

Maria Cecília Barbosa Pio Fernandes

***EUDAIMONIA* E GOVERNO ALGORÍTMICO: UMA REFLEXÃO ARISTOTÉ-
LICA SOBRE A FELICIDADE NA ERA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Carlos Barth

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia
2026

Maria Cecília Barbosa Pio Fernandes

***EUDAIMONIA* E GOVERNO ALGORÍTMICO: UMA REFLEXÃO ARISTOTÉ-
LICA SOBRE A FELICIDADE NA ERA DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como parte das exigências para obtenção de título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Ética, Filosofia Política e Sociedade.

Orientador: Carlos Barth

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia
2026

FICHA CATALOGRÁFICA

F363e	Fernandes, Maria Cecília Barbosa Pio <i>Eudaimonia</i> e governo algorítmico: uma reflexão aristotélica sobre a felicidade na era da inteligência artificial / Maria Cecília Barbosa Pio Fernandes. - Belo Horizonte, 2026. 77 p. Orientador: Prof. Dr. Carlos Barth. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Filosofia. 2. Ética. 3. Felicidade. 4. Aristóteles. I. Barth, Carlos Henrique. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título. CDU 17
-------	---

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

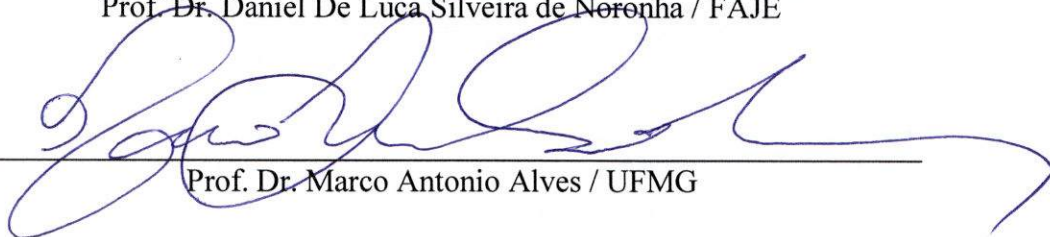
Dissertação de **Maria Cecília Barbosa Pio Fernandes** defendida e aprovada, com a nota _____ (9) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Carlos Henrique Barth / (Orientador)



Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha / FAJE



Prof. Dr. Marco Antonio Alves / UFMG

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 24 de março de 2026.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de tudo, a Deus. Sem Ele, não teria conseguido percorrer o caminho que foi a experiência mais rica, intensa, desafiadora e maravilhosa que já vivenciei. Só perde para a experiência de ser mãe e avó.

Ao longo desses dois anos de mestrado, percorri uma travessia marcada por desafios, dúvidas, recomeços e, sobretudo, por encontros que tornaram possível aquilo que, em muitos momentos, parecia inalcançável.

O primeiro passo dessa jornada foi o envio do projeto inicial, cuja elaboração exigiu esforço, disciplina e inúmeras madrugadas de trabalho intenso. Nada disso teria sido possível sem a ajuda preciosa de minha nora, Raquel, cuja atenção, generosidade e paciência foram fundamentais nesse período. Sua presença constante, mesmo nos horários mais improváveis, foi um apoio silencioso e incansável, que jamais esquecerei. A você, minha profunda gratidão por caminhar comigo, quando o cansaço já se fazia presente.

Vieram, então, o processo de seleção, a ansiedade da espera, a aprovação tão sonhada e, posteriormente, um dos momentos mais desafiadores dessa trajetória: a necessidade de reformular o projeto inicial quando faltava apenas um ano para a conclusão do curso. Esse período exigiu coragem para desapegar, humildade para recomeçar e força para seguir adiante, mesmo diante da insegurança. Hoje, reconheço que essa mudança foi também um amadurecimento intelectual e pessoal, que ampliou meu olhar e fortaleceu minha pesquisa.

Ao longo desse percurso, encontrei professores verdadeiramente espetaculares, cujas aulas foram muito mais do que transmissões de conteúdo. Foram espaços de reflexão, provocação e crescimento. Cada encontro em sala, cada debate e cada leitura orientada contribuíram de forma decisiva para minha formação acadêmica.

Aos professores Paulo Margutti, Marcelo Aquino, Cláudia Oliveira, Carlos Barth, Marco Heleno, Carlos Drawin, Marília Murta, Verônica Campos, Daniel De Luca, sou infinitamente grata pelos momentos de rico aprendizado durante as aulas e conversas.

Aos colegas de curso, agradeço pelas trocas, pelas discussões, pelo apoio mútuo e pelas contribuições tão valiosas, que enriqueceram este trabalho e tornaram a caminhada menos solitária. As amizades construídas ao longo do mestrado permanecem como um dos frutos mais bonitos dessa experiência.

Minha gratidão especial ao meu orientador inicial Marcelo Aquino, que me auxiliou com tanta dedicação, tendo se afastado por motivos de saúde, ao meu orientador Carlos Barth cuja atenção, solicitude e cuidado foram constantes em todo o processo. Sua postura ética, seu rigor intelectual aliado à sensibilidade e sua disponibilidade genuína fizeram toda a diferença. Orientar não é apenas indicar caminhos teóricos, mas também sustentar, acolher e incentivar — e isso foi feito com excelência.

Agradeço às instituições de ensino pelas quais passei:

- À E.E. Bolivar de Freitas onde realizei o ensino fundamental
- Ao ISA, onde concluí meu Ensino médio
- À FAJE, onde cursei e concluí o Mestrado.

Aos colaboradores da FAJE, em especial, Rosilene e Viviane, pelo profissionalismo, competência e delicadeza em nos atender.

Agradeço aos professores Daniel De Luca e Marco Antônio Alves por aceitarem compor minha banca.

À Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais merece especial agradecimento pelo apoio concedido, por meio do projeto *Trilhas de Futuro – Educadores*, que viabilizou minha participação no curso de Mestrado, assegurando o financiamento dos estudos e a licença para as atividades docentes.

Agradeço à Escola Estadual Padre Augusto Horta, instituição na qual leciono, pelo apoio institucional ao longo de todo o período do curso, especialmente pela disponibilização de documentos e pelo acompanhamento atento dos trâmites burocráticos necessários. De modo particular, registro minha gratidão às diretoras Gláucia e Cátia, cujo suporte e compreensão foram fundamentais para a viabilização desta trajetória acadêmica.

Agradeço, igualmente, à equipe da Superintendência Regional de Ensino – SRE Curvelo –, em especial a Sílvia, Ariane e Regina, que, desde o período de inscrição no projeto *Trilhas de Futuro – Educadores*, se mostraram sempre disponíveis e solícitas, contribuindo de forma decisiva para a condução dos processos burocráticos relacionados à inscrição, bem como às solicitações de licenças e diárias.

Este trabalho carrega as marcas das viagens, das leituras intermináveis, das páginas escritas e reescritas, das noites insones e dos dias em que as palavras pareciam não se organizar. Cada linha aqui escrita é fruto de persistência, esforço e compromisso com o conhecimento.

Nada disso, porém, teria sentido sem a minha família, que foi meu alicerce em todos os momentos. Minha mãezinha, meu saudoso pai, irmãos Raimundo Carlos e Carlos e irmãs Ivone, Marluce e Fausta, sobrinhas e sobrinhos, que torceram e acompanharam cada momento de angústia e insegurança, minha sogra Dalva, que sempre demonstrou muito orgulho da minha trajetória, a todos, por dividirem comigo as preocupações desse sonho tão importante para mim.

À Titinha, que hoje é uma saudosa presença na minha memória e no meu coração, incentivava-me como quem já enxergava horizontes que eu ainda não conseguia ver. Se estivesse entre nós, celebraria esta conquista com o mesmo brilho nos olhos com que sempre acolheu meus sonhos.

Ao meu marido, Geraldo Henrique, agradeço profundamente pelo amor e paciência diante das longas ausências, físicas e emocionais, e pelo apoio silencioso que sempre me sustentou. Mesmo passando por provações em que minha presença se fez necessária, suportou com força em respeito ao meu sonho.

À minha filha Luísa, que mesmo imersa na exigente rotina do curso de Medicina — que ocupa seus dias, suas noites e seus sonhos — jamais deixou de estar presente. Com atenção, cuidado e sensibilidade, preocupou-se com minhas viagens, acompanhou cada etapa dessa caminhada e admirou, com genuíno orgulho, cada conquista alcançada. Foi você quem me sustentou nos momentos em que minhas forças pareciam se esgotar, lembrando-me, com palavras firmes e afetuosas, de quem eu sou e do quanto eu era capaz.

Ao meu filho Matheus. Aprendi a ler, em suas poucas palavras, a admiração profunda, o amor sereno e o respeito infinito que me acompanharam ao longo de toda essa

trajetória. Seu modo discreto de demonstrar afeto foi, muitas vezes, minha segurança, lembrando-me de que eu não caminhava sozinha e de que cada passo dado era observado com orgulho e cuidado.

Aos 60 anos, enfrentar esse desafio foi profundamente exigente, e ter vocês ao meu lado tornou tudo mais leve, mais possível e mais humano.

Luísa e Matheus, vocês são, sem qualquer dúvida, minhas maiores conquistas, meu orgulho, meus verdadeiros troféus. Tudo o que sou, tudo o que busquei e tudo o que realizei encontra sentido em vocês.

Registro meu agradecimento ao meu genro Vinícius, cuja disponibilidade, apoio e prontidão em colaborar foram constantes ao longo de todo o percurso do mestrado. Aos meus netinhos, Roberto e Teresa, dedico um agradecimento especial. Vocês são minha maior fonte de inspiração e força. Cada sorriso, cada abraço e cada pensamento em vocês renovou minha energia e deu sentido a todo esforço. Que este trabalho seja também um testemunho de que nunca é tarde para sonhar, aprender e persistir.

Por fim, um agradecimento especial a um amigo, Jeferson, a quem devo tanto. Intelectualmente, por suas contribuições generosas, seus diálogos sempre instigantes e sua disposição ímpar em ajudar; humanamente, por ter compartilhado comigo angústias, desafios e conquistas. Sofremos juntos, aprendemos juntos e crescemos juntos ao longo desse mestrado. Sua amizade foi essencial para que eu chegasse até aqui.

Este trabalho não é apenas um produto acadêmico. Ele é a síntese de uma caminhada coletiva, tecida por mãos, vozes e afetos que deixaram marcas profundas em mim. A todos que fizeram parte dessa trajetória, minha eterna gratidão.

RESUMO

Esta dissertação investiga a noção de felicidade no contexto contemporâneo marcado pela crescente mediação algorítmica da vida social, tomando como eixo teórico o conceito aristotélico de *eudaimonia*. Partindo da *Ética a Nicômaco*, o trabalho compreende a felicidade como atividade da alma conforme a virtude, orientada pela razão prática e pela formação do caráter, em oposição a concepções subjetivas, hedonistas ou utilitaristas. Em diálogo com autores contemporâneos que analisam o governo algorítmico, a pesquisa examina como dispositivos digitais, sistemas de recomendação e formas de automação decisória interferem na atenção, na deliberação moral e na autonomia dos sujeitos. Argumenta-se que o governo algorítmico tende a deslocar a responsabilidade ética do agente para estruturas técnicas opacas, comprometendo condições fundamentais para o exercício da *phronesis* e para a construção de uma vida boa. Conclui-se que a recuperação da *eudaimonia*, enquanto horizonte normativo da ética, oferece critérios filosóficos relevantes para resistir à redução algorítmica da experiência humana e para repensar a felicidade como prática ética, relacional e politicamente situada na era da inteligência artificial.

Palavras-chave: Eudaimonia. Governo algorítmico. Ética aristotélica. Felicidade. Inteligência artificial.

ABSTRACT

This dissertation investigates the notion of happiness in the contemporary context marked by the increasing algorithmic mediation of social life, taking the Aristotelian concept of eudaimonia as its theoretical axis. Drawing on the *Nicomachean Ethics*, the study understands happiness as an activity of the soul in accordance with virtue, guided by practical reason and the formation of character, in contrast to merely subjective, hedonistic, or utilitarian conceptions. In dialogue with contemporary authors who analyze algorithmic governance, the research examines how digital devices, recommendation systems, and forms of automated decision-making interfere with attention, moral deliberation, and the autonomy of subjects. It is argued that algorithmic governance tends to shift ethical responsibility away from the agent toward opaque technical structures, thereby undermining fundamental conditions for the exercise of phronesis and for the construction of a good life. It concludes that the recovery of eudaimonia, as a normative horizon of ethics, offers relevant philosophical criteria for resisting the algorithmic reduction of human experience and for rethinking happiness as an ethical, relational, and politically situated practice in the age of artificial intelligence.

Keywords: Eudaimonia. Algorithmic governance. Aristotelian ethics. Happiness. Artificial intelligence.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – A <i>eudaimonia</i> ou felicidade para Aristóteles.....	29
---	----

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Pilares da governamentalidade algorítmica.....	41
--	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1. A EUDAIMONIA E A PRÁTICA DAS VIRTUDES EM ARISTÓTELES.....	19
1.1 A TEORIA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES.....	21
1.2 A <i>EUDAIMONIA</i> DO FILÓSOFO ESTAGIRITA.....	28
1.3 VIRTUDE E HABILIDADE MORAL: CONTINUIDADES DE ARISTÓTELES À CONTEMPORANEIDADE.....	34
2. GOVERNAMENTABILIDADE ALGORITMICA E A NOVA RAZÃO POLÍTICA DO DADO.....	39
2.1 UMA ANÁLISE DA GOVERNAMENTABILIDADE ALGORITMICA CONFORME ROUVROY.....	40
2.1.1 Comportamento (behaviorismo) digital.....	40
2.1.2 Os três tempos da governamentabilidade algorítmica.....	41
2.1.3 Os efeitos da governamentabilidade algorítmica Sobre os sujeitos.....	46
2.2 EM SÍNTESE.....	53
3. HABILIDADE MORAL: VIRTUDE E GOVERNO ALGORITMICO: DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS À FORMAÇÃO DA ÉTICA.....	55
3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	55
3.2 A QUESTÃO DA ATENÇÃO.....	56
3.3 A ATENÇÃO COMO HABILIDADE MORAL: FUNDAMENTOS NORMATIVOS E ESTRUTURA CONCEITUAL.....	58
3.4 VIRTUDE, HABILIDADE MORAL E <i>EUDAIMONIA</i> NA ERA DO GOVERNO ALGORITMICO: ATENÇÃO, ÉTICA E FORMAÇÃO DE CARÁTER.....	64
3.5 EM SÍNTESE.....	69
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	71
REFERÊNCIAS.....	74

INTRODUÇÃO

A busca pela felicidade constitui uma das questões mais persistentes e estruturantes da reflexão filosófica ocidental. Desde a Antiguidade, pensar o sentido da vida humana implicou interrogar os critérios pelos quais uma existência pode ser considerada boa, plena ou realizada. Conforme destaca Sangalli (2014), a filosofia nasce, em grande medida, do esforço de compreender o que torna a vida digna de ser vivida, deslocando a felicidade do campo do mero prazer para o âmbito da realização ética e racional do ser humano.

Nesse horizonte, a ética aristotélica ocupa um lugar privilegiado. Em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1991) formula a noção de *eudaimonia* como o fim último da vida humana, entendida não como um estado psicológico passageiro, mas como o florescimento integral do ser humano ao longo de uma vida inteira. A felicidade, nesse sentido, não se reduz à satisfação imediata, mas resulta da prática contínua das virtudes éticas e intelectuais, orientadas pela racionalidade e pela deliberação prudencial.

Entretanto, as condições históricas, sociais e tecnológicas nas quais os indivíduos buscam hoje essa realização sofreram transformações profundas. A emergência e a consolidação das tecnologias digitais, especialmente da inteligência artificial (IA), têm reconfigurado os modos de viver, de interagir e de tomar decisões, introduzindo novas mediações entre os sujeitos e o mundo. Essas transformações colocam em questão as formas tradicionais de agência, autonomia e deliberação moral.

A inteligência artificial passou a integrar de maneira decisiva a vida cotidiana, influenciando práticas de trabalho, lazer, consumo e aprendizagem. Sistemas de recomendação, algoritmos preditivos e plataformas informacionais orientam escolhas e comportamentos, muitas vezes de forma imperceptível, moldando os caminhos pelos quais os indivíduos buscam bem-estar e satisfação. Como observa Coeckelbergh (2023), tais tecnologias não são neutras, mas incorporam valores, interesses e finalidades que impactam diretamente a vida moral.

Nesse contexto, torna-se pertinente interrogar se as mediações algorítmicas contemporâneas favorecem uma vida verdadeiramente plena ou se promovem formas empobrecidas de felicidade, marcadas pela instantaneidade, pela superficialidade e pela alienação. A ética aristotélica, ao enfatizar a centralidade da virtude, da reflexão e da deliberação racional, oferece um referencial crítico potente para avaliar essas novas formas de mediação tecnológica.

O conceito de governamentalidade algorítmica, desenvolvido por Antoinette Rouvroy e Thomas Berns (2015), fornece instrumentos teóricos fundamentais para compreender esse cenário. Segundo os autores, o governo algorítmico opera por meio da coleta massiva de dados e da antecipação estatística de comportamentos, substituindo processos de subjetivação por padrões preditivos e generalizações probabilísticas. Tal dinâmica reconfigura profundamente a relação dos indivíduos com suas próprias escolhas.

Ao reduzir a complexidade da experiência humana a correlações estatísticas, a governamentalidade algorítmica compromete os processos de individuação e enfraquece a constituição do sujeito como agente reflexivo. Rouvroy e Berns (2015) apontam que essa lógica produz uma forma de governo que atua sem mediação simbólica e sem espaço para a deliberação consciente, elemento central da ética aristotélica e da busca pela *eudaimonia*.

Além disso, a mediação algorítmica incide diretamente sobre a atenção, dimensão essencial da vida moral. Em Aristóteles (1991), a atenção ao que é moralmente relevante em cada circunstância é condição para o exercício da virtude e para o reconhecimento do justo e do bom. No entanto, como indicam Rouvroy e Berns (2015) e Coeckelbergh (2023), as plataformas digitais tendem a direcionar a atenção para conteúdos que maximizam engajamento e lucro, afastando os indivíduos da reflexão ética necessária ao florescimento humano.

Diante desse cenário, coloca-se a seguinte questão: em que medida o governo algorítmico, ao direcionar a atenção e modular comportamentos por meio de sistemas de inteligência artificial, compromete a autonomia moral, o exercício das virtudes?

A presente dissertação desenvolve-se no interior de uma questão decisiva para o nosso tempo: em que medida a crescente mediação algorítmica da vida social interfere na possibilidade de uma vida plenamente realizada? Partindo da hipótese de que os sistemas digitais contemporâneos não apenas organizam informações, mas estruturam regimes de visibilidade, atenção e decisão, o trabalho examina criticamente o modo como o chamado governo algorítmico incide sobre a formação ética dos sujeitos. O problema não se restringe à esfera técnica ou instrumental; trata-se de compreender se e como determinadas arquiteturas informacionais podem comprometer as condições mesmas de exercício da virtude e, conseqüentemente, da *eudaimonia*.

Nesse horizonte, a investigação articula dois campos teóricos que, a julgar por nossa pesquisa, raramente são colocados em diálogo sistemático: a ética aristotélica da virtude e as análises contemporâneas do governo algorítmico. A partir da *Ética a*

Nicômaco, a felicidade é compreendida como atividade racional conforme a virtude, exigindo deliberação prudencial, formação do caráter e cultivo de disposições estáveis. Ao confrontar esse modelo com o funcionamento das plataformas digitais, torna-se possível examinar as tensões entre uma concepção de vida boa fundada na autonomia prática e um ambiente informacional estruturado por lógicas de previsão comportamental e modulação de condutas.

