

Roberto Amaral Calvet

***Eudaimonia* Digital: o *daimon* entre
algoritmos e inteligências artificiais**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Rio de Janeiro
Outubro de 2024

Roberto Amaral Calvet

***Eudaimonia* Digital: o *daimon* entre
algoritmos e inteligências artificiais**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo:

Prof. Edgar de Brito Lyra Netto

Orientador

Departamento de filosofia – PUC-Rio

Prof. Leandro Pinheiro Chevitaese

Departamento de Filosofia – UFRRJ

Profa. Clarisse Sieckenius de Souza

Departamento de informática – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 11 de outubro de 2024

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial do trabalho, é proibida sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Roberto Amaral Calvet

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Pós-graduado em Filosofia Clínica e Engenharia de Software. Atualmente é funcionário público da Câmara Municipal do Rio de Janeiro na Diretoria de Tecnologia da Informação (DTI).

Ficha Catalográfica

Calvet, Roberto Amaral

Eudaimonia Digital: o *daimon* entre algoritmos e inteligências artificiais / Roberto Amaral Calvet ; orientador: Edgar de Brito Lyra Netto. – 2024.

108 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2024.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Mundo Digital. 3. *Daimon*. 4. Algoritmos. 5. Sabedoria Prática. 6. Serenidade. I. Netto, Edgar de Brito Lyra. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto, pela orientação dedicada, pelo aprendizado constante e pela generosa compreensão durante os desafios pessoais que enfrentei ao longo do mestrado.

Aos membros da banca examinadora, por aceitarem o convite e contribuírem com suas valiosas observações.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, pelo alto nível acadêmico e pela competência de seus professores e funcionários.

Ao meu pai, Erçal (*in memoriam*), e à minha mãe, Lucia, por terem me educado de forma livre, sem a imposição de ideologias, crenças ou religiosidades.

Aos meus irmãos, Guilherme, Otavio e Leticia, que sempre foram exemplos de dedicação e perseverança nos estudos.

Aos meus filhos, Mariana e Bento, que me ensinaram o verdadeiro significado do amor incondicional.

À minha esposa, Amanda, por todo o amor, pela parceria constante, pelo incentivo diário e pela imensa paciência ao longo dessa jornada.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

Resumo

Calvet, Roberto Amaral; Lyra Netto, Edgar. ***Eudaimonia Digital: o daimon entre algoritmos e inteligências artificiais***. Rio de Janeiro, 2024. 108 p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação aborda a complexa relação entre o ser humano e a hegemonia tecnológica, utilizando os conceitos filosóficos de Martin Heidegger e Aristóteles para analisar como as Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) e as inteligências artificiais moldam e reconfiguram a existência humana. O conceito heideggeriano de *Gestell*, é explorado para compreender como a tecnologia moderna estrutura a realidade e a relação do homem com o ser. A dissertação propõe que o *pensamento meditativo* pode contrabalançar o *pensamento calculador*, permitindo uma experiência mais autêntica com a tecnologia. O mito, em acepção a ser precisada, é apresentado como um elemento poético e pedagógico fundamental para uma *paideia* digital, em que a *phronesis* aristotélica atue como uma virtude ética para guiar as interações humanas com a tecnologia. A ideia de *ágora* digital é, nesse sentido, pensada como um espaço onde a tecnologia pode ser vivenciada de forma comunitária e ética. Por fim, a noção de *serenidade*, conforme definida por Heidegger, é discutida como uma disposição que possibilita uma vida equilibrada com a tecnologia, buscando uma *eudaimonia* digital – uma forma de felicidade autêntica, decerto mediada, mas não dominada, pela tecnologia.

Palavras-chave

Mundo Digital; *Daimon*; Algoritmos; Sabedoria Prática; Serenidade.

Abstract

Calvet, Roberto Amaral; Lyra Netto, Edgar. **Digital eudaimonia: the daimon among algorithms and artificial intelligences.** Rio de Janeiro, 2024. 108 p. Dissertação de Mestrado. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The dissertation addresses the complex relationship between human beings and technological hegemony, drawing on the philosophical concepts of Martin Heidegger and Aristotle to analyze how Information and Communication Technologies (ICTs) and artificial intelligences shape and reconfigure human existence. The Heideggerian concept of *Gestell* is explored to understand how modern technology structures reality and the human relationship with being. The dissertation proposes that *meditative thinking* can counterbalance *calculative thinking*, allowing for a more authentic experience with technology. The concept of myth, in a sense yet to be clarified, is introduced as a fundamental poetic and pedagogical element for a digital *paideia*, where Aristotelian *phronesis* functions as an ethical virtue to guide human interactions with technology. In this regard, the idea of a digital *agora* is conceived as a space where technology can be experienced in a communal and ethical manner. Finally, the notion of *serenity*, as defined by Heidegger, is discussed as a disposition that enables a balanced approach to technology, seeking a digital *eudaimonia* – a form of authentic happiness, certainly mediated, but not dominated, by technology.

Keywords

Digital World; *Daemon*; Algorithm; Practical Wisdom; Serenity.

Sumário

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 - PRINCIPAIS CONCEITOS	12
1 - Pensamento Calculador e Meditativo	12
2 - Mito	16
3 – <i>Phronesis</i>.....	18
4 - <i>Gestell</i>.....	26
5 - <i>Coisa, Quadratura e Habitar</i>.....	29
6 - Serenidade	38
7 - <i>Daimon</i> na Mitologia Homérica.....	45
CAPÍTULO 2 - MITO E TECNOLOGIA.....	49
1 - Algoritmos e Inteligência Artificial	49
2 - Informática de Controle e Decisão	58
3 – Mitologização e Desmitificação da Tecnologia	62
4 - <i>Daimon</i> na Técnica Moderna	69
CAPÍTULO 3 – <i>EUDAIMONIA</i> DIGITAL.....	76
1 - <i>Ágora</i> Digital.....	76
2 - Revivalistas da <i>Phronesis</i>.....	82
3 - <i>Paidéia</i> Digital	86
4 - Homem <i>Phronimos</i> e Serenidade.....	97
CONCLUSÃO	101
BIBLIOGRAFIA:	105

INTRODUÇÃO

A presente dissertação trata de um dos problemas filosóficos mais urgentes e complexos da contemporaneidade: a relação entre o ser humano e a hegemonia tecnológica, com particular atenção ao conceito de *daimon*, oriundo da filosofia grega antiga e reinterpretado neste novo contexto. A investigação busca entender como as Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) e as inteligências artificiais, componentes centrais da era digital, não apenas moldam nossas percepções e decisões, mas também reconfiguram a própria noção de existência, exigindo uma reflexão filosófica profunda. O objetivo principal é propor uma abordagem crítica que articule as perspectivas de Martin Heidegger e Aristóteles, oferecendo uma leitura computacional do *daimon* homérico que possa iluminar o caminho para uma *eudaimonia* digital, ou seja, uma forma de felicidade autêntica em um mundo dominado pela tecnologia.

A hegemonia tecnológica não é simplesmente uma questão de domínio instrumental, mas um fenômeno que impõe uma nova ontologia, um novo modo de ser, que desafia as concepções tradicionais de ética, liberdade e autenticidade. Heidegger, em sua análise da técnica moderna, nos adverte que a tecnologia, em sua essência, não é neutra; ela molda nossa relação com o mundo e conosco mesmos de uma maneira que muitas vezes escapa à nossa compreensão consciente. O conceito de *Gestell*, que Heidegger usa para descrever o enquadramento técnico da realidade, revela como o pensamento calculador domina e subjuga o pensamento meditativo, levando à alienação do ser humano e ao esquecimento do ser.

Neste contexto, o conceito de *daimon*, homericamente entendido como uma força ou espírito que guia o destino humano, é reinterpretado como uma metáfora para os algoritmos, TICs e inteligências artificiais que hoje exercem um controle sutil, mas profundo, sobre nossas vidas. A dissertação explora essa analogia, argumentando que, assim como os antigos gregos acreditavam ser guiados pelos *daimones*, nós, contemporâneos, estamos cada vez mais sob a influência dessas TICs que moldam nossas decisões e comportamentos de maneiras que muitas vezes desconhecemos ou não compreendemos totalmente.

O problema da hegemonia tecnológica, assim colocado, é de extrema complexidade e gravidade. Ele não pode ser reduzido a questões de eficiência ou conveniência técnica, pois toca nas questões mais fundamentais da filosofia: a natureza

do ser, a liberdade, a ética e a possibilidade de uma vida autêntica. Neste ponto, torna-se necessário um risco calculado, uma ousadia filosófica: unir as perspectivas de Heidegger e Aristóteles para oferecer uma leitura que vá além das análises tradicionais e que possa, de fato, contribuir para uma compreensão mais profunda e, eventualmente, apontar uma possibilidade de caminho para uma solução mais satisfatória deste problema.

A decisão de combinar Heidegger e Aristóteles nesta análise não é arbitrária, mas surge da necessidade de encontrar um “approach” conceitual que permita abordar a hegemonia tecnológica em toda a sua complexidade. Heidegger, com sua crítica à técnica moderna e seus trabalhos sobre o pensamento, fornece uma base ontológica e ética para entender como a tecnologia molda nossa existência. Aristóteles, por sua vez, com sua ênfase na *phronesis*, ou sabedoria prática, oferece as ferramentas para pensar uma ética que não seja apenas teórica, mas que se aplique concretamente à vida em um mundo mediado por tecnologias.

O capítulo um da dissertação, dedicado aos principais conceitos, inicia com uma discussão detalhada sobre o pensamento calculador e meditativo, conforme descrito por Heidegger. Esta distinção é fundamental para entender como a tecnologia moderna, em sua busca por controle e eficiência, privilegia o pensamento calculador, que tende a reduzir o ser humano a uma mera peça no mecanismo tecnológico, um componente de um "armazém planetário". Em contraste, o pensamento meditativo, que Heidegger defende como essencial para a vida autêntica, é um pensamento que não busca dominar, mas sim compreender e estar em sintonia com o ser. Essa distinção entre pensamento calculador e meditativo se torna ainda mais crucial quando aplicada ao conceito de *daimon*. Enquanto o pensamento calculador tende a ver o *daimon* — ou, em termos modernos, a tecnologia — como uma ferramenta para alcançar certos fins, o pensamento meditativo nos convida a refletir sobre o impacto mais profundo e menos óbvio que essas tecnologias têm em nossas vidas. A questão que se coloca aqui é como podemos desenvolver uma relação mais ética e autêntica com essas forças e fluxos tecnológicos que, à semelhança dos *daimones* antigos, nos guiam e influenciam de maneiras muitas vezes invisíveis e incompreensíveis em um frenesi de fluxos, em que tudo é meio pra um outro fim exterior a ele, num dinamismo sem fim.

O segundo capítulo da dissertação aborda a relação entre mito e tecnologia, explorando como a mitologização e desmitificação da tecnologia afetam nossa compreensão da mesma. Neste contexto, o mito do *daimon* homérico é reexaminado à luz da filosofia heideggeriana, como uma forma de linguagem mito-poética que pode nos ajudar a entender nossa relação com as tecnologias atuais. Aristóteles é introduzido neste ponto com a noção de *phronesis*, que é apresentada como uma virtude essencial para lidar de maneira prudente com a tecnologia. A *phronesis* é, neste contexto, uma forma de sabedoria prática que nos permite encontrar um equilíbrio entre o uso da tecnologia e a preservação de nossa liberdade e autenticidade. Argumenta-se que, para entender plenamente o impacto da hegemonia tecnológica, é necessário reconsiderar o papel do mito em nossa cultura. A mitificação da tecnologia não é apenas um fenômeno cultural, mas uma forma de linguagem que molda nossa percepção da realidade. A proposta aqui é que, ao reenquadrar o *daimon* como uma figura mítica que representa as TICs, os algoritmos e inteligências artificiais, podemos começar a questionar as suposições subjacentes sobre o papel da tecnologia em nossas vidas e abrir caminho para uma reflexão mais profunda e crítica.

O conceito de *eudaimonia* digital, explorado no último capítulo da dissertação, é uma tentativa de repensar a noção de felicidade ou bem-estar em um mundo onde as tecnologias desempenham um papel central. Inspirando-se na *eudaimonia* aristotélica, que é alcançada por meio da prática da virtude e do uso correto da razão, a *eudaimonia* digital propõe uma vida boa que é decerto mediada, mas não dominada, pela tecnologia. Neste contexto, a *phronesis* desempenha um papel crucial. Argumenta-se que, assim como a *phronesis* é necessária para viver bem em um mundo de contingências, ela também é essencial para navegar pelas complexidades éticas do mundo digital. A *phronesis*, como sabedoria prática, nos permite deliberar sobre o uso da tecnologia de maneira que respeite tanto a nossa liberdade quanto a nossa responsabilidade para com os outros e para com nós mesmos. Isso significa que a *eudaimonia* digital não é simplesmente uma questão de adaptação às novas condições tecnológicas, mas uma prática ativa de reflexão e escolha que busca integrar a tecnologia de forma que ela sirva à vida humana em vez de dominá-la.

A dissertação também aborda a ideia de *ágora* digital, sugerindo que as plataformas digitais contemporâneas, com todos os seus desafios e perigos, também oferecem novas oportunidades para o surgimento de uma comunidade ética e política

global. Contudo, essa possibilidade só pode ser realizada se conseguirmos desenvolver uma prática de *phronesis* e uma serenidade que nos permita usar essas plataformas de maneira responsável e consciente, evitando as armadilhas da alienação e da superficialidade que muitas vezes acompanham o uso da tecnologia digital.

A dissertação argumenta que, sem uma compreensão filosófica mais profunda, corremos o risco de nos perder em meio às promessas vazias da tecnologia, negligenciando aquilo que realmente importa: a busca por uma vida autêntica e significativa. Ao longo da dissertação, a noção de serenidade heideggeriana é explorada como uma atitude que pode nos ajudar a desenvolver uma relação mais ética e autêntica com a tecnologia. Serenidade, nesse contexto, não é passividade ou resignação, mas uma forma de abertura ao ser que nos permite ver a tecnologia não apenas como um meio para um fim, mas como uma forma de revelação que pode tanto enriquecer quanto empobrecer nossa existência. Ao adotar uma postura serena, podemos começar a questionar as suposições subjacentes sobre o papel da tecnologia em nossas vidas e abrir caminho para uma reflexão mais profunda e crítica.

A leitura computacional do *daimon* homérico, proposta neste trabalho, não é apenas uma análise técnica ou instrumental da tecnologia, mas uma tentativa de entender como a tecnologia molda nossa existência em um nível fundamental e de desenvolver uma ética que possa nos guiar em um mundo cada vez mais dominado pela tecnologia. Ao articular as perspectivas de Heidegger e Aristóteles, e ao propor uma leitura computacional do *daimon* homérico, a dissertação se insere em um campo de investigação ainda em construção, sem soluções fáceis ou consensuais. Reconhecendo a ausência de um caminho previamente traçado, o trabalho se justifica pela própria necessidade de se arriscar em um terreno desconhecido, acreditando que a interseção entre filosofia, tecnologia e pensamento mítico possa lançar novas luzes sobre a condição humana na era digital.

CAPÍTULO 1 - PRINCIPAIS CONCEITOS

1 - Pensamento Calculador e Meditativo

O pensamento calculador é o pensamento que se caracteriza por ser um tipo de pensamento que se concentra em planos, investigações e organização, sempre com base em condições prévias e na busca por resultados específicos. Esse tipo de pensamento se assemelha a um cálculo matemático, mesmo quando não envolve números, pois visa prever, controlar os acontecimentos e a busca de resultados.

A sua particularidade consiste no facto de que, quando concebemos um plano, investigamos ou organizamos uma empresa, contamos sempre com condições prévias que consideramos em função do objectivo que pretendemos atingir. Contamos, antecipadamente, com determinados resultados. Este cálculo caracteriza todo o pensamento planificador e investigador¹.

Para Heidegger, esse tipo de pensamento é inevitável, pois é ele que determina a relação do homem com os entes e com o ser na época atual. O poder que atua nesse pensamento possibilita que as coisas se comportem de uma maneira ou de outra e que o homem adote um comportamento calculador, onde a expressão de vida no mundo civilizado e cientificista é definida pelo projeto tecnológico de mundo. Essa figura de mundo orienta o pensamento calculador e é por ele retroalimentada. É na configuração desse mundo que ocorre o acontecimento da verdade na época presente. Uma verdade de cunho técnico-científico, uma verdade da previsão e do controle tecnológicos, enfim, uma verdade que se desenha em escala planetária. Para Heidegger nenhuma organização humana é capaz de destruir o domínio da técnica, pois o homem está subjugado ao poder “irresistivelmente superior da técnica”².

