

O espetáculo e a vida “bem sucedida”: viver bem e conduzir-se bem na era do efêmero

The spectacle and the life “successful” life: live well and conduct yourself in the ephemeral age

*Idalgo Jose Sangalli**
*Kelly Janaína Souza da Silva***

Recebido em: 07/2015
Aprovado em: 10/2015

Resumo: *A partir do exame de alguns aspectos da sociedade hodierna e de como eles são vivenciados sob a ótica de uma reivindicação ética, o objetivo deste artigo é compreender, analisando e comparando, o agir ético e moral do culto à aparência e ao sucesso em nossos tempos com a moral da prática das virtudes (eupraxia) e com o conceito de felicidade (eudaimonía) aristotélica. Assim, por meio da descrição de fenômenos atuais, como o individualismo e a sociedade do espetáculo, fornecidos por bibliografia filosófica e não filosófica, pretende-se demonstrar como a reabilitação da Ética das Virtudes pode contribuir para o 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, Indivíduo Contemporâneo.*

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 practical moral virtues (eupraxia) and the concept of Aristotelian*

* *Doutor em Filosofia (PUCRS), Professor do PPGFilosofia e do Curso de Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul (UCS), E-mail ijsangal@ucs.br*

** *Mestre em Filosofia (UCS), E-mail kelly_phoenix@hotmail.com*

*Problemata: R. Intern. Fil. v.6, n. 3(2015), p 264-282 ISSN 2236-8612
doi:HTTP://dx.doi.org/10.7443/problemata.v6i3.25114*

happiness (eudaimonía). Thus, through philosophic and not philosophic bibliographic, research and current phenomenon description 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, Contemporary Individuals.*

A cena contemporânea é marcada pela descrença nas instituições moral, social, política, e a forma como a moralidade é encarada a partir dessas questões se manifesta de diferentes modos: idolatria pela juventude e gratificação de suas fantasias; economia consumista em que *ser* é sinônimo de comprar, usar e desperdiçar; individualismo e ausência de espírito comunitário; obsolência e substituição – uma cultura na qual a riqueza material é vista como sinal de êxito e felicidade. Tem-se, então, uma identidade marcada pela aquisição de mercado e suas promessas e não por ideologias, influenciando a maneira como se constitui o agente de moralidade que confunde a felicidade, ou a chamada *vida boa*, com o simples êxito social, e estabelece valores que se calcam na imagem, no divertimento e no indivíduo como máxima autoridade moral de si mesmo.

A ideia de progresso é uma das principais noções que destacam o atual período histórico como um tempo em que o novo é considerado “melhor”, mais avançado que o antigo, segundo Marcondes (2004, p. 140). Tal noção implica na valorização da subjetividade como algo sagrado, podendo opor-se à tradição e ao saber adquirido, uma vez que o indivíduo se torna lugar de certeza e origem dos valores em detrimento das instituições ou de qualquer outra autoridade externa.

Além desses fatores, há também a impossibilidade de satisfação disparada pelo consumo, que representa a felicidade, mas é incapaz de verdadeiramente atendê-la. Dessa forma, a lógica do mercado e dos modelos míticos de consumo que predominam como ideal de *vida bem-sucedida* afiançam, ainda, o enfraquecimento dos laços sociais e a *liquidez* das relações com a consequente substituição de pessoas, produtos e lugares. Vive-se uma época de “excessos legais permitidos”, cujo critério de valor monetário pode “ditar as normas” – ainda que nenhum modelo de êxito seja imposto de maneira autoritária ou não.

A proposta aqui é tentar compreender, analisando e comparando, o agir ético e moral do culto à aparência e ao

sucesso em nossos tempos com a moral da prática das virtudes (*eupraxia*) e com o conceito de felicidade (*eudaimonía*) de tipo aristotélico legado pela tradição da ética das virtudes.