O percurso argumentativo inicia-se com uma análise da estrutura das plataformas informacionais contemporâneas, evidenciando como operam por meio da coleta massiva de dados, da modelagem preditiva e da personalização contínua de conteúdos. Longe de serem neutras, essas plataformas configuram uma forma específica de governo, na medida em que organizam o campo das possibilidades de ação, direcionam a atenção e influenciam processos decisórios. A investigação procura mostrar que essa forma de governamentalidade algorítmica produz efeitos normativos, ainda que frequentemente invisibilizados sob a retórica da eficiência e da conveniência.

Em seguida, estabelece-se uma aproximação crítica entre a ética da virtude aristotélica e as práticas de direcionamento da atenção promovidas por tais sistemas. Se, para Aristóteles, a deliberação racional depende da atenção, da memória e da capacidade de ponderação, a economia da atenção característica do ambiente digital coloca desafios significativos à estabilidade dessas faculdades. A tensão entre a temporalidade própria da formação ética, lenta, habituada, reflexiva, e a aceleração informacional promovida pelas plataformas constitui um dos eixos centrais da análise desenvolvida ao longo do trabalho.

Por fim, a dissertação examina os efeitos dessa mediação algorítmica sobre a prática das virtudes éticas e intelectuais. Ao interferirem nos hábitos de atenção, na organização do tempo e nas formas de interação social, os sistemas digitais participam, ainda que indiretamente, da formação do caráter. A investigação argumenta que a agência moral pode ser progressivamente deslocada ou enfraquecida quando decisões são antecipadas, sugeridas ou automatizadas por sistemas técnicos opacos, comprometendo as condições para o exercício pleno da responsabilidade ética.

Dessa forma, o trabalho não se limita a denunciar riscos ou a reiterar críticas generalistas à tecnologia. Ao articular a tradição aristotélica com o diagnóstico contemporâneo do governo algorítmico, busca-se oferecer uma compreensão mais densa dos impactos éticos da mediação digital. Trata-se, em última instância, de compreender sob quais condições a inteligência artificial e os ambientes informacionais poderiam ser reorientados de modo a não obstaculizar, e eventualmente até favorecer, o florescimento

humano, preservando a centralidade da deliberação racional, da formação do caráter e da construção de uma vida eticamente refletida.

A expansão das tecnologias digitais e a consolidação de ambientes informacionais mediados por sistemas algorítmicos transformaram profundamente as condições sob as quais os indivíduos percebem, escolhem e agem. Longe de se limitarem a ferramentas neutras de processamento de dados, tais sistemas organizam fluxos de informação, hierarquizam conteúdos e modulam comportamentos, operando como instâncias difusas de orientação prática. Nesse contexto, o governo algorítmico atua de maneira silenciosa, porém estruturalmente eficaz, influenciando regimes de atenção, padrões de consumo, preferências políticas e formas de interação social. A crescente dependência dessas arquiteturas técnicas recoloca, em novos termos, questões clássicas da filosofia prática: o que significa agir livremente? Em que medida nossas decisões permanecem propriamente nossas? Como pensar a responsabilidade moral em um cenário de mediação automatizada?

Essas transformações não dizem respeito apenas à esfera funcional da vida social, mas alcançam o horizonte existencial no qual se delineia a busca pela felicidade. Como observa Coeckelbergh (2023), a inteligência artificial tende a favorecer modelos de satisfação imediata, frequentemente orientados por métricas de engajamento, eficiência e personalização, que podem reduzir a experiência da felicidade a estados momentâneos de prazer ou conveniência. Tal tendência entra em tensão com tradições éticas que compreendem a vida boa como resultado de um processo formativo, vinculado ao cultivo das virtudes e à deliberação racional. A contraposição entre essas duas perspectivas, a da otimização algorítmica e a da formação ética, torna-se, assim, um ponto nevrálgico para a reflexão filosófica contemporânea.

É nesse horizonte que a retomada da ética aristotélica adquire especial relevância. Ao compreender a *eudaimonia* como atividade da alma conforme a virtude, Aristóteles oferece uma estrutura conceitual capaz de iluminar criticamente os modos pelos quais as tecnologias digitais interferem na formação do caráter, na estabilidade da atenção e na prática da deliberação. Ao articular essa tradição com o diagnóstico contemporâneo do governo algorítmico, o presente trabalho procura contribuir para o debate acerca das condições sob as quais a inteligência artificial poderia ser orientada não à substituição ou ao enfraquecimento da agência humana, mas ao seu fortalecimento. O desafio que se coloca não é simplesmente o de regular tecnicamente sistemas digitais, mas o de pensar

normativamente que tipo de ambientes informacionais são compatíveis com o florescimento humano e com a construção de uma vida plenamente realizada.

1. A *EUDAIMONIA* E A PRÁTICA DAS VIRTUDES EM ARISTÓTELES

A reflexão ética de Aristóteles nasce de uma pergunta fundamental que atravessa toda a *Ética a Nicômaco*: como viver bem? Convém esclarecer que, ao se afastar de determinadas tradições normativas, Aristóteles não se opõe genericamente a posições “moralistas”, mas a modelos éticos que procuram fundamentar a ação a partir de regras universais e abstratas, típicas das abordagens deontológicas, nas quais o valor moral reside no cumprimento do dever ou do princípio em si. Diferentemente dessas perspectivas, assim como das éticas utilitaristas ou consequencialistas, que avaliam a ação sobretudo a partir de seus resultados ou da maximização de certos bens, a ética aristotélica parte da análise da experiência humana concreta, das disposições do caráter e das condições práticas em que os sujeitos agem.

Como destaca Pichler (2004), em Aristóteles o foco não recai nem sobre a obediência a normas externas, nem sobre o cálculo de consequências, mas sobre a formação gradual da virtude e sobre a capacidade do agente de deliberar prudentemente, de modo a realizar, em situações singulares, aquilo que contribui para uma vida plena e bem vivida.

Seu interesse não é simplesmente teorizar sobre o agir, mas compreender o que leva o ser humano a atingir aquilo que ele chama de bem supremo, aquilo que todas as ações desejam como finalidade última. Esse contexto mais amplo revela que, para Aristóteles, pensar a ética é indissociável de pensar a formação do caráter, a convivência política e o cultivo de disposições adequadas para orientar a escolha racional. Assim, a ética aristotélica se estrutura como uma investigação sobre a melhor forma de existir, sobre o que torna uma vida verdadeiramente digna de ser vivida.

Ao buscar esse “bem” último, Aristóteles, lembra Schulz (2014), afirma que todas as ações humanas tendem a algum fim, mas apenas um pode ser considerado pleno, completo em si mesmo e desejado por si: a *eudaimonia*, geralmente traduzida como felicidade ou florescimento humano. Contudo, é essencial notar que Aristóteles não reduz a felicidade a prazer, riqueza ou honra; essas condições podem fazer parte de uma vida boa, mas não a constituem em seu núcleo. A *eudaimonia* é uma atividade da alma conforme a virtude, realizada de modo contínuo ao longo da vida. Como esta noção será aprofundada posteriormente, Aristóteles aqui apenas delimita seu papel: ela é o horizonte que orienta todos os aspectos da ética. É a partir desse bem supremo que se organizam os conceitos de função humana, virtude e formação moral.

A ideia de *Eudaimonia* em Aristóteles está associada à função (*ergon*) do ser humano. Ele observa que todos os seres têm uma função própria que define sua excelência: a planta cresce, o animal sente e se move, mas o humano possui algo singular, a capacidade racional. Portanto, viver bem não pode significar apenas viver como qualquer ser vivo, nem apenas sentir prazer como os animais, mas exercer a racionalidade de modo excelente. A vida própria ao ser humano é aquela regulada pela razão, e é esse uso apropriado da razão que fundamenta as virtudes. Assim, a função humana prepara o terreno para afirmar que a felicidade consiste na atividade racional virtuosa (Chauí, 2002).

Uma vez estabelecido que viver bem consiste em viver racionalmente, Aristóteles introduz as virtudes, disposições de caráter que aperfeiçoam o agir humano. As virtudes éticas dizem respeito às paixões e ações, enquanto as dianoéticas se referem à dimensão intelectual. Entre essas virtudes, destaca-se a famosa doutrina do meio termo (*mesótes*): cada virtude se situa entre dois extremos viciosos, um por excesso e outro por falta. A coragem, por exemplo, conforme Chauí (2002), está entre a temeridade e a covardia; a generosidade, entre a prodigalidade e a avareza. Esse “meio” não é matemático, mas relativo a cada pessoa e situação, exigindo discernimento. Desse modo, Aristóteles descreve um modelo moral flexível, atento às nuances do agir e às exigências da vida prática.

Contudo, ninguém nasce virtuoso. Para Aristóteles, as virtudes formam-se pelo hábito. Assim como aprendemos uma arte repetindo ações até dominá-la, aprendemos a ser justos praticando atos justos, aprendemos a ser corajosos enfrentando medos de forma adequada, e assim por diante. A formação do caráter é, portanto, um processo educativo que envolve repetição, imitação de bons modelos e participação na vida comunitária. Essa dimensão prática mostra que, embora a razão seja o guia, a virtude depende de uma construção lenta, que molda as paixões e as ações até que o sujeito se torne capaz de agir bem espontaneamente. O hábito é, portanto, o fundamento que transforma a potencialidade racional em excelência moral (Schulz, 2014).

Nesse processo, a virtude não pode ser entendida apenas como moderação das paixões, mas como uma disposição racional que orienta escolhas. Por isso, Aristóteles introduz a noção de *phronesis*, ou prudência, por assim dizer, a virtude intelectual que rege o campo da ação prática. A prudência é a capacidade de deliberar corretamente sobre os meios adequados para alcançar fins bons. Ela não é mera astúcia nem cálculo técnico; é um saber prático que envolve experiência, sensibilidade moral e conhecimento das circunstâncias. Sem prudência, as virtudes éticas ficam cegas; sem virtudes éticas, a

prudência não encontra terreno fértil para se realizar. Em Aristóteles, destaca Pichler (2017), agir bem é sempre agir racionalmente, mas de modo situado, concreto e sábio.

A aprendizagem da virtude, portanto, conforme o mesmo autor, articula três elementos: a razão que orienta, o hábito que forma e a prudência que julga. Tornamo-nos virtuosos quando somos capazes de deliberar bem, desejar o que é bom e escolher atos que correspondam à medida justa. As virtudes transformam o caráter e tornam possível uma vida equilibrada, coerente com a função humana. Assim, a ética aristotélica não propõe modelos abstratos de conduta, mas um caminho concreto de transformação pessoal que integra emoção, razão e ação. A formação da virtude exige treino, disciplina e convivência com bons exemplos, destacando o papel da comunidade na formação moral.

Aristóteles constrói, então, prossegue Pichler (2017), uma ética orientada pela busca da vida boa, fundamentada na eudaimonia como fim último, na função racional do ser humano e na formação das virtudes como meio de realização plena. A doutrina do meio termo, o papel do hábito e a centralidade da prudência articulam-se em um sistema coerente que visa cultivar o melhor de nós mesmos.

A próxima seção se dedicará, portanto, a examinar a teoria das virtudes em Aristóteles, analisando em maior detalhe sua natureza, sua divisão entre virtudes éticas e dianoéticas, seu papel na realização da *eudaimonia* e a forma como se articulam à prudência, ao hábito e à doutrina do meio termo, aprofundando os conceitos apenas introduzidos até aqui.

1.1 A TEORIA DAS VIRTUDES DE ARISTÓTELES

A Investigação das virtudes humanas por Aristóteles parte de uma premissa fundamental: a felicidade (*eudaimonia*) é o fim último da vida humana, e esta não se confunde com prazer ou riqueza, mas sim com uma atividade da alma conforme a virtude (Chauí, 2002).

A teoria das virtudes em Aristóteles constitui o núcleo estruturante de sua ética e deve ser compreendida no interior de um projeto filosófico que recusa qualquer separação rígida entre teoria e prática. Na *Ética a Nicômaco*, Aristóteles não pretende oferecer um sistema moral abstrato, baseado em normas universais descoladas da experiência, mas investigar as condições pelas quais o ser humano pode agir bem na vida concreta. A ética aparece, assim, como um saber prático, voltado à formação do caráter e à orientação racional das ações humanas no interior da pólis.

Essa orientação prática decorre da concepção teleológica que estrutura o pensamento aristotélico. Para Aristóteles, toda ação humana tende a um fim, e os fins se organizam hierarquicamente, de modo que alguns são escolhidos em função de outros. Entre esses fins, há um fim último, desejado sempre por si mesmo, que confere sentido e direção a todos os demais. A investigação ética nasce precisamente da necessidade de compreender como as ações humanas podem ser ordenadas racionalmente em direção a esse fim supremo.

É nesse horizonte que a noção de virtude (*areté*) assume centralidade. Diferentemente de concepções morais posteriores, marcadas pela ideia de dever ou de obediência a mandamentos, a virtude aristotélica designa excelência, isto é, a realização plena da função própria de um ser. Algo é virtuoso quando desempenha bem aquilo que lhe é próprio segundo sua natureza. Investigar a virtude humana, portanto, implica investigar a atividade específica do ser humano e o modo como ela pode ser realizada com excelência.

Para esclarecer essa atividade própria, Aristóteles introduz sua concepção de alma, entendida como o princípio vital que estrutura as capacidades humanas. A alma humana é composta por partes distintas, e essa divisão é decisiva para a ética, pois permite compreender a diversidade de disposições que orientam o agir. A virtude não se reduz a um único aspecto da alma, mas emerge da articulação entre suas dimensões racionais e irracionais.

A parte vegetativa da alma, responsável pelas funções básicas da vida, não participa diretamente da ética, pois é comum a todos os seres vivos. Já a parte sensível, embora irracional, participa de certo modo da razão, na medida em que pode ser orientada, educada e disciplinada por ela. É nessa dimensão que se situam as paixões, os desejos e os afetos, que não são eliminados pela virtude, mas ordenados racionalmente.

Como lembra Berti (1998), a parte racional da alma, por sua vez, é responsável pelo pensamento, pela deliberação e pelo julgamento. A ela correspondem as virtudes dianoéticas, que dizem respeito ao conhecimento e à verdade. A ética aristotélica, portanto, articula de modo inseparável caráter e razão, recusando tanto um moralismo puramente racionalista quanto uma ética fundada apenas nos impulsos afetivos.

As virtudes éticas, que dizem respeito ao caráter, não são naturais nem inatas. Aristóteles insiste que nada do que existe por natureza pode ser alterado pelo hábito e, justamente por isso, a virtude moral não nasce conosco. Ela se forma ao longo do tempo, por meio da repetição de ações semelhantes, sendo fruto da educação, do costume e da prática reiterada.

Essa concepção desloca o centro da ética para a formação gradual do caráter. O ser humano não nasce justo ou injusto, moderado ou intemperante, mas torna-se tal em função das ações que pratica repetidamente. A ética aristotélica é, assim, uma ética do tornar-se, na qual o sujeito é responsável pela constituição de suas próprias disposições morais ao longo da vida.

Aristóteles (1991) formula essa tese de modo particularmente claro ao afirmar que aprendemos a agir corretamente agindo. A virtude não precede a ação como um saber teórico previamente adquirido, mas emerge da própria prática, na medida em que as ações reiteradas moldam o caráter do agente e o dispõem a agir de modo semelhante no futuro.

Essa ideia aparece de forma exemplar quando Aristóteles afirma:

As coisas que temos de aprender antes de fazer — aprendemo-las fazendo-as — por exemplo. Os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente (EN, 11, 1, 1103 b 1-5).

A virtude ética é, portanto, um *habitus*, uma disposição estável do caráter que se consolida com o tempo. Ela não se confunde com sentimentos passageiros nem com capacidades naturais, mas consiste numa forma relativamente permanente de responder às situações da vida prática de modo racionalmente orientado.

Aristóteles investiga o gênero da virtude e conclui que ela não pode ser uma emoção, pois as emoções não envolvem escolha deliberada. Tampouco pode ser uma faculdade, já que as faculdades são dadas pela natureza. A virtude é uma disposição adquirida que orienta a escolha e confere estabilidade ao agir humano.

Essa disposição se caracteriza por sua relação essencial com a escolha (*prohaíresis*). Para que uma ação seja verdadeiramente virtuosa, não basta que seja exteriormente correta; é necessário que seja escolhida conscientemente, com conhecimento das circunstâncias, firmeza de caráter e orientação racional.

É nesse contexto que Aristóteles formula a doutrina do meio termo (*mesótes*), uma das ideias mais conhecidas. A virtude consiste em encontrar a justa medida entre dois extremos viciosos, o excesso e a deficiência, mas esse meio não é fixo nem matemático.

O meio termo aristotélico não deve ser confundido com mediocridade ou neutralidade. Trata-se de uma medida racional, determinada pela reta razão, que considera o que é adequado para determinado agente em determinadas circunstâncias. A virtude exige precisão, sensibilidade moral e discernimento.

Aristóteles define a virtude moral de forma rigorosa ao afirmar:

A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria) (*EN*, 11, 6, 1106 b 39-42).

Essa definição evidencia que a virtude não é simples moderação quantitativa, mas uma forma qualificada de agir, orientada pelo bem humano. O meio termo é determinado pela razão prática e só pode ser reconhecido por aquele que possui experiência moral e formação do caráter.

Determinar o meio termo é uma tarefa difícil. Exige domínio das paixões, atenção¹ às circunstâncias e capacidade de julgamento. Por isso, Aristóteles reconhece que agir bem não é algo trivial nem acessível sem esforço, prática e educação adequados.

Essa dificuldade é expressa quando Aristóteles afirma:

Por isto, ser bom não é um intento fácil, pois em tudo não é um intento fácil determinar o meio - por exemplo, determinar o meio de um círculo não é para qualquer pessoa, mas para os que sabem; da mesma forma, todos podem encolerizar-se, pois isto é fácil, ou dar ou gastar dinheiro; mas proceder assim em relação a certa pessoa, até o ponto certo, no momento certo, pelo motivo certo e da maneira certa, não é para qualquer um, nem é fácil; por tanto, agir bem é raro, louvável e nobilitante. Quem visa o meio termo deve primeiro evitar o extremo mais contrário a ele, de conformidade com a advertência de Calipso: “Mantém a nau distante desta espuma e turbilhão” (*EN*, 11, 8, 1109 a 30-32).

Aristóteles ressalta ainda que nem todas as ações admitem meio termo. Certas ações são más em si mesmas e não comportam moderação, como o homicídio ou o adultério. Nesses casos, não há excesso ou deficiência, mas erro absoluto, o que demonstra que a doutrina do meio termo não é um relativismo moral.

A virtude exige que as ações sejam voluntárias. Somente ações cuja origem está no próprio agente podem ser consideradas moralmente boas ou más. Essa distinção fundamenta a responsabilidade moral do indivíduo e impede que a ética se dissolva em fatalismo ou determinismo.

¹ Para Aristóteles, conforme Fieconi (2020), embora não exista uma teoria explícita da atenção como faculdade autônoma da alma, esse fenômeno pode ser compreendido como a seletividade pela qual determinadas percepções, pensamentos ou emoções tornam-se mais vívidos e predominam sobre outros. Essa seletividade resulta da competição entre diferentes estímulos psicofísicos, e não da atuação de uma faculdade interna encarregada de selecionar conteúdos mentais. Assim, prestar atenção significa que certos movimentos cognitivos se tornam mais salientes, enquanto outros são obscurecidos ou excluídos da experiência, podendo esse processo ocorrer tanto de maneira voluntária quanto involuntária.