O pensamento calculador é, portanto, posto a serviço da técnica. Não há espaço para a reflexão, tornando assim, o homem e o pensamento manipulados pela vontade da técnica em seu sentido instrumental. O homem moderno não pensa sobre o próprio mundo, sobre a própria essência do ser e da técnica; ele subjuga o pensar sobre suas ações e o refletir sobre seus atos: tudo já está previamente calculado, planificado. Através do pensamento calculador não somos capazes de abrir a nossa presença, a nossa existência, à essência da técnica como um desvelar, como verdade posta daquilo que é.

¹ HEIDEGGER, 2000, p.13.

² Ibid., p.8.

O pensamento meditativo consiste em uma maneira de habitar o mundo completamente diferente daquela que se experimenta a partir do mundo da técnica moderna. Essa diferença, contudo, não implica a necessidade de mudar algo no modo próprio de ser, pois o homem, segundo Heidegger, é essencialmente um ser meditativo. Isso significa que o meditar não é impróprio ao pensamento. Pelo contrário, quando todas as determinações exteriores ao homem silenciam, ele se recolhe no que é mais essencial – e é nesse recolhimento que a experiência do pensamento meditativo se inscreve. Portanto, para Heidegger, sendo o homem um ser meditativo, salvar o pensamento meditativo significa salvar o homem. A indiferença ao ser meditativo propicia o que Heidegger chama de uma total ausência de pensamento, o que favorece um esquecimento sem precedentes do mesmo Ser que abriga o homem como possibilidade e destino. Esquecer o Ser significa cair na impessoalidade e inautenticidade.

Qual a relevância do Ser para os temas que estamos trazendo para esse trabalho de filosofia da tecnologia? Podemos dizer que a atenção ao Ser é relevante em toda a obra heideggeriana. Temas como o sentido do Ser, a verdade do Ser, a história do Ser, a topologia do Ser, e a relação entre homem e Ser percorrem todos os seus textos de forma ora explícita, ora como pano de fundo para outros pensares. Ser não é uma entidade observável, mas o que permite que os entes existam e se revelem. Um ente é tudo aquilo que pode ser dito que é ou vem a ser. Isso inclui uma gama vasta de coisas, desde objetos concretos como martelos e cadeiras até conceitos abstratos como justiça e liberdade. O termo ente se aplica a tudo o que pode ser experienciado, pensado ou falado. Enquanto ente se refere às coisas individuais que existem, Ser se refere ao princípio fundamental ou à condição de possibilidade da existência como um todo.

É importante notar que, para Heidegger, a relação entre Ser e ente não é estática. O Ser não é simplesmente um conceito abstrato, mas sim um processo dinâmico de desvelamento e encobrimento, que se manifesta através dos entes. Heidegger argumenta que a filosofia ocidental historicamente esqueceu de questionar o Ser, focando apenas nos entes. Para o filósofo alemão, a questão do Ser não pode ser respondida a partir dos entes, pois o Ser é a condição da possibilidade da existência. Isso exige uma mudança de perspectiva e um foco na experiência do Ser e sua manifestação em nossa relação com o mundo e os entes. Em nossa vida cotidiana agimos como se tivéssemos esquecido do Ser e vivéssemos num mundo apenas repleto de entes.

Heidegger vai então apresentar a serenidade como uma atitude fundamental para o homem moderno se posicionar diante do mundo técnico. A serenidade, enquanto atitude de abertura ao mistério, pode ser um caminho para um reencontro com a questão do esquecimento do Ser, o que implicaria em algum tipo de equilíbrio entre o pensamento calculador e o meditativo. Heidegger também problematiza no livro *Serenidade* a natureza aparentemente fácil, confortável e segura do pensamento calculador, contrastando-a com a experiência do "não-pensamento" ou "ausência de pensamento". Ele argumenta que, embora o pensamento calculador possa parecer eficiente e controlado, ele pode, na verdade, impedir um tipo de pensamento mais profundo e reflexivo, levando a uma condição de "ausência de pensamento" generalizada:

Não nos iludamos. Todos nós, mesmo aqueles que pensam por dever profissional, somos muitas vezes pobres-em-pensamentos; ficamos sem pensamentos com demasiada facilidade. A ausência-de-pensamentos é um hóspede sinistro que, no mundo actual, entra e sai em toda a parte. Pois, hoje toma-se conhecimento de tudo pelo caminho mais rápido e mais económico e, no mesmo instante e com a mesma rapidez, tudo se esquece.³

A onipresença do pensamento calculador, com sua ênfase em soluções rápidas e eficientes, leva a uma condição generalizada de ausência de pensamento. Ele descreve a ausência de pensamento como um hóspede sinistro que permeia a sociedade moderna, destacando como a facilidade e o conforto do pensamento calculador podem realmente impedir o desenvolvimento de um pensamento mais profundo e significativo. Mas ao contrário da facilidade aparente, confortável e segura do pensamento calculador, no pensamento meditativo temos que nos comprometer com algo que, à primeira vista, parece estar oculto, mas favorece um estranhamento capaz de nos levar a habitar lugares que vão muito além de meros resultados calculados, onde uma dobra acontece numa reflexão em que se pensa o pensamento, onde a técnica deixa de ser meramente um meio, mas um modo de desabrigar, de desvelar algo. Heidegger argumenta:

[...] O que a essência da técnica tem a ver com o desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda a produção. Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger a causalidade. À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como o traço fundamental da técnica. Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao desencobrimento. Nele repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva.⁴

³ HEIDEGGER, 2000, p.11.

⁴ HEIDEGGER, 2018, p.17.

É através dos questionamentos sobre a essência da própria técnica que poderemos perceber que a técnica também está inscrita na verdade do ser, entendida como desvelamento ou desocultação, caracterizando uma forma dominante de desvelamento que inibe outras e esconde suas próprias raízes. Essa percepção que começará a fazer brilhar os caminhos para o que salva, como menciona Heidegger, acontecerá através do pensamento meditativo. Mas não se trata de abandonar o pensamento calculador, embora ele seja um produto do poder da tecnologia moderna, que molda o comportamento das coisas e influencia os humanos a agirem de forma calculadora – a vida no mundo moderno é definida por uma estrutura tecnológica que promove e é reforçada pelo pensamento calculador. Para Heidegger, é crucial reconhecer que o pensamento calculador é apenas uma possibilidade, não a única forma de pensar. Arte e poesia, por exemplo, podem fornecer meios de questionar o domínio do pensamento tecnológico. Ao contrário da linguagem técnica, que visa à eficiência e ao controle, arte e poesia abraçam a ambiguidade, a metáfora e as profundezas da experiência humana, abrindo espaço para a contemplação, a interrogação e a busca por sentido em um mundo que muitas vezes parece reduzir tudo a algoritmos e dados. Elas podem nos lembrar da importância do silêncio, da espera e do mistério – dimensões frequentemente negligenciadas em um mundo obcecado pela velocidade e pela eficiência.

A solução reside não na negação do pensamento calculador, mas no reconhecimento de sua influência e na busca por outras formas de pensar, como o pensamento meditativo. A casa que Heidegger construiu com as próprias mãos na Floresta Negra, por exemplo, e que tanto se relaciona com sua filosofia, precisou de algum tipo de cálculo para que se construíssem paredes, portas, janelas e um teto que resistissem ao tempo, ventos e tempestades. Para essa casa acontecer, o pensamento calculador teve seu papel, mas para ela poder ser habitada por Heidegger, como veremos mais adiante, precisou do pensamento meditativo.

Continuaremos a explicar o pensamento meditativo e calculador ao desenvolvermos o tema da serenidade. Essas duas formas de pensar também nos auxiliarão a compreender a abordagem que adotaremos em relação ao mito no próximo tópico.

2 - Mito

Aristóteles escreve no livro *Metafísica* que "o amante dos mitos é um amante da sabedoria (um filósofo), uma vez que também os mitos são compostos de maravilhas"⁵. Um desafio de se pensar e se fazer ouvir dentro dessa realidade tecnológica acelerada em que vive o homem atual é encontrar uma linguagem capaz de fazê-lo. A impressão que temos é que arte e poesia, caminhos alternativos apontados por Heidegger, cada vez menos afetam o homem moderno. Longos tratados filosóficos menos ainda. Dentro desse *modus operandi* atual, conforme veremos ao desenvolver o que Heidegger chamou de *Gestell*, o mito nos aparece como uma possibilidade de abrir espaço no corre-corre e nas distrações que estão sob o domínio do pensamento calculador.

O homem dominado pelo pensamento calculador verá o mito como uma narrativa primitiva, algo anterior à ciência, algo que deixou de ter relevância frente à verdade técnico-científica. O senso comum ainda encontrará em manuais de uma *filosofia ruim* evidências da passagem do mito para a razão, mito sendo entendido nesses casos como um conhecimento inferior da realidade. Estressando o pensamento calculador até as suas últimas fronteiras, poderemos trabalhar o mito como *alegoria* para facilitar nosso entendimento, mas é no pensamento meditativo que ele se mostrará como *tautegoria*⁶ e possibilidade de aproximação com o Ser.

Tautegoria é um termo utilizado por um filósofo luso-brasileiro chamado Eudoro de Souza (1911-1987). O pensamento deste filósofo encontrava ressonâncias na obra de Heidegger⁷, principalmente sua ontologia fundamental e analítica da existência, e na filosofia da mitologia de Schelling. Para este pensador "é da sensibilidade, ligada à esfera do estético, que parte o impulso mítico, revelador de mitos"⁸, estando o mito associado à presença do divino. Para ele, o mito deixa de ser alegoria, deixa de ser entendido apenas como expressão fantasiosa de uma outra coisa e passa a ser *tautegoria*, relato e expressão do que em verdade é. Como vimos no tópico anterior, sendo o homem um ser meditativo, acreditamos que será possível para o mito, na borda da alegoria, acenar com um convite

⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica* A, 2 982b 18-19.

⁶ Também encontramos esse conceito em Emanuel Carneiro Leão, 2010, p.103.

⁷ Não abordaremos aqui o conceito de *dasein* mítico no pensamento de Heidegger, que representa um modo de ser-no-mundo que precede a filosofia e se caracteriza pela ausência de uma compreensão temática do ser. Em vez de confrontar o ente e questionar o seu ser, o *dasein* mítico busca abrigo na supremacia do ente, submetendo-se a poderes sobrenaturais como, por exemplo, o "mana".

⁸ BASTOS, 1998, p.28.

para que o pensamento meditativo aconteça. Emanuel Carneiro Leão escreve sobre o mito:

Provindo do mistério temporal da realidade, os mitos nos remetem para fontes inesgotáveis de inconsciência e consciência históricas. São criações da experiência humana com os movimentos de seu próprio princípio e os gestos de suas transformações. Pelo Mito, a sobrevivência se recolhe à densidade do verbo, em que se concentra toda a autoridade da história, a força criadora da Linguagem. Para o Mito converge a diversidade essencial das experiências do homem com a realidade. Do Mito corre hoje o sangue de ontem para um novo amanhã: possibilidades de vida e condições de herança para o advento de uma história sempre já vigente e sempre ainda por vir. Com o Mito nos chega "o amor ainda não aprendido, a dor não conhecida", sabor deste mistério insondável da realidade na vida-morte. Sem o Mito nem a música da história ressoa nas festas nem a dança da capoeira ginga nas celebrações dos projetos.⁹

Nesse trabalho vamos pensar em mitologia como uma produção de narrativas que permeia e perpassa a história cultural de todos os povos. A mitologia será considerada como um receptáculo de símbolos, afetos e sabedorias, carregando algo do psiquismo e caracterizando uma verdade simbólica. Mitologia, ainda pegando emprestado um conceito de Eudoro de Souza (1911-1987), não é coletânea de mitos, não é o dizer das conhecidas genealogias ou histórias divulgadas pela tradição, muito menos lendas de heróis, deuses ou semideuses, mas uma *mitosofia* que se expande aos mais diversos aspectos do questionamento do espírito. Nesse encontro entre mitologia e filosofia, pulsa uma vida que desperta com os acordes e se sintoniza “com as vibrações de cada som da realidade”¹⁰, fazendo com que uma obra seja mítica por possuir a vida própria do pensamento, porque alcança autonomia suficiente para se desligar da biografia de indivíduos e da história de comunidades, permitindo que a obra alcance a universalidade da vida de todos os homens, tornando-se independente do tempo e do espaço. Essa qualidade atemporal e a capacidade de gerar significado continuamente são características intrínsecas da natureza mítica das obras. As obras míticas também possuem uma qualidade misteriosa: elas sempre proporcionam mais do que o criador pretendia. Essa experiência de surpresa é um encontro da filosofia com o mito, mostrando que a obra transcende a intenção original e continua a gerar novos sentidos e possibilidades ao longo do tempo. A obscuridade presente nos mitos não é negativa, mas sim um convite para aceitar novas possibilidades de ser e realizar-se. Os limites impostos pela obscuridade, na verdade, concedem e possibilitam novas formas de ser.

⁹ LEÃO, 2010, p.42.

¹⁰ Ibid., p.42.

A obra mítica liberta-nos das coisas prontas e acabadas, como substâncias, individualidades e sistemas, e liberta-nos para o verbo de todas as coisas: seu nascimento, vibração e morte. Emanuel Carneiro Leão vai dizer que é “com a arte desta libertação que os mitos presenteiam os filósofos. É nesta profundidade que os gregos teceram as relações entre Mito e Filosofia para toda a história do Ocidente”¹¹.

Algumas narrativas mitológicas nos presentificam com algo digno de experiência e atenção sobre realidade física das coisas, sobre os afetos humanos ou instituições políticas, todas tentando dar conta da vivência humana no mundo em suas muitas formas e múltiplas maneiras. A mitologia surge a partir do momento em que o homem consegue se descolar do presente, de sua condição animal, se projetando no futuro ou no passado, imaginando e criando uma narrativa para além da realidade das coisas, buscando um sentido para a existência. O homem é detentor de imaginação, linguagem e simbolismos. Ele produz histórias para dar sentido e muitas vezes para encontrar soluções. Tentaremos mais adiante, na alternância de pensamento calculador e meditativo, produzir novas narrativas, novas releituras de narrativas mitológicas libertadoras e novas percepções de mundo no capítulo em que abordaremos o *daimon*.

3 – *Phronesis*

Como expresso no livro VI da *Ética a Nicômacos*, a *phronesis* se manifesta como uma virtude dianoética¹². A virtude (*areté*) pode ser definida, em linhas gerais, como qualquer forma de excelência ou de perfeição. A *areté* não é inerente ao homem, mas, ao contrário, é adquirida por meio do processo de habituação (*ethos*), o que requer um determinado período de tempo para a sua assimilação e desenvolvimento. Em outras palavras, a *areté* se apresenta como um traço de caráter duradouro, que se exterioriza por meio das práticas costumeiras, levando o indivíduo a agir de maneira desejável. No que diz respeito à *phronesis*, esta se apresenta como um tipo específico de conhecimento, o conhecimento prático.

¹¹ Ibid., p.43.

¹² As virtudes dianoéticas, também conhecidas como virtudes intelectuais, são excelências da mente que nos permitem compreender o mundo e agir de forma correta. Enquanto as virtudes éticas, como a coragem e a temperança, dizem respeito às nossas ações e paixões, as virtudes dianoéticas orientam nosso intelecto.

A *phronesis* é, para Aristóteles, “uma capacidade racional, genuína que diz respeito à ação relativamente às coisas que são boas e más para os seres humanos”¹³, diferenciando-se tanto da ciência quanto da arte. Traduzida como prudência, não se enquadra como ciência porque a ação moral não possui um objeto fixo e imutável como a ciência busca, podendo variar de acordo com as circunstâncias. Da mesma forma, não se configura como arte porque a ação moral encontra seu fim em si mesma, enquanto a arte visa um produto externo. A arte, ou *techne*, sempre possui um propósito que transcende a mera produção do objeto. A construção de uma casa, por exemplo, tem como fim último proporcionar abrigo e conforto, sendo a própria construção apenas um meio para atingir esse objetivo. A ação moral, em contraste, busca o agir bem como um fim em si mesmo, que, por sua vez, contribui para a finalidade última da felicidade, *eudaimonia*.