A questão norteadora (constituição do agente moral contemporâneo) é tratada a partir do diagnóstico de alguns sintomas que caracterizam a “sociedade do espetáculo” e da tentativa de pensar alternativas baseadas no resgate de aspectos fornecidos por alguns dos conceitos estruturantes da ética das virtudes. Com o devido cuidado em relação à distância histórico-social, a teoria ética aristotélica e as contribuições de neoaristotélicos, como, por exemplo, MacIntyre e Taylor, podem colaborar para enfrentar criticamente a multiforme moralidade contemporânea, comandada pelo atual sistema sociopolítico e econômico de mercado. Sem pretender entrar no cerne da constituição de homem e de sociedade moderna ou pós-moderna, a caracterização da *sociedade do espetáculo* é reconstruída aqui, parcialmente, pelas abordagens de diversos autores, especialmente dos provenientes da área de comunicação que, de modo mais ou menos aprofundado, montam seu discurso a partir da leitura de ideias da teoria crítica da filosofia contemporânea europeia¹.

Ênfase no subjetivismo e novos significados morais

A valorização do indivíduo é, indiscutivelmente, uma conquista importante. Ela é responsável, dentre outros fatores, pela libertação de padrões dominantes ultrapassados, pela liberdade de escolha e pela liberdade de expressão – formas contemporâneas sem as quais não nos reconheceríamos. Todavia, tal valorização do indivíduo, por ser desenfreada e aleatória, culmina em um dos pontos mais críticos da contemporaneidade: a ênfase no subjetivismo comprometeu a necessidade de objetivismo². É dessa maneira que tudo pode ser relativizado, revisto, sem perguntar primeiramente por princípios ou critérios para tal opção.

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 Herder³ passar adiante a ideia de que cada pessoa tem “um jeito original de ser humano”. Assim, há um jeito particular de *ser humano*

que convoca a pessoa a 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 [sic] 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 e a “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.

O conceito de *tradição* sustentado por MacIntyre (2001) é tido como um modelo ético cultural que porta uma dinâmica própria que 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.

Devido à valorização da subjetividade – ou *à forma como é sustentada* –, qualquer sujeito e sua bagagem se investem de mais autoridade que qualquer processo histórico, seja em situações cotidianas da vida em sociedade, seja 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, *sempre*. 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 pelos valores da comunidade e pela tradição.

Por consequência, tais fatos contribuíram ou para uma crise moral, ou para uma nova moralidade. O descarte de valores tradicionais, a obsessão pelo culto ao corpo e a autoridade moral de “celebridades” subordinaram um dos critérios morais de nossos tempos ao entretenimento. A ilusão de um mundo ideal, ou simplesmente virtual, fez com que a realidade perdesse parte de seu valor e de sua significação filosófica.

Esse novo *ethos*, ou moralidade, também alterou o ideal sustentado de felicidade. O conceito que agora vigora apoia-se em bases mais frágeis, além de efêmeras, que a tradição filosófica insistentemente refutou desde a antiguidade. Primando pelo bem-estar corporal, pelo prazer e pela aparência, os bens de consumo e o espetáculo assumiram o cerne da vida pós-moderna, proclamando o direito pessoal à autonomia, ao sucesso pessoal e à satisfação, desprezando, dessa forma, os valores incondicionais reconhecidamente mais elevados.

O espetáculo e a vida bem-sucedida

A pergunta pela felicidade ou pela melhor forma de vida humana é tema de análise há mais de 2.300 anos. Logo no início do texto da *Ética Nicomaquéia*⁴, Aristóteles (384-322 a.C.) trata do *bem supremo*, identificando-o com o *telos*, um bem final, perfeito, completo e autossuficiente, identificado como bem supremo e denominado como *felicidade (eudaimonía)*. Aristóteles afirma que a maioria dos homens identifica a felicidade com o prazer, apreciando, dessa forma, uma vida agradável e, portanto, nada diferente dos demais animais; ou ainda, com as honrarias que parecem ser para muitos homens 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. 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, desejado por todos como um fim último da vida humana. A felicidade, aliás, para o filósofo estagirita, é uma inclinação e disposição natural do homem, mas exige

atividade da alma racional na prática da virtude perfeita de modo completo e permanente ao longo de toda a vida (EN I 8, 1098a; 13, 1102a). Para ele, ser feliz corresponde a *viver bem* e *conduzir-se bem* na prática das virtudes morais (EN I 8, 1098b), que equivalem, por sua vez, juntamente com o exercício da atividade contemplativa (EN X 7, 1177a), a uma vida *eudemônica*.