Aristóteles distingue cuidadosamente entre ações voluntárias e involuntárias, reconhecendo que a coerção e a ignorância podem comprometer a imputabilidade moral. Essa análise confere à ética aristotélica uma notável sensibilidade à complexidade do agir humano em situações concretas.

No interior das ações voluntárias, a escolha ocupa papel central. A virtude não se reduz ao comportamento exteriormente correto, mas exige que o agente escolha deliberadamente aquilo que faz, após reflexão racional e avaliação das circunstâncias.

A escolha é definida como um desejo deliberado do que está ao nosso alcance, articulando razão e desejo numa unidade prática. Por meio da escolha, o ser humano se constitui como origem de suas próprias ações. Aristóteles formula essa concepção ao afirmar:

É por isso que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter. (...) A escolha, portanto, é a razão deliberativa ou o desejo racionativo, e o homem é uma origem da ação desse tipo (EN, VI, 2, 1139 b 4-7).

A deliberação precede a escolha e se ocupa dos meios, não dos fins. O fim é dado pela orientação do caráter; os meios são calculados racionalmente conforme as circunstâncias. A virtude ética depende, assim, da articulação correta entre desejo reto e razão deliberativa.

É nesse ponto que a *phrónêsis* assume papel decisivo. A prudência é a virtude intelectual prática que permite deliberar corretamente sobre os meios adequados para alcançar fins bons em situações concretas e contingentes.

A *phrónêsis* não é ciência, pois se ocupa do variável e do particular. Ela exige experiência de vida, sensibilidade moral e atenção às circunstâncias, sendo inseparável da prática concreta e do exercício do julgamento. Aristóteles define a prudência nos seguintes termos: “O discernimento deve ser então uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos” (EN, VI, 5, 1140 b 16-17).

A *phrónêsis* ocupa, assim, uma posição absolutamente central na ética aristotélica, pois é por meio dela que a virtude ética se traduz em ação concreta. Não se trata de um saber teórico ou demonstrativo, mas de uma capacidade prática de julgar corretamente o que deve ser feito em situações particulares, marcadas pela contingência e pela variabilidade. A prudência é, portanto, inseparável da experiência, do tempo e da convivência com

as situações reais da vida, sendo impossível reduzi-la a regras fixas ou a esquemas universais de ação.

Diferentemente das ciências teóricas, que se ocupam do necessário e do imutável, a *phrónêsis* lida com o que pode ser de outro modo. Isso significa que o agir virtuoso nunca é plenamente garantido por fórmulas ou prescrições prévias, exigindo sempre atenção às circunstâncias e sensibilidade moral. A prudência é, assim, uma virtude que se forma na prática, no enfrentamento reiterado das situações concretas que exigem decisão.

Essa característica explica por que Aristóteles insiste que a prudência não pode existir sem a virtude ética. Somente aquele cujo caráter foi moldado pelo hábito virtuoso é capaz de perceber corretamente o fim bom da ação. A razão prática, nesse sentido, não opera no vazio, mas se apoia numa disposição afetiva e moral previamente formada, que orienta o olhar do agente para aquilo que realmente importa.

A relação entre virtude ética e prudência é, portanto, de coimplicação. A virtude ética fornece o fim reto, enquanto a prudência determina os meios adequados para alcançá-lo. Essa articulação impede tanto um intelectualismo moral, que reduziria a ética ao conhecimento, quanto um voluntarismo cego, que ignoraria a necessidade da razão no agir humano.

É nesse ponto que Aristóteles introduz a noção de silogismo prático, como estrutura racional da ação. Diferentemente do silogismo teórico, que culmina numa conclusão proposicional, o silogismo prático culmina numa ação. A premissa maior indica o bem a ser buscado; a premissa menor descreve a situação concreta; a conclusão não é uma frase, mas o próprio agir.

Esse modelo evidencia que a ação virtuosa não é fruto de impulsos imediatos nem de automatismos morais, mas de um processo racional encarnado na prática. O agente virtuoso não apenas sabe o que é bom em geral, mas reconhece, naquela situação específica, o que deve ser feito aqui e agora. A virtude, assim, não elimina a reflexão, mas a incorpora de modo orgânico ao agir.

A análise das virtudes éticas particulares ao longo da *Ética a Nicômaco* reforça essa compreensão. Aristóteles não apresenta um catálogo abstrato de virtudes, mas examina cada uma delas em sua relação com as paixões, com as circunstâncias e com a razão prática. Coragem, temperança, liberalidade e magnanimidade são analisadas sempre como disposições que se realizam na ação concreta.

A coragem, por exemplo, não consiste simplesmente em enfrentar perigos, mas em fazê-lo do modo correto, pelo motivo correto e no momento adequado. O corajoso

não é aquele que ignora o medo, mas aquele que o ordena racionalmente, enfrentando o que deve ser enfrentado quando a razão assim determina. Esse exemplo mostra com clareza que a virtude não é insensibilidade, mas domínio racional das paixões.

O mesmo vale para a temperança, que regula os prazeres do corpo. Aristóteles não condena o prazer em si, mas o excesso e a desordem. O temperante é aquele que sente prazer com o que é devido, na medida devida e do modo devido, revelando novamente a centralidade do meio termo relativo a nós, determinado pela razão prática.

Essas análises mostram que a ética aristotélica está profundamente enraizada numa concepção realista da natureza humana. O ser humano é um ser desejante, afetivo e racional, e a virtude não consiste em negar nenhuma dessas dimensões, mas em integrá-las harmoniosamente. A vida ética não é uma vida contra a natureza, mas uma vida segundo a natureza racional do ser humano.

Essa integração, conforme Berti (1998), explica por que Aristóteles insiste que a virtude não é um estado, mas uma atividade. Ser virtuoso não é possuir uma qualidade estática, mas agir de modo virtuoso de forma constante e estável ao longo do tempo. A excelência moral se manifesta na repetição das ações corretas, realizadas com consciência, escolha e firmeza de caráter.

A estabilidade da virtude não significa rigidez. Pelo contrário, o agente virtuoso é aquele que sabe adaptar sua ação às circunstâncias sem perder de vista o bem. Essa flexibilidade racional distingue a virtude tanto do vício quanto da simples conformidade externa a regras, revelando a sofisticação da ética aristotélica.

A dimensão política da ética também se faz presente nesse contexto. Aristóteles reconhece que a formação do caráter não ocorre no isolamento, mas no interior da comunidade. As leis, os costumes e as instituições desempenham papel fundamental na educação moral dos cidadãos, criando condições favoráveis ao desenvolvimento das virtudes (Burnyeat, 1980).

A ética das virtudes é, assim, inseparável da vida em comum. A pólis não existe apenas para garantir a sobrevivência, mas para possibilitar uma vida boa. A formação de cidadãos virtuosos é condição para a realização desse objetivo, o que confere à ética aristotélica uma dimensão claramente política e educativa.

Torna-se evidente, então, que a virtude não é um meio instrumental para outro fim externo, mas uma forma de excelência do próprio viver. Agir virtuosamente não é apenas útil ou conveniente, mas constitui a realização mais própria da vida humana enquanto vida racional.

É justamente nesse ponto que a teoria das virtudes se articula de modo decisivo com a noção de felicidade. A virtude fornece a estrutura do agir excelente, enquanto a felicidade designa a plenitude dessa atividade ao longo de uma vida inteira. Não se trata de dois temas desconectados, mas de momentos distintos de uma mesma investigação ética.

Aristóteles rejeita, ver-se-á adiante, concepções de felicidade baseadas exclusivamente no prazer, na honra ou na riqueza, pois tais bens são instáveis e dependem de fatores externos. A felicidade verdadeira deve estar enraizada naquilo que depende fundamentalmente do próprio agente: o exercício virtuoso de suas capacidades racionais.

A virtude, nesse sentido, não garante automaticamente a felicidade, mas constitui sua condição essencial. Sem virtude, não há atividade racional excelente; sem essa atividade, não há vida plenamente humana. A ética das virtudes prepara, assim, o terreno conceitual para a compreensão da felicidade como realização do ser humano enquanto tal.

A análise da virtude mostra que a vida boa não é fruto do acaso nem de dons naturais excepcionais, mas do cultivo paciente do caráter, orientado pela razão e pela prática deliberada. Trata-se de um processo longo, que se estende por toda a vida e exige constância, educação e reflexão.

A teoria das virtudes culmina, portanto, numa concepção dinâmica e exigente da existência humana, na qual o bem não é algo simplesmente possuído, mas algo continuamente realizado na ação. Essa concepção confere profundidade e coerência à ética aristotélica, afastando-a tanto do moralismo quanto do hedonismo.

É a partir dessa compreensão da virtude como excelência da atividade racional que Aristóteles introduz, de modo sistemático, o tema da *eudaimonia*, entendida como a realização plena da vida humana ao longo de uma existência inteira, tema que será desenvolvido na seção seguinte como coroamento da teoria das virtudes.

Dito isso, parte-se, então, para a exposição da ideia de *eudaimonia* para Aristóteles.

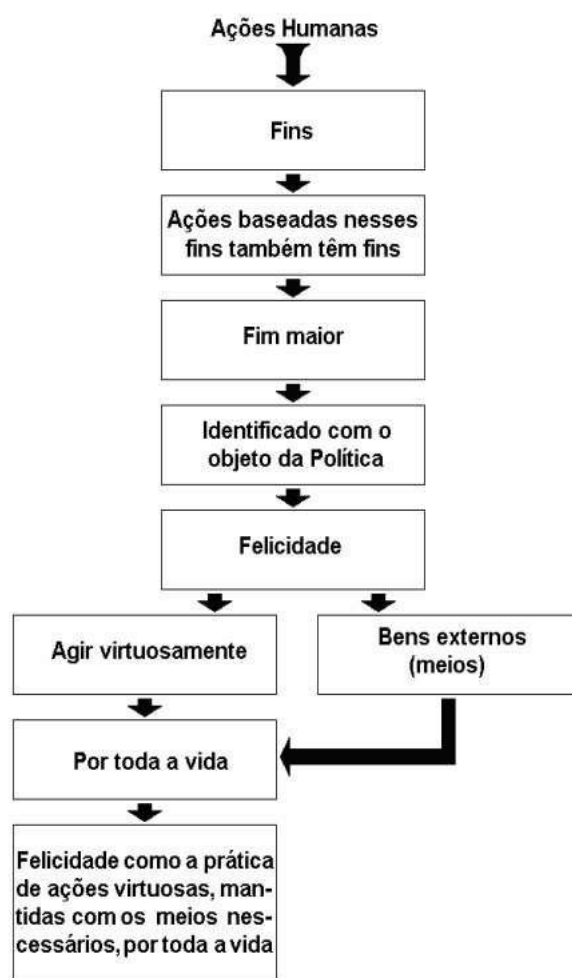
1.2 A *EUDAIMONIA* DO FILÓSOFO ESTAGIRITA

A busca humana pela felicidade é uma constante que atravessa épocas e culturas, tendo em Aristóteles, lembra Chauí (2002), uma das formulações mais influentes e duradouras. A partir da constatação de que o homem deseja naturalmente escapar da dor e alcançar a felicidade, o Estagirita propõe-se a investigar o que verdadeiramente constitui

esse bem supremo. Ele parte da premissa de que “toda arte, toda investigação, toda ação e toda escolha tendem para algum bem” (EN, I, 1, 1094a 1-3), e, sendo o bem o fim último de nossas ações, há de existir um que seja o mais elevado entre todos. Segundo Spinelli (2007), esse ponto de partida é decisivo, pois revela a orientação finalista de sua ética e o interesse pelo bem que se busca por si mesmo.

Schulz (2012) produziu um esquema acerca da definição aristotélica de *eudaimonia* ou felicidade, que se decidiu aqui expor:

Figura 1 – A *eudaimonia* ou felicidade para Aristóteles



Fonte: Schulz, 2012, p. 14.

Conforme Schulz (2012), então, e segundo a concepção de Aristóteles, toda ação humana visa a um fim, sendo este entendido como algo bom pelo agente que a realiza.

Essa distinção é crucial para se compreender o conceito de *eudaimonia*, pois ela será, necessariamente, o fim mais completo e autossuficiente. Como afirma o filósofo, “o bem supremo é aquilo que se deseja sempre por si mesmo e nunca por outra coisa” (EN,

I, 7, 1097a 30-34). Zingano (2007) observa que Aristóteles busca nessa definição o critério para identificar a verdadeira felicidade, não como um estado passageiro, mas como uma atividade plena da alma.

A felicidade, ou *eudaimonia*, é apresentada, então, como uma atividade da alma de acordo com a excelência e ao longo de uma vida completa. Esse elemento processual da felicidade é enfatizado por Silva (2007), que aponta para a centralidade da razão na constituição da vida boa. Para Aristóteles, o ser humano é essencialmente racional, e a realização de sua natureza só pode ocorrer quando vive de acordo com essa racionalidade. Assim, “a função do homem é uma atividade da alma segundo a razão” (EN, I, 7, 1098a 7-8), e a *eudaimonia* resulta do desempenho virtuoso dessa função.

O problema ético, portanto, consiste em saber quais são as atividades e disposições que conduzem a essa realização racional. Como visto, Aristóteles distingue entre virtudes éticas e dianoéticas, sendo as primeiras adquiridas pelo hábito e relacionadas ao caráter, enquanto as últimas dizem respeito à sabedoria e ao conhecimento teórico. Segundo Hobbus (2011), essa distinção é fundamental para entender as duas vias possíveis de acesso à *eudaimonia*: pela prática das virtudes morais, ou pela contemplação das verdades eternas.

Ainda que o Estagirita reconheça a importância dos bens exteriores para a vida feliz, como riqueza, saúde e amigos, ele insiste que esses são complementares e não essenciais à definição da felicidade. Em suas palavras, “sem um mínimo de bens exteriores, não se pode ser feliz, pois é impossível ou pelo menos muito difícil realizar ações nobres sem os devidos recursos” (EN, I, 8, 1099a 31-32). Zingano (2007) interpreta essa posição como um realismo aristotélico, que admite as condições materiais da vida sem reduzi-la a elas.

A discussão se aprofunda com a análise dos diferentes tipos de vida que os homens consideram felizes: a vida do prazer, a da honra e a da contemplação. Aristóteles critica a identificação da felicidade com os prazeres sensíveis, pois isso reduz o homem à condição de um animal. Segundo ele, “a maioria dos homens, não sendo obedientes à razão, identificam o bem com o prazer, e por isso vivem como animais” (EN, I, 5, 1095b 20-21). Zingano (2007) observa que essa crítica não rejeita o prazer em si, mas o prazer desenfreado e não racional.

A vida da honra também é rejeitada como fim último porque depende do julgamento dos outros. “A honra parece mais superficial do que a virtude, pois é concedida por aqueles que a atribuem e não está sob o controle do homem que é honrado” (EN, I, 5,

1095b 22-25). Chauí (2002) argumenta que a verdadeira dignidade não se encontra nas recompensas externas, mas no mérito intrínseco da ação virtuosa.

A vida dedicada à riqueza é igualmente criticada, pois ela não visa um fim em si mesma, mas serve como meio para a obtenção de outros bens. Aristóteles afirma: “a vida consagrada à aquisição de riquezas é forçada, e a riqueza é apenas útil, não um fim” (EN, I, 5, 1096a 5-10).

Em contraste com essas concepções equivocadas, Aristóteles propõe que a *eudaimonia* se encontra na atividade segundo a virtude. Ele escreve: “a felicidade é uma atividade da alma conforme a virtude perfeita, e não em um período breve, mas ao longo de toda uma vida” (EN, I, 7, 1098a 16-18). Para Spinelli (2007), isso implica um compromisso contínuo com o bem, em que a prática da virtude deve ser uma disposição firme e duradoura.

Essa concepção de felicidade como atividade ética é complementada por uma outra forma, mais elevada, de vida feliz: a vida contemplativa. Segundo Aristóteles, “a vida conforme a inteligência é a mais excelente, pois esta é o que há de mais divino em nós” (EN, X, 7, 1177b 25-30). Chauí (2002) interpreta essa passagem como um convite ao homem para ultrapassar sua própria finitude, aproximando-se, pela contemplação, daquilo que há de mais elevado na existência.

A vida contemplativa, contudo, não está ao alcance de todos, pois requer tempo, condições materiais e uma disposição intelectual rara. Ainda assim, Aristóteles a considera como a mais perfeita e autossuficiente das formas de vida. “A atividade do intelecto é contemplativa, e parece ser a mais contínua e a mais agradável, e o prazer que dela advém é puro e duradouro” (EN, X, 7, 1177a 23-25). Pichler (2004) considera que essa forma de *eudaimonia*, embora mais exigente, representa a culminância da ética aristotélica.

A coexistência dessas duas formas de felicidade, ética e contemplativa, gerou divergência entre os intérpretes. Alguns, como Nussbaum (2009), veem nelas uma tensão irreconciliável, sugerindo uma dualidade ética. Outros, como Zingano (2007), defendem uma leitura inclusivista, na qual ambas se articulam numa visão abrangente do bem. Essa controvérsia leva a um dos debates centrais da ética aristotélica.

Na perspectiva inclusivista, a *eudaimonia* não é reduzida a uma única atividade, mas integra harmoniosamente os diversos bens e virtudes em uma vida equilibrada. Zingano (2007, p. 54) defende que “a felicidade consiste numa realização completa dos fins

primários, em harmonia e plenitude”. Assim, o bem supremo não exclui os outros bens, mas os organiza e subordina a si mesmo.

Já a posição dominante sustenta que a *eudaimonia* deve ser vista como uma única atividade superior, que não pode ser acrescida por nenhum outro bem sem perder sua excelência. Aristóteles afirma: “se a felicidade pudesse ser aumentada pela adição de qualquer bem, então ela não seria autossuficiente” (EN, I, 7, 1097b 15-20). Essa concepção preserva a superioridade do bem final e sua independência em relação aos bens acessórios.

Para os defensores da visão dominante, o sumo bem não se constitui como soma de bens, mas como realização daquilo que há de mais nobre no homem: o intelecto. A felicidade, então, não pode ser entendida como um composto, mas como uma forma pura de excelência. “A atividade contemplativa é a mais excelente porque se exerce sobre o que há de mais excelente e com o que há de mais excelente em nós” (EN, X, 7, 1177a 20-23).

Apesar das divergências, há certo consenso de que as virtudes éticas desempenham papel essencial na vida prática. Hobbes (2007) salienta que a felicidade acessível à maioria dos homens é aquela construída no cotidiano, pelas escolhas racionais e moderadas, em conformidade com o justo meio. Essa virtude prática, embora secundária diante da sabedoria, é fundamental para a vida na pólis.

O conceito de justo meio, já anunciado na discussão anterior sobre a realização da função humana e sobre a necessidade de viver segundo a razão, reaparece agora como elemento estruturante da teoria das virtudes. Tendo sido estabelecido que a *eudaimonia* é uma atividade racional da alma conforme a excelência, torna-se natural que Aristóteles defina a virtude como uma disposição que aperfeiçoa justamente essa capacidade racional de orientar as paixões e ações. Assim, o justo meio consiste na escolha equilibrada entre os extremos do excesso e da deficiência, princípio que traduz a busca pela medida adequada ao agente e à situação concreta. Desse modo, a virtude é um hábito adquirido pela repetição de boas ações, tornando-se uma disposição firme de agir bem. É nesse sentido que Aristóteles afirma: “A virtude moral é uma disposição adquirida pelo hábito, e consiste na escolha de um meio termo, relativo a nós, determinado pela razão” (EN, II, 6, 1106b 36 - 1107a 2).