A prudência, enquanto capacidade de deliberar e de escolher os meios adequados para atingir o bem, se aplica a todas as esferas da vida humana que permitem a deliberação, ou seja, aquelas que se encontram no domínio do contingente. A fórmula aristotélica citada - “uma disposição é determinada pelas atividades na qual é manifestada e pelos objetos que lhe são pertinentes”¹⁴ - revela a natureza dual da virtude: uma face subjetiva, que se manifesta na deliberação, escolha e juízo, e uma face objetiva, moldada pela contingência e pelo *kairós* (tempo oportuno). É nesse âmbito que a virtude encontra sua plena expressão, não se limitando a uma disposição subjetiva, mas se definindo também pela situação específica em que se manifesta. Em outras palavras, a virtude exige a leitura do contexto relacional, temporal e espacial da ação, a capacidade de discernir o que é apropriado em cada situação. “Ser virtuoso, não é apenas agir como é preciso, mas também com quem é preciso, quando é preciso e onde for preciso”¹⁵ ressoa com a ideia de *kairós*, ressaltando a importância da dimensão circunstancial da ação virtuosa, que a prudência, como prática, busca apreender.

A realização da virtude, segundo Aubenque, se manifesta em situações concretas. As virtudes morais, por exemplo, encontram nas situações o terreno fértil para florescer. A coragem, a justiça e outras virtudes só se atualizam diante de circunstâncias que as requisitam. A inexistência de tais situações inviabilizaria a própria manifestação dessas

¹³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI 5 1140b1.

¹⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, IV 2 1122b.

¹⁵ AUBENQUE, 2008, p. 108.

virtudes. Aubenque, ao analisar o pensamento de Aristóteles, destaca a importância da situação, do contexto específico em que a virtude se manifesta. Assim como cada virtude moral possui um tipo de situação que lhe é peculiar, existe um horizonte abrangente para a virtude humana em geral. A definição do objeto da virtude da prudência aponta para esse horizonte. A *phronesis*, não se limitando a uma virtude particular e delimitada, assume o papel de virtude diretriz, definindo o escopo das demais. Sua função primordial reside em julgar e avaliar as situações. A especificidade da *phronesis* reside no fato de que ela "se move no domínio da contingência"¹⁶, conforme destaca Aubenque, recorrendo a Aristóteles. Em outras palavras, a *phronesis* se exerce no campo do que é possível, do que pode ser de outra maneira. É nesse terreno movedor e incerto, característico da *praxis* humana, que a prudência se mostra essencial para guiar a ação, discernindo o que é oportuno em cada situação. Sua função consiste em julgar e apreciar as situações.

Do ponto de vista de Aristóteles, a contingência¹⁷, inerente ao mundo sublunar, representa a possibilidade de algo ser diferente do que é. Em outras palavras, a contingência, como concebida por Aristóteles, expressa a presença do acaso, do imprevisível, no mundo, contrastando com a imutabilidade do mundo supralunar, habitado pelos astros. Essa constatação possibilita supor que o mundo, em sua totalidade, carrega consigo um caráter de inacabamento, de indeterminação, exigindo, portanto, uma ordenação¹⁸. A contingência se define, em oposição à necessidade¹⁹, por sua natureza não ordenada e pela ausência de uma determinação prévia. Tal distinção é crucial para demarcar a fronteira entre a prudência (*phronesis*) e a sabedoria (*sophia*). Enquanto a *phronesis* se move no domínio da contingência, a *sophia*, segundo Aristóteles, sendo a mais perfeita das ciências, se ocupa de objetos que existem "necessariamente"²⁰, ou seja, que não podem ser de outro modo, que são imutáveis em sua essência. A *phronesis* se volta para o campo do que é possível, do que pode ser de outra maneira, enquanto a *sophia* se dirige para o domínio do necessário, do eterno e imutável.

¹⁶ Ibid., p. 109.

¹⁷ Contingência nesse contexto refere-se àquilo que pode ser de outra maneira, que não é determinado por uma ordem preexistente. A contingência implica a possibilidade de algo acontecer ou não acontecer, de ser de uma forma ou de outra.

¹⁸ Ordenação nesse contexto implica a existência de uma estrutura, de uma organização prévia que determina a natureza e o comportamento de algo.

¹⁹ Necessidade nesse contexto representa aquilo que não pode ser de outra maneira, que está sujeito a uma ordem ou lei pré-determinada.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, VI 3 1139b.

O conceito de *kairós*, ou seja, o tempo oportuno, se apresenta como um componente essencial para a compreensão da "cosmologia da prudência"²¹ em Aristóteles. A ação virtuosa, nesse contexto, implica uma constante atenção às circunstâncias, exigindo que o agente determine "como", "onde", "com quem" e, crucialmente, "quando" agir. A ética aristotélica, especialmente a *Ética a Nicômaco*, reconhece a importância do *kairós* ao criticar definições simplistas de virtude. Aristóteles observa que

Assim, alguns [pensadores] definem as virtudes como estados definidos de impassividade e repouso; não se saem bem nessa empreitada pois usam termos de modo absoluto, sem indicarem “na maneira certa (ou errada)” e “no momento certo (ou errado)” e as demais qualificações a serem acrescentadas.²²

A consideração do *kairós*, o momento oportuno, introduz a dimensão temporal no âmbito da moralidade em Aristóteles. Mais do que simplesmente reconhecer a passagem do tempo, a ética aristotélica destaca a importância de agir em concordância com o momento presente, buscando a coincidência da ação humana com o tempo propício para que a ação seja considerada boa. Aristóteles reconhece a origem popular do termo *kairós*, familiar à sabedoria grega, mas demonstra originalidade ao incorporá-lo à definição de "ato moral"²³. Para Aristóteles, a ação moral não se define somente por princípios abstratos, mas se constitui em relação às circunstâncias, ao momento presente. Aparentemente destaca a crítica de Aristóteles àqueles que definem as virtudes como "estados de impassividade e repouso"²⁴, uma crítica direcionada provavelmente aos estoicos, que defendiam a impassibilidade como ideal de sabedoria. Aristóteles, em contraste, enfatiza a necessidade de considerar o contexto da ação, acrescentando à definição de virtude a importância de agir na maneira certa e no momento certo. O caráter contingente da realidade, um ponto central na filosofia aristotélica, justifica a relevância do *kairós* para a ética. Em um mundo marcado pela indeterminação, a ação humana exige uma constante capacidade de adaptação às circunstâncias variáveis, uma vez que o que é útil hoje pode não ser amanhã, o que é benéfico para um pode ser prejudicial para outro. Para Aristóteles,

²¹ AUBENQUE, 2008, p.107. O autor fornece como título do capítulo II de seu livro o termo “Cosmologia da Prudência”. Entendemos que a intenção do termo significa a inseparabilidade da virtude da prudência da própria estrutura do cosmos aristotélico. A prudência, portanto, não é apenas uma virtude abstrata, mas está profundamente enraizada na própria natureza da realidade.

²² ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, II 3 1104b.

²³ AUBENQUE, 2008, p.158.

²⁴ *Ibid.*, p.156.

o domínio da moral "não tem nada de estável"²⁵ e a capacidade de agir em consonância com o *kairós*, assim como na medicina e na navegação, é um desafio constante.

A prudência, para Aristóteles, só encontra espaço em um mundo contingente, que se apresenta como um campo aberto à ação humana. É precisamente a contingência que torna possível o surgimento do humano. Como expressa Aubenque, "é a indeterminação dos futuros que faz do homem princípio; o inacabamento do mundo é o nascimento do homem"²⁶. A ação humana, simultaneamente permitida e exigida pela contingência, se manifesta em suas relações com a prudência. A contingência, na filosofia aristotélica, não é uma região do ser, mas uma propriedade negativa que afeta os processos naturais, denotando um certo grau de indeterminação e incompletude. Tanto a ação humana quanto a produção artística só são possíveis nesse horizonte de contingência. A arte, nesse sentido, se assemelha ao acaso, como sugere a citação de Agaton²⁷ por Aristóteles: "a arte ama a sorte e a sorte, a arte"²⁸. Assim como a arte se insinua nas lacunas da natureza para completá-la, a ação humana também se manifesta nesse espaço de indeterminação, buscando realizar o bem em meio à contingência. A prudência, nesse contexto, se torna essencial para guiar a ação humana, buscando a melhor forma de agir em um mundo que não se submete completamente à razão.

O primeiro elemento subjetivo da prudência (*phronesis*) em Aristóteles é a deliberação (*bouleusis*). A *bouleusis* possui uma origem intrinsecamente ligada à esfera política, derivada da antiga instituição grega da *boulē*. Essa instituição, presente em Homero como o Conselho de Anciãos e na democracia ateniense como o Conselho dos Quinhentos, encarregava-se de debater e preparar os assuntos a serem levados à assembleia popular. Aristóteles, segundo Aubenque, reconhecendo essa raiz política, a utiliza como fundamento para elaborar sua teoria da *bouleusis* no âmbito individual, observando que ela também se dá em um contexto de contingência. Tal como a deliberação política em uma democracia, a *bouleusis* individual só é viável em um mundo onde a ação humana tem o potencial de interferir no curso dos eventos. O futuro, tanto para a polis quanto para o indivíduo, não está predeterminado, mas sim aberto a um leque

²⁵ Ibid., p.158.

²⁶ Ibid., p.173.

²⁷ Agaton de Atenas (em torno de 448-401 a.C.), foi um poeta trágico. Agaton figura como um dos personagens de O Banquete de Platão, também sendo mencionado por Platão no Protágoras, 315e.

²⁸ ARISTÓTELES, Ética a Nicômaco, VI 4 1140a1 20.

de possibilidades aonde o homem prudente, por meio da *bouleusis*, busca os melhores meios para alcançar seus fins, sempre consciente dos limites inerentes à contingência

Para o estagirita, deliberamos apenas sobre aquilo que está sob nosso controle, ou seja, sobre as coisas contingentes que podem ser de outra forma. A deliberação, nesse sentido, não se aplica aos fins, mas sim aos meios para atingir um fim previamente estabelecido. A prudência, portanto, se manifesta como a capacidade de bem deliberar sobre os meios adequados para alcançar o fim desejado. Os fins, por sua vez, não são objeto de deliberação, mas resultam da própria condição humana em seu anseio pela felicidade (*eudaimonia*) e a vida em comunidade. A deliberação prudente implica analisar os meios disponíveis e avaliar em que medida seus efeitos se adequam ao fim almejado. Essa escolha, contudo, envolve um risco inerente de erro, já que lida com a indeterminação do futuro. A prudência visa selecionar, com a maior precisão possível, os meios que conduzirão à realização mais eficaz e menos árdua do fim desejado. Cabe ressaltar que a deliberação, embora essencial, não garante por si só a retidão da ação. A boa deliberação, no sentido moral, requer também a *euboulia*²⁹, que é a capacidade de discernimento que permite escolher os meios não apenas eficazes, mas também moralmente corretos.

Após a deliberação (*bouleusis*), segue-se a escolha (*proairesis*)³⁰. A escolha representa o segundo estágio na análise da ação elaborada por Aristóteles, especialmente no livro III da *Ética a Nicômaco*. Nesse livro, Aristóteles examina a estrutura geral da ação, a partir da qual se torna evidente a característica distintiva do homem prudente (*phronimos*): a capacidade de bem deliberar com o objetivo de realizar a escolha adequada. A *phronesis*, embora abranja uma referência intrínseca à vida como um todo, se ocupa sempre do particular, atuando em situações específicas. Contudo, essa ênfase no particular não implica um desprezo pelo universal. A *phronesis* pressupõe o conhecimento dos princípios universais da moralidade, mas se concentra na aplicação desses princípios às circunstâncias concretas, que são sempre singulares e mutáveis. A capacidade de

²⁹ AUBENQUE, 2008, p.188.

³⁰ Na interpretação de Pierre Aubenque, a deliberação (*bouleusis*) e a escolha (*proairesis*) em Aristóteles representam dois momentos distintos, porém interligados, no processo de ação humana. A *bouleusis* é um processo de análise e ponderação dos meios (*pros to telos*) disponíveis para atingir um determinado fim (*telos*), considerando as circunstâncias específicas e a contingência da ação. A *proairesis*, por sua vez, é o ato de decisão em si, a escolha efetiva do meio considerado mais adequado para alcançar o fim desejado. A *proairesis*, embora dependente da *bouleusis*, não é uma mera conclusão lógica, mas um ato de vontade que expressa a responsabilidade do agente pela ação.

discernir o *kairós* (o momento oportuno), que é uma dimensão crucial da *phronesis*, ilustra essa relação complexa entre o universal e o particular. Segundo Aristóteles, a escolha tem por objeto os meios, pois escolhendo os meios, não se escolhe os fins. Os fins, embora sirvam como pressupostos e referências da escolha, não contribuem para a sua constituição, mas cabe sempre ao homem prudente determinar os meios, por mais difíceis que eles sejam, nas diversas circunstâncias da vida.

Por fim, tem-se o juízo (*gnome*) como último elemento desta ética. O juízo transcende uma mera faculdade intelectual. O homem dotado de bom juízo, o homem prudente (*phronimos*), distingue-se do homem de ciência, pois sua sabedoria prática, a *phronesis*, não se fundamenta em princípios fixos ou demonstrações inquestionáveis. A *phronesis*, em contraste com a ciência, reconhece os limites desta quando aplicada às questões humanas. Ela lida com o que é contingente, particular e sujeito a mudanças, escapando, portanto, da rigidez das leis de caráter universal. Aubenque destaca a crítica de Aristóteles à inadequação da lei, inspirada em Platão, quando confrontada com a singularidade inerente a cada situação. No entanto, diferentemente de Platão, Aristóteles não acredita na possibilidade de um saber abrangente o suficiente para abarcar todos os casos particulares:

[...] para Aristóteles, a ciência e a lei partilham o privilégio, mas também o inconveniente, de visar o geral. Nesse caso, tudo o que Aristóteles pode dizer contra a lei vale também, e pelas mesmas razões, para a ciência, ao menos desde que se trate de aplicar proposições da ciência, que são gerais, às circunstâncias da ação, que são singulares.³¹

Consequentemente, a *phronesis* não se reduz a um relativismo, mas se baseia na capacidade de julgar corretamente, discernindo, por meio da experiência e de uma inteligência crítica, o que é bom ou útil em cada circunstância específica. Para Aubenque, ao definir o homem prudente como a própria regra justa (*orthos kanon*), Aristóteles não o coloca como detentor de um saber absoluto, mas como aquele que, por intermédio da experiência e do exercício contínuo do juízo, se aproxima da retidão em suas ações. Aubenque ressalta ainda que, ao resgatar o termo *phronesis* da tradição popular, Aristóteles o distancia do conceito platônico de *sophía* (sabedoria contemplativa), aproximando-o do âmbito da ação humana, marcado pela contingência e pela particularidade. Aristóteles observa que, na linguagem comum, *phronimos* é um atributo frequentemente associado a figuras públicas como Péricles³², que, embora não

³¹ AUBENQUE, 2008, p.75.

³² Péricles (495-429 a.C.), homem de Estado ateniense, promotor e instaurador da democracia.

contemplem a Ideia do Bem como em Platão³³, demonstram expertise em discernir "que coisas são boas para eles mesmos e para os seres humano"³⁴.

A prudência aristotélica se situa no domínio da contingência, do particular e do mutável. Ela se manifesta como uma capacidade de deliberação e julgamento diante de situações específicas, onde a aplicação de regras universais e imutáveis, típicas da *sophia* (sabedoria), se mostra insuficiente. O homem prudente, o *phronimos*, é aquele que, a partir da experiência e da inteligência prática, sabe navegar na instabilidade do mundo humano, buscando o que é bom para si e para os homens em geral. Já a tecnologia, em sua concepção moderna, se estrutura, por outro lado, a partir da aplicação sistemática de conhecimento científico com o objetivo de controlar e dominar a natureza. Essa perspectiva, marcada pelo ideal de um saber operativo e capaz de gerar resultados previsíveis, parece estar em tensão com a ênfase aristotélica na contingência e na imprevisibilidade inerentes à ação humana.