Outras concepções de ética ou desdobramentos da reflexão aristotélica formaram uma aprofundada e vasta literatura sobre a questão da felicidade. Mas, 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, ou seja, 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 ser*, limitando a busca pela felicidade não a algo que possa ser considerado autossuficiente, o 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. Entretanto, tomados em si, os produtos, sejam de bem-estar, sejam de 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, tipificado pelo desejo (*Eros*⁵) platônico, alicerçados, porém, no consumo, na “compra” de ideais e na impossibilidade de satisfação.

Na obra *De Beata Vita*, por exemplo, Agostinho (354-430) pergunta se é feliz quem tem o que quer. E como resposta para tal questão diz 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. Agostinho ainda considera que a posse “dos bens da fortuna”, como condicionantes de felicidade, não pode ser considerada se 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 *erótico*⁶ 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.

Apesar das críticas e alertas de filósofos e 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.

A abundância e os bens materiais atendem a 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.

Felicidade líquida

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, p. 86):

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”.

É preciso que as coisas não durem para manter o movimento de nossos dias, segundo a lógica do mercado. 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.

Tal estado de coisas conduz à busca por um acúmulo de sensações na qual 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, para 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).

Obviamente, o indivíduo tem poder. Ele não está impotente para resistir frente ao que acontece em seu entorno. Entretanto, a autonomia e a liberdade de escolha trazem consigo a responsabilidade. Em uma cultura em que a continuidade tem pouco valor, permanecer casado, ensinar aos filhos a modéstia da sexualidade, ou, ainda, o adiamento da satisfação e o respeito aos mais velhos e a dignidade humana, podem ser valores que, se não vão totalmente contra, também não caminham a favor da atual tendência social.

Fragmentação dos laços sociais e o individualismo consumista

As transformações histórico-socioculturais, mais a concepção de um novo mundo pragmático e liberal e ainda uma menor regulamentação moral combinadas com indiferença, sedução e desengajamento conduziram ao avanço do individualismo. Nesse sentido, Jurandir Costa (2012, p.13-14) justificou o atual estado de coisas com a afirmação 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. É aquilo que Debord (1997, p. 23) chama de “multidões solitárias” e em cujo sistema econômico se funde, sendo todos os bens selecionados pelo sistema espetacular (como o automóvel, televisão, etc.) as “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 (como, por exemplo, a televisão e o computador) aliada ao já mensurado enfraquecimento de valores provocam 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.

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 outros novos sem conceder à tecnologia moderna – especialmente a “tecnologia psicossocial” – a máxima autoridade de controle sobre seu destino? Mesmo incorporando as tecnologias deste tempo, relacionando-as com as transformações sócio-econômicas e político-sociais, a ética precisa superar a lógica de indiferença do mercado que prima

pela tecnomercadologia, uma primazia da propriedade e do lucro.

Com a progressiva e egóica individualização de nossa sociedade, torna-se importante questionar se a atual decadência das formas de viver em comunidade e se, numa perspectiva mais humanista e democrática, ela 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 pressupõem juízos de valor? Para que fins as ações morais e suas respectivas virtudes são boas? Por que não priorizamos perspectivas e condutas altruístas que contemplem, mesmo que minimamente, os critérios de imparcialidade e universalidade?

Hooft (2013) tem uma boa reflexão sobre isso. Segundo ele, ser virtuoso não tem por objetivo apenas a satisfação de obrigações morais para com os outros, mas também o de assegurar o *florescimento* próprio, de diversas maneiras.

Florescer neste contexto significa mais do que apenas ter sucesso em nossos projetos e realizar nossas aspirações. Também significa viver de acordo com os padrões de excelência que nós mesmos estabelecemos e que nossas comunidades ou sociedades nos confiam. Trata-se de estar em paz conosco mesmos e em harmonia com nossas comunidades. (HOOFT, 2013, p. 20).

Tal florescimento sugere, então, em uma integração entre sentimentos, desejos e modos de ser, que pode haver equilíbrio entre a moralidade própria e o benefício implicado aos outros. A proposta aristotélica de *viver bem e conduzir-se bem (eupraxia)*, mediante a prática das virtudes, parece ser, nesse sentido, um caminho razoável, mas, obviamente, com a ajuda de bens externos e as condições e instrumentos próprios. Porém, não podem ser tomados mais do que meros meios para a realização das atividades que visam à excelência moral.