Tal concepção de virtude decorre diretamente do que foi anteriormente discutido acerca do caráter processual da felicidade e da importância da prática na formação moral. Se a *eudaimonia* é uma atividade contínua que exige o exercício virtuoso da razão, então

a educação moral deve formar o caráter desde a juventude, tornando o sujeito capaz de desejar e escolher o bem. Por isso, Aristóteles insiste que a educação utilize os instrumentos do prazer e da dor para moldar o juízo moral, pois é pela afinação dos afetos que o agente se torna apto a deliberar corretamente. Como ele afirma, “Desde jovens, devemos ser habituados a sentir prazer e desprazer nas coisas certas” (EN, X, 1, 1172a 21-23). A formação do caráter mostra-se, assim, inseparável da finalidade ética maior discutida na seção anterior: trata-se de orientar o jovem para uma vida virtuosa que realize plenamente sua natureza racional.

Nesse horizonte mais amplo, no qual a felicidade depende de uma vida que atualiza as capacidades racionais do ser humano, compreende-se por que Aristóteles atribui à *Paideia* um papel central. A educação integral do cidadão não visa apenas a aquisição de habilidades técnicas, mas a formação da alma em direção à excelência, tarefa imprescindível para que a razão, definida anteriormente como o núcleo da função humana, possa operar de modo adequado. Silva (2007) ressalta que a razão estrutura essa formação, conferindo ao homem sua identidade própria como ser ético. Assim, a *Paideia* articula-se organicamente ao projeto ético apresentado na seção anterior: sem a formação moral do caráter, nenhuma das vias para a eudaimonia, seja a vida prática virtuosa, seja a vida contemplativa, pode efetivamente se realizar.

A realização da *eudaimonia* exige, assim, tanto condições subjetivas quanto objetivas. A excelência da alma deve encontrar meios para se expressar no mundo, o que requer certo grau de prosperidade, liberdade e estabilidade. Aristóteles reconhece que “os homens não podem realizar atos belos sem recursos adequados” (EN, I, 8, 1099a 31), embora insista que a ausência de tais recursos não anule totalmente a virtude.

As virtudes, então, não se bastam; elas exigem circunstâncias favoráveis, mas não são determinadas por elas. O homem virtuoso é aquele que, mesmo em meio à adversidade, mantém sua dignidade e realiza o bem possível. “O homem de bem suportará com nobreza grandes infortúnios, pois sabe que a verdadeira felicidade reside na excelência da alma” (EN, I, 10, 1100b 35-37).

Assim compreendida, a *eudaimonia* é menos um estado que se possui do que uma prática constante que se realiza. Nussbaum (2009) insiste nesse aspecto processual da felicidade, destacando que ela deve ser conquistada no tempo, mediante a deliberação, o juízo e o esforço contínuo. A vida boa é um projeto, não uma condição dada.

Aristóteles concebe, então, uma ética do exercício e da excelência, na qual a felicidade é fruto de uma vida vivida com sabedoria, coragem, justiça e temperança. A

eudaimonia aristotélica é uma proposta de vida em conformidade com a razão e a excelência, integrando as dimensões ética e contemplativa da existência. Seja como bem inclusivo ou dominante, ela constitui o fim último do homem, o sentido mais pleno da existência humana.

Dessa maneira, o pensamento aristotélico conclui que a verdadeira felicidade consiste na prática constante das ações virtuosas, sustentadas com os meios necessários, ao longo de toda a vida. A felicidade é, assim, uma síntese entre o agir ético e a presença moderada de condições materiais favoráveis, resultando na realização plena da natureza racional do ser humano em comunidade.

1.3 VIRTUDE E HABILIDADE MORAL: CONTINUIDADES DE ARISTÓTELES À CONTEMPORANEIDADE

O objetivo desta seção é examinar em que medida a ética da virtude aristotélica, construída no contexto da Grécia clássica e estruturada em torno da noção de *eudaimonia* como fim último da vida humana, pode oferecer um arcabouço conceitual adequado para pensar os desafios éticos contemporâneos. A proposta, portanto, não é simplesmente aplicar Aristóteles de maneira anacrônica, mas investigar se sua concepção de virtude, formação do caráter e realização racional da natureza humana permanece filosoficamente fecunda em um mundo marcado por rápidas transformações sociais, pluralidade de valores e complexidade moral crescente.

Assim, busca-se avaliar se a forma de vida virtuosa descrita pelo Estagirita pode dialogar com a ética atual, contribuindo para compreender a agência humana, a formação de disposições morais e o sentido de viver bem em sociedades pluralistas.

Para encaminhar essa questão, é necessário apresentar o problema que orienta esta discussão, qual seja, em que sentido ainda é possível falar em virtude e *eudaimonia* em um contexto contemporâneo? Ao contrário da *polis* grega, que partilhava ao menos em parte uma concepção comum de bem humano, a modernidade tardia se define justamente pela fragmentação de valores, lembra Annas, pela multiplicidade de projetos de vida e pela ausência de um horizonte ético unificado. Se Aristóteles pôde sustentar que todas as ações humanas se orientam para um bem supremo, hoje o cenário é marcado por pluralismos fortes, em que diferentes indivíduos e grupos adotam fins distintos, muitas vezes incompatíveis entre si. Surge, então, a dificuldade: em uma sociedade que não partilha

um único ideal de vida boa, faz sentido falar em *eudaimonia* como fim último ou em virtudes como disposições universais?

Ao mesmo tempo, a retomada crítica de Aristóteles permite perceber que sua teoria não depende necessariamente de um consenso rígido sobre o conteúdo do bem supremo, mas da estrutura racional que orienta a conduta. Como discutido anteriormente, o Estagirita parte da constatação de que todo ser possui uma função própria, e a do humano consiste em viver segundo a razão. Essa estrutura teleológica aponta para a necessidade de desenvolver disposições que aperfeiçoem o exercício racional, o que inclui a formação do caráter por meio do hábito, a prudência como guia da deliberação e o cultivo do justo meio como medida da ação virtuosa. Ao ressituar essas ideias em debates atuais, pode-se perguntar se, mesmo diante da pluralidade contemporânea, haveria ainda um núcleo comum da experiência humana, a capacidade racional e prática de avaliar meios e fins, que permita reinterpretar a virtude como uma excelência funcional.

Não se pode esquecer o que já destacou anteriormente: o caráter processual da *eudaimonia*. Aristóteles não a compreende como um estado emocional, mas como uma atividade contínua da alma segundo a excelência. Tal concepção pode dialogar com abordagens contemporâneas que concebem o florescimento humano como um processo de autorrealização, construção identitária e desenvolvimento de capacidades ao longo da vida. Embora hoje vivamos, destaca Annas (2011), sob múltiplos critérios de sucesso e bem-estar, permanece a questão: não haveria, apesar dessa diversidade, certas capacidades humanas, como a autonomia prática, a deliberação prudente, a responsabilidade ética e a capacidade de viver em comunidade, cujo cultivo se mostra indispensável para qualquer projeto de vida significativa? Se assim for, a teoria das virtudes pode oferecer instrumentos analíticos valiosos para discutir a ética contemporânea, mesmo sem assumir um ideal único de felicidade.

As reflexões sobre o justo meio, o hábito e a prudência também se revelam particularmente fecundas diante de dilemas éticos atuais, que frequentemente exigem discernimento situacional, equilíbrio emocional e responsabilidade diante de contextos complexos. Em um mundo marcado por tecnologias disruptivas, crises ambientais, tensões políticas e transformações culturais rápidas, a ética não pode limitar-se a regras abstratas; ela precisa de agentes capazes de deliberar bem, ajustar-se às circunstâncias e agir com sensatez. Nesse sentido, a ética aristotélica, ao enfatizar o caráter, a experiência, a formação afetiva e o julgamento prudencial, oferece, crê-se, um modelo que se aproxima das exigências concretas da vida contemporânea.

Assim, a questão inicial se reformula: não se trata tanto de perguntar se a *eudaimonia* aristotélica pode ser simplesmente transplantada para o presente, mas de investigar que elementos estruturais de sua teoria podem ser reinterpretados para iluminar dilemas éticos atuais.

Assim, a relação entre virtude e habilidade moral pode ser introduzida pela analogia estrutural que Annas estabelece entre virtude e competência prática. Ela afirma que o exercício de uma virtude envolve raciocínio prático de um tipo que pode ser iluminadoramente comparado ao tipo de raciocínio que encontramos em alguém que exerce uma habilidade prática (Annas, 2011, p. 12). Percebe-se que a virtude, desde Aristóteles, já continha uma dimensão operacional semelhante ao que hoje chamamos de habilidade.

Coitinho (2021) reforça essa afinidade ao destacar a centralidade da sabedoria prática para qualquer ação virtuosa. Ele afirma que a ética das virtudes “toma por base a ideia de caráter virtuoso e florescimento humano” (2021, p. 341), mostrando que tanto virtude quanto habilidades se realizam em atos concretos orientados para o bem agir. O elemento prático une moralidade e competência.

Annas insiste que virtudes não são meras disposições passivas, mas capacidades treinadas e deliberativas. Ela observa que a aquisição e o exercício da virtude podem ser vistos como sendo, em muitos aspectos, semelhantes à aquisição e ao exercício de atividades mais mundanas, como a agricultura, a construção ou tocar piano (2011, p. 13).

Essa analogia aproxima Aristóteles do vocabulário contemporâneo de habilidade. Annas reconhece o aspecto teleológico da virtude: ela existe para tornar a vida boa. Ela escreve que a virtude faz parte da felicidade ou florescimento do agente. Aristóteles amarra virtude e *eudaimonia* porque entender bem a situação e agir bem nela é constitutivo do viver plenamente.

Em Aristóteles, a teleologia fundamenta a conexão entre virtude e *eudaimonia*, mas Annas (2011) mostra como essa ligação pode ser atualizada. No capítulo 8, ela explica que a virtude constitui (no todo ou em parte) o florescimento da pessoa virtuosa (Annas, 2011). O vínculo permanece mesmo sem uma cosmologia fixa: viver bem ainda exige agir com excelência.

Annas considera que o florescimento não é um estado interior, mas uma vida que responde à nossa experiência como um todo (2011). Numa sociedade plural, o bem viver não é único, mas exige que o agente responda com competência às circunstâncias. Virtude permanece condição do florescimento. *Eudaimonia*, na contemporaneidade, torna-se a vida que integra essas razões de modo virtuoso, e não apenas a realização de um *telos*.

O florescimento, então, aparece para Annas (2011) como uma forma de traduzir e atualizar a noção antiga de *eudaimonia*, isto é, de felicidade entendida como vida bem vivida, e não como mero estado emocional agradável. Ela parte de uma estranheza contemporânea: hoje é muito comum supor que virtude e felicidade quase se opõem, como se falar em “virtuosos felizes” fosse uma ingenuidade moral, algo já ridicularizado por Bentham e Nietzsche, lembra a pensadora. Annas (2011) argumenta que essa desconfiança nasce, em boa medida, de uma confusão conceitual sobre o que são virtude e felicidade. Em vez de aceitar sem crítica essa ruptura, ela volta às teorias eudaimonistas antigas, especialmente a aristotélica, para mostrar que nelas o florescimento é pensado como uma forma de vida integrada, em que a questão ética central não é “como sentir mais prazer?”, mas “como está a minha vida como um todo, e que tipo de pessoa estou me tornando ao vivê-la assim?”.

Para Annas, o ponto de partida do florescimento não é um conceito técnico, mas uma experiência comum: o momento em que alguém “toma distância” da própria vida e se pergunta para onde ela está caminhando. Em vez de enxergar apenas a sequência linear das ações do dia a dia, a pessoa começa a pensar de forma estruturada: por que faço isto? para quê? que objetivos maiores as minhas ações servem? O “florescer” é justamente esse processo de organizar, unificar e ajustar objetivos, de modo que a vida, na única vida que temos, faça sentido como um todo. Nesse quadro, “felicidade” (e, portanto, florescimento) não é um sentimento ocasional, mas o nome do fim geral vagamente visado quando tentamos viver uma “boa vida” ou uma “vida bem vivida”.

Annas insiste que essa ideia de florescimento não se confunde com três concepções hoje muito populares de felicidade: (a) felicidade como sensação de prazer; (b) como satisfação de desejos; (c) como mera “satisfação com a vida” medida por questionários. Todas essas propostas falham, segundo ela, porque ou tornam a felicidade algo trivial (sensações passageiras), ou a vinculam perigosamente à carência e à manipulação dos desejos, ou ainda a reduzem a um julgamento subjetivo que pode estar profundamente enganado sobre a própria vida. Em contraste, o florescimento eudaimonista, retomado por Annas, é uma condição de bom funcionamento global: não basta “sentir-se bem”, é preciso estar de fato funcionando bem em várias dimensões da vida, lidando de modo competente e coerente com as circunstâncias que não controlamos inteiramente.

Assim, florescer, para Aristóteles, é viver de modo racional e virtuoso, organizando todos os bens e objetivos sob uma forma de vida coerente, em que o prazer está “entrelaçado” na felicidade, mas não a define nem a esgota.

Ao articular seu próprio conceito de florescimento, Annas não rompe com Aristóteles, mas dialoga diretamente com ele. Ela preserva a estrutura eudaimonista: a ideia de um fim geral da vida, de reflexão sobre a própria trajetória, de melhores e piores maneiras de organizar objetivos, e a diferença entre as circunstâncias da vida e a forma como a vida é vivida. Ao mesmo tempo, mostra como essa matriz aristotélica oferece uma alternativa forte às concepções contemporâneas centradas em prazer ou desejos, sem cair no paternalismo de “listas objetivas” fixas do que todos deveriam ter para serem felizes.

Annas destaca que a virtude não apenas leva ao florescimento, ela é parte dele. Por isso ela afirma que sua teoria é “holística” e que virtude e felicidade apoiam-se mutuamente (Annas, 2011, p. 14). Assim, mesmo sem teleologia cósmica, a relação permanece interna e necessária.

Portanto, mesmo num mundo plural, a relação entre virtude e eudaimonia subsiste. Abandonar virtudes significa perder habilidades que estruturam a agência moral. Pode-se dizer então que virtudes são modos de perceber, focar, julgar e agir, e que sua ausência compromete o viver bem. Assim, há continuidade entre Aristóteles e a contemporaneidade: virtude continua a ser um conjunto de habilidades práticas que tornam possível uma vida plena. Abandoná-las nos distancia da *eudaimonia* porque reduz nossa capacidade de responder adequadamente ao mundo. A pluralidade contemporânea não dissolve essa conexão, apenas a torna mais exigente.

Podemos falar em eudaimonia na contemporaneidade, como mostra Annas, ao reinterpretá-la pela noção de florescimento. Este é, assim, a versão contemporânea da atividade plena da alma: não um conteúdo fixo de vida boa, mas a forma pela qual cada pessoa estrutura sua trajetória para que ela faça sentido como um todo.

2. GOVERNAMENTABILIDADE ALGORÍTMICA E A NOVA RAZÃO POLÍTICA DO DADO

O presente capítulo dedica-se a examinar, de modo sistemático e crítico, a noção de governamentalidade algorítmica, tomando como eixo estruturador a análise proposta por Rouvroy e Berns (2015). Ao longo das próximas páginas, buscar-se-á compreender como essa racionalidade política emergente redefine os modos de governo das condutas, reorganiza o campo das atividades humanas e desloca a própria experiência do sujeito na contemporaneidade. Assim, este capítulo começa expondo os elementos que constituem o surgimento desse novo paradigma de poder, articulando-os às transformações tecnológicas, econômicas e sociais.

Em seguida, o capítulo aprofunda-se nos três tempos complementares que Rouvroy e Berns apresentam como pilares dessa forma de governo: a *dataveillance*, o *data-mining* e o *profiling*. A partir dessa tripla estrutura, analisa-se como a coleta massiva de dados, o tratamento automatizado de informações descontextualizadas e a aplicação preditiva de perfis produzem uma realidade governável inteiramente baseada em correlações estatísticas. Desse modo, o capítulo começa com a descrição da coleta indiferenciada de dados e avança até a modelização de comportamentos, mostrando como esses momentos se encadeiam para constituir um governo sem sujeito, mas não sem alvo.

Detém-se aqui também na crítica à naturalização das correlações e à expulsão da subjetividade do processo de produção de saberes, questão central em Rouvroy e Berns (2015). Examina-se como esse deslocamento provoca a rarefação dos espaços de crise, hesitação e conflito, dimensões imprescindíveis à política, e como, no lugar disso, instaura-se uma normatividade processual que opera silenciosamente no nível das predisposições e dos possíveis. Assim, este capítulo avança mostrando como a governamentalidade algorítmica neutraliza a experiência da incerteza e transforma o comportamento humano em probabilidade calculável.

Mostrar-se-á, também, como essa racionalidade tende a capturar, bloquear ou neutralizar a potência de devir e de alteridade das relações. Aqui, analisa-se com cuidado como a monadologização das relações, denunciada pelos autores, impede processos transindividuais de emergência e reduz a relacionalidade a circuitos estáveis de correlações.

Por fim, este capítulo apresenta uma reflexão crítica sobre as consequências políticas desse modelo, defendendo a tese de que o governo algorítmico desloca a política para dentro dos algoritmos e esvazia as condições de emancipação e contestação. Mostra-

se como a personalização algorítmica opera simultaneamente como promessa de singularidade e como mecanismo de sujeição silenciosa, produzindo perfis que orientam condutas sem que o indivíduo tenha acesso ao modo como é calculado.

Dessa forma, ao trabalhar detalhadamente os argumentos de Rouvroy, este capítulo pretende evidenciar que a governamentalidade algorítmica não é apenas uma técnica sofisticada de processamento de dados, mas uma nova racionalidade política que afeta profundamente a autonomia, a subjetivação e a possibilidade de vida comum. O foco do capítulo, portanto, é compreender como essa forma de governo opera, por que é tão eficaz e quais são as implicações ético-políticas de seu funcionamento, preparando o terreno para a discussão de alternativas e resistências possíveis em defesa do comum.

2.1 UMA ANÁLISE DA GONVERAMENTABILIDADE ALGORÍTMICA CONFORME ROUVROY

2.1.1 Comportamentalismo (behaviorismo) digital

O comportamentalismo digital, segundo a leitura de Rouvroy (2019), refere-se a uma forma de conhecer, prever e governar comportamentos humanos baseada exclusivamente em dados, prescindindo das intenções, discursos, subjetividades ou motivações psicológicas dos sujeitos.

Trata-se de um deslocamento radical: não se busca compreender por que uma pessoa age, mas apenas identificar padrões estatísticos capazes de antecipar suas ações futuras. Isso se torna possível porque os sistemas digitais atuais operam a partir de “perfis refinados e produzidos algoritmicamente”, que permitem uma personalização contínua do ambiente e uma orientação invisível das condutas (Rouvroy, 2019, p. 16).

Como afirma Rouvroy (2019, p. 16), tais interfaces parecem ideais para lidar com um mundo hipercomplexo, pois oferecem “a personalização (e a imersão útil, segura e confortável de usuários no mundo digital) e a prevenção (e não a regulação) de comportamentos individuais e coletivos e de trajetórias”, funcionando como um mecanismo de governo que substitui a mediação simbólica pela atuação automatizada.

Nesse contexto, o comportamentalismo digital se caracteriza como um regime cognitivo e governamental que abandona a interpretação e adota a predição. O ponto central é a crença de que,

desde que se tenha acesso a enormes quantidades de dados brutos (...) é possível antecipar a maioria dos fenômenos (incluindo os comportamentos humanos) do mundo físico e do mundo digital, graças a algoritmos relativamente simples que permitem, numa base estatística puramente indutiva, construir modelos de comportamentos ou padrões, sem ter que considerar causas ou intenções (Rouvroy, 2019, p. 16).