A prudência nos convida a reconhecer os limites do conhecimento humano e a agir com cautela diante da complexidade do real. A tecnologia, em contrapartida, se move frequentemente sob a égide de um otimismo que vislumbra a superação de quaisquer obstáculos por meio do avanço científico e tecnológico. É importante ressaltar que essa tensão não implica necessariamente uma incompatibilidade absoluta entre prudência e tecnologia. Contudo, em ressonância com o pensamento heideggeriano, torna-se evidente a necessidade de se pensar a tecnologia para além de uma lógica puramente instrumental, considerando seus impactos e desdobramentos no campo da ação humana. A prudência, nesse contexto, se apresenta como um contraponto fundamental, pois permite uma reflexão ética e moderação diante das promessas e desafios da tecnologia.

A ênfase aristotélica na *phronesis* como uma sabedoria prática que navega pela contingência e particularidade da existência humana, como vimos, sugere uma possível conexão com a serenidade heideggeriana. A capacidade do homem prudente (*phronimos*) de discernir o caminho certo em meio à mudança constante e à imprevisibilidade inerente à vida humana pode ser interpretada como um indicativo de serenidade. A serenidade, nesse sentido, poderia ser entendida como um tipo de virtude que permite ao indivíduo

³³ Ibid. p.45. "[...] ao passo que bom senso popular tem toda a razão ao reservar tal qualificativo para homens como Péricles que, se jamais contemplaram a Ideia de Bem, ao menos souberam discernir "o que é bom para eles mesmos e para o homem em geral".

³⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140b1 8-10

enfrentar os desafios e incertezas da vida com equilíbrio e clareza de julgamento. No tópico desta dissertação referente a serenidade, depois que desenvolvemos mais alguns conceitos e ideias relacionados, tentaremos ver se a serenidade heideggeriana tem possibilidade de ser desenvolvida, assim como a *phronesis*, como uma virtude humana.

4 - *Gestell*

No ensaio “A Questão da Técnica”, o filósofo alemão Martin Heidegger, já no século XX, retoma a palavra grega *téchne* e medita sobre sua essência³⁵, buscando elucidar seu significado para além da mera instrumentalidade. Inicialmente, ele argumenta que a técnica, como forma de desencobrimento, não se limita a um mero meio para um fim:

Onde nos perdemos? Questionamos a técnica e chegamos agora à *alétheia*. O que a essência da técnica tem a ver com desencobrimento? Resposta: tudo. Pois é no desencobrimento que se funda toda a produção. Esta recolhe em si, atravessa e rege os quatro modos de deixar-viger a causalidade. À esfera da causalidade pertencem meio e fim, pertence a instrumentalidade. Esta vale como o traço fundamental da técnica. Se questionarmos, pois, passo a passo, o que é propriamente a técnica conceituada, como meio, chegaremos ao desencobrimento. Nele repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva.

A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desencobrimento, isto é, da verdade.³⁶

A técnica, segundo Heidegger, se configura como uma forma de desencobrimento que desvenda o que não se produz a si mesmo e ainda não se apresenta de forma definida. Esta perspectiva causa uma estranheza de uma magnitude capaz de fazer com que se leve a sério a pergunta acerca do que diz a palavra técnica. Heidegger questiona, então, por aquilo que há de comum em tudo o que é técnico e no que consistem os motivos da técnica, sua aplicação e o lugar indispensável que ela ocupa no mundo, percebendo que em determinado momento histórico ela deixou de ser uma atividade manual e artesanal, até chegar à era industrial, onde instrumentos mais elaborados e máquinas com motor passaram a ocupar as grandes fábricas. Tempos depois, outra transformação veio com a era da cibernética, nascente na época de Heidegger e ubíqua nos tempos atuais.

³⁵ HEIDEGGER, 2018, p.17.

³⁶ Ibid, 2018, p.17.

Diante destas questões, Heidegger desenvolve o conceito de *Gestell* para se referir à essência da técnica. Lyra aponta seu desenvolvimento da seguinte maneira:

A palavra *Gestell*, esclarece Heidegger ainda em *A questão da técnica*, tem correntemente as acepções de estante de livros e de esqueleto. Refere-se a algo que sustenta e disponibiliza, que garante e facilita o acesso. Por essa acepção da palavra *Gestell* respondem as traduções por “armação” e “enquadramento”, em certa medida também a cooptação da tradução francesa *arrondissement*, arazoamento, que conota o ato de ordenar, dispor ordenadamente. Em direção semelhante aponta o esclarecimento dado por Heidegger a partir da partícula “Ge”, que, analogamente à *junção* de montanhas que perfaz uma cordilheira (*Gebirge*), faria da *Gestell* um conjunto de posicionamentos, uma *composição*,³⁷ um conjunto em que os elementos estariam reunidos visando ao acesso fácil.³⁸

Na mesma obra, Lyra acrescenta que Heidegger

enxerga ainda na *Gestell* uma espécie de obsessão pela estocagem (*Bestand*), devotada à acomodação de todos os entes num gigantesco armazém ou almoxarifado, pronto a atender aos comandos (*Bestellungen*) de uma clientela supostamente humana, não esquecendo o fato, já sinalizado, de que nesse armazém há também, e mesmo principalmente, estoques de homens.³⁹

O ser humano não se percebe fazendo parte deste enorme armazém de coisas a serem utilizadas pela técnica. Estamos nos adaptando à tecnologia e não o contrário. Se tomarmos como exemplo a direção autônoma de veículos, veremos que já estamos começando a projetar cidades com faixas preferenciais dedicadas a carros conduzidos por algoritmos.

Relacionando o conceito desenvolvido por Heidegger com o problema das TICs, podemos dizer que o ser humano está na *Gestell* e as tecnologias atuais extraem dele os dados. Como se fossemos “arados” por tecnologias que nos condicionam e prendem nossa atenção, da mesma maneira que o lavrador semeia o campo e dele extrai seu produto, estamos sendo “cultivados” por TICs. Assim como a natureza é explorada pelo ser humano, assim também é o ser humano pela técnica contemporânea, pelas próprias tecnologias, principalmente as algorítmicas inventadas por ele, numa inversão de papéis anunciada por Heidegger em sua concepção de *Gestell*. Um bom exemplo disso, na atualidade, são os assim chamados “influenciadores digitais”. São pessoas que utilizam os algoritmos das redes e mídias sociais para manipular outras pessoas, para o bem ou para o mal, mas ao mesmo tempo entregam suas vidas, seus corpos e seu tempo aos

³⁷ Tradução proposta por Emmanuel Carneiro Leão.

³⁸ LYRA, 2013.

³⁹ Ibid., 2013.

próprios algoritmos, transformando suas histórias em empreendimentos e sujeitando sua realização pessoal ao êxito comercial de suas marcas patrocinadoras que vinculam seu sucesso à aceitação pública, ora traduzida em *likes*, ora em número de visualizações.

A *Gestell* reflete a essência transformadora da técnica e seu modo de acontecer onde seres humanos e natureza estão em relação de mútua provocação. Os seres humanos são desafiados a dominar a natureza e, assim, tornam-se incapazes de levantar algumas perguntas fundamentais e de cultivar algum interesse sobre o bom uso da técnica. Em consequência, o homem acredita que tudo o que atravessa seu caminho é produto do seu trabalho e que a natureza está sempre à sua disposição, isenta de um modo de ser genuíno e dotado de valor intrínseco. Ernildo Stein apresenta um exemplo dessa postura ao dizer que “olhamos para um rio e já visualizamos numa usina; olhamos para uma árvore e já pensamos em tábuas; olhamos para o solo e já o convertemos em lugar de produção.”⁴⁰ A natureza parece ter sido esquecida, de modo a visualizarmos apenas possíveis objetos de uso. A relação humana com a terra não seria mais de pertencimento e morada, mas de exploração e domínio. A crença humana de que recursos são inesgotáveis e possibilidades de invenção são ilimitadas revela a noção de perigo que existe na essência da técnica.

O que seria esse perigo? O perigo reside no fato de que essa busca incessante por progresso, inerente à *Gestell*, pode levar a um enquadramento instrumentalizador e totalizante, no qual se perde de vista a essência das coisas e a relação autêntica com o mundo. A *Gestell*, em sua dinâmica própria, não permite questionamentos sobre seus desígnios, sobre a verdade do Ser que se manifesta em cada contexto. Nesse sentido, o perigo se manifesta como esquecimento do Ser, como um afastamento da capacidade de questionar e se abrir para outras possibilidades de relação com o mundo, com a técnica e com a própria existência. Mas se o perigo é um dos sentidos assumidos pela *Gestell*, será num sentido profundo e relevante se compreendermos verdadeiramente os versos de Hölderlin: “onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”.⁴¹ Nesse aspecto, o desvelamento na *Gestell* é ambíguo: por um lado, a *Gestell* pode ser vista como um obstáculo ao desvelamento da verdade do Ser em sua totalidade. Por outro lado, a própria *Gestell*, em sua essência, revela a verdade do Ser em sua face instrumental e ubíqua. A questão central reside em como se relacionar com esse desvelamento, de forma a evitar a redução da totalidade do Ser à lógica da utilidade e da disponibilidade. Ao estarmos

⁴⁰ STEIN, 2015, p.178.

⁴¹ HEIDEGGER, 2012, p.31.

cientes dessa ambiguidade, poderemos buscar caminhos que nos salvem da planificação da vida humana ao reavaliarmos nossas ações e, assim, transformarmos nosso modo de ser e nossa relação com a técnica, aprendendo a ver a natureza, os entes e as coisas no seu modo de ser. Precisamos impedir que a *Gestell* nos roube a experiência de sairmos de nossa superficialidade mediante o perigo de tomar as coisas como mera disponibilidade.

5 - Coisa, *Quadratura e Habitar*

Não pretendemos esgotar neste tópico o conceito de coisa, quadratura e habitar para Heidegger, mas tocar nos elementos destas ideias que acreditamos ser de importância para mais a frente verificarmos se o conceito de *ágora* digital poderá ser acolhido pelo pensamento heideggeriano.

Primeiramente o que seria uma coisa? Heidegger vai dizer que "A coisa é pouca coisa"⁴². Essa frase pode parecer estranha inicialmente, visto que o mundo está cheio de coisas. No entanto, ele argumenta que o termo coisa se desgastou pelo uso indiscriminado, obscurecendo seu verdadeiro significado. A coisa não se limita a objetos físicos, mas se refere a algo que se destaca em meio à monotonia, carregando um sentido próprio. A coisa não precisa ser complexa para se destacar, sua força está na simplicidade que a define, no aparecer, onde a coisa se mostra de forma natural, sem artificios para se impor:

O que somente se anuncia aparecendo no seu próprio recolher-se - a isso correspondemos, à medida que para isso acenamos e, assim, nós mesmos nos orientamos nisso que se mostra em deixando-o aparecer no seu próprio desencobrimento. Este mostrar-se simples é um traço fundamental do pensamento, o caminho para aquilo que, desde sempre e para sempre, dá ao homem o que pensar. Toda e qualquer coisa se deixa demonstrar, isto é, derivar a partir de pressuposições adequadas. Poucas coisas, porém, e estas ainda raramente, deixam-se mostrar, isto é, num aceno, liberar para um encontro.⁴³

A coisa também revela sua essência por meio da linguagem poética, que não busca defini-la em termos complexos, mas captá-la em sua simplicidade, em sua maneira singular de se mostrar e reunir os elementos que a constituem. A coisa contrapõe-se à complexidade do pensamento calculador, que visa controlar e dominar a natureza. Para Heidegger, a verdadeira compreensão da coisa está em reconhecer sua simplicidade

⁴² Heidegger, 2018b, p.159.

⁴³ Ibid, 2018a, p.115.

essencial, permitindo que ela se revele em sua plenitude, livre das amarras do pensamento complexo e da manipulação, como vimos no tópico anterior sobre a *Gestell*.

Um exemplo na área das TICs seria a simplicidade do software livre em contraste com o software proprietário. Se considerarmos como esses tipos de software se inserem no conceito de técnica de Heidegger e como impactam a relação do homem com o mundo e o ser, poderemos pensar na sua dicotomia. O software livre, em sua essência, promove a transparência e a colaboração. Seu código-fonte é aberto, permitindo que qualquer pessoa o examine, modifique e redistribua. Essa abertura encoraja a compreensão profunda do software, possibilitando que ele seja adaptado e aprimorado de acordo com as necessidades específicas dos usuários. Já o software proprietário mantém seu código-fonte fechado, restringindo o acesso e o controle à empresa que o desenvolveu. Essa opacidade limita a compreensão do software, tornando os usuários dependentes da empresa para qualquer modificação ou correção. O foco principal muitas vezes reside na proteção da propriedade intelectual e na geração de lucro, em detrimento da liberdade e da colaboração. Sob a perspectiva heideggeriana, o software livre, idealmente⁴⁴, se aproxima da verdadeira compreensão da coisa, o software. Ele se revela em sua plenitude, permitindo que os usuários o compreendam e o modifiquem livremente. Já o software proprietário se assemelha à *Gestell*, impondo um quadro de controle que obscurece a essência do software e limita sua potencialidade. O software livre, com sua ênfase na colaboração e acesso aberto, se aproxima mais da ideia de produção que Heidegger associa a um relacionamento mais autêntico com a técnica. Por outro lado, o software proprietário, com suas restrições de acesso e controle centralizado, poderia ser analisado sob a ótica da *Gestell*, que Heidegger vê como um modo de desencobrimento que pode levar ao domínio e exploração da natureza.

A coisa também se caracteriza por estar na proximidade, mas essa proximidade não se limita à ideia de proximidade física ou espacial. A proximidade da coisa está

⁴⁴ Embora o software livre, em sua essência, se aproxime de uma relação mais autêntica com a técnica, ele não está isento da instrumentalização e de riscos. A busca por otimização e produtividade, características da *Gestell*, pode levar a um foco excessivo na funcionalidade em detrimento da compreensão profunda do software. A abertura e a acessibilidade, paradoxalmente, podem contribuir para a massificação e a padronização, homogeneizando a experiência do usuário. A comunidade, elemento central no desenvolvimento de software livre, pode ser instrumentalizada para fins puramente econômicos, explorando a mão de obra voluntária. A ênfase na técnica e na solução de problemas, intrínseca à cultura do software livre, pode conduzir à sobreposição da dimensão técnica sobre outras esferas da vida, como a arte e a ética, obscurecendo a importância de outras formas de conhecimento. Além disso, o software livre ainda pode ser alterado de formas levianas e, ao longo de certo tempo, se desvirtuar completamente.

relacionada ao seu significado para o homem, à sua capacidade de fazer parte do seu mundo de sentido. Anular a distância física não garante a proximidade. Heidegger usa o exemplo da televisão, que aproxima o homem de eventos distantes no tempo e no espaço. Hoje poderíamos dizer o mesmo para a internet. Apesar disso, essa proximidade tecnológica não significa que o mundo se torna mais próximo em termos de significado, resultando em uma "monotonia e uniformidade do que não tem distância"⁴⁵. Para que algo se torne coisa num sentido próprio, é preciso que haja uma identificação entre o seu sentido e o mundo de um homem específico. Isso significa que a coisa não se revela apenas pela sua utilidade instrumental ou por sua presença física, mas sim pela sua ressonância com a existência de um indivíduo em particular:

Ou será que, mesmo então, ainda tomamos a jarra, como objeto? De fato. Sem dúvida, já não será apenas o objeto de uma mera representação, mas, em compensação, será o objeto, que uma pro-dução pro-duz e a-duz, pondo defronte de nós. O subsistir em si por si mesmo parecia caracterizar a jarra, como coisa. Na verdade, porém, pensamos o ser e estar em si pela pro-dução e a partir dela. Pois a subsistência é a meta a que visa a pro-dução. Neste sentido, pensa-se a subsistência, ainda e apesar de tudo, pela objetividade, embora o opor-se e contrapor-se do objeto pro-duzido já não se baseie numa simples representação. De fato, da objetividade do objeto e da subsistência em si, nenhum caminho leva ao modo próprio de ser coisa da coisa, a coisalidade.⁴⁶

A coisa se torna significativa quando se integra ao mundo do homem, um conceito que não se limita a um lugar físico, mas abrange a totalidade daquilo que é significativo para o homem. A jarra, em vez de ser apenas um objeto produzido para um fim específico, ao ser integrada ao mundo de um homem, transcende essa utilidade instrumental e se torna parte de um contexto de relações e significados. A jarra, nesse sentido, passa a carregar em si a história, as experiências e os valores do homem em questão.