Como a ética, a política e as virtudes sociais podem ajudar a viver bem na era do efêmero?

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), o termo refere-se à excelência de caráter, já identificada na Grécia antiga, que inclui virtudes primárias, como coragem, temperança, sabedoria e justiça, assim como outras tão admiráveis quanto essas. 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 à sua posição preestabelecida, 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.

Cada virtude é importante por uma razão diferente, mas Aristóteles elenca várias virtudes, tais como a coragem, a generosidade, a honestidade, a amizade, a justiça e a temperança, como virtudes globais, situando-as como necessidades de nossa condição humana comum. E, a partir de tal constatação com Aristóteles, podemos acrescentar que, como criatura social e racional, o ser humano precisa e aprecia a companhia de outras pessoas, ou seja, viver em comunidades e, portanto, a consideração pelo outro enquanto tal. 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. Para abordar a tratativa ética e política sob os parâmetros da virtude, faz-se mister entoar o questionamento sobre se há reflexão a respeito do 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, elas parecem convidar à reflexão de que a relação contemporânea do homem com a comunidade soa como um problema. A concepção de *comunidade* foi substituída por *sociedade*. É como se houvesse uma dicotomia entre o comunitário e o individual, instaurada por uma ideia presente de conflito entre identidade pessoal e política.

Taylor (2011, p. 28) diz que nossa cultura sustenta uma espécie de “subjetivismo moral”, ou seja, as posições morais não se baseiam na razão ou na natureza das coisas, mas são adotadas apenas porque o indivíduo sente-se atraído por elas, nada podendo ser dito para contradizê-lo caso ele se atenha à sua posição original. Nesse contexto, toda virtude moral perde em importância, uma vez que seu significado fica condicionado à posição do indivíduo. 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 cidadãs e Deus, temas esses muito importantes para que se possa definir uma identidade própria que não seja banal.

Aristóteles descreve na *Ética Nicomaquéia* que o *telos* da ação humana é uma tarefa melhor arquitetada e desenvolvida através da ciência política. Nesse caso, e considerando o fato de existir a impossibilidade de cultivar a forma de amizade ou amor (*philia*) no sentido mais elevado, para além de algumas poucas pessoas, o objetivo da *polis* implica em assegurar a vida bem-sucedida de seus cidadãos com os três conceitos básicos da ética, quais sejam: comunidade, liberdade (enquanto atos voluntários nas escolhas deliberadas) e justiça como condições necessárias a toda forma de vida em sociedade.

Na mesma medida, Aristóteles afirma que a *polis* pode ser considerada justa quando seus cidadãos cooperam de forma a suprir as necessidades de todos com caráter especificamente humano, isto é, bom e justo. 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 da *polis* seria o de propiciar uma vida virtuosa. Sua legislação seria pautada a partir de leis justas, adequadas à educação dos cidadãos, que se fundamentassem 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 através do 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. Quando os legisladores não o fazem de forma acertada, “falha em seu objetivo, e é sob esse aspecto que a boa constituição difere da má”. (EN II 1, 1103b).

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 dizia Aristóteles, político. Mais precisamente, trata-se de indagar uma dimensão normativa ou ética cujos maiores bens da vida não se reduzem à mera acumulação de riqueza nem à “compra” de bens mais elevados cuja monetarização reduz a simples mercadoria. Trata-se, sim, de incorporar novamente a possibilidade de se ter cidadãos, ou, no caso, indivíduos atuantes, autônomos e justos para que se possa construir uma sociedade justa.

A tarefa da Phronêsis

No Livro VI da EN, 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 intelectuais pelas quais a alma busca a verdade e a escolha-ação correta 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*)⁷, realçando que a opinião (*doxa*) geralmente induz ao erro, por isso não é levada em consideração.

