia para os novos tempos*. Trad. de Vera Lúcia dos Reis. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007.

FERRY, Luc. *O que é uma vida bem-sucedida?* Trad. de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. *Adolescência em discurso: Mídia e produção de subjetividade*. Porto Alegre, Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, UFRGS, 1996.

FLUSSER, Vilém. *Pós-História. Vinte instantâneos e um modo de usar*. São Paulo: Duas Cidades, 1983.

FORTES, Salinas. *Paradoxo do Espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo, SP: Discurso Editorial, 1997.

FREITAS, Jeanne Marie Machado de. *Comunicação e Psicanálise*. São Paulo: Escuta, 1992.

FURTH, Hans G. *Conhecimento como desejo. Um ensaio sobre Freud e Piaget*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

GADAMER, Hans-Georg; VOGLER, P. *Nova Antropologia: o homem em sua existência biológica, social e cultural*. v.3. Trad. Neue Anthropologie. 7v. São Paulo: E.P.U. Editora da Universidade de São Paulo, 1977, 297p.

GADAMER, Hans-Georg; FUCHON, Pierre (org.). *O problema da consciência histórica*. Trad. de Paulo Cesar Duque Estrada. 2.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *The question concerning technology*. New York: Harper, 1977.

HOBBUS, J. *Eudaimonia e Auto-suficiência em Aristóteles*. Pelotas: EGUFPel, 2002, 159p.

HOBBUS, João (org.). *Ética das Virtudes*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011, 275p.

HOBSBAWN, Eric. *Era dos Extremos – O breve século XX (1914-1991)*. 2.ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: PUC/Contraponto, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Afonso Bertagnoli. 3ª ed. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora, 1959.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. Trad. Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução por Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial; Barcarolla, 2009.

\_\_\_\_\_. *Resposta à pergunta: Que é esclarecimento?* Textos Seletos. Tradução Floriano de Sousa Fernandes. 3 ed. Editora Vozes: Petrópolis, RJ. 2005.

KERBS, Raúl. A ética no pós-modernismo. *Revista Diálogo Universitário*, v. 14, n. 2, p. 15-17, 33, 2002. Disponível em: < [http://dialogue.adventist.org/articles/14\\_2\\_kerbs\\_p.htm](http://dialogue.adventist.org/articles/14_2_kerbs_p.htm)>. Acesso em 21 fev. 2014, 16:44.

KRAUT, Richard... [et al]. *Aristóteles: a ética a Nicômaco*. Trad. de Alfredo Storck. Porto Alegre: Artmed, 2009, 352p.

LA TAILLE, Yves. *Formação ética*. Do tédio ao respeito de si. Porto alegre: Artmed, 2009.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Era do Vazio* - Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Trad. de Theresinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Felicidade Paradoxal*: Ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo. Trad. de Maria Lúcia Machado. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_; CHARLES, Sébastien. *Os tempos hipermodernos*. Trad. Mário Vilela. São Paulo: Barcarolla, 2004, 129p.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. São Paulo: Edusc, 2001, 477p.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Trad. de Álvaro Cabral. 8 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

MERTEN, Luis Carlos. *Cinema: entre a realidade e o artifício*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2007.

MILL, John Stuart. *Utilitarismo*. Tradução por Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

MILL, Stuart. *Utilitarismo*. Tradução por Rita de Cássia Gondim Neiva. São Paulo: Editora Escala, 2007.

MORIN, Edgar. *As estrelas: Mito e sedução no cinema*. 3.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1972.

NOVAES, Adauto et al. *O desejo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

NOVAES, Adauto (org.). *Muito além do espetáculo*. São Paulo: Senac São Paulo, 2005.