Esta passagem de um pensamento para outro não está sem dúvida, apenas em simples troca de posição. Algo assim já não pode acontecer nunca porque as posições, junto com seus modos de troca, já estão presas ao pensamento representativo. O passo atrás abandona todo nível de um simples posicionar-se. O passo atrás instala-se numa correspondência que, interpelada pelo ser mundo dentro do mundo, responde-lhe em seu próprio âmbito. Uma simples troca de posições não pode propiciar, em nada, o advento da coisa, como coisa, da mesma maneira que, agora, tudo que se põe, como objeto, na ausência da distância, nunca pode simplesmente virar coisa. As coisas nunca chegam, como coisas, por nos desviarmos apenas dos objetos ou por re-cordarmos antigos objetos de outrora que, talvez, já estivessem em vias de se tornarem coisas ou até de serem, como coisas.⁴⁷

⁴⁵ Ibid., p.144.

⁴⁶ Ibid., p.145.

⁴⁷ Ibid., p.145.

Quando essa identificação acontece, a coisa se aproxima, trazendo consigo um sentido de mundo. A coisificação, portanto, é o processo pelo qual algo se aproxima do homem, carregado de significado, e contribui para a construção do seu mundo. A distância, como a condição que possibilita o "passo atrás", é fundamental para que a coisa se revele em sua singularidade. É a distância que permite que a coisa se destaque da uniformidade e se apresente como algo único e significativo, mas a supressão da distância, impulsionada pela vontade de controle e domínio sobre o mundo, resulta em um achatamento da experiência humana, na qual tudo se torna igualmente próximo e distante, mergulhando o homem em uma "falta de distância" que o impede de vivenciar a riqueza e a complexidade da coisa. A tecnicização do mundo, nesse sentido, aprisiona o homem em uma relação utilitária com a coisa, reduzindo-a a um recurso disponível para a exploração e o consumo. Heidegger argumenta que a coisa, em sua essência, reside justamente nessa distância que o homem moderno tenta suprimir.

Hoje todo vigente está igualmente próximo e igualmente distante. Hoje domina e reina a falta de distância. Ora, todo encurtamento e toda supressão dos afastamentos não nos trazem nenhuma proximidade. Que é proximidade? Para encontrar a vigência da proximidade, nós nos empenhamos em pensar a jarra na proximidade. Procurávamos a vigência da proximidade e achamos a vigência da jarra, como coisa. Mas, neste achado, percebemos, ao mesmo tempo, a vigência da proximidade. Pois a coisa coisifica no sentido de, como coisa, reunir e conjugar numa unidade as diferenças. Nesta coisificação da coisa, perduram terra e céu, mortais e imortais. Perdurando assim, a coisa leva os quatro, na distância própria de cada um, à proximidade recíproca de sua união. Este levar consiste em aproximar. Ora, aproximar é a vigência, a essência dinâmica da proximidade. A proximidade aproxima o distante, sem violar-lhe e sim preservan-do-lhe a distância. Proximidade resguarda a distância. No resguardo da distância, a proximidade vige e vigora na aproximação. Aproximando deste jeito, a proximidade se resguarda a si mesma e assim de acordo com seu modo de ser, permanece sendo o mais próximo.⁴⁸

É no afastamento do pensamento calculista e utilitário, no "passo atrás" em relação à ânsia por controle e objetividade, que a coisa se revela como um ponto de convergência entre o homem e o mundo, revelando sua natureza multifacetada e significativa. A distância, portanto, não representa um obstáculo a ser superado, mas sim a condição para a verdadeira aproximação com a coisa. É na distância que se manifesta a proximidade autêntica, aquela que permite que a coisa se revele em sua singularidade, abrindo espaço para a contemplação e o maravilhamento diante da riqueza do mundo. Essa proximidade da coisa em Heidegger não depende da sua localização física, mas sim da sua relação com o mundo de sentido do homem. A coisa se aproxima quando o seu significado ressoa com

⁴⁸ Ibid., p.155.

a experiência humana, enriquecendo o seu mundo e permitindo que ele habite o mundo de forma mais completa. A jarra que Heidegger cita, por exemplo, para além de sua função utilitária de armazenar, pode ser um objeto de contemplação estética, um símbolo de fartura ou uma lembrança afetiva.

A coisa, segundo Heidegger, também é definida pela sua capacidade de reunir e acolher, o que só é possível se ela possuir um vazio, não meramente um espaço físico desocupado, como o encontrado em um jarro vazio.

O “vazio” físico do jarro serve para mostrar outro vazio, que seja efetivamente vazio. Fisicamente, o jarro não está vazio, mas a avaliação feita pelo autor se deixa levar por uma maneira meio poética (*halbpoetische*), já que, poeticamente, podemos bem entender que o jarro esteja vazio para receber algo. O que se apresenta aqui, então, é a possibilidade de um pensamento que vá além do que permite a ciência.⁴⁹

A imagem do jarro é usada de forma "meio poética" para ilustrar um conceito que transcende a mera fisicalidade. O vazio receptivo da coisa reside na sua capacidade de receber significado e sentido no mundo humano, permitindo que a coisa seja um receptáculo, acolhendo e retendo aquilo que lhe é conferido. Enquanto a ciência, com seu método de representação, se limita a analisar o que é fisicamente observável ou calculável⁵⁰, o pensamento heideggeriano busca ir além, apreendendo a coisa em sua essência, manifestada nesse vazio receptivo. É nesse vazio que a coisa se revela como algo que transcende a mera materialidade, tornando-se um recipiente de sentido no mundo. Nesse momento ela se coisifica, é como se fosse permitido que ela viesse ao encontro do homem sem que seja forjada ou forçada pelo desejo humano – não sendo forçada, é possível a coisificação. Coisificar é aproximar mundo. A compreensão da coisa exige um "passo atrás" em relação ao pensamento tradicional, calculador. É preciso abandonar a visão da ciência que busca dominar e controlar a natureza, reduzindo-a a um conjunto de leis e categorias. A coisa se revela na sua singularidade quando, livre das amarras da razão instrumental, lhe é permitido ser. A linguagem poética, a arte ou o mito, em nossa abordagem, se aproxima da essência da coisa, porque não busca defini-la ou esgotá-la em um conceito. Ernildo Stein nos explica que

⁴⁹ Crespo, 2022, p.83.

⁵⁰ Embora a ciência contemporânea, por exemplo na astrofísica, relatividade ou mecânica quântica, lide com o que não é fisicamente observável, ela atua através de um modelo de pensamento estabelecido onde recebe apenas o que se enquadra no mundo que tal modelo permite. Por exemplo, para a ciência, o vazio do jarro nunca é pleno, estando cheio de elementos da física, como moléculas, átomos, etc., não conseguindo abarcar o vazio “poético” de que fala Heidegger, onde o jarro está vazio para receber algo, numa postura de “deixar ser”.

a coisa se põe como problema fundamental para nos levar a compreender mais rapidamente a ideia de uma objetificação, [porque] numa relação objetificadora o sentido da coisa se esgota no seu uso, [...] ou seja, estamos cercados por um universo de mercadorias que o mercado nos oferece ao infinito. Para Heidegger essa relação certamente é empírica. Ao mesmo tempo, porém, o ser humano tem uma outra relação, significativa - e não apenas sensível - com todos esses objetos. Se a Coisa é convertida apenas em objeto e não se percebe o contexto significativo no qual ela se articula conosco no dia a dia, estará perdida a dimensão fundamental em que o mundo no qual nós estamos nos insere no todo que nos leva a transcender a simples manifestação do objeto⁵¹.

Heidegger aprofunda a análise da questão da coisa ao demonstrar que uma ponte, um sapato ou uma obra de arte com a qual nos relacionamos, tudo o que se apresenta como ente à mão e disponível, possui também uma dimensão de celebração. Este encontro, um acontecer de sentido, nos permite compreender esses entes como ser.

A relação entre coisa e *quadratura* é central para o filósofo alemão. A quadratura não é um conceito espacial no sentido tradicional, mas sim uma reunião, uma não separação dos elementos que constituem o mundo: terra, céu, mortais e divinos. Essa reunião, no entanto, não elimina a individualidade de cada elemento. Pelo contrário, é na preservação da singularidade de cada um dos elementos que a quadratura se realiza, articulando os seres humanos nela.

É importante notar que essas expressões – terra, céu, mortais e divinos – não devem ser interpretadas literalmente. Elas funcionam como metáforas, elementos simbólicos que manifestam o equilíbrio na relação com a coisa. Quando percebemos a coisa nessa dimensão quádrupla, ou seja, ao observarmos uma jarra de vinho, por exemplo, não nos reconhecemos apenas como humanos, mas como mortais que celebram sua finitude. “Podemos transcender essa jarra para usá-la no altar de Baco e fazer uma oferenda: *Mortais e Deuses*. Podemos, ao mesmo tempo, ver nessa jarra a terra em que nos enraizamos e também uma dimensão de abertura que recebe os céus: *Terra e Céus*.”⁵² A coisa, nesse contexto, não é um mero objeto inerte, mas um elemento ativo que participa da quadratura. O jarro, com seu vazio, seu "ser-receptáculo", representa a própria possibilidade de doação e acolhimento. É através desse vazio que o jarro se abre para o mundo, reunindo em si os elementos da quadratura. A coisa, portanto, não está simplesmente inserida na quadratura, mas é, ela mesma, um lugar onde a quadratura se manifesta. A coisa construída, como a ponte, também exemplifica essa relação. A ponte,

⁵¹ Stein, 2011, p.174.

⁵² Ibid., p.175.

ao unir as margens de um rio, não apenas conecta espaços preexistentes, mas os cria, os faz surgir como tais. A ponte, nesse sentido, é um lugar que, ao se abrir para o mundo, revela a quadratura, a unidade entre terra, céu, mortais e divinos. Portanto, a relação entre coisa e quadratura em Heidegger pode ser entendida como uma relação de mútua constituição. A coisa, em sua singularidade, participa da constituição da quadratura, enquanto a quadratura, por sua vez, confere à coisa seu caráter de lugar, de espaço de revelação do mundo.

Por fim, já preparando o próximo tópico, a relação entre quadratura e serenidade pode ser compreendida como a conexão entre o contexto que possibilita a experiência humana e a postura serena diante desse contexto. A quadratura, composta por céu e terra, divinos e mortais, representa o espaço aberto onde o homem existe e se relaciona com o mundo e as coisas, não se tratando de uma definição física, mas de um "jogo de espelhos" que permite a manifestação do ser nos entes. A serenidade, por sua vez, é a postura que possibilita ao homem vivenciar a quadratura em sua totalidade, sendo uma atitude ativa de escuta e abertura para o ser, permitindo que as coisas se mostrem como são, sem a necessidade de controle ou domínio. Enquanto a ciência busca enquadrar e dominar os entes por meio da razão calculadora, limitando a experiência humana, a serenidade, guiada pelo pensar meditativo, permite ao homem habitar o mundo na sua totalidade, aceitando a dádiva do ser em sua manifestação. A quadratura, portanto, não é um lugar estático, mas um jogo dinâmico. A serenidade, enquanto estado de abertura, pode proporcionar ao homem uma disposição para se relacionar com a quadratura em sua dinâmica, tornando-o mais receptivo ao jogo de relações que constitui o mundo e, conseqüentemente, permitindo habitar a quadratura de forma mais completa. É nesse espaço aberto, onde céu e terra, divinos e mortais se encontram, que o homem pode encontrar sua medida e reconhecer sua finitude diante da vastidão do ser. A serenidade, então, se torna o caminho para o homem se inserir nesse jogo, aceitando sua posição no mundo e se abrindo para a experiência do ser.

No ensaio "Construir, Habitar, Pensar", Heidegger argumenta que habitar vai muito além da simples ocupação de um espaço físico. Em sua essência é um modo de ser profundamente entrelaçado com o construir e o pensar, formando um tripé fundamental para a experiência humana no mundo.

O caminho de pensamento aqui ensaiado deve testemunhar, por outro lado, que o pensar, assim como o construir, pertence ao habitar, se bem que de modo diverso.

Construir e pensar são, cada um a seu modo, indispensáveis para o habitar. Ambos são, no entanto, insuficientes para o habitar se cada um se mantiver isolado, cuidando do que é seu ao invés de escutar um ao outro. Essa escuta só acontece se ambos, construir e pensar, pertencem ao habitar, permanecem em seus limites e sabem que tanto um como outro provém da obra de uma longa experiência e de um exercício incessante.⁵³

O habitar autêntico, segundo Heidegger, se fundamenta no "resguardo" da quadratura, que se traduz na união harmônica entre terra, céu, divinos e mortais. Essa quadratura não se limita a um espaço físico delimitado, mas representa a totalidade do contexto existencial onde o ser se manifesta. Habitar, nesse sentido, implica em assumir uma postura de serenidade diante dessa totalidade, acolhendo a dádiva do ser em sua plenitude. Heidegger utiliza o exemplo de uma casa camponesa na Floresta Negra para ilustrar a profunda interconexão entre habitar e construir.

A essência de construir é deixar-habitar. A plenitude de essência é o edificar lugares mediante a articulação de seus espaços. Somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir. Pensemos, por um momento, numa casa camponesa típica da Floresta Negra, que um habitar camponês ainda sabia construir há duzentos anos atrás. O que edificou essa casa foi a insistência da capacidade de deixar terra e céu, divinos e mortais serem, com simplicidade, nas coisas. Essa capacidade situou a casa camponesa na encosta da montanha, protegida contra os ventos e contra o sol do meio-dia, entre as esteiras dos prados, na proximidade da fonte. Essa capacidade concedeu-lhe o telhado de madeira, o amplo vão, a inclinação íngreme das asas do telhado a fim de suportar o peso da neve e de proteger suficientemente os cômodos contra as longas tormentas das noites de inverno. Essa capacidade não esqueceu o oratório atrás da mesa comensal. Deu espaço aos lugares sagrados que são berço da criança e a "árvore dos mortos", expressão usada ali para designar o caixão do morto. Deu espaço aos vários quartos, prefigurando, assim, sob um mesmo teto, as várias idades de uma vida, no curso do tempo. Quem construiu a casa camponesa foi um trabalho das mãos surgido ele mesmo de um habitar que ainda faz uso de suas ferramentas e instrumentos como coisas.⁵⁴

A casa, construída com base na sabedoria tradicional, não se limita a fornecer abrigo, mas encarna o deixar-ser da quadratura em ressonância com o deixar-ser da serenidade, refletindo em sua própria estrutura a relação harmônica entre o homem e o mundo. Assim, construir autenticamente se torna um ato de deixar-habitar, um propiciar da estadia da essência do habitar. No entanto, o autor adverte que a crise do habitar na era moderna reside na incapacidade do homem de compreender essa dimensão essencial do construir, levando a uma busca por soluções puramente técnicas que não satisfazem a necessidade humana por um lar. Na relação do habitar, voltando ao exemplo da ponte,

⁵³ HEIDEGGER, 2108c, p.140.

⁵⁴ Ibid., p.139.

Heidegger vai escrever que “a seu modo, a ponte reúne integrando a terra e o céu, os divinos e os mortais junto a si”⁵⁵. Assim como a ponte, exemplificada em "Coisa, Quadratura e Habitar", as construções em "Construir, habitar, pensar" não se limitam a meras edificações, mas se revelam como lugares que propiciam “estância e circunstância à quadratura”⁵⁶. A ponte, ao conectar margens, não apenas une espaços preexistentes, mas os cria, os faz emergir como tais, configurando-se como um lugar no sentido Heideggeriano. Da mesma forma, Heidegger argumenta que o homem não habita porque constrói, mas constrói e chega a construir na medida em que habita, isto é, na medida em que é um ser que habita. Esse habitar, no entanto, não se restringe à mera ocupação de um espaço físico, mas se configura como um “permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento”⁵⁷, um resguardar da "quadratura em sua essência"⁵⁸.

A quadratura, composta por terra, céu, divinos e mortais, não representa uma delimitação espacial literal, mas permite a manifestação do ser nos entes, delineando o contexto em que a experiência humana se torna possível. A serenidade, nesse contexto, emerge como a postura que permite ao homem vivenciar a quadratura em sua totalidade, acolhendo a "dádiva do ser" em sua manifestação. É nesse sentido que a coisa, como a ponte ou a jarra de vinho, transcende sua mera funcionalidade e se torna um lugar de revelação da quadratura, um ponto de convergência entre o homem e o mundo. Aprender a habitar, portanto, implica reconhecer essa dimensão simbólica das coisas e se abrir para a "simplicidade dos quatro"⁵⁹ - terra, céu, divinos e mortais - que se manifesta em cada ente. O construir autêntico, então, se revela como esse deixar-habitar privilegiado que já comentamos, um ato que, partindo da correspondência com a quadratura, funda e articula espaços, propiciando a estadia daquilo que Heidegger denomina como a "essência do habitar"⁶⁰.