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 de como agir corretamente que difere do saber científico (conhecer a verdade) e também do saber técnico (saber produzir e fazer coisas). O objeto desse saber reflexivo são os bens humanos, ou seja, aqueles que podem ser submetidos à deliberação; e é através deles que o filósofo busca pensar a *práxis*, fundando a vida moral com base nas virtudes. Trata da

normatividade geral da ação, permitindo-nos 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 ao tempo adequado de deliberação. Desse modo, é ela que permite ao homem *deliberar* sobre os meios e sobre o que é possível de forma correta e ética. (EN III 3 1112a – 1113a). 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.

Aristóteles deixa claro que os princípios de toda ação praticada estão em sua finalidade que é objeto do desejo. (EN III 5, 1113b). Mas 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 (felicidade, virtudes). Quando quero algo como se fosse um fim, um objetivo, uma meta, então preciso pensar no meio ou nos meios necessários para atingir tal finalidade. Alguns meios podem ser mais fáceis, mais rápidos e melhores do que outros para alcançar o resultado desejado. No entanto, não basta cumprir com o requisito de eficácia ou da otimização do ponto de vista estritamente econômico. A escolha deve ser racionalmente a mais adequada e o meio também deve ser o melhor do ponto de vista moral. Agir desse modo indica que há um propósito para a ação e é isto que constitui o âmbito do pensamento prático, que não é um pensar qualquer.

Para ser boa, uma pessoa deve praticar um ato em decorrência da própria escolha e do próprio ato, e 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. Por esse motivo, uma educação com foco

na formação do caráter e que prime pela *autarquia* (pensamento autônomo, crítico) e pelo desenvolvimento de uma adequada percepção moral conduziria à *phronêsis* e, conseqüentemente, a uma sociedade mais justa. Diz Zingano (2013, p. 32): “É preciso que o agente aprenda a ver, a captar, em circunstâncias sempre diferentes, qual é a correta decisão moral a tomar”.

É importante destacar que dificilmente se pode chegar a ser prudente e virtuoso (*phronimos*), isto é, ser um indivíduo em que a razão triunfa completamente sobre os apetites e emoções. E também que, por abranger certa dose de experiência, não parece provável que alguém muito jovem possa ser dotado de *phronêsis*. Entretanto, é possível ficar acima do *acrático*, – daquele que tem fraqueza de vontade ou incontinência – harmonizando seus desejos racionais com esses apetites e escolhendo estar em harmonia interna, valendo-se de uma vontade mais forte e firme, conforme EN VII. Aristóteles ensina em sua teoria ética – e que estudos recentes no campo das neurociências parecem reforçar – que o ser humano não toma suas decisões baseado apenas na razão e nem somente em suas emoções/paixões, pois a tomada de decisão do ponto de vista moral exige a adequada relação entre ambas instâncias da alma humana. A *phronêsis* atua de modo excelente sobre as paixões naquelas pessoas em que o caráter foi habituado desde a infância a praticar as virtudes morais, isto é, foi habituada a desejar corretamente o bem e a sentir o prazer inerente à atividade na medida adequada.

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 valores, virtudes e leis adequadas para todos. É através de leis justas e sábias, belas e boas que existe a possibilidade da formação de uma consciência cívica na qual o discernimento moral percebe a diferença entre o bem verdadeiro e todas as suas representações e simulacros. É a boa administração do caminho humano individual e social, enquanto ser emocional e racional, que possibilita a realização da vida boa e feliz.

Considerações Finais

A *autarquia* dos sujeitos, concebida sob o aspecto do autodomínio, pensamento autônomo, governo da razão e dimensão moral, na perspectiva da ética aristotélica, 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 desenvolver todas as virtudes que o conduzirão à ação correta e à moralidade. Todavia, o ponto central da moralidade individualista contemporânea, quando centrada nas teorias éticas da modernidade, reside na obediência a normas. É nela que as virtudes têm lugar apenas como disposições necessárias para que se obedeça a essas “normas de moralidade”.

Aristóteles não concebe a educação como um processo passivo, mas como uma relação na qual o educando é também agente, já que 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 tal princípio se voltasse ao discurso cotidiano, poder-se-ia trabalhar tanto a questão das virtudes quanto a questão do caráter, pois são inter-relacionados. 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 para a atividade contemplativa e a alguma forma de atividade do intelecto, ou vinculada ao discernimento, mais do que ao entretenimento, aos prazeres aviltantes e ao dinheiro – ainda que o primeiro modelo pareça demasiadamente elevado para o homem. “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).