- PAÍN, Sara. *Subjetividade e Objetividade. Relações entre desejo e conhecimento*. São Paulo: 1996.
- PAULA, Marcos Ferreira de. *Sobre a felicidade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, 166p.
- PERINE, Marcelo. *Quatro lições sobre a ética de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2006, 109p.
- PLATÃO. *Diálogos. Parmênides – Filebo*. Vol. VIII. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1974.
- PLATÃO. *Protágoras ou os sofistas*. 2. ed. Trad. de A. Lobo Vilela. Lisboa: Inquérito, [19--], 85p. (Coleção Cadernos Culturais).
- POSTMAN, Neil. *O desaparecimento da infância*. Rio de Janeiro: Graphia, 2011.
- RACHELS, James. *Os elementos da Filosofia da Moral*. São Paulo: Manole, 2006, 282p.
- REALE, Giovanni. *Metafísica de Aristóteles. Ensaio introdutório e comentário*. Vol.I. Trad. de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001, 341p.
- RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade. A vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2008, 207p.
- ROUSSEAU, J.-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Trad. de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1993, 280p.
- SANDEL, Michael J. *Justiça: O que é fazer a coisa certa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012a, 349p.
- \_\_\_\_\_. *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado*. Trad. de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012b, 240p.
- SANGALLI, Idalgo Jose. *O fim último do homem. Da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, 216p.
- SANTO AGOSTINHO. *A Vida Feliz*. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.
- SARTORI, Giovanni. *Homo Videns - Televisão e pós-pensamento*. Trad. de Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001.
- SODRÉ, Muniz. *Antropológica do Espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, 268p.
- SODRÉ, Muniz. *Televisão e Psicanálise*. São Paulo: Ática, 1987.
- TABORELLI, Giorgio. *Ícones do Século XX*. São Paulo: Senac São Paulo, 1999.

TAYLOR, C., 1991. *The Malaise of Modernity*. Charles Taylor and Canadian Broadcasting Corporation.

TAYLOR, Charles. *A Ética da autenticidade*. Trad. de Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações Editora, 2011, 127p.

THOMPSON, John B. *A mídia e a modernidade: Uma teoria social da mídia*. 7.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

THOMPSON, John B. *Ideologia e Cultura Moderna: Teoria Social crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 2.ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1990.

TRASFERETTI, José Antônio. *Filosofia, ética e mídia*. 2.ed. São Paulo: Alínea e Átomo, 2011.

VAZ, Lima. *Escritos de filosofia II. Ética e cultura*. São Paulo, Loyola, 1988.

ZINGANO, Marco. *As virtudes morais*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013, 82p.

### **Sites Consultados**

<http://www.renosa.com.br/noticias/campanha-abra-felicidade.html>. Acesso em: 19 fev.2014, 16:47.

<http://educacao.uol.com.br/disciplinas/filosofia/filosofia-e-felicidade-o-que-e-ser-feliz-segundo-os-grandes-filosofos-do-passado-e-do-presente.htm>. Acesso em: 22 abr.2014, 15:57.

<http://afilosofia.no.sapo.pt/10valcontemp.htm>. Acesso em: 22 abr.2014, 17:33.

<http://educacao.uol.com.br/disciplinas/filosofia/marx---alienacao-do-espírito-absoluto-de-hegel-a-realidade-concreta.htm>. Acesso em: 22 abr.2014, 18:40.

<http://seminarioppglm.files.wordpress.com/2009/04/ortegosa-j-a-educacao-do-desejo-segundo-aristoteles.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2014, 12:05.

[http://pascal.iseg.utl.pt/~ppereira/DobrarEsquina/main/Artigos/Tertulia\\_Janeiro/JSeixas\\_e\\_MAlves/8\\_Industria\\_e\\_Ambiente\\_mob\\_vs\\_acess.pdf](http://pascal.iseg.utl.pt/~ppereira/DobrarEsquina/main/Artigos/Tertulia_Janeiro/JSeixas_e_MAlves/8_Industria_e_Ambiente_mob_vs_acess.pdf). Acesso em: 29 ago. 2014, 15:10.

<http://www.seer.ufu.br/index.php/horizontecientifico/article/view/8101/6827>. Acesso em 30 set. 2014, 10:45.