⁵⁵ Ibid, p.133.

⁵⁶ Ibid, p.138.

⁵⁷ Ibid, p.129.

⁵⁸ Ibid, p.130.

⁵⁹ Ibid, p.129-130.

⁶⁰ Ibid, p.140.

6 - Serenidade

O que a serenidade não é? Heidegger já denunciou a dificuldade de a linguagem dar conta das coisas como são. A serenidade pertence a essa esfera de coisas difíceis de se definir. A linguagem, na sua essência, enfrenta um desafio intrínseco ao tentar encapsular e transmitir a serenidade, um estado que frequentemente reside na esfera do não-dito e do intuitivo. A própria natureza da linguagem, estruturada em torno da categorização, da definição e da busca por precisão, pode, paradoxalmente, atuar como um obstáculo na busca por articular um estado que transcende tais limites, porque enquanto moldada para a comunicação do factual, do objetivo e do racional, falta-lhe riqueza de recursos para tentar abarcar a serenidade, um estado frequentemente experimentado como uma quietude interior, um estado de ser que desafia a articulação por meio de construções linguísticas convencionais. A insistência em definir e categorizar, características inerentes à linguagem, pode levar a um distanciamento da experiência direta da serenidade. No entanto, a linguagem também detém o potencial de revelar a serenidade, atuando como uma janela para estados de espírito e percepções mais profundas. A poesia, em particular, com sua ênfase na sugestão, na evocação e na exploração da polissemia, emerge como uma forma de linguagem particularmente adequada para a expressão da serenidade.

Luís Fernando Crespo, no livro *Serenidade*, argumenta que a poesia, por meio de sua capacidade de nomear o mundo de maneira a preservar a essência das coisas, sem aprisioná-las em definições restritivas, oferece um caminho para a serenidade. O poeta, por meio de uma cuidadosa seleção de palavras e imagens, pode evocar a atmosfera de serenidade, convidando o leitor a transcender o reino do puramente racional e a se conectar com uma dimensão mais profunda da existência.

O poeta, mesmo com todo esforço, nunca conseguirá dominar a existência pela sua palavra. Seu mundo é delineado por sua capacidade de nomear, porém a experiência da palavra que não está sempre à mão faz com que ele renuncie diante dela. A palavra não dá fundamento (*be-gründet nicht*) à coisa, mas a deixa ser, como coisa. O poeta apresenta a coisa ao mundo.⁶¹

Diferentes formas de linguagem, desde a prosa analítica até a poesia contemplativa, ocupam posições distintas em relação à serenidade. Enquanto a linguagem objetiva e analítica pode, em sua busca por precisão, obscurecer a natureza sutil da serenidade, a linguagem poética, por meio de sua abertura à ambiguidade e à evocação,

⁶¹ CRESPO, 2022, p.106-107.

pode oferecer um vislumbre da serenidade, convidando o leitor a uma experiência mais direta e intuitiva. A serenidade se revela, assim, como um desafio e uma oportunidade para a linguagem, convidando a uma exploração constante de suas possibilidades expressivas.

Serenidade é um caminho de pensamento que tomamos quando saímos da representação estimulada pelo mundo tecnológico em direção à meditação – entendendo que ela poderá acontecer ao adotarmos uma postura de relativa independência aos dispositivos técnicos e ultrapassarmos o modelo de conhecimento que exige explicações para os eventos do mundo. Isso significa abandonarmos toda obrigação de saber tudo ou produzir coisas com frequência excessiva, para passarmos a deixar que as coisas apenas sejam. Essa postura implica em reconhecer os limites do conhecimento humano e da capacidade de controlar a realidade. A serenidade vem ser uma postura diante da ciência que reconhece os limites do conhecimento científico e se abre para a incerteza daquilo que, apesar de não se conhecer completamente, se manifesta.

A relação entre pensamento e ciência só se mostra autêntica e frutífera quando se torna visível o abismo que há entre as ciências e o pensamento – na verdade, quando este abismo se revela intransponível. Das ciências para o pensamento não há nenhuma ponte, mas somente salto. Este não nos leva somente para um outro lado, mas para uma região inteiramente outra.⁶²

A consciência do abismo intransponível entre o pensar e a ciência, como tecnologia, aponta para um aspecto crucial da serenidade em Heidegger. Reconhecer essa distância intransponível, esse espaço onde a ciência, em sua busca por objetividade e controle, não pode alcançar, é essencial para que o homem não se deixe corromper pela ilusão de um conhecimento absoluto e se posicione no âmbito do pensar autêntico. A ciência, movida pelo desvelamento proporcionado pela tecnologia, continuará a desvendar o ente à sua maneira, traduzindo-o em dados calculáveis e manipuláveis. Contudo, essa busca incessante por desvelamento e controle não representa, segundo Heidegger, o verdadeiro pensar, mas sim um aprisionamento em um ciclo de produção e consumo de informações. A proposta heideggeriana, portanto, não reside em aniquilar a tecnologia ou desesperar-se diante de seus avanços, mas em assumir uma postura de serenidade diante daquilo que transcende o âmbito do conhecimento científico e tecnológico. A serenidade, nesse sentido, implica em reconhecer os limites do saber humano e abrir-se para a experiência do ser em sua plenitude, mesmo que esta transpasse

⁶² HEIDEGGER, 2018a, p.115.

a capacidade da razão calculativa. É na consciência da finitude do conhecimento, e na aceitação da incerteza que a serenidade se manifesta, abrindo espaço para um relacionamento mais autêntico com o mundo.

A ciência, frequentemente vista como busca pela certeza e controle, é desafiada pela serenidade a reconhecer a existência de um domínio que transcende a objetividade e a mensuração. Essa abertura para a incerteza, proposta pela serenidade, se contrapõe à ânsia de controle e à necessidade de saber tudo que caracterizam a relação do homem contemporâneo com o mundo, profundamente marcada pela tecnologia. A busca incessante por conhecimento e produção, estimulada pelo mundo tecnológico, pode ser compreendida como uma fuga da atividade do pensar em seu sentido originário, como desvelamento da essência do ser. Ao invés de buscar a claridade do ser, o homem contemporâneo se perde no cálculo e na manipulação da técnica, aprisionado em um ciclo de produção e consumo de informações que o distancia da verdadeira essência do pensar.

A busca por controle sobre a existência, característica marcante da ciência moderna, pode ser compreendida como fonte de ansiedade e angústia⁶³ na medida em que aprisiona o homem em um ciclo infundável de busca por conhecimento e poder sobre o mundo. A necessidade de dominar, mensurar e prever todos os aspectos da realidade, impulsionada pelo desvelamento, proporcionado pela tecnologia, gera um estado constante de ansiedade e frustração diante daquilo que escapa ao controle absoluto. A serenidade, nesse contexto, surge como uma espécie de antídoto para a angústia existencial, na medida em que propõe a aceitação dos limites do controle humano e a abertura para a experiência do ser em sua totalidade, abrangendo também o imprevisível e o incognoscível.

Essa postura não implica em passividade ou resignação diante do mundo, mas em um posicionamento ativo de reconhecimento da finitude do saber humano e da vastidão do ser, um abandonar de toda obrigação de saber tudo ou produzir coisas com frequência excessiva, para passar a deixar que as coisas apenas sejam. Essa ideia de "deixar ser", de se abrir para a experiência do mundo sem a necessidade de controlá-lo a todo custo, se

⁶³ A angústia a que estamos nos referindo, relacionada à busca por controle sobre a existência, não se configura exatamente como a angústia existencial de Heidegger. Apesar de ambas as angústias se originarem da consciência da finitude humana, a angústia existencial de Heidegger, como explorada em *Ser e Tempo*, está mais relacionada à experiência do nada como fundamento da existência, à tomada de consciência da própria finitude e da inevitabilidade da morte, e à liberdade e responsabilidade que essa consciência implica.

configura como um caminho para a superação da angústia e da ansiedade, para um relacionamento mais autêntico com a realidade. Ao reconhecer os limites de seu poder, o homem se liberta da angústia do controle absoluto e se abre para a experiência da serenidade, encontrando espaço para o questionamento, a contemplação e o acolhimento do que transcende a capacidade da razão calculativa. A serenidade, nesse sentido, não se configura como um estado de apatia, mas sim como uma disposição para o pensar meditativo. O filósofo alemão dirá que as concepções instrumentais e meramente antropológicas da técnica implicam diretamente no modo de pensar calculador, pois à medida que não conseguimos estabelecer uma relação livre com a técnica e, assim, atingir a sua verdadeira essência, não conseguimos estabelecer um pensar meditativo acerca dessa verdade.

É nesse espaço de liberdade em relação à técnica, no qual o homem se permite pensar além da necessidade de controle e produção, que a serenidade se manifesta, conduzindo à superação da angústia e à abertura para uma experiência mais completa e significativa da existência. A serenidade, nesse contexto, surge como um contraponto à voracidade da ciência e da tecnologia, convidando o homem a reconhecer a existência de um âmbito que escapa à sua necessidade de controle. A incerteza, longe de ser uma ameaça, transforma-se em espaço de abertura para o novo e para a experiência do ser em sua plenitude. Ao reconhecer os limites do seu saber, o homem se torna capaz de acolher a manifestação daquilo que transcende a sua capacidade de compreensão, encontrando na serenidade um caminho para se relacionar com o mundo de forma mais autêntica e livre.

Ao elucidarmos nossa relação com a tecnologia, favorecemos nosso acontecer em serenidade e encontramos um meio de lidar com a *Gestell*, conceito onde Heidegger acusa o homem contemporâneo de encontrar-se pobre de pensamentos e onde o filósofo alemão realiza uma reflexão acerca da fuga da atividade do pensar no mundo contemporâneo – na aparente ideia da “sociedade do conhecimento”, do progresso e do avanço da ciência e da tecnologia, trazendo à tona o pensamento que calcula, mas que não medita sobre o próprio pensar. Em nossa época, o pensar, o agir, a linguagem e a nossa própria capacidade de compreender a realidade são estimados e projetados em função do que é eficiente e útil, de tal maneira que deixamos de lado a nossa capacidade de reflexão e de pensamento no sentido do desvelar a essência do ser. Ou seja, a atividade do pensar não

é vista em seu sentido originário como algo que perpassa a questão da clareira⁶⁴ do ser, mas passa a ser manipulada e delineada pelos caminhos da técnica moderna em seu sentido instrumental.

Precisamos, portanto, buscar a essência do pensamento e nos libertar da interpretação técnica do pensar. É preciso impor ao pensamento a tarefa de se atentar para a questão da clareira pois, na modernidade, por exemplo, os sentidos de técnica e de ciência passaram a ser essencialmente instrumentalizados. Assim, a concepção de técnica como algo instrumental, meramente técnico, tornou-se comum. Acerca dessas concepções, Heidegger afirma:

A concepção corrente da técnica de ser ela um meio e uma atividade humana pode se chamar, portanto, a determinação instrumental e antropológica da técnica. [...] Ela se rege evidentemente pelo que se tem diante dos olhos quando se fala em técnica. A determinação instrumental da técnica é mesmo tão extraordinariamente correta que vale até para a técnica moderna. Desta, de resto, afirma-se com certa razão ser algo completamente diverso e por isso novo face à técnica artesanal mais antiga. Também a usina de força, com suas turbinas e geradores, é um meio produzido pelo homem para um fim estabelecido pelo homem. Também o avião a jato, também a máquina de alto frequência são meios para fins. [...] Naturalmente, fabricar uma máquina de alta frequência exige a integração de diversos processos da produção técnico-industrial. Naturalmente, uma serraria perdida em algum vale da Floresta Negra é um meio primitivo quando compara com usina hidroelétrica instalada no Rio Reno.⁶⁵

No ensaio sobre a “Questão da Técnica”, Heidegger diz que se passarmos a considerar a técnica um mero aparato técnico, nunca chegaremos à essência daquilo que a técnica é em si, pois a essência da técnica não é de modo algum técnico, ou seja, não é descrevendo um aparato técnico de forma técnica, que chegaremos à essência do que ele é. Inicialmente precisamos reconhecer a validade da definição da técnica como "meio para um fim", especialmente quando se considera a técnica moderna. O ensaio a descreve como um modo de desencobrimento denominado "exploração", impulsionado por uma "vontade de querer" que busca controlar e otimizar o mundo como um sistema de recursos que se configura como um instrumento para alcançar os fins estabelecidos pelo homem. Porém, o ensaio adverte contra a redução da técnica a essa dimensão meramente instrumental. A essência da técnica reside na *Gestell*, um conceito que, como vimos,

⁶⁴ Entendemos o conceito de clareira como “tornar algo leve, algo livre e aberto, por exemplo, tornar a floresta, em determinado lugar, livre de árvores. A dimensão livre que assim surge é a clareira. [...] A clareira é o aberto para tudo que se presente e ausente.” HEIDEGGER, 1979, p.77.

⁶⁵ HEIDEGGER, 2018, p.12.

transcende a mera instrumentalidade. A *Gestell* representa um destino de um desencobrimento, um chamado para o homem desvendar a disponibilidade do real. A técnica, em sua essência, molda a própria maneira como o homem se relaciona com o mundo e, conseqüentemente, a sua condição humana de ser e estar no mundo. A técnica moderna, impulsionada pela *Gestell*, não se limita a ser um meio para alcançar fins preestabelecidos, mas se torna um modo de desencobrimento que molda a própria relação do homem com o mundo, influenciando sua maneira de habitar, pensar e produzir. Nesse sentido, o fim da técnica transcende a esfera da mera utilidade, atingindo a própria essência da experiência humana no mundo.

No texto sobre a serenidade, Heidegger distingue o pensamento calculador e o meditativo. Ambos são necessários para a vida, mas a técnica moderna, e para nosso trabalho, mais explicitamente, os algoritmos, a inteligência artificial e o aprendizado de máquina e as TICs, nos cativam, estimulam e nos capturam no pensamento calculador, nos afastando cada vez mais do pensamento do ser ao não darmos abertura para o que Heidegger chama de pensamento meditativo. Ao pensarmos a essência do exato, do artificial, dos conceitos técnicos, o que faz com que o pensar seja predominantemente calculador, nos afastamos do questionamento acerca do ser e da sua essência.

Entendemos a serenidade como a capacidade do ser humano de lidar com a essência da tecnologia moderna, escolhendo prudentemente o momento em que se permite que elas ocorram na vida. Assim, a serenidade limita o poder dominante da tecnologia moderna e a sua essência, na medida em que estabelece uma fronteira demarcada entre o sim que lhe dá acesso e o não que a deixa fora de jogo, na medida em que as TICs não nos coloquem numa posição de submissão em relação a elas.

A exploração da possível ligação entre a serenidade (*Gelassenheit*) e a virtude dianoética da prudência (*phronesis*), abre um campo fértil para reflexões sobre a ética na era tecnológica. A prudência, em Aristóteles, transcende a mera sabedoria teórica, sendo intrinsecamente ligada à capacidade de deliberar e escolher o que é mais adequado em cada situação específica, considerando os meios e os fins. Essa capacidade de análise criteriosa e sábia aplicação do conhecimento prático encontra ressonância na serenidade como postura ética diante da tecnologia moderna. Quintana, no artigo intitulado “Tecnologia moderna: entre a serenidade (*Gelassenheit*) e o dispositivo (*Ge-stell*): Martin

Heidegger quarenta anos após sua morte⁶⁶ ao analisar a *gelassenheit* como uma forma contemporânea da moderação (*sophrosine*)⁶⁷ aristotélica, abre caminho para essa aproximação. A prudência (*phronesis*), em Aristóteles, não se limita a um saber abstrato, mas se manifesta na aplicação do conhecimento à vida prática, buscando o bem do indivíduo e da comunidade. "A moderação, associada à serenidade, é analisada em termos de escolher a coisa certa, a melhor, em cada caso específico"⁶⁸. Essa busca pelo adequado em cada situação específica, característica da prudência, se aproxima da serenidade como postura ética diante da tecnologia moderna, na medida em que ambas exigem uma análise crítica e consciente das circunstâncias e das consequências das escolhas, buscando um equilíbrio entre os benefícios e os desafios da técnica.

A serenidade, nesse contexto, não se confunde com uma rejeição à tecnologia, mas sim com uma postura de ponderação e discernimento, escolhendo conscientemente como e quando utilizar os recursos tecnológicos de forma ética e responsável. Assim como a prudência aristotélica busca o meio-termo entre os extremos, evitando a precipitação e o excesso, a serenidade, na relação com a tecnologia moderna, propõe uma postura moderada, que não se deixa dominar pela tecnocracia, mas que também não a nega completamente. A relação entre serenidade e prudência lança luz sobre a serenidade como virtude a ser cultivada na era tecnológica. A prudência aristotélica, com sua ênfase na deliberação, na escolha do meio-termo e na busca pelo bem, oferece um quadro conceitual valioso para pensar a serenidade não apenas como um estado contemplativo, mas como uma postura ética ativa, que nos permite habitar o mundo tecnológico de forma mais consciente, crítica e responsável, buscando um equilíbrio entre a utilização da técnica e a preservação de valores humanos essenciais.

⁶⁶ QUINTANA, 2024. Embora o autor sugira essa relação entre serenidade e prudência, ele não a desenvolve de forma exaustiva. O artigo concentra-se na análise de Heidegger sobre a técnica moderna e a serenidade, sem se aprofundar na ética aristotélica. Uma exploração mais completa dessa relação demandaria uma análise crítica e comparativa de outras fontes que abordem a prudência em Aristóteles e a serenidade em Heidegger, buscando convergências e divergências entre esses conceitos, que não faremos nesse trabalho.

⁶⁷ A título de curiosidade, Sofrosine na mitologia grega era um *daimon* que personificava a moderação, a discrição e o autocontrole, opondo-se, portanto, à deusa Afrodite, que incitava as paixões desenfreadas. Sofrósine é também um conceito grego que significa sanidade moral, autocontrole e moderação guiados pelo autoconhecimento e oposto ao conceito de *hubris* ('desmedida'). Ligado ao conceito pitagórico de harmonia, Platão emprega o termo em seus escritos com o sentido de "moderação". Mais tarde o conceito foi ampliado para incluir a noção de prudência, e era associado à doutrina apolínea do "nada em excesso" e do "conhece-te a ti mesmo". Fonte Wikipédia, <https://pt.wikipedia.org/wiki/Sofrósina>

⁶⁸ QUINTANA, 2024, p.64. Tradução minha.

7 - *Daimon* na Mitologia Homérica

Wilford⁶⁹ desenvolveu um estudo sobre o *daimon* em Homero. Para o autor o *daimon* tem uma longa trajetória histórica, e seu significado é difícil de definir, pois uma definição válida em um período grego pode não ser aplicável a outro. Em Homero, o termo refere-se a uma força geralmente hostil, misteriosa e de origem externa à personalidade humana. O *daimon* em Homero não se encaixa em uma categorização simplista de pessoal versus impessoal. Ele não possui uma personalidade definida como os deuses, que têm nomes e funções específicas. Ao invés disso, o *daimon* representa uma força vital, um poder que permeia o mundo e afeta os humanos, mas não se limita a características de personalidade. Em escritores gregos posteriores, o termo é usado com um sentido diferente, referindo-se a um ser divino, não uma deidade principal, mas que mantém uma relação especial e benéfica com o indivíduo, permitindo que se fale de seu *daimon*.

Três dificuldades preliminares devem ser abordadas. Em primeiro lugar, haveria desacordo entre as autoridades modernas mesmo nos termos de uma definição tão ampla quanto a dada acima para o significado de *daimon* nos poemas homéricos. Nilsson⁷⁰ se oporia ao uso da palavra "pessoal", preferindo comparar *daimon* com alguma força impessoal como mana. Rose⁷¹, por outro lado, o vê como pessoal, com base no sufixo -mon, que sempre implica um agente pessoal; e Dodds⁷² se inclina para a visão de Rose. Assim, há uma evidente divergência de opinião, mas talvez nenhuma das partes esteja totalmente correta, fundamentando-se em uma distinção inadequada para essa época. Uma força puramente impessoal só poderia ser considerada uma força mecânica, um conceito que implica um modo de pensar inadequado para o período em questão. Muito mais tarde, por exemplo, Empédocles ainda utiliza os termos Amor e Luta para se referir a forças que hoje distinguiríamos como sendo ora mecânicas, ora pessoais.⁷³

Para Empédocles, tal distinção não era possível. Sua visão era suficientemente abrangente para exigir que as forças em ação no macrocosmo não fossem, em essência, diferentes daquelas atuantes no ser humano; isso numa época em que Parmênides já havia levantado implicitamente o problema da causa do movimento. Ainda menos se deve imputar essa distinção a Homero. Portanto, se não permitimos que o *daimon* homérico seja considerado uma força impessoal, é igualmente difícil considerá-lo como pessoal, pois nenhum traço de personalidade se associa a ele. Ele simplesmente age, sem um "eu"

⁶⁹ WILFORD, 1965, p.217.

⁷⁰ Apud Geschichte der Griechischen Religion Bd. I, 2nd Ed. 1955, p. 218.

⁷¹ Apud Fondation Hardt, Entretiens Tome I 1952, p. 81; see also Harvard Theological Review 28, 1935, p. 247.

⁷² Apud The Greeks and the Irrational, 1951, p. 23 (n. 65).

⁷³ WILFORD, 1965, p.217-218, tradução minha.

ou "ele" discernível como autor da ação. Talvez os aspectos relevantes de ambos os lados da falsa antítese pessoal/impessoal possam ser melhor resumidos na palavra "vivo". Quando um dos personagens de Homero falava de *daimon*, ele se referia a um desconhecido vivo, tão vivo quanto ele, mas sem as limitações da personalidade.

Na *Iliada* e *Odisseia*, segundo Wilford, *daimon* é uma palavra frequentemente usada pelos personagens, mas raramente pelo próprio poeta. O termo é usado cinquenta e nove vezes pelos personagens de Homero, aparecendo apenas onze vezes quando narrada pelo próprio poeta. Essa disparidade sugere que o conceito de *daimon* como uma força inexplicável e externa era mais familiar aos personagens, refletindo uma visão de mundo menos diferenciada em comparação à perspectiva mais ampla do poeta. Enquanto os personagens frequentemente atribuem eventos ao *daimon*, o poeta, com seu conhecimento mais profundo da ordem divina, geralmente atribui os eventos a deuses específicos ou a causas naturais. Ainda segundo Wilford, das onze vezes que o poeta utiliza *daimon* em sua narração, sete são contabilizadas pelo uso de uma única fórmula⁷⁴, o que demonstra o caráter menos espontâneo do uso do termo pelo poeta. Esse uso da fórmula sugere que, para o poeta, *daimon* era um elemento da tradição épica que ele utilizava em contextos específicos, enquanto para os personagens o termo parecia carregar um significado mais imediato e experiencial. É o poeta quem conhece os deuses e suas funções, enquanto seus personagens, embora às vezes compartilhem o conhecimento do poeta, muitas vezes precisam recorrer a uma referência vaga ao *daimon*. O conhecimento do poeta sobre os assuntos divinos é mais amplo do que o dos homens dos tempos antigos, cuja história ele narra. Isso implica que o uso de *daimon* com uma referência indefinida é mais antigo que o uso de *theos* com uma referência definida; daí resulta que as palavras não são meros sinônimos.

⁷⁴ A "única fórmula" utilizada por Homero sete vezes para descrever o *daimon* na *Iliada*, e nunca na *Odisseia*, é *daimoni isos*. Essa fórmula, sempre posicionada no final do verso após a diérese bucólica*, é característica do estilo épico mais primitivo. A fórmula é utilizada para descrever um homem em fúria, persistindo em uma ação desesperada que pode levá-lo à destruição, como se estivesse possuído por uma força externa. Essa força externa e irracional é o *daimon*. A comparação com o *daimon* nesse contexto destaca a perda de racionalidade do indivíduo, contrastando com comparações com deuses que usualmente enfatizam beleza ou honra, ilustrando como, para os personagens homéricos, o *daimon* representa uma força poderosa e incontrolável que pode dominar a vontade individual, levando à ação irracional.

* A título de informação, mas saindo do escopo deste trabalho, a diérese bucólica, também conhecida como cesura bucólica, é um recurso poético utilizado por Homero em suas obras, a *Iliada* e a *Odisseia*. Consiste na divisão de um verso hexâmetro datílico (o tipo de verso utilizado nesses poemas) em duas partes, com uma pausa forte após o quarto dáctilo ou no meio do terceiro.

É importante distinguir *daimon* de *theos* na obra de Homero porque os dois termos representam diferentes estágios de compreensão dos fenômenos e da relação do homem com o mundo. Enquanto *daimon* representa uma força vital indefinida e impessoal que permeia eventos, *theos* já representa entidades divinas antropomorfizadas, com características humanas e funções específicas. Devido à sua natureza indefinida, o *daimon* homérico não possui culto, mitos ou rituais específicos. Em contraste, os *theoi* são personificados e integrados à cultura, com mitos, cultos e templos dedicados a eles. Essa diferença demonstra uma mudança na forma como o homem se relaciona com o mundo, de uma relação de impotência diante do inexplicável para uma tentativa de compreender e até influenciar os eventos através da interação com os deuses.

Segundo Wilford, a transição de *daimon* para *theos* reflete um processo de humanização do mundo. Ao atribuir características humanas aos deuses, o homem reconhece, mesmo que inconscientemente, que o inexplicável possui raízes em sua própria psique, abrindo caminho para o autoconhecimento. A partir do momento em que o homem projeta suas características nos deuses, ele inicia um processo de reconhecer e lidar com aspectos de sua própria natureza que antes lhe eram obscuros, representados pela imprevisibilidade do *daimon*.

O movimento de Heidegger de volta aos pré-socráticos encontra ressonâncias com a pesquisa de Wilford sobre esses mesmos pensadores. Wilford diz que os filósofos de Mileto reverteram a transformação de *daimon* feita por Homero ao rejeitarem as divindades antropomorfizadas e retornarem a uma visão de mundo animista, na qual a matéria é inerentemente animada e potente. Em vez de atribuir eventos a divindades específicas com personalidades distintas, como Zeus ou Atenas, os filósofos milesianos, como Tales, atribuíram a agência à própria matéria. Essa perspectiva se assemelhava à compreensão anterior de *daimon* como uma força poderosa e animada, mas muitas vezes indefinida, que influenciava eventos. Essencialmente, ao remover os deuses antropomórficos de Homero da equação, os milesianos involuntariamente restauraram o *daimon* à sua função anterior, como sendo uma força pervasiva e não personificada dentro da natureza.

Wilford vai nos alertar no artigo, porém, que os filósofos milesianos não usaram explicitamente o termo *daimon* da mesma forma que Homero, mas sua rejeição ao conceito de deuses antropomórficos, juntamente com sua ênfase em uma matéria animada e auto-atuante, espelhou os aspectos da visão de mundo animista da qual *daimon*

originalmente emergiu. Eles viam a natureza como inerentemente viva e cheia de potência, onde a agência e o poder estavam infundidos no próprio tecido do mundo, ecoando a antiga noção de *daimon* como uma força pervasiva e animada.

CAPÍTULO 2 - MITO E TECNOLOGIA

1 - Algoritmos e Inteligência Artificial

Como se noticia atualmente, talvez exageradamente, mas não sem algum fundamento, os dados são o petróleo do século XXI. Nessa maciça coleta de dados, os seres humanos aparecem como uma de suas principais fontes: todos os seus hábitos, características físicas, sociais, gostos, interesses, atividades, etc., são coletados e armazenados para serem utilizados por TICs que incorporam em seu funcionamento, intencionalmente ou não, uma enorme gama de interesses e preconceitos de seus desenvolvedores ou patrocinadores, sejam eles comerciais, políticos ou de outra natureza. Inteligências artificiais são treinadas muitas vezes com esses dados de qualidade duvidosa, reproduzindo tais características ruins na saída de seus processamentos.

À medida que a tecnologia avança, a capacidade de processamento computacional cresce exponencialmente, viabilizando a concepção de tecnologias de toda sorte e trazendo múltiplos desdobramentos para a vida humana. Os softwares, dispositivos e plataformas digitais estão repletos de algoritmos, que são adotados até mesmo para auxiliar a tomada de decisão em áreas cruciais, como segurança pública, justiça criminal, saúde, etc.

Os algoritmos são procedimentos finitos que, com base em cálculos específicos, transformam dados em resultados desejados. Uma receita culinária, por exemplo, pode ser considerada um algoritmo: os dados seriam os ingredientes necessários, os passos para realizar a receita seriam os procedimentos codificados e o prato de comida finalizado seria o resultado desejado. Embora o conceito de algoritmo tenha raízes na matemática da Antiguidade, sendo originalmente tomado como um conjunto de procedimentos a serem executados para resolver determinado problema, quando falamos em algoritmo nos dias atuais, é amplamente aceito que estamos nos referindo a um programa de computador projetado para executar uma tarefa específica.

Existem procedimentos que podem ser executados tanto de forma finita quanto infinita, sem a necessidade de produzir um resultado específico. Em sistemas computacionais, procedimentos frequentemente são utilizados para tarefas como monitoramento contínuo e loops de execução indefinida, em que a ênfase está na execução repetitiva de comandos, não em um fim determinado. Em contraste, algoritmos são sequências de passos finitos, orientadas a alcançar um resultado específico, seja

numérico ou simbólico, o que implica a existência de um ponto de corte que marca a conclusão de sua execução. Ao longo desta dissertação, a referência a algoritmos e procedimentos será feita com foco na implementação concreta desses conceitos, ou seja, no código que os materializa em sistemas computacionais⁷⁵. Essa escolha permite tratar com precisão a passagem das abstrações teóricas para a prática, abordando as implicações de sua execução no contexto da computação e dos sistemas digitais.

Boa parte da evolução tecnológica deste século está relacionada à ideia de algoritmos, sendo impressionante sua ubiquidade no mundo em que vivemos. Estão presentes não só nas redes sociais, aplicativos, smartphones e aparelhos eletrônicos em geral, mas também em qualquer coisa com algum nível de automação, inteligência, integração com usuário final ou interface eletrônica, como em carros, eletrodomésticos, elevadores etc. Ações de regulação dos algoritmos por parte do estado são necessárias, mas de pouca eficácia, dada sua complexidade e velocidade de evolução.

[...] o que talvez dificulte as ações de regulação no caso de dados e algoritmos é a sua ubiquidade, de modo algum restrita às redes sociais, ou seja, sua presença nos sistemas financeiros, de serviços e transportes, de segurança, de saúde, de energia, enfim, onde quer que a atenção se fixe.⁷⁶

Os algoritmos possuem diversas funções, cada uma traduzindo uma intenção por parte de quem o projetou. Desde funções básicas, como armazenar os dados numa mídia qualquer, até as mais avançadas, como interpretar os dados do usuário e ajudá-lo, ou até mesmo influenciá-lo, em suas escolhas, opiniões e visão de mundo. Os algoritmos recebem dados de entrada, processam estes dados conforme as instruções codificadas em seu interior e geram uma saída para estes dados, que podem ser os dados brutos transformados em informação ou alguma ação, no caso de algoritmos que controlam dispositivos eletrônicos e máquinas.

Os algoritmos atuam, por exemplo, nas recomendações feitas por serviços de streaming⁷⁷ de vídeos e músicas de acordo com o que já experimentamos previamente ou no que aparentamos ter interesse baseando-se nos rastros deixados enquanto navegamos. Também as linhas do tempo (feeds) das redes sociais⁷⁸ são moldadas por

⁷⁵ A distinção entre algoritmos e procedimentos também é relevante na regulamentação e governança de dados. Ao diferenciar rotinas de coleta contínua e processos decisórios automáticos, leis como a LGPD poderão melhor assegurar a transparência e a responsabilidade no uso da informação digital.

⁷⁶ LYRA, 2021, p. 195.

⁷⁷ Por exemplo Youtube, Netflix e Spotify.

⁷⁸ Por exemplo Facebook, Instagram e Twitter.

algoritmos indicando o que supõe serem as nossas predileções ou descartando previamente aquilo que provavelmente não desejamos.