É por isso que Rouvroy denomina esse fenômeno de *behaviorismo de dados*: uma produção de saber e poder que dispensa completamente a subjetividade. Assim, os dispositivos digitais passam a operar em

‘operacionalidade em tempo real’ (...) dispensando os atores humanos do ônus e da responsabilidade de transcrever, interpretar e avaliar os eventos do mundo, poupando-os dos processos de significação, institucionalização e simbolização (Rouvroy, 2019, p. 17).

O comportamentalismo digital, portanto, instaura uma lógica em que agir é ser calculado, e onde a previsão algorítmica substitui a compreensão humana, instaurando um novo regime de condução das condutas na era do Big Data.

2.1.2 Os três tempos da governamentalidade algorítmica

A análise de Rouvroy (2019) sobre a governamentalidade algorítmica estrutura-se em três tempos complementares que descrevem, simultaneamente, uma nova economia política do dado e uma nova forma de governo das condutas. Martins (2024) produz um quadro-síntese dos três tempos:

Quadro 1 – Pilares da governamentalidade algorítmica

Base	Argumentação	Ação	Consequência
1	<i>Dataveillance</i>	Coleta massiva de dados com a conservação automatizada, momento de constituição do <i>big data</i>	O fato de produzir uma realidade onde a espontaneidade e a incerteza são indistintas
2	<i>Datamining</i>	Tratamento analítico e exaustivo da enorme quantidade de dados brutos	A perda da dimensão transversal de testes, julgamentos, exames e avaliações presentes nos procedimentos científicos, judiciais e existenciais diante da produção preventiva da realidade algorítmica
3	<i>Profiling</i>	Relação entre formas de vida e modelos im-pessoais preditivos	A não produção de crises na governamentalidade algorítmica,

		criando perfis	evitando o encontro com a reflexão humana, tornando-se um governo sem sujeito
--	--	----------------	---

Fonte: Elaborado pela autora com base em Martins (2024).

O primeiro tempo refere-se à coleta massiva e automática de dados, constituindo aquilo que os autores chamam de *dataveillance* e caracterizando o ambiente do *big data*.

Como escrevem, trata-se de uma etapa marcada por um acúmulo indiferenciado, ubiquamente distribuído e praticamente infinito de informações digitais:

os próprios indivíduos compartilham benevolmente ‘seus’ dados nas redes sociais, blogs, listas de e-mail... e todos esses dados são conservados sob uma forma eletrônica, em ‘armazéns de dados’ de capacidades de estocagem virtualmente ilimitadas e potencialmente acessíveis a todo momento (Rouvroy; Berns, 2015, p. 39).

É possível notar como a própria participação cotidiana dos indivíduos, voluntária ou não, alimenta o processo de vigilância distribuída, dissolvendo o consentimento, pois os dados não são vividos como perda, mas como simples vestígios ordinários da vida online.

Essa coleta, observam os autores, produz uma espécie de esvaziamento dos contextos em que as atividades se deram e um deslocamento do sujeito, uma vez que os dados surgem sem finalidade aparente e sem conexão entre si. Rouvroy e Berns (2015, p. 39) descrevem esse fenômeno com incisividade: “um dado não é mais que um sinal expurgado de toda significação própria [...] tão heterogêneos, tão pouco intencionados, tão materiais e tão pouco subjetivos, tais dados não podem mentir!”.

Percebe-se a crítica ao modo como o dado é fetichizado como verdade objetiva, uma vez que, abstraído de seu contexto, parece neutro e incontestável. Nesse sentido, o comportamento humano é reduzido a traços mínimos, não interpretados, alimentando o “comportamentalismo digital” em que qualquer ação pode ser convertida em informação operacional.

Dito isto, segue-se para o segundo tempo da governamentalidade algorítmica, que é o do tratamento automatizado desses dados, o *datamining*, momento no qual emergem correlações estatísticas sem qualquer intervenção humana significativa. Estamos diante de:

uma produção de saber (saberes estatísticos constituídos de simples correlações) a partir de informações não-classificadas e, portanto, perfeitamente heterogêneas, a produção de saber estando automatizada, isto é, solicitando

apenas um mínimo de intervenção humana e, sobretudo, dispensando toda forma de hipótese prévia (Rouvroy; Berns, 2015, p. 40).

Vê-se uma inversão profunda da lógica científica tradicional: já não se partem de hipóteses, mas deixam que os dados produzam relações entre si. O discurso da objetividade torna-se, então, mais forte quanto mais a subjetividade humana é expulsa do processo, reforçando a pretensão de neutralidade das correlações.

Rouvroy e Berns (2015) alertam ainda para os riscos de se esquecer a diferença entre correlação e causalidade, ponto que estruturava o *ethos* científico clássico. O problema, para eles, não está apenas no uso de correlações, mas no modo como elas assumem força performativa. Como expressam:

as normas parecem emergir diretamente do próprio real [...] e considerar que o próprio da política [...] é recusar agir com base apenas em correlações. Parece importante lembrar disto diante da evolução rumo a um mundo que parece, cada vez mais, funcionar como se fosse constituído ele mesmo de correlações (Rouvroy; Berns, 2015, p. 40)

A ênfase aqui recai na crítica à naturalização das correlações como se fossem propriedades intrínsecas do mundo, apagando o caráter político das decisões que as utilizam.

O terceiro tempo da governamentalidade algorítmica diz respeito à ação sobre os comportamentos, momento em que os perfis produzidos pelo *datamining* passam a orientar decisões e intervenções preditivas no cotidiano dos indivíduos. Rouvroy e Berns (2015, p. 41) explicam a diferença crucial entre o nível do indivíduo e o nível do perfil, destacando que:

o saber produzido no nível da elaboração de perfis [...] não é o mais frequentemente disponível para os indivíduos nem perceptível por eles, mas que lhes é, apesar disso, aplicado de maneira a inferir deles um saber ou previsões probabilistas quanto às suas preferências, intenções e propensões (Rouvroy; Berns, 2015, p. 41).

Vê-se como a vigilância contemporânea opera não pela observação direta do sujeito, mas pela imputação de probabilidades que substituem sua própria manifestação. Assim, o indivíduo não é governado diretamente: é o ambiente que é modulado para antecipar e impedir comportamentos desviantes.

Esse ponto aparece com clareza na discussão sobre a antecipação comportamental:

evita-se toda forma de restrição direta sobre o indivíduo para preferir tornar, no próprio nível de seu ambiente, sua desobediência (ou certas formas de marginalidade) sempre mais improváveis (na medida em que estas teriam sempre já sido antecipadas) (Rouvroy; Berns, 2015, p. 41).

A terceira etapa da governamentalidade algorítmica, a ação preditiva sobre os comportamentos, torna-se ainda mais clara quando observamos como essas dinâmicas se materializam nas plataformas digitais que estruturam a vida cotidiana. Perfis probabilísticos, elaborados sem que o sujeito os veja ou compreenda, orientam aquilo que lhe é mostrado, sugerido ou ocultado.

Redes sociais ilustram essa dinâmica de modo exemplar: algoritmos decidem quais postagens aparecerão no feed, modulando a atenção, o humor, o engajamento político e até mesmo a percepção do que é relevante no mundo. A própria experiência de realidade torna-se filtrada por cálculos que estimam o que manterá o usuário por mais tempo na plataforma.

O mesmo ocorre nos sistemas de busca, que selecionam o que merece destaque antes mesmo que se formule um juízo crítico sobre o tema buscado. A ordem dos resultados do Google, por exemplo, não expressa uma neutralidade informativa, mas uma construção algorítmica baseada em probabilidades de cliques, padrões de navegação, localização, histórico do usuário e perfis semelhantes ao seu. Assim, conteúdos que confirmam expectativas tendem a ser promovidos, enquanto alternativas cognitivas ou críticas podem sequer aparecer.

Em serviços de streaming, playlists e recomendações são estruturadas para prolongar engajamentos previstos, reforçando hábitos já detectados nos perfis. Em todos esses casos, a ação governamental é distribuída, difusa e invisível: o indivíduo sente-se livre, mas suas escolhas foram cuidadosamente preparadas por um ambiente preditivo que já antecipou, e moldou, o seu comportamento. É nesse sentido que a governamentalidade algorítmica consolida um novo modo de conduzir condutas, no qual o poder se exerce por meio da previsão e da modulação, e não mais por meio de regras explícitas ou interpelações diretas.

A governamentalidade algorítmica, portanto, não coage frontalmente: ela cria condições probabilísticas que tornam certas ações praticamente impossíveis. É um governo das potencialidades, não das decisões conscientes, e que opera sem que o sujeito tenha acesso ao modo como está sendo calculado.

Tal expressão, governo das potencialidades, designa um modo de poder que não atua sobre decisões já tomadas, nem sobre ações efetivamente realizadas, mas sobre o campo mesmo do possível. Diferentemente das formas disciplinares clássicas, baseadas em normas, incentivos, punições e interdições explícitas, a governamentalidade algorítmica opera modulando as condições de emergência das ações. Não se trata de orientar escolhas por meio de prescrições ou proibições, mas de ajustar o ambiente digital de tal modo que certos cursos de ação jamais se apresentem ao sujeito como alternativas viáveis (Rouvroy, 2019).

O governo desloca-se, portanto, da esfera dos comportamentos para a esfera das propensões, das potencialidades, do que poderia vir a acontecer. Assim, antes que uma intenção seja formulada, o algoritmo já operou uma triagem do mundo, filtrando possibilidades, priorizando caminhos e silenciando outros, de modo que a ação futura pareça “natural”, “espontânea” ou simplesmente “a única opção visível”.

Esse governo das potencialidades é sutil e profundo porque incide sobre o espaço virtual em que nossas escolhas são formadas, e não sobre as escolhas em si. Ao modular o ambiente, feeds personalizados, sugestões automatizadas, resultados de busca hierarquizados, filtros de recomendação, a governamentalidade algorítmica delimita o que aparece ao sujeito como possível, desejável, relevante ou provável.

Por fim, os autores mostram que esse novo regime pode parecer profundamente democrático, pois não opera com categorias tradicionais de discriminação, mas com perfis individualizados, ajustados continuamente pelos algoritmos. Como afirmam:

o *datamining* e a elaboração algorítmica de perfis [...] parecem levar em consideração a integridade de cada real até em seus aspectos os mais triviais e insignificantes, colocando todo o mundo em igualdade – o homem de negócios e a diarista, o *sikh* e o islandês (Rouvroy; Berns, 2015, p. 41).

Essa aparente igualdade esconde o fato de que todos se tornam igualmente governáveis por mecanismos imperscrutáveis. Trata-se de um nivelamento que não produz emancipação, mas uma nova forma de condicionamento: cada um é conduzido a ser “ele mesmo”, desde que esse “si mesmo” seja calculável e antecipável.

Desse modo, os três tempos da governamentalidade algorítmica delineados por Rouvroy e Berns revelam uma racionalidade governamental que desloca a política para o terreno das correlações estatísticas, dissolvendo o sujeito e produzindo uma normatividade automatizada, silenciosa e profundamente eficaz. A crítica que os autores formulam,

informa Martins (2024), permanece atual e urgente: trata-se de compreender que os dados não são neutros, que as correlações não são o real e que a antecipação comportamental ameaça não apenas a autonomia, mas a própria experiência humana de imprevisibilidade.

Rouvroy e Berns (2015, p. 41) mostram, então, que, ao se alimentarem mutuamente, esses momentos produzem um “governo sem sujeito, mas não sem alvo”. A coleta massiva de dados, o tratamento estatístico automatizado e a aplicação preditiva dessas correlações se entrelaçam de tal modo que o funcionamento normativo se torna cada vez mais “potente e processual”, ao mesmo tempo em que mascara finalidades, afasta a intencionalidade e se adapta continuamente à realidade.

2.1.3 Os efeitos da Governamentalidade algorítmica sobre os sujeitos

Eles definem a governamentalidade algorítmica como uma racionalidade que “repousa sobre a coleta, agregação e análise automatizada de dados em quantidade massiva” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 42) para modelizar, antecipar e afetar comportamentos possíveis, uma forma de governo que opera preventivamente sobre o campo do possível, antes mesmo que o sujeito aja ou reflita.

Em comparação com o antigo “governo estatístico”, os autores (Rouvroy; Berns, 2015) destacam uma transformação: a estatística torna-se aparentemente individualizada. Já não se fala mais no “homem médio” como referência, mas na possibilidade de que cada um se torne o seu próprio perfil “automaticamente atribuído e evolutivo em tempo real” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 42).

Há, ao mesmo tempo, uma preocupação em evitar a imagem de uma estatística tirânica que reduz indivíduos a “gado”, encenando a ilusão de que esse tipo de governo se dirige a cada um de forma singular, respeitando a unicidade de cada pessoa. Contudo, essa personalização não se traduz em consentimento consciente, e sim em algo que os autores chamam de “adesão automática a uma normatividade tão imanente como aquela da própria vida” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 42). Assim, a obediência não passa por um ato deliberado de concordância, mas por uma conformação silenciosa, incorporada, às regularidades descobertas pelos algoritmos.

É justamente aí que Rouvroy e Berns (2015) enxergam um risco profundo: a rarefação das ocasiões de subjetivação e contestação. A governamentalidade algorítmica, dizem eles, não produz qualquer subjetivação, contorna o sujeito reflexivo e opera com dados “infraindividuais”, insignificantes em si mesmos, mas que servem para produzir

modelos de comportamento ou perfis supraindividuais sem jamais interpelar o indivíduo sobre quem ele é ou pode se tornar.

Ressalta-se que dados infraindividuais são fragmentos mínimos da atividade humana, cliques, tempo de permanência em páginas, localização, padrões de digitação, microgestos digitais, que não possuem significado em si mesmos e não expressam intenções, narrativas ou identidades. São sinais brutos, pré-subjetivos, extraídos antes que qualquer reflexão ou escolha consciente ocorra. Esses dados, quando processados por sistemas algorítmicos, dão origem a perfis supraindividuais, isto é, modelos estatísticos construídos não a partir de um indivíduo singular, mas de correlações entre enormes conjuntos de dados de múltiplas pessoas. Trata-se de perfis que pairam acima dos sujeitos, aplicando-se a eles de forma indiferenciada e governando suas condutas futuras sem que passem por processos de subjetivação, reconhecimento ou contestação. Assim, a governamentalidade algorítmica opera num regime que ignora tanto a interioridade quanto a singularidade, funcionando entre o “infra” e o “supra”, sempre fora do espaço propriamente subjetivo.

Como o sistema é “viral”, quanto mais se usa, mais ele se aperfeiçoa e se adapta em tempo real, a própria noção de “falha” se torna irrelevante: o erro é rapidamente reabsorvido para refinar modelos. Em áreas como prevenção de fraudes, crimes e terrorismo, os “falsos positivos” deixam de ser compreendidos como falhas, pois o objetivo é não deixar escapar nenhum “positivo verdadeiro”, qualquer que seja o custo em termos de suspeita injustificada.

Pensamos que os falsos positivos deixam de ser vistos como falhas porque, nesse paradigma preventivo, o valor central não é a precisão individual, mas a antecipação máxima do risco. Em áreas como segurança, fraude ou terrorismo, a lógica dominante é a de que é preferível suspeitar injustamente do que permitir que um evento nocivo passe despercebido. Assim, qualquer sinal, mesmo que frágil, improvável ou estatisticamente ruidoso, é tratado como potencialmente relevante, pois o sistema é orientado por uma racionalidade do “melhor prevenir do que remediar” elevada ao extremo. O erro, portanto, não compromete o funcionamento do modelo: ele é incorporado como parte aceitável do processo de vigilância preditiva, já que amplia o espectro de possibilidades monitoradas e reforça a pretensão de segurança total.

Rouvroy e Berns (2015) sublinham o paradoxo de confiarmos a máquinas “não-intencionais”, a “aparelhos a-significantes”, a tarefa de reduzir incertezas, abrindo mão da ambição de dar sentido aos acontecimentos. Os fatos deixam de ser tratados como

acontecimentos singulares e passam a ser decompostos em “redes de dados reagregados”, desligados da experiência concreta.

A consequência, escrevem, é que essa governamentalidade “embaralha as cartas” e nos expulsa de uma perspectiva histórica ou genealógica: perde-se a dimensão narrativa, de trajetória, de conflito e de crise que marcava formas anteriores de normatividade. Em vez de interpretar o passado e projetar o futuro, o sistema trabalha numa lógica de atualização permanente, em tempo real, sobre fluxos de sinais (Rouvroy; Berns, 2015).

Nesse contexto, o sujeito da governamentalidade algorítmica é capturado não mais por seu corpo ou por sua consciência moral, como nas formas jurídico-discursivas e disciplinares descritas por Foucault (2008), mas pelos múltiplos “perfis” que lhe são atribuídos com base em traços digitais cotidianos.

Rouvroy e Berns (2015) relacionam diretamente essa racionalidade ao dispositivo de segurança foucaultiano, em que o poder atua regulando um meio, garantindo “circulações” (de pessoas, mercadorias, ar, etc.), sem fixar fronteiras rígidas. O fato de as presas” do poder hoje serem digitais não significa que os indivíduos tenham se tornado apenas dados; significa que o poder já não se dirige às suas capacidades de entendimento, vontade ou expressão, mas às configurações estatísticas em que esses indivíduos aparecem como “fraudador potencial, consumidor, terrorista potencial, aluno com forte potencial”, e assim por diante (Rouvroy; Berns, 2015, p. 43).

A individualização se torna ambivalente: de um lado, o indivíduo parece estar “no centro” de serviços personalizados; de outro, sua intimidade, autonomia e autodeterminação são ameaçadas pela própria lógica dessas práticas.

Quando abordam a personalização, os autores mostram que aquilo que se vende como “marketing individualizado” ou “smart marketing” é, na verdade, uma hipersegmentação do mercado. A fala de Eric Schmidt, “sabemos quem vocês são, o que lhes interessa, quem são seus amigos”, exemplifica essa promessa de previsão individualizada (*apud* Rouvroy; Berns, 2015, p. 44).

Mas Rouvroy e Berns apontam que não se trata de adaptar a oferta a desejos espontâneos, e sim de adaptar os desejos dos indivíduos à oferta. O exemplo do aumento dinâmico de preços em sites de passagens aéreas, que identifica um “viajante cativo” e explora sua disposição a pagar mais, mostra como o sistema procura provocar respostas-reflexo, curto-circuitando o tempo de reflexão. Trata-se de produzir a passagem ao ato sem formação nem formulação de desejo: o sujeito não constrói um querer, apenas reage ao estímulo, pressionado por uma sensação de urgência e escassez.

Essa lógica está intimamente ligada ao que Rouvroy e Berns (2015) descrevem como uma nova forma de “servidão maquínica”. A exteriorização dos saberes em sistemas automáticos padroniza comportamentos e mecaniza os espíritos, de modo que muitas pessoas apenas ajustam parâmetros em processos técnicos cujo funcionamento ignoram, embora esses processos arruinem o mundo.

Por isso, os autores argumentam que não faz sentido falar simplesmente em des-subjetivação ou extinção do indivíduo. Em outro nível, as redes e plataformas sociais produzem “hipersujeitos”, pessoas obcecadas em produzir e exibir subjetividade, cuidando de seus perfis como “razão de viver”. O problema não é tanto que o sujeito desapareça, mas que se tornem cada vez mais raras as oportunidades de subjetivação crítica, momentos de recusa, hesitação, crise, conflito com a norma. As legislações de proteção de dados, focadas em barreiras defensivas e no controle da vida privada, mostram certa miopia frente ao fato de que o governo algorítmico é amplamente “indiferente” aos indivíduos, interessando-se sobretudo por sua dupla estatística. O perigo, dizem eles, reside no fato de que essa dupla estatística se separa demais dos sujeitos, que não têm relação com ela, ainda que seja com base nela que se produzem ações normativas eficazes.