Devemos, então, ser educados desde crianças para o deleite e para o 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).

A partir do 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. Certamente, reduzir a reflexão ética e a avaliação moral unicamente em torno das consequências das ações ou do formalismo da norma no cumprimento do dever irrestrito e universal, não parece dar conta das exigências morais de nosso tempo. São essas concepções que parecem também contribuir para que se atravesse uma crise de valores, implicando em consequências morais, sociais, políticas e culturais. Esse erro é um tipo de percepção que pode ser corrigido pela ênfase nas virtudes do caráter, se adequadamente desenvolvidas pelo hábito em praticá-las desde a infância, 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 renovada 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). Uma justificação racional aos juízos e ações humanas em busca de uma melhor forma de ter *coragem para viver, generosidade para conviver e prudência para sobreviver*, como sugere Savater (2003), parece, no mínimo, exigir que se leve mais a sério virtudes e conceitos como: respeito, cuidado, imparcialidade, justiça, universalidade, altruísmo, entre outros. Em contrapartida, menos supervalorização dos atrativos artificiais construídos e fornecidos pela *sociedade do espetáculo*.

Referências

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 3.ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, c1985,1992, 238p.

- _____. *A política*. Tradução de Nestor Silveira Chaves. São Paulo: Edipro, 1995a, 311p.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- COSTA, Jurandir Freire. A ética em um mundo desencantado. *Revista Ciência Hoje: SobreCultura*, suplemento trimestral, Rio de Janeiro, p. 13-14, mar. 2012.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo* - Comentários sobre a sociedade do espetáculo. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- FLUSSER, Vilém. *Pós-história*. Vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- HOOFT, Stan Van. *Ética da virtude*. Tradução de Fábio Creder. Rio de Janeiro: Vozes, 2013, 276p.
- LIPOVETSKY, Gilles. *A era do vazio* - Ensaio sobre o individualismo contemporâneo. Tradução de Theresinha Monteiro Deutsch. Barueri: Manole, 2005.
- _____. *A felicidade paradoxal: ensaio sobre a sociedade de hiperconsumo*. Tradução de Maria Lúcia Machado. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- 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.
- SANTO AGOSTINHO. *A vida feliz*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1993.
- SAVATER, Fernando. *A coragem de escolher*. Lisboa: Dom Quixote, 2003, 163p.
- TAYLOR, Charles. *A ética da autenticidade*. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: Realizações Editora, 2011, 127p.
- ZINGANO, Marco. *As virtudes morais*. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2013, 82p.

¹ Assim como as importantes contribuições da teoria crítica da sociedade da Escola de Frankfurt, especialmente Horkheimer e Adorno, como também as decisivas contribuições da teoria ética dos deveres kantiana não foram contempladas nesse trabalho, em decorrência das opções: no primeiro caso, de partir da literatura não necessariamente filosófica e, no segundo, da própria retomada da *Ética das Virtudes* como um contraponto teórico ao modelo de moral do tipo deontológico.

² Os termos “subjetivismo” e “objetivismo” são usados aqui em sentido geral, enfatizando que os juízos morais são produzidos pelo saber moral

(*ética vivida*) e sem a pretensão de análise enquanto posição metaética dos tipos objetivismo ou antiobjetivismo.

³ HERDER apud TAYLOR. *Herders Sämtliche Werke*. v. XIII. Berlin, Weidmann : Bemard Suphan., 1877-1913, p. 291.

⁴ Neste trabalho, a sigla utilizada para a obra *Ética a Nicômaco* ou *Ética Nicomaquéia*, de Aristóteles, será EN.

⁵ Eros, em Platão, é o desejo que busca a plenitude para saciar sua penúria.

⁶ Erótico aqui tem o sentido do desejo tipificado por Eros (ver nota ref. n.º vi).

⁷ Optou-se, nesta obra, por não escolher um termo traduzido para *Phronêsis* (geralmente traduzida por prudência, “discernimento”, sabedoria ou inteligência prática). A versão transliterada parece corresponder melhor ao original, além de ter um sentido mais amplo em português do que os termos mencionados.