Likes, curtidas, compartilhamentos, interações, visualizações, e até a trajetória do cursor do mouse durante o acesso a um site são exemplos de “rastros digitais” deixados pelos usuários. Quando devidamente registrados, organizados e recombinaados, tais rastros podem revelar, com acurácia, traços comportamentais de cada indivíduo. Essa fabricação de perfis a partir de uma infinidade de dados e preferências de um usuário permite antecipar e influenciar comportamentos de maneira altamente eficaz. Se um indivíduo é suficientemente conhecido por um algoritmo, é possível escolher o timing e a abordagem perfeitos para direcioná-lo rumo a determinado comportamento, como, por exemplo, uma ação de compra online, reforçando a máxima segundo a qual se você não estiver pagando pelo produto, você é o produto.

Quanto mais possibilidades de uso, mais aprimorados e complexos ficam os níveis de instruções de um algoritmo. Ainda podemos dizer que essa tecnologia algorítmica se desenvolve muito rapidamente, conforme podemos constatar em nosso dia a dia, velocidade tal que supera o tempo que temos para entendê-la, decodificá-la e criticá-la. Os algoritmos, entendidos desta forma, nos trazem dois grandes problemas: o primeiro é que eles são fechados e não sabemos que critérios foram usados para transformar os dados de entrada nos de saída; o segundo é que quando utilizamos uma interface algorítmica, por exemplo um sistema de *machine learning*, que são algoritmos com capacidade de aprendizado, para transformar certos dados de entrada em dados de saída, não sabemos examinar os parâmetros calculados pelo sistema, isto é, não sabemos como o sistema chega a tais dados, logo podemos cair em equívocos, como ilustra o experimento realizado por pesquisadores da Universidade de Washington com alunos de pós-graduação, que tiveram pelo menos um curso em *machine learning*, sobre o grau de confiança que depositavam em algoritmos que distinguiam lobos de cães da raça Husky Siberiano:

Muitas vezes, artefatos de coleta de dados podem induzir correlações que os algoritmos utilizam no treinamento. Esses problemas podem ser muito difíceis de identificar apenas olhando para os dados brutos e as previsões. Em um esforço para reproduzir tal configuração, assumimos a tarefa de distinguir entre fotos de lobos e cães esquimós (huskies). Nós treinamos um algoritmo [...] em um conjunto de 20 imagens, selecionado manualmente, de forma que todas as fotos de lobos tivessem neve no fundo, enquanto fotos de huskies não. [...] Sobre uma coleção de 60 imagens adicionais, o algoritmo prevê “Lobo” se houver neve (ou fundo claro na parte inferior), e “Husky” caso contrário,

independentemente da cor do animal, posição, pose, etc. Treinamos este algoritmo ruim intencionalmente, para avaliar se os indivíduos são capazes de percebê-lo. O experimento prossegue da seguinte forma: primeiro apresentamos um conjunto equilibrado de 10 previsões de teste (sem explicações), onde um lobo não está em um fundo de neve (e, portanto, a previsão é "Husky") e um husky é (e, portanto, é previsto como "lobo"). Os outros oito exemplos são classificados corretamente. Em seguida, fizemos três perguntas: (1) Eles confiam neste algoritmo para funcionar bem no mundo real, (2) por que, e (3) como eles acham que o algoritmo é capaz de distinguir entre essas fotos de lobos e huskies. Depois de obter essas respostas, mostramos as mesmas imagens com as explicações associadas e refizemos perguntas. [...] Antes de observar as explicações, mais de um terço confiou no algoritmo, e um pouco menos da metade mencionou o padrão de neve como algo que o algoritmo estava usando [...]. Depois de examinar as explicações, no entanto, quase todos os sujeitos identificaram o insight correto, com muito mais certeza de que era um fator determinante. Além disso, a confiança no algoritmo também caiu substancialmente.⁷⁹

Para este trabalho, a mera existência de um algoritmo não caracteriza um problema em si, razão pela qual não iremos problematizar sua trajetória evolutiva, ou mesmo aprofundar as origens históricas do termo. O desenvolvimento da inteligência artificial, do *machine learning* e outras tecnologias que permitem que os algoritmos aprendam ao longo do tempo, ampliando a precisão, a rapidez e a versatilidade das ferramentas que empregam modelos algorítmicos é que serão problematizados neste estudo.

As consequências do uso desses algoritmos ainda não são evidentes ou discerníveis para a maioria dos usuários. Diante da comodidade oferecida pelas novas tecnologias, grande parte dos indivíduos não reluta em seguir suas trilhas digitais, entregando os próprios dados a todo momento, sem qualquer questionamento ou resistência correspondente. Muitos usuários não sabem que seus dados pessoais são usados para prever seus próprios comportamentos, e muitos outros, mesmo sabendo, não veem problemas nisso. Essa crescente mediação algorítmica das experiências individuais, sociais e políticas traz consigo o risco de impactar negativamente a autonomia individual, a dinâmica social e os processos democráticos. Um risco significativo é a crescente interferência dos algoritmos na formação da esfera pública e nos processos democráticos,

onde essas esferas públicas (Onlife) são cada vez mais controladas por corporações. Esses riscos incluem a "censura corporativa" – ou seja, limitações à expressão online impostas por, por exemplo, Apple, Facebook, Google e outros grandes proprietários do que são cada vez mais nossos espaços públicos padrão. Essa censura é tanto estética – por exemplo, as aversões do Facebook e da Apple a seios femininos (percebidas como uma prudência centrada nos EUA em grande parte do

⁷⁹ RIBEIRO, 2024, p.8-9. Tradução minha.

resto do mundo) quanto política (por exemplo, Hestres 2013)⁸⁰. Além disso, como as recentes revelações sobre o programa PRISM da Agência de Segurança Nacional dos EUA destacam dramaticamente⁸¹, essas e outras corporações raramente resistem a pedidos governamentais por grandes quantidades de "nossos" dados que elas armazenam e processam.⁸²

À medida que as plataformas online, controladas por algoritmos, se tornam os principais espaços para o discurso público e o consumo de informações, o potencial para manipulação, censura e erosão do debate democrático torna-se uma preocupação premente. A capacidade desses algoritmos de moldar o que é considerado relevante pode levar a uma bolha de filtro⁸³, onde os indivíduos são expostos apenas a informações que confirmam seus vieses existentes. Além disso, o poder exercido pelas corporações que controlam esses algoritmos levanta preocupações sobre censura corporativa e influência indevida sobre os processos democráticos. A capacidade dessas empresas de coletar e analisar dados em massa sobre os usuários lhes dá um poder sem precedentes para moldar opiniões, influenciar eleições e controlar o acesso à informação.

À medida que os algoritmos moldam cada vez mais as experiências online, existe o risco de que as noções tradicionais de individualidade, autonomia e privacidade sejam minadas, porque a proliferação de identidades híbridas e a dependência de plataformas online para autoexpressão e conexão social podem levar a uma homogeneização da experiência individual e a uma diminuição da capacidade de pensamento crítico e ação independente. Essa mudança na natureza da individualidade e da subjetividade é outro risco crucial apresentado pela mediação algorítmica, que traz também preocupações sobre

⁸⁰ “Hestres 2013” é um artigo citado no manifesto Onlife (FLORIDI, 2015) que aborda a questão da neutralidade de apps no contexto da loja de aplicativos da Apple e o seu impacto na liberdade de expressão online.

⁸¹ O programa PRISM da Agência de Segurança Nacional dos EUA é mencionado no manifesto Onlife (FLORIDI, 2015) como um exemplo de como as grandes corporações geralmente não resistem aos pedidos governamentais de dados que detêm e processam. É citado para ilustrar como a crescente digitalização e o controle corporativo dos espaços públicos online podem ameaçar processos democráticos e direitos fundamentais como a liberdade de expressão. O livro Onlife também menciona programas de vigilância em massa como Tempora e XKeystore (FLORIDI, 2015, p.35), operados pelos serviços secretos americanos e britânicos. Esses programas, juntamente com o PRISM, levantam questões sobre o declínio do poder do Estado-nação e a formação de alianças entre os antigos e os novos atores poderosos no eixo poder/conhecimento. A menção ao PRISM e a outros programas de vigilância em massa serve para destacar a necessidade de uma maior consciência e debate sobre o impacto da tecnologia na governança, na democracia e nos direitos individuais na era digital.

⁸² FLORIDI, 2015, p.18. Tradução minha.

⁸³ Os algoritmos, projetados para apresentar informações consideradas relevantes, podem reforçar vieses existentes. A lógica subjacente é que, ao priorizar informações que confirmam as crenças e perspectivas prévias do usuário, os algoritmos limitam a exposição a pontos de vista divergentes. Essa ação de filtragem algorítmica pode ser entendida como um mecanismo que contribui para a formação de "bolhas de filtro", onde o indivíduo se torna restrito a um ambiente online homogêneo, interagindo principalmente com aqueles que compartilham suas visões de mundo

o papel da agência humana na formação de experiências, na medida que os algoritmos assumem tarefas tradicionalmente realizadas por humanos, podem afetar negativamente a capacidade de ação independente, pensamento crítico e tomada de decisão.

O ser humano, por falta de conhecimento e ingenuidade, coloca sua confiança e permite que a mediação algorítmica interfira em suas relações com o mundo e na formação do seu conhecimento, impactando suas ações e pensamentos. Esse processo é semelhante ao relacionamento que os gregos antigos tinham com as divindades, onde o *daimon* homérico, atuava como uma entidade sobrenatural intermediando a relação entre deuses e humanos. Assim como os gregos antigos atribuíam eventos inexplicáveis à influência de um *daimon*, hoje em dia depositamos nossa confiança em algoritmos sem entender completamente como funcionam ou as implicações de longo alcance de sua influência. Floridi no manifesto Onlife afirma que:

Nossa percepção e compreensão das realidades que nos cercam são necessariamente mediadas por conceitos. Eles funcionam como interfaces por meio das quais experimentamos, interagimos e semantizamos (no sentido de dar sentido e significado ao mundo). Em suma, apreendemos a realidade através de conceitos, por isso, quando a realidade muda muito rápida e dramaticamente, como está a acontecer hoje em dia por causa das TIC, estamos conceptualmente desorientados. É uma impressão generalizada que nossa atual caixa de ferramentas conceituais não está mais adequada para enfrentar novos desafios relacionados às TIC.⁸⁴

A proliferação de tecnologias de informação e comunicação (TICs) e a dependência crescente da sociedade em relação a elas criaram um ambiente onde a mediação algorítmica se tornou ubíqua. Nossa confiança nesses sistemas, muitas vezes implícita, levanta preocupações sobre o impacto dessas tecnologias em nossa autonomia, privacidade e na própria natureza da democracia. Tal como o *daimon* homérico podia influenciar os pensamentos e ações dos humanos, os algoritmos moldam nossa percepção, influenciam nossas decisões e moldam nossa compreensão do mundo. Os algoritmos de hoje podem ser vistos como produtos de sistemas complexos que evoluem e se adaptam com base na interação humana e no feedback⁸⁵. Essa evolução, no entanto, não garante necessariamente um resultado benigno. Da mesma forma em que o *daimon* podia ser uma

⁸⁴ FLORIDI, 2015, p.3. Tradução minha.

⁸⁵ Devido a interação humano-computador, ou feedback, os algoritmos contemporâneos, embora baseados em princípios lógico-matemáticos, são moldados por uma rede complexa de fatores que extrapolam a simples execução de instruções pré-definidas.

força tanto benigna quanto malévola, os algoritmos também podem perpetuar e amplificar vieses existentes, levando à discriminação e à exclusão.

Assim, pesquisando o potencial da *phronesis* para lidar com essa realidade algorítmica *daimônica*, encontramos um interessante artigo⁸⁶ que estuda o quanto estes algoritmos reduzem nossa capacidade “fronética”. Neste artigo, Nir Eisikovits e Dan Feldman argumentam que a crescente prevalência do *machine learning* na tomada de decisões cotidianas efetivamente substitui muitos de nossos julgamentos práticos do dia a dia, o que pode enfraquecer nossa capacidade de julgar. Para eles, se Aristóteles estiver certo de que o exercício habitual do julgamento prático nos permite aprimorar nossas virtudes, caso a IA assuma alguns desses julgamentos práticos, nós correremos o risco de perder a capacidade de tornarmo-nos *phronimos*.

Para os autores deste artigo, os “insights” básicos de Aristóteles, a saber, que somos criaturas que fazem julgamentos, que fazer julgamentos requer ponderar detalhes, que existe uma conexão entre fazer esses julgamentos práticos ao longo do tempo e o desenvolvimento da *phronesis*, segue-se que reduzir o escopo no qual podemos fazer tais julgamentos é problemático e pode desestabilizar as próprias condições que tornam uma pessoa virtuosa. Eles fornecem o seguinte exemplo:

Saber quanto devo doar para a Associação Benevolente dos Patrulheiros quando eles pedem uma contribuição para beneficiar órfãos de policiais requer a capacidade de avaliar rapidamente se as informações no pedido são confiáveis, quanto dinheiro eu ainda preciso gastar em outras obrigações este mês, quanto dinheiro eu já dei para a caridade, e onde esta causa se situa em relação a outras causas de caridade. Alguém que pode rapidamente pesar todos esses fatores e dar a quantidade certa de dinheiro para a causa certa, pelas razões certas e no momento certo é generoso. Alguém que não dá nada é mesquinho. Alguém que vá a falência é gastador. Os dois últimos são falhas de julgamento. Ambos envolvem uma incapacidade de lidar com questões particulares. Aristóteles nos diz que é através do processo de fazer esses julgamentos da mesma forma que uma pessoa generosa os faria que, em última análise, nos tornaríamos generosos.⁸⁷

Quem contratar, quem demitir, quando aprovar um empréstimo, onde alocar forças policiais, quanto punir, quanto doar para a caridade são decisões que exigem a ponderação dos particulares. Nossas circunstâncias de vida são tais que muitos desses julgamentos são feitos por nós, em nosso dia a dia, seja profissionalmente ou em nossos lares. Os algoritmos estão gradualmente substituindo nossa tomada de decisões práticas. Enquanto

⁸⁶ EISIKOVITS, FELDMAN, 2023.

⁸⁷ EISIKOVITS, 2023, p.189. Tradução minha.

escrevemos isso, decisões de emprego em franquias de grandes redes, decisões de aprovação de crédito e empréstimo estão sendo entregues a algoritmos. E, conforme os algoritmos continuem fazendo um trabalho cada vez mais competente com essas decisões, é provável que a tendência se expanda, com cada vez mais aspectos de nossas vidas tornando-se automatizados, substituindo julgamentos e eliminando muitos dos contextos que temos para ponderar detalhes e, assim, exercitar nossa sabedoria prática. Trabalhos de gerenciamento mediano são as oportunidades que muitos de nós temos para aprimorar nossa capacidade de fazer julgamentos, e muitos desses trabalhos estão sendo automatizados.

Segundo ainda os autores deste artigo sobre inteligência artificial e *phronesis*, embora os algoritmos tenham o potencial de agilizar o funcionamento de empresas privadas e públicas e nossa rotina em nossas vidas privadas, a implantação da tecnologia para substituir cada vez mais julgamentos humanos cotidianos prejudicará nossa capacidade de tomada de decisão e, na medida em que essa capacidade é uma parte fundamental do que valorizamos em nós mesmos, essa perda afetará negativamente nosso bem-estar e diminuirá nossa autocompreensão. Segundo os autores, para Aristóteles, a aquisição de virtudes é hierárquica e passamos das virtudes morais baseadas no hábito para as intelectuais mais abstratas. Se a IA diminuir nossa necessidade de julgamento, poderíamos deixar de desenvolver as virtudes morais e, portanto, haveria um efeito cascata em nossa capacidade de exibir as virtudes intelectuais, o que conseqüentemente enfraqueceria nosso “potencial fronético” e nos deixaria mais suscetíveis e submissos aos *daimones* tecnológicos.

A evolução das TICs tende a nos levar a um modo passivo e receptivo de existir no qual perderemos nossa autonomia na medida em que essas tecnologias enfraquecem nosso arbítrio em vez de originar em nós ações de forma responsável. Os *phronimos* devem ser capazes de adquirir informações, categorizá-las e classificá-las, agir sobre elas e aprender a melhorar nesses domínios. É no aprendizado, através do exercício consistente e habitual do julgamento prático que, em última análise, as virtudes se desenvolverão, mas as oportunidades para esse tipo de aprendizado estão sendo reduzidas pela ascensão da tecnologia moderna