No lugar do modelo confessional, em que “aquele que fala se engaja em ser o que afirma que é” (Rouvroy; Berns, 2011, p. 47), ou da lei que produz sujeitos de direito preocupados com igualdade, o governo algorítmico não se fixa em nenhum sujeito reflexivo que possa legitimá-lo ou resistir-lhe. A normatividade estatística, ao contrário da normatividade jurídico-discursiva, nunca é dada previamente e resiste à discursivização; ela é continuamente ajustada pelos comportamentos, de modo que a desobediência se torna quase impossível de formular. O campo de ação desse poder desloca-se para o futuro: ele lida com “propensões” em vez de ações realizadas, produz uma realidade aumentada dotada de “memória do futuro” e persegue o sonho de um “acaso sistematizado”, em que o real se confunde com o possível calculado.

Por fim, Rouvroy e Berns (2015) sugerem que o verdadeiro alvo desse governo não são os indivíduos em si, mas as relações. Os dados são relações, os saberes gerados são relações de relações e as ações normativas recaem sobre os ambientes onde essas relações se dão. O governo algorítmico, assim, é um governo das relações, que atua sobre a organização do possível sem recorrer a escalas, padrões ou hierarquias explícitas. Isso poderia, à primeira vista, parecer favorável a formas de individuação transindividual ou a novas formas de vida, mas os autores concluem que essa normatividade imanente e plástica tende justamente a bloquear essas individuações coletivas, reencerrando-as na

mônada subjetiva e aprofundando o ideal liberal de governar a partir do real. O efeito é um governo que aparece como inofensivo e objetivo, mas que “cria” realidade tanto quanto a registra, despolitizando critérios de acesso, esvaziando o debate público e deslocando a política para dentro de algoritmos opacos.

Rouvroy e Berns (2015) prosseguem propondo que a governamentalidade algorítmica seja lida à luz de Simondon². Essa escolha não é gratuita: ela nasce do fato de que esse modo de governo “parece não ter mais, por apoio e por alvo, os sujeitos, mas as relações enquanto sendo anteriores aos seus termos” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 50). Ou seja, em vez de governar indivíduos já constituídos, o governo algorítmico opera sobre relações que precedem os próprios sujeitos, sobre uma relacionalidade que continua existindo “para além dos indivíduos que as relações ligam” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 43).

Essa mudança desloca o foco de uma ontologia da substância, centrada em indivíduos e estados, para uma ontologia da relação, em que as próprias relações prevalecem ontologicamente sobre os indivíduos que elas atravessam. A questão é se esse deslocamento, que lembra Simondon, realmente abre espaço para processos emancipatórios, ou se é capturado pela lógica do *big data*.

Dáí vem a importância de Simondon: para compreender a governamentalidade algorítmica, seria preciso, dizem os autores:

passar [...] de uma ontologia [...] centrada no indivíduo e nos estados [...] a uma ontologia da relação [...] ou ainda a uma ontogênese preocupada com o devir” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 51).

Isso significa romper tanto com um individualismo nominalista, quanto com um realismo holista baseado em essências coletivas pré-dadas. Ao pensar a relação de maneira primeira, Simondon permite conceber o indivíduo como resultante de processos de individuação que se dão num campo pré-individual metaestável, cheio de tensões, incompatibilidades e “disparações”. A relacionalidade, assim, não se reduz a uma socialidade interindividual superficial, mas é a própria realidade do devir. É nessa chave que Rouvroy e

² Gilbert Simondon (1924–1989) foi um filósofo francês cuja obra se destacou pela elaboração de uma teoria da individuação e por uma filosofia da técnica que rompe com concepções substancialistas do sujeito e instrumentais da tecnologia. Ao conceber o indivíduo não como uma entidade pronta, mas como o resultado sempre provisório de processos de individuação que emergem de um campo pré-individual, Simondon oferece uma base teórica decisiva para pensar formas contemporâneas de poder que não se dirigem ao sujeito constituído. Essa perspectiva permite compreender a governamentalidade algorítmica como uma modalidade de governo que atua diretamente sobre disposições, tendências e potenciais de ação, intervindo no meio técnico antes da reflexão e da deliberação consciente, o que explica por que os algoritmos modulam comportamentos sem recorrer à norma jurídica ou à interiorização subjetiva.

Berns interrogam a promessa algorítmica de governar a partir das relações: seria isso compatível com uma ontologia do devir ou, ao contrário, uma forma de neutralizá-lo?

Em paralelo, a própria descrição que Rouvroy (2019) faz do “corpo estatístico” permite compreender o funcionamento distribuído, não hierárquico e continuamente re-combinado dos perfis algorítmicos. Ela explica que o behaviorismo de dados³ cria uma “zona onde a realidade (construída) e (o fundo do) mundo em toda espontaneidade e incerteza se tornam indistintas” (2019, p. 17), precisamente porque não depende de interpretações, narrativas ou mediações humanas.

Esse regime opera mediante “factualidade pura” de correlações estatísticas que se ajustam em tempo real, produzindo uma modalidade de governo que prescinde de qualquer referência a sujeitos reflexivos. A questão de Rouvroy e Berns (2015), então, pode ser formulada diretamente: até que ponto essa produção algorítmica de realidade, imamente às bases de dados, não se converte em uma forma de neutralização das possibilidades de devir, bloqueando a emergência de diferenças e tensões em vez de abri-las?

Ao desenvolver a crítica, Rouvroy (2019) mostra que, antes da virada computacional, a relação entre indivíduos e mundo continha inevitavelmente um resíduo de incerteza, de latência e de desajuste que permitia interpretações múltiplas, bem como a emergência do novo. É essa zona de não coincidência que permitia a subjetivação, pois, como ela afirma, o algoritmo “ignora e evita qualquer encontro com sujeitos reflexivos humanos” (Rouvroy, 2019, p. 22), operando exclusivamente com “dados infra-individuais e padrões supra-individuais”. Quando tal dimensão transversal, da prova, do exame, da avaliação, é tornada obsoleta pela produção automatizada de realidade, a própria possibilidade de acontecimento se esvai. O que desaparece não é apenas a relação aberta com o mundo, mas a capacidade de que qualquer diferença venha a produzir crise ou deslocamento.

³ Rouvroy (2020, p. 16) assim define o behaviorismo de dados: “A crença implícita que acompanha o crescimento do big data é que, desde que se tenha acesso a enormes quantidades de dados brutos – e o mundo está atualmente submerso em uma quantidade astronômica de dados digitais –, é possível antecipar a maioria dos fenômenos (incluindo os comportamentos humanos) do mundo físico e do mundo digital, graças a algoritmos relativamente simples que permitem, numa base estatística puramente indutiva, construir modelos de comportamentos ou padrões, sem ter que considerar causas ou intenções”. Pode-se dizer, então, que o behaviorismo de dados parte da ideia de que grandes quantidades de informações sobre as pessoas permitem prever como elas provavelmente irão agir. Nessa perspectiva, os algoritmos identificam padrões de comportamento a partir dos dados, sem buscar compreender as razões, as intenções ou os significados das ações humanas. Assim, o foco deixa de ser explicar por que as pessoas agem e passa a ser prever o que elas provavelmente farão com base em regularidades estatísticas.

É por isso que, quando a governamentalidade algorítmica começa a governar comportamentos a partir de uma expressão estatística da realidade (Rouvroy; Berns, 2015), ocorre uma inversão profunda: o indivíduo é simultaneamente absolutizado e “desrealizado”. Do lado da absolutização, a realidade produzida pelos dados aparece como objetiva, neutra, incontestável; do lado da desrealização, o indivíduo deixa de ser fonte de sentido e torna-se apenas derivação probabilística de séries numéricas que se refinam por “performatividade regressiva” — isto é, “qualquer coisa que aconteça e seja gravada [...] contribuirá para o refinamento e a melhoria do ‘corpo estatístico’” (Rouvroy, 2019, p. 24). A medida passa a valer mais que o real, e o indivíduo é diluído na funcionalidade técnica dos perfis, perdendo espessura ontológica e política.

É nesse ponto que ganha destaque a crítica à “monadologização” das relações. Rouvroy e Berns (2015) observam que, quando as relações são convertidas diretamente em estados, deixam de ser processos abertos e tornam-se unidades quase substanciais, congeladas em correlações operacionais. Como explica Rouvroy (2019), o behaviorismo de dados elimina não apenas as causas e intenções, mas também a própria possibilidade de confronto, produzindo um regime de verdade avaliado em função de critérios de rentabilidade e operacionalidade que impede o surgimento de subjetivação ou recalcitrância. Assim, ao registrar automaticamente cada desvio e utilizá-lo apenas para ajustar modelos, a governamentalidade algorítmica impede que a falha introduza crise. O porvir, que dependia do imprevisível e do encontro com o real, é absorvido pela lógica da preempção, anulando a potência de transformar a realidade.

Daí a conclusão forte: a governamentalidade algorítmica apresenta:

uma forma de totalização, de encerramento do ‘real’ estatístico sobre si mesmo, de redução da potência ao provável, de indistinção entre os planos de imanência [...] e de organização (Rouvroy; Berns, 2015, p. 53).

A realidade se torna uma atualidade pura, uma espécie de globo imunitário digital, “expurgada, de modo preemptivo, de toda forma de potência de porvir, de toda dimensão ‘outra’, de toda virtualidade” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 53). E isso não é só uma perda metafísica abstrata: é uma perda política. Ao impedir a falha e a crise, o sistema esvazia o momento em que seria preciso decidir na incerteza, que é justamente o momento do político. O ideal de objetividade estatística, reforçado por discursos de transparência e realismo, desloca a autoridade legítima para dentro das coisas e dos algoritmos, tornando difícil questionar o poder, que parece apenas “seguir os dados”.

Por fim, Rouvroy e Berns questionam se a realidade estatística produzida pelos dispositivos algorítmicos é capaz de sustentar formas de vida efetivamente emancipatórias. As autoras observam que categorias teóricas anteriormente mobilizadas como instrumentos críticos contra modelos centralizados e hierárquicos de poder acabam sendo reconfiguradas no contexto do capitalismo de dados. No regime dos *big data*, a organização das informações opera de modo distribuído e relacional, porém esvaziado de intencionalidade política, de horizonte coletivo e de projeto transformador. Forma-se, assim, o que os autores denominam “corpo estatístico”: um conjunto de perfis e correlações que fragmenta o sujeito em múltiplas descrições comportamentais, as quais remetem incessantemente ao mesmo indivíduo empírico, sem que dessa multiplicidade emergja alteridade, conflito ou possibilidade de devir histórico (Rouvroy; Berns, 2015, p. 53).

A relação deixa de ser habitada por um povo que falta e passa a ser um circuito fechado de propensões e riscos presumidos. Daí as três inquietações dos autores: o que acontece com uma relacionalidade sem alteridade? O que acontece com a individuação quando os desejos são antecipados pela oferta? O que acontece com o caráter emancipador de perspectivas transindividuais quando o alvo do governo algorítmico é precisamente “o que poderia advir” e que não foi previsto?

A saída proposta no fim é deslocar o foco da proteção de dados centrada no indivíduo para a defesa do comum. Os autores sugerem que o que resta salvar como recurso antecedente a todo sujeito é:

o comum, entendido aqui como esse “entre”, esse lugar de presença no qual os seres se dirigem e se relatam uns aos outros em todas as suas dissimetrias. O comum depende da heterogeneidade das ordens de grandeza, de escalas de realidade díspares, da não-coincidência que obriga os sujeitos a se dirigirem uns aos outros (Rouvroy; Berns, 2015, p. 53).

O governo das relações, porém, monadologiza essas relações, esvaziando a disparidade; as relações deixam de expressar um comum e tornam-se apenas canais de circulação de dados. O risco apontado por Rouvroy e Berns é que o regime de verdade digital acabe por corroer as condições de crítica, de projeto e de comum, ou seja, justamente as condições para que haja emancipação, devir e processos transindividuais vivos.

2.2 EM SÍNTESE

As análises desenvolvidas ao longo deste capítulo permitiram compreender que a governamentalidade algorítmica, tal como formulada por Rouvroy e Berns (2015) e Rouvroy (2019), não constitui apenas uma inovação técnica derivada do avanço das tecnologias digitais, mas uma transformação profunda no modo como o poder opera, se legitima e se infiltra no cotidiano. A decomposição da realidade em dados brutos, seu tratamento estatístico automatizado e a ação preditiva sobre comportamentos formam uma racionalidade política que desloca a decisão, a interpretação e o juízo humano para sistemas automáticos, eclipsando a experiência subjetiva e reduzindo o campo das condutas a probabilidades calculadas.

Também se pôde observar que esse modelo de governo reorganiza a própria ontologia do social ao descolá-la do sujeito e enraizá-la no nível das relações capturadas pelos algoritmos. A individuação deixa de ser processo e torna-se perfil; a relacionalidade deixa de ser abertura e torna-se circuito fechado. Em consequência, a potência do novo, tão central à vida coletiva e política, é comprimida pela insistência estatística do mesmo.

Do ponto de vista ético-político, o capítulo evidenciou que os mecanismos de personalização algorítmica introduzem uma ambivalência inquietante: ao mesmo tempo em que prometem singularidade e adaptação às preferências individuais, instauram uma forma silenciosa de sujeição que impede a formulação de desejos, debates e resistências. O ambiente é governado para que certas ações se tornem improváveis, antes mesmo que possam ser pensadas. Nesse cenário, as legislações centradas na proteção individual de dados mostram-se insuficientes, pois o poder algorítmico não se dirige aos sujeitos, mas às relações que lhes escapam. Assim, a subjetivação crítica, a crise e a hesitação tornam-se eventos raros, justamente aqueles que sustentam a possibilidade de emancipação.

Assim, compreender a crítica à normatividade algorítmica torna-se decisivo para pensar, em chave contemporânea, a possibilidade de uma eudaimonia que não seja capturada pelos dispositivos de preempção do desejo e pelo esvaziamento da ação.

Retomar o comum significa resgatar as condições de crítica, conflito, imprevisibilidade e alteridade, condições sem as quais não há vida política, nem pluralidade, nem abertura ao devir. As discussões deste capítulo, portanto, convidam a pensar resistências institucionais e sociais que reinstalem, no cerne do governo das condutas, a importância da experiência humana, da relação viva e da construção coletiva de mundos possíveis.

3. HABILIDADE MORAL, VIRTUDE E GOVERNO ALGORÍTMICO: DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS À FORMAÇÃO DA ÉTICA

3.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Neste capítulo, far-se-á uma articulação teórica voltada a compreender como, em contextos digitais contemporâneos, a formação ética passa a depender decisivamente do modo como a atenção é configurada, disputada e governada. Para tanto, o percurso argumentativo parte do reconhecimento de que a moralidade não se reduz a um conjunto de normas abstratas, mas envolve capacidades práticas e disposições incorporadas, desenvolvidas historicamente pelo agente no interior de práticas sociais concretas.

Assim, o capítulo assume como horizonte de fundo a tradição eudaimonista, na qual a vida boa se vincula à excelência prática e ao florescimento humano, preparando o terreno para examinar como determinadas tecnologias e formas de poder reordenam as condições mesmas de possibilidade da agência moral.

Em seguida, serão examinadas as transformações que atingem a atenção na modernidade tardia, quando a superabundância informacional e a mediação técnica contínua passam a pressionar o agente a delegar, em alguma medida, a organização do que aparece como relevante. Nesse movimento, a atenção será tratada não apenas como um recurso cognitivo, mas como um problema social e moral: o modo como se presta atenção, a intensidade, o tipo de engajamento e as razões que sustentam o foco tornam-se dimensões normativamente avaliáveis, uma vez que estruturam a relação do sujeito com o mundo e com os outros. O objetivo aqui é explicitar por que a atenção se converte em ponto nevrálgico da ética contemporânea, sobretudo quando passa a ser modulada por dispositivos digitais.

A partir desse enquadramento, o capítulo investiga a proposta de Schuster e Lazar (2024) ao sustentar que a alocação criteriosa da atenção deve ser compreendida como uma habilidade moral. A atenção, nesse sentido, será apresentada como uma competência que possui condições de sucesso, requer prática, depende de aprendizagem social e pode ser tanto fortalecida quanto degradada em função dos ambientes e ferramentas com que o agente interage.

O capítulo buscará, desse modo, mostrar como a dimensão atencional da vida moral está diretamente ligada ao exercício da agência ética, uma vez que perceber o

moralmente relevante, em situações de cuidado, amizade, responsabilidade e vida pública, depende de uma sensibilidade que se cultiva e se mantém por exercício reiterado.

Na sequência, esse argumento será inserido no quadro mais amplo da governamentalidade algorítmica discutida por Rouvroy e Berns (2015 e Rouvroy (2019), já tratada no capítulo anterior, a fim de evidenciar como o governo dos comportamentos por modulação de ambientes informacionais e por antecipação probabilística afeta não apenas escolhas pontuais, mas a própria formação de capacidades morais.

Por fim, o capítulo encaminha a discussão para uma aproximação explícita entre habilidade moral e virtude, tomando como referência a interpretação de Annas (2011) sobre a virtude como uma forma de habilidade inteligente, adquirida por treino, reflexão e formação do caráter. Essa ponte permitirá recolocar, no centro da análise, a *eudaimonia* aristotélica como horizonte, sempre no sentido de florescimento humano: se a vida boa exige prática deliberativa, percepção do relevante e autonomia progressiva do agente, torna-se necessário avaliar criticamente como a governamentalidade algorítmica reconfigura, e por vezes estreita, as condições formativas desse florescimento.

3.2 A QUESTÃO DA ATENÇÃO

Schuster e Lazar (2024) constroem sua reflexão a partir de um diagnóstico estrutural da modernidade tardia: a atenção tornou-se um recurso escasso em um ambiente marcado pela superabundância de informação, pela aceleração dos fluxos comunicacionais e pela mediação crescente de sistemas técnicos na vida cotidiana. A escassez da atenção não é entendida apenas como um problema cognitivo individual, mas como um fenômeno social, econômico e moral, que afeta diretamente a possibilidade de agência prática. Nesse cenário, a atenção passa a funcionar como condição de possibilidade da ação moral, uma vez que perceber, avaliar e responder adequadamente ao mundo pressupõe a capacidade de selecionar, sustentar e orientar o foco mental de maneira criteriosa.

Nesse contexto, os sistemas algorítmicos de recomendação, tal qual destacam Rouvroy e Berns (2015), emergem como dispositivos centrais da chamada economia digital da atenção. Esses sistemas, baseados em técnicas avançadas de aprendizado de máquina, não se limitam a organizar grandes volumes de informação, mas passam a estruturar de forma contínua o campo da experiência dos usuários. Ao filtrar, classificar e hierarquizar conteúdos segundo modelos probabilísticos de engajamento, eles influenciam o que aparece como relevante, urgente ou digno de atenção, moldando assim não apenas

comportamentos isolados, mas padrões duradouros de percepção, interesse e resposta emocional.

A dependência crescente desses sistemas é apresentada como uma consequência quase inevitável da saturação informacional contemporânea. Diante de um volume virtualmente infinito de dados, textos, imagens e estímulos audiovisuais, torna-se impraticável para os sujeitos orientarem-se sem algum tipo de mediação automatizada. No entanto, Schuster e Lazar (2024) sustentam que essa dependência técnica não é neutra do ponto de vista moral, pois ao mesmo tempo em que amplia certas capacidades práticas, reconfigura silenciosamente as condições sob as quais a atenção é exercida, aprendida e avaliada.

O argumento central do texto de Schuster e Lazar (2024), consiste em mostrar que a recomendação algorítmica, tal como atualmente implementada nas plataformas digitais, tende a interferir negativamente na capacidade dos agentes de atender adequadamente a fatores moralmente relevantes. Ainda que, em princípio, tais sistemas pudessem auxiliar na identificação do que realmente importa, na prática eles operam segundo incentivos econômicos e métricas de engajamento que frequentemente divergem das exigências normativas da agência moral. O problema, portanto, não reside simplesmente no uso da tecnologia, mas na forma como ela é desenhada, integrada e naturalizada nas práticas cotidianas.

Para fundamentar essa crítica, Schuster e Lazar (2024), desenvolvem uma abordagem que coloca a atenção no centro da análise moral. A atenção é definida como a direcionalidade seletiva da vida mental, isto é, como a capacidade de orientar o foco cognitivo e afetivo para determinados aspectos do mundo em detrimento de outros. Essa definição permite compreender a atenção não como um estado passivo de recepção de estímulos, mas como uma atividade estruturante da experiência, indispensável à percepção, à deliberação, à formação de juízos e à ação intencional.

A atenção desempenha, assim, um papel decisivo na constituição da agência prática, pois toda ação eficaz pressupõe a capacidade de identificar elementos relevantes da situação, ignorar distrações e responder de maneira proporcional às exigências do contexto. Falhas atencionais, lembram os autores, como desatenção, excesso de foco em aspectos irrelevantes ou respostas automáticas não refletidas, comprometem não apenas a eficiência da ação, mas também sua qualidade moral. Assim, a maneira como a atenção é alocada torna-se um objeto legítimo de avaliação.

Um dos movimentos teóricos mais importantes do texto consiste em recusar a redução da avaliação da atenção a critérios meramente epistêmicos. Schuster e Lazar (2024) argumentam que uma forma de atenção pode ser eficaz para adquirir informação ou promover interesses pessoais e, ainda assim, ser moralmente problemática. Espionar alguém, explorar dados confidenciais ou consumir conteúdos sensacionalistas pode gerar conhecimento ou prazer, mas isso não implica que tais práticas atendam às exigências morais associadas ao respeito, ao cuidado ou à responsabilidade.

Para tornar essa avaliação mais precisa, os autores propõem um modelo analítico que distingue quatro dimensões independentes da atenção moralmente avaliável: os objetos da atenção, o grau de atenção dedicado, o tipo ou modo de atenção envolvido e as razões pelas quais a atenção é alocada dessa maneira. Essa distinção permite compreender que a falha moral não se reduz à ausência de atenção, mas pode envolver excessos, distorções, automatismos ou motivações inadequadas, mesmo quando o agente aparentemente “presta atenção” ao que importa.

3.3 A ATENÇÃO COMO HABILIDADE MORAL: FUNDAMENTOS E ESTRUTURA CONCEITUAL

Conforme Schuster e Lazar (2024, p. 159):

Os sistemas de recomendação são tecnologias de inteligência artificial, implantadas por plataformas online, que modelam nossas preferências individuais e direcionam nossa atenção para conteúdos com os quais provavelmente iremos nos engajar. À medida que o mundo digital se tornou cada vez mais saturado de informação, tornamo-nos cada vez mais dependentes dessas ferramentas para alocar nossa atenção de forma eficiente. E essa dependência da recomendação algorítmica pode, por sua vez, nos remodelar como agentes morais⁴.

A partir dessa caracterização, Schuster e Lazar avançam para a tese de que a atenção não é apenas um meio instrumental para a ação moral, mas uma dimensão constitutiva da própria excelência moral. Atender adequadamente ao mundo não significa apenas agir corretamente em termos de consequências, mas perceber, sustentar e responder ao que importa de modo sensível, proporcional e orientado por razões moralmente relevantes. A

⁴ No original: “Recommender systems are artificial intelligence technologies, deployed by online platforms, that model our individual preferences and direct our attention to content we’re likely to engage with. As the digital world has become increasingly saturated with information, we’ve become ever more reliant on these tools to efficiently allocate our attention. And our reliance on algorithmic recommendation may, in turn, reshape us as moral agents.”

qualidade da atenção expressa, assim, a qualidade da relação do agente com os outros e consigo mesmo.

É nesse ponto que os autores introduzem a noção de alocação criteriosa da atenção como uma habilidade moral. Inspirando-se em teorias contemporâneas das habilidades práticas, eles defendem que a atenção moral possui condições de sucesso relativamente estáveis, desenvolve-se por meio da prática e é profundamente moldada pelos instrumentos e ambientes nos quais é exercida. A moralidade, portanto, não se reduz à adesão consciente a princípios abstratos, mas envolve competências incorporadas, sensíveis ao contexto e adquiridas ao longo do tempo:

Propomos que a alocação criteriosa da atenção é uma habilidade moral. Como as habilidades em geral, ela possui condições de sucesso, desenvolve-se por meio de prática orientada por essas condições e é moldada pelas ferramentas utilizadas em seu exercício⁵ (Schuster; Lazar, 2024, p. 164).

Conceber a atenção como habilidade moral, desta forma, implica reconhecer que ela não surge espontaneamente nem se mantém intacta independentemente das práticas sociais. Relações de amizade, cuidado e cidadania exigem formas específicas de atenção, que são aprendidas progressivamente por meio da convivência, do erro, da correção e do feedback social. Tornar-se capaz de perceber sinais sutis de sofrimento, necessidades implícitas ou mudanças relevantes no outro é resultado de uma prática atencional contínua, e não de uma disposição inata.

Como toda habilidade, a atenção moral pode também se degradar. Schuster e Lazar (2024) introduzem o conceito de *deskilling* para descrever processos pelos quais a dependência excessiva de sistemas automáticos reduz a capacidade do agente de exercer a habilidade por conta própria. Quando funções que antes exigiam discernimento ativo passam a ser realizadas automaticamente, o sujeito perde oportunidades de prática, tornando-se menos capaz de intervir, corrigir ou avaliar criticamente o desempenho da tecnologia.

Conforme os autores:

⁵ No original: “We propose that judicious attention allocation is a moral skill. Like skills in general, it has success conditions, develops through practice guided by those success conditions, and is shaped by the tools used in its exercise”.

Depender de sistemas de recomendação para dirigir nossa atenção nos priva de oportunidades de praticar a alocação da atenção por nossos próprios meios e por nossas próprias razões morais⁶ (Schuster; Lazar, 2024, p. 174).

Esse processo de desqualificação da habilidade atencional torna-se particularmente preocupante quando associado aos incentivos econômicos que orientam as plataformas digitais. Os sistemas de recomendação são projetados para maximizar engajamento, tempo de permanência e geração de dados, e não para promover atenção moralmente adequada. Isso gera distorções estruturais na hierarquização do que aparece como digno de atenção, privilegiando conteúdos emocionalmente intensos, polarizadores ou sensacionalistas.

Mesmo conteúdos moralmente relevantes são promovidos de maneira contingente, apenas quando coincidem com métricas de engajamento. O algoritmo não distingue importância ética de potencial viral, de modo que deveres morais cotidianos, como atenção a pessoas próximas ou reflexão cuidadosa sobre questões complexas, tendem a ser sistematicamente eclipsados por estímulos mais chamativos, ainda que normativamente vazios.

Afirmam Schuster e Lazar (2024, p. 168):

A recomendação algorítmica serve a diversos interesses comerciais: manter os usuários retornando às plataformas, direcioná-los a produtos que provavelmente comprarão e expô-los a anúncios que geram receita. Para esses propósitos, mais engajamento com as plataformas é melhor do que menos⁷.

Um ponto decisivo da crítica diz respeito às razões pelas quais a atenção é alocada. Schuster e Lazar argumentam que atender a algo porque foi recomendado não equivale a atendê-lo por reconhecer sua importância moral. Se o conteúdo deixa de ser promovido, a atenção desaparece com ele, revelando a fragilidade do vínculo moral.

Essa fragilidade é especialmente problemática em relações moralmente significativas, como amizade, cuidado e responsabilidade cívica. Quando a atenção a um amigo em sofrimento depende da curadoria algorítmica, a relação deixa de expressar compromisso moral autêntico, tornando-se contingente às dinâmicas de visibilidade da plataforma.

⁶ No original: “Relying on recommender systems to direct our attention deprives us of opportunities to practice allocating our attention through our own offices and for our own moral reasons.”

⁷ No original: “Algorithmic recommendation serves various business interests: keeping users coming back to platforms, directing them to products they’re likely to buy, and exposing them to ads that generate revenue. For such purposes, more engagement with platforms is better than less.”

Dizem os autores:

Se você presta atenção às atualizações de sua amiga deprimida apenas porque elas são recomendadas algoritmicamente, então você não prestaria atenção de outra forma. E, se esse for o caso, sua alocação de atenção falha em cumprir seus deveres especiais de amizade (Schuster; Lazar, 2024, 172)⁸.

O problema é agravado pela opacidade estrutural dos sistemas de recomendação. Os usuários não têm acesso às razões pelas quais determinado conteúdo lhes é apresentado, nem podem avaliar se tais razões são aceitáveis. Isso impede que a atenção seja endossada reflexivamente como ato moral, pois não há como apropriar-se das razões subjacentes à recomendação:

Os sistemas de recomendação existentes não conseguem nos fornecer razões normativas para direcionar nossa atenção da maneira como o fazem. E, se não conseguem fornecer tais razões, não podemos endossá-las nem adotá-las como nossas (Schuster; Lazar, 2024, p. 173)⁹.

Além disso, os autores mostram que os algoritmos tendem a explorar a responsividade moral dos usuários, privilegiando conteúdos moralizados e emocionalmente carregados, pois esses geram maior engajamento. Apesar da contundência da crítica, Schuster e Lazar reconhecem limites empíricos e rejeitam conclusões alarmistas. O argumento não é causalmente determinista, mas mutorientado.

A parte final da argumentação de Schuster e Lazar (2024) desloca o foco da crítica diagnóstica para uma reflexão sobre alternativas normativas. Após demonstrar como os sistemas de recomendação atuais tendem a enfraquecer a habilidade moral da atenção, os autores sustentam que esse efeito não é inevitável do ponto de vista tecnológico.

O problema central não está na mediação técnica em si, mas no modo como ela é estruturada. A crítica não implica que bastaria reorientar os algoritmos para que passassem a decidir moralmente pelo agente, pois um sistema que continua decidindo por ele, ainda que “para o seu bem”, comprometeria o exercício da virtude e enfraqueceria sua agência moral. O ponto compatível com a ética aristotélica é outro: trata-se de pensar

⁸ No original: “If you pay attention to your depressed friend’s updates only because they get algorithmically recommended to you, then you wouldn’t pay attention otherwise. And if that’s the case, your attention allocation fails to fulfill your special duties of friendship.”

⁹ No original: “Existing recommender systems can’t give us normative reasons for directing our attention as they do. And if they can’t give us such reasons, we can’t endorse those reasons and adopt them as our own.”

arquiteturas que não substituam a deliberação humana, mas que preservem e fortaleçam as condições para que o próprio agente exerça atenção, reflexão e julgamento prático.

Nesse sentido, Schuster e Lazar (2024) introduzem a noção de *moral upskilling*, isto é, o redesenho de tecnologias digitais de modo a promover o desenvolvimento e o exercício contínuo de habilidades morais, entre as quais a atenção ocupa um lugar central. Diferentemente dos sistemas atuais, que tendem a automatizar e ocultar os processos decisórios, tecnologias orientadas ao *upskilling* deveriam tornar explícitas as razões pelas quais certos conteúdos são destacados, oferecendo ao usuário oportunidades de reflexão, correção e endosso normativo. A tecnologia, nesse modelo, deixa de ser um substituto da agência e passa a funcionar como um andaime reflexivo.

Os autores sugerem que avanços recentes em modelos de linguagem e sistemas interativos abrem espaço para esse tipo de reconfiguração ética. Agentes capazes de dialogar com os usuários, compreender valores explicitamente declarados e articular justificativas compreensíveis para recomendações poderiam reinserir a atenção no chamado “espaço das razões”. Ainda que tais sistemas não possuam razões morais próprias, sua capacidade de apresentar razões inteligíveis permitiria ao usuário apropriar-se reflexivamente da orientação recebida, preservando a autoria moral da atenção.

Nesse contexto, é importante esclarecer o que se entende por “espaço das razões”, expressão associada a McDowell (*apud* Daniel, 2018), para quem habitar esse espaço significa participar de uma prática normativa na qual se é capaz de oferecer e assumir razões, respondendo por elas. Sistemas algorítmicos, evidentemente, não habitam o espaço das razões nesse sentido forte, pois não podem assumir responsabilidade pelo que “dizem” ou recomendam. No entanto, ao apresentarem justificativas inteligíveis para determinadas sugestões, tais sistemas podem, no máximo, favorecer que o usuário reinscreva sua própria deliberação nesse espaço, isto é, que examine, aceite ou rejeite a recomendação com base em razões que ele mesmo assume como suas. O ponto, portanto, não é atribuir racionalidade normativa ao sistema, mas preservar a centralidade da agência humana no exercício da justificação e da responsabilidade moral.

Essa possibilidade marca uma distinção fundamental em relação aos sistemas de recomendação tradicionais. Enquanto estes operam predominantemente por correlações estatísticas opacas, os sistemas prospectivos imaginados por Schuster e Lazar (2024) seriam avaliáveis não apenas por sua eficácia preditiva, mas por sua capacidade de oferecer justificações relevantes. A atenção orientada por tais sistemas não seria simplesmente

reativa, mas potencialmente deliberativa, permitindo ao agente aceitar, rejeitar ou revisar as recomendações à luz de seus compromissos morais.

A reintrodução da deliberação no processo de alocação da atenção é apresentada como condição essencial para a preservação da responsabilidade moral. Quando os sujeitos não compreendem por que prestam atenção a algo, tampouco podem responder por essa atenção de maneira robusta. Ao contrário, quando a atenção é guiada por razões que podem ser avaliadas criticamente, ela se torna parte integrante da identidade prática do agente, expressando seus valores, prioridades e vínculos normativos.

Schuster e Lazar (2024) enfatizam que essa reconcepção da recomendação algorítmica exigiria mudanças profundas tanto no design técnico quanto na governança das plataformas digitais. Métricas exclusivamente baseadas em engajamento precisariam ser substituídas ou complementadas por critérios normativos mais amplos, capazes de captar a qualidade moral da atenção promovida. Isso implica reconhecer que nem toda atenção é igualmente valiosa e que a maximização do tempo de permanência pode ser incompatível com a formação de agentes moralmente competentes.

Ao mesmo tempo, os autores reconhecem os limites dessa abordagem prospectiva. Tecnologias orientadas ao *moral upskilling* não eliminariam a necessidade de educação moral, de práticas sociais formativas e de contextos institucionais que favoreçam o desenvolvimento da atenção criteriosa.

A tecnologia pode apoiar, mas não substituir, processos de aprendizagem moral que dependem de relações interpessoais, experiências concretas e envolvimento afetivo. A atenção moral permanece, em última instância, uma prática situada e socialmente mediada.

Ainda assim, o mérito central da proposta reside em deslocar o debate ético sobre inteligência artificial para além de questões de viés, privacidade ou transparência isoladas. Ao colocar a atenção no centro da análise, Schuster e Lazar (2024) mostram que o impacto moral das tecnologias digitais deve ser avaliado também em termos de suas consequências para as capacidades práticas dos agentes. A pergunta não é apenas se os sistemas produzem resultados justos, mas se eles contribuem para formar sujeitos capazes de perceber, avaliar e responder adequadamente ao que importa.

Essa perspectiva aproxima a análise dos autores de tradições da ética das virtudes, ainda que sem recorrer explicitamente a esse vocabulário, como ver-se-á adiante. A atenção, concebida como habilidade moral, remete a uma concepção da moralidade como prática incorporada, sensível ao contexto e desenvolvida ao longo do tempo. A tecnologia,

nesse quadro, torna-se parte do ambiente formativo no qual virtudes e vícios são cultivados, reforçados ou corroídos, o que confere ao design técnico uma responsabilidade ética ampliada.

Ao longo do texto, Schuster e Lazar (2024) demonstram que a atenção não é apenas um pré-requisito instrumental para a ação moral, mas um modo de relação com o mundo que expressa reconhecimento, cuidado e compromisso. Prestar atenção a alguém ou a algo não é apenas um meio para agir corretamente, mas uma forma de afirmar valor. Quando essa atenção é sistematicamente desviada, fragmentada ou explorada por arquiteturas algorítmicas orientadas ao lucro, o tecido das relações morais é progressivamente enfraquecido.

Schuster e Lazar (2024), vale dizer, oferecem uma contribuição teórica importante ao articular ética da atenção, teoria das habilidades morais e crítica sociotécnica da recomendação algorítmica. Ao mostrar que a atenção é simultaneamente um recurso escasso, uma prática avaliável e uma competência passível de formação ou degradação, os autores ampliam significativamente o horizonte da ética da inteligência artificial. O desafio que se impõe, a partir dessa análise, não é rejeitar a mediação tecnológica da atenção, mas reconfigurá-la de modo a preservar e fortalecer a agência moral em contextos digitais cada vez mais complexos.

3.4 VIRTUDE, HABILIDADE MORAL E *EUDAIMONIA* NA ERA DO GOVERNO ALGORÍTMICO: ATENÇÃO, AGÊNCIA ÉTICA E FORMAÇÃO DE CARÁTER

A compreensão da moralidade como um domínio que envolve aprendizado, desenvolvimento e aperfeiçoamento ao longo do tempo encontra uma formulação robusta tanto na tradição aristotélica quanto em abordagens contemporâneas que pensam a ética em termos de capacidades práticas.

Em Aristóteles, a ética não se estrutura como um conjunto de regras externas à ação, mas como a formação progressiva de disposições racionais e afetivas que permitem ao agente agir bem de modo estável, orientado à *eudaimonia*, isto é, ao florescimento humano entendido como uma vida vivida de acordo com a excelência da razão prática (Aristóteles, 1991).

Essa concepção reaparece, em chave contemporânea, na leitura que Julia Annas propõe ao entender a virtude como uma forma de habilidade prática, adquirida por treino,

reflexão e experiência, e não como mera conformidade a prescrições normativas (Annas, 2011).

Para Annas, vale lembrar, a virtude deve ser compreendida de maneira análoga às habilidades complexas, como tocar um instrumento ou praticar uma arte, pois em ambos os casos o agente não segue regras explícitas a cada ação, mas desenvolve uma capacidade de discernimento sensível ao contexto, orientada por fins internalizados ao longo do processo formativo (Annas, 2011).

Essa leitura permite resgatar a centralidade da *phronesis* aristotélica como forma de inteligência prática, na qual o agente aprende a perceber o que é moralmente relevante em situações concretas, integrando razão, percepção e motivação em um único movimento deliberativo voltado à vida boa (Aristóteles, 1991).

É precisamente essa ideia de moralidade como competência prática que reaparece, sob outra linguagem, na proposta de Schuster e Lazar (2024) ao conceber a atenção como uma habilidade moral. Para os autores, agir moralmente não depende apenas de boas intenções ou princípios corretos, mas de uma capacidade treinada de alocar atenção de modo apropriado aos aspectos moralmente salientes das situações, o que implica perceber, sustentar e modular o foco atencional de acordo com razões normativas internalizadas. Assim como em Annas, a moralidade não é reduzida à aplicação de regras, mas situada no nível da formação de capacidades.

A aproximação entre virtude e habilidade, comum a Annas (2011) e Schuster e Lazar (2024), encontra seu fundamento mais remoto na ética aristotélica, para a qual a virtude é adquirida por hábito racional, isto é, por uma prática reiterada orientada pela razão que molda progressivamente o caráter do agente. Nesse sentido, tanto a virtude quanto a habilidade moral envolvem um processo de educação do desejo, da percepção e da atenção, no qual o agente aprende a encontrar prazer no que é bom e a se orientar espontaneamente para fins adequados à *Eudaimonia*., enquanto florescimento humano.

No entanto, Schuster e Lazar (2024) introduzem um elemento decisivo ao deslocar o foco da habilidade moral para o domínio da atenção, compreendida como um recurso escasso e carregado no contexto das sociedades digitais contemporâneas. A atenção deixa de ser, viu-se acima, apenas um pré-requisito cognitivo da ação moral e passa a ser entendida como um objeto direto de avaliação ética, uma vez que atender ou não a certos aspectos do mundo constitui, em si mesmo, uma forma de posicionamento moral diante dos outros e das situações.

Essa ênfase na atenção como habilidade moral permite uma articulação fecunda com a noção aristotélica de discernimento moral¹⁰, segundo a qual o agente virtuoso é aquele que vê corretamente o que é relevante em uma situação prática, sem necessidade de deliberação exaustiva ou cálculo explícito (Aristóteles, 1991). Em Annas, essa percepção correta é fruto do desenvolvimento da virtude enquanto habilidade inteligente, que integra sensibilidade ao contexto, julgamento prático e orientação ao bem viver,

A contribuição de Schuster e Lazar (2024) consiste em mostrar como, contemporaneamente, essa habilidade atencional se desenvolve em ambientes sociotécnicos projetados para estimular ou inibir determinados padrões de atenção. Em um contexto marcado pela mediação algorítmica da informação, a formação da habilidade moral passa a depender, de maneira inédita, da arquitetura digital que estrutura as possibilidades de percepção, foco e engajamento do agente.

É nesse ponto que a análise de Rouvroy e Berns (2015), de que se tratou no capítulo anterior desta dissertação, sobre a governamentalidade algorítmica se torna decisiva para compreender os riscos éticos implicados nesse novo cenário. Segundo os autores, a governamentalidade algorítmica opera, vale lembrar, por meio da captura massiva de dados e da modelização estatística de comportamentos, deslocando o governo dos sujeitos conscientes para a gestão preemptiva de correlações e probabilidades, independentemente da deliberação reflexiva dos indivíduos.

Diferentemente das formas clássicas de governo, que interpelam sujeitos capazes de responder normativamente, a governamentalidade algorítmica atua abaixo do limiar da consciência, orientando condutas por meio da modulação do ambiente informacional e da antecipação de comportamentos futuros (Rouvroy; Berns, 2015). Esse modo de governar não apela à razão prática do agente, mas reorganiza silenciosamente as condições de possibilidade da ação, interferindo diretamente na formação da atenção e, consequentemente, da habilidade moral descrita por Schuster e Lazar (2024).

Do ponto de vista da ética das virtudes, essa transformação é particularmente problemática, pois a formação do caráter exige espaço para erro, reflexão, deliberação e correção, elementos essenciais ao aprendizado moral entendido como processo (Annas, 2011). Ao reduzir a experiência moral a padrões estatísticos de comportamento e ao

¹⁰ É possível discutir em que medida a ideia de habilidade moral estaria comprometida com o caráter voluntarista da responsabilização, tipicamente associado a Aristóteles, ou se ela poderia ser compatibilizada com concepções menos demandantes, a exemplo da noção de *accountability*. Ressalto que este debate, ainda que importante, está fora do escopo desta dissertação.

ajustar o ambiente de forma a maximizar engajamento ou previsibilidade, o governo algorítmico tende a empobrecer o campo no qual a virtude pode ser exercida e desenvolvida.

Schuster e Lazar (2024) argumentam que sistemas de recomendação algorítmica, ao priorizarem conteúdos com alto potencial de engajamento, frequentemente desviam a atenção dos agentes de aspectos moralmente relevantes que exigiriam esforço cognitivo, paciência e abertura à alteridade. Esse desvio sistemático compromete a habilidade moral na medida em que dificulta a prática reiterada da atenção adequada, essencial à formação da virtude segundo a tradição aristotélica.

Em termos aristotélicos, poder-se-ia dizer que a governamentalidade algorítmica interfere na formação do *hexis* moral, isto é, da disposição estável para agir bem, ao substituir o exercício deliberativo pela resposta automática a estímulos cuidadosamente calibrados. Essa substituição enfraquece a relação entre ação e razão prática, elemento central da *eudaimonia* enquanto atividade da alma de acordo com a virtude.

Annas enfatiza que a virtude, assim como a habilidade, requer autonomia progressiva do agente, que aprende a agir por si mesmo a partir de uma compreensão internalizada dos fins da ação. No entanto, a governamentalidade algorítmica tende a produzir uma heteronomia disfarçada, na qual as escolhas parecem livres, mas são fortemente condicionadas por sistemas que operam fora do horizonte reflexivo do sujeito.

Essa heteronomia algorítmica tem efeitos diretos sobre a atenção, uma vez que o agente deixa de praticar o discernimento ativo sobre o que merece ser atendido e passa a reagir a estímulos selecionados segundo critérios opacos e frequentemente orientados por interesses econômicos. O resultado é uma atrofia da habilidade moral entendida como capacidade de atenção judiciosa, fundamental tanto para a virtude quanto para a vida boa.

A partir dessa perspectiva, torna-se possível reinterpretar a crítica de Rouvroy (2019) à governamentalidade algorítmica como uma crítica ética profunda à erosão das condições de possibilidade da *eudaimonia*. Ao sufocar a disparidade, a falha e o imprevisto, elementos essenciais aos processos de individuação, o governo algorítmico compromete a formação de sujeitos capazes de deliberar e agir virtuosamente.

Em Aristóteles, a *Eudaimonia*, viu-se no primeiro capítulo desta dissertação, não é um estado passivo, mas uma atividade contínua que exige o exercício pleno das capacidades humanas, especialmente da razão prática. Qualquer sistema que reduza a participação ativa do agente na condução de sua própria vida mina as bases dessa concepção de felicidade, substituindo a realização pela adaptação funcional (Annas, 2011).

Schuster e Lazar (2024) mostram que a atenção é um dos principais pontos de contato entre agência moral e ambiente sociotécnico, pois é por meio dela que o agente entra em relação significativa com o mundo e com os outros. Quando essa relação é sistematicamente mediada por algoritmos que priorizam eficiência e previsibilidade, a dimensão ética da atenção tende a ser instrumentalizada e esvaziada.

A analogia entre virtude e habilidade, central em Annas, ajuda a compreender por que esse processo é tão problemático: habilidades não se desenvolvem apenas por instrução externa, mas exigem prática ativa, erro, feedback e reflexão. Ao reduzir o espaço para essas experiências formativas, a governamentalidade algorítmica interfere diretamente na possibilidade de cultivo das virtudes morais.

Do ponto de vista da ética das virtudes, a questão não é apenas se os algoritmos produzem más escolhas, mas se eles transformam o tipo de agente que somos capazes de nos tornar. Schuster contribui decisivamente ao mostrar que essa transformação ocorre no nível da atenção, isto é, no próprio mecanismo por meio do qual aprendemos a perceber e valorar o mundo moralmente.

A erosão da habilidade moral da atenção implica, portanto, uma erosão da própria possibilidade de vida ética no sentido aristotélico, pois sem a capacidade de perceber o bem em situações concretas não há *phronesis* nem *eudaimonia*. Nesse sentido, o problema ético do governo algorítmico não é contingente, mas estrutural.

Ao deslocar a normatividade da deliberação consciente para a correlação estatística, a governamentalidade algorítmica enfraquece o vínculo entre virtude e felicidade, central à tradição eudaimonista, isto é, enquanto florescimento humano. O agente deixa de ser coautor de sua vida moral e passa a ser objeto de modulação contínua, o que compromete a ideia de florescimento como realização ativa das capacidades humanas.

Nesse cenário, recuperar a noção de virtude como habilidade inteligente torna-se não apenas um exercício teórico, mas uma tarefa crítica diante das transformações contemporâneas da agência moral (Annas, 2011). A proposta de Schuster e Lazar (2024) pode ser lida, assim, como uma atualização da ética aristotélica para o contexto da economia da atenção, sem abandonar o núcleo eudaimonista que fundamenta a vida boa.

A análise de Rouvroy e Berns (2015) reforça essa leitura ao mostrar que a resistência ética ao governo algorítmico não passa apenas por regulação externa, mas pela reabertura de espaços de individuação e atenção que permitam ao sujeito retomar o exercício de sua razão prática. Trata-se, em última instância, de uma disputa sobre as condições de possibilidade da virtude.

Assim, a articulação entre habilidade moral, virtude e *eudaimonia* permite compreender que o impacto do governo algorítmico não é apenas técnico ou político, mas profundamente ético, pois atinge o coração da formação do caráter e da vida boa. A atenção, longe de ser um recurso neutro, revela-se um campo decisivo de luta moral na contemporaneidade.

Conclui-se, portanto, que pensar a ética no contexto da governamentalidade algorítmica exige recuperar a tradição aristotélica da virtude como habilidade orientada à *eudaimonia*, articulando-a criticamente às análises contemporâneas da atenção e do poder algorítmico. Somente assim é possível avaliar adequadamente o impacto dessas tecnologias sobre a formação moral e o florescimento humano.

3.5 EM SÍNTESE

Ao longo deste capítulo, procurou-se demonstrar que a atenção ocupa um lugar estrutural na formação da agência ética, na medida em que constitui o ponto de articulação entre percepção, deliberação e ação moral. Ao relacionar a noção de habilidade moral desenvolvida por Schuster e Lazar (2024) com a compreensão da virtude como habilidade prática em Annas (2011), evidenciou-se uma convergência teórica significativa: a moralidade não se reduz à aplicação consciente de normas, mas se realiza como competência incorporada, desenvolvida ao longo do tempo por meio de prática orientada e sensível ao contexto.

Essa leitura reencontra seu fundamento mais profundo na ética aristotélica, para a qual a *eudaimonia* depende do exercício pleno da razão prática e da formação de disposições estáveis que permitem ao agente perceber corretamente o que é moralmente relevante em situações concretas.

A análise da governamentalidade algorítmica, à luz das contribuições de Rouvroy e Berns (2015), permitiu aprofundar criticamente esse quadro ao mostrar que os ambientes digitais contemporâneos não são neutros em relação à formação moral. Ao modular a atenção por meio de sistemas de recomendação orientados por métricas de engajamento e previsibilidade, esses dispositivos interferem diretamente nas condições de exercício da habilidade moral, promovendo processos de desqualificação atencional e enfraquecendo a autonomia prática do agente.

Tal interferência é eticamente relevante porque desloca a agência do espaço da deliberação e das razões para o domínio da correlação estatística, comprometendo a possibilidade de formação do caráter tal como concebida pela tradição das virtudes.

Conclui-se, assim, que o impacto do governo algorítmico deve ser avaliado não apenas em termos de resultados ou riscos pontuais, mas sobretudo à luz de suas consequências para o florescimento humano. Se a *eudaimonia* aristotélica exige participação ativa do agente na condução de sua própria vida, então qualquer arquitetura sociotécnica que enfraqueça a prática da atenção criteriosa compromete o próprio horizonte da vida ética.

Nesse sentido, recuperar a atenção como habilidade moral e a virtude como competência prática revela-se uma tarefa crítica fundamental, pois permite reinscrever o debate sobre tecnologias digitais no campo mais amplo da formação da agência, do caráter e da possibilidade contemporânea de uma vida boa.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação teve como propósito, vale lembrar, investigar se e de que modo o governo algorítmico compromete a busca por uma vida plenamente realizada, analisando os impactos do direcionamento da atenção promovido pelas plataformas informacionais sobre o exercício das virtudes morais e sobre a possibilidade de alcançar a *eudaimonia*, tal como concebida por Aristóteles. Ao longo do trabalho, demonstrou-se que essa problemática não se reduz a riscos tecnológicos pontuais, mas diz respeito a uma transformação profunda das condições éticas da vida contemporânea, na medida em que a mediação algorítmica interfere diretamente na agência moral, na deliberação prática e na formação do caráter.

No primeiro movimento da pesquisa, ao retomar a ética aristotélica, evidenciou-se que a *eudaimonia* não pode ser compreendida como um estado subjetivo ou como mera satisfação de desejos, mas como uma atividade da alma conforme a virtude, realizada ao longo de uma vida inteira. A análise da função humana, da doutrina do justo meio, do papel do hábito e da centralidade da *phrónesis* permitiu mostrar que a vida boa, em Aristóteles, exige participação ativa do agente, atenção ao que é moralmente relevante e exercício constante da razão prática. Esses elementos forneceram o horizonte normativo a partir do qual se tornou possível avaliar criticamente as formas contemporâneas de mediação tecnológica.

Em seguida, ao dialogar com leituras contemporâneas da ética das virtudes, especialmente a partir de Annas (2011), o trabalho mostrou que há uma continuidade estrutural entre a virtude aristotélica e a noção de habilidade moral. A virtude foi compreendida não como mera disposição passiva ou obediência a normas, mas como competência prática incorporada, desenvolvida ao longo do tempo, sensível às circunstâncias e constitutiva do florescimento humano. Essa releitura permitiu atualizar o conceito de *eudaimonia* por meio da noção de florescimento, preservando seu caráter processual e integrador, mesmo em um contexto plural e marcado pela ausência de um *telos* compartilhado.

No desenvolvimento do segundo eixo da pesquisa, a análise da governamentalidade algorítmica, a partir de Rouvroy e Berns (2015) e Rouvroy (2019), dedicou-se a examinar criticamente a estrutura das plataformas informacionais contemporâneas. Demonstrou-se que a *dataveillance*, o *datamining* e o *profiling* constituem uma forma específica de governo baseada na previsão estatística e na modulação preventiva das condutas, substituindo processos de subjetivação por correlações algorítmicas. Essa racionalidade

política desloca o governo das ações para o nível das predisposições, operando de modo silencioso e opaco sobre o comportamento humano.

Ao relacionar esse diagnóstico à ética da virtude, o trabalho evidenciou as tensões entre a deliberação racional exigida pela *eudaimonia* e a lógica automatizada das plataformas digitais. Mostrou-se que o direcionamento algorítmico da atenção afeta diretamente uma dimensão central da vida moral, pois enfraquece a capacidade do agente de perceber, discriminar e julgar o que merece atenção em situações concretas. Ao priorizar conteúdos orientados por métricas de engajamento e eficiência, os ambientes digitais tendem a empobrecer a experiência ética, afastando os indivíduos da reflexão prática necessária à formação do caráter.

Contemplou-se, também, o propósito de analisar os efeitos do governo algorítmico sobre a prática das virtudes éticas e intelectuais. Argumentou-se que a mediação algorítmica interfere na constituição do hexis moral, ao substituir o exercício deliberativo por respostas automáticas a estímulos cuidadosamente calibrados. Essa substituição produz uma forma de heteronomia disfarçada, na qual as escolhas aparentam ser livres, mas são fortemente condicionadas por sistemas que operam fora do horizonte reflexivo do sujeito, comprometendo a autonomia prática e a possibilidade de agir virtuosamente.

Além disso, retomando o compromisso assumido na introdução deste trabalho, o de propor caminhos para que a inteligência artificial, em vez de comprometer, possa favorecer o florescimento humano, esta dissertação sustentou que tal possibilidade depende de uma reorientação normativa dos ambientes informacionais. À luz da ética aristotélica, argumentou-se que sistemas algorítmicos não são eticamente neutros, pois interferem diretamente na formação da atenção, na deliberação prática e nos hábitos que constituem o caráter. Em diálogo com Schuster e Lazar (2024), defendeu-se que ambientes digitais devem ser concebidos não apenas sob critérios de eficiência, engajamento ou maximização de retenção, mas como espaços capazes de promover *upskilling* moral, isto é, o fortalecimento das capacidades reflexivas, deliberativas e atencionais dos sujeitos. Assim, a contribuição do trabalho consistiu em articular a noção aristotélica de *eudaimonia* com uma crítica contemporânea ao governo algorítmico, indicando que a IA poderá favorecer o florescimento humano somente se for deliberadamente orientada à ampliação da autonomia prática e ao cultivo das virtudes, e não à sua substituição ou erosão.

Por fim, conclui-se que o impacto ético do governo algorítmico deve ser avaliado à luz de suas consequências para o florescimento humano. Se a *eudaimonia* aristotélica exige a participação ativa do agente na condução de sua própria vida, então qualquer

arquitetura sociotécnica que enfraqueça a atenção criteriosa, a deliberação prática e a formação do caráter compromete o próprio horizonte da vida ética.

Nesse sentido, a recuperação da atenção como habilidade moral e da virtude como competência prática revela-se uma tarefa crítica fundamental para reinscrever o debate sobre inteligência artificial no campo mais amplo da ética, da formação da agência e da possibilidade contemporânea de uma vida boa.

REFERÊNCIAS

ANNAS, J. **Intelligent Virtue**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

BERTI, Enrico. **As Razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BURNYEAT, M. F. Aristotle on Learning to Be Good. RORTY, A. O. (ed.). **Essays on Aristotle's ethic**. Berkeley/Los Angeles & London: University of California Press, 1980.

CHAUÍ, M. **Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. Vol. 1. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COITINHO, D. Conhecimento moral e virtudes epistêmicas. **Kriterion**, v. 3, n. 149, p. 341-364, 2021.

COECKELBERGH, M. **Ética na Inteligência Artificial**. Rio de Janeiro: UBU Editora; PUC RIO Editora, 2023.

DANIEL, J. W. **Conhecimento, intencionalidade e funcionalismo semântico: desintelectualizando o espaço lógico das razões**. Tese de Doutorado. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2018.

FARIA, M. B. **Aristóteles: a plenitude como horizonte do ser**. 1. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

FIECONI, E. Aristotle on Attention. **Geschichte der Philosophie**, v. 103, n. 4, p. 602-633, 2020.

FOUCAULT, M. **Segurança, Território, População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOOFT, S. **Ética da virtude**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

HUISMAN, D. **Dicionário dos Filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARTINS, V. S. Governamentalidade Algorítmica, sociedade incivil e capitalismo de vigilância: resistência pela produção do comum. **Transinformação**, v. 36, 2024.

NUSSBAUM, M. **A fragilidade da bondade – fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PAKALUK, M. **Ética à Nicômaco: uma chave de leitura**. São Paulo: Vozes, 2020.

PICHLER, N. A. **A felicidade na ética de Aristóteles**. Passo Fundo: UPF, 2004.

REALE, G. **História da Filosofia Antiga. Das origens a Sócrates**. vol I. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

ROUVROY, A.; BERNIS, T. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação? **Revista Eco Pós**, v. 18, n. 2, pp. 35-56, 2015.

ROUVROY, A. O(s) Fim(ns) Da Crítica: Behaviorismo de Dados Versus Devido Processo. ALVES, M. A. S. NOBRE, M. R. **A Sociedade da Informação em Questão: o direito, o poder e o sujeito na contemporaneidade**. São Paulo: Editora D'Plácido, 2019.

SANGALLI, I. J. A conquista da felicidade via filosofia: o exemplo de Boécio. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 37, n. 3, p. 65-86, 2014.

SCHULZ, H. I. A definição de felicidade (ou o conceito de *eudaimonia*). **Projeto Humanização**. São Carlos: UFSCar, 2012.

SCHUSTER, N. LAZAR, S. Attention, moral skill, and algorithmic recommendation. **Philos Stud**, v. 182, p. 159–184, 2025.

SILVA, F. L. **Felicidade: dos filósofos pré-socráticos aos contemporâneos**. São Paulo: Editora Claridade, 2007.

SPINELLI, P. T. **A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

TOZONI-REIS, M. F. **Metodologia da pesquisa científica**. Curitiba: IESDE, 2009.

WOLF, U. **A Ética a Nicômaco de Aristóteles**. Trad. Enio Paulo Giachini, São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ZINGANO, M. **Estudos de Ética Antiga**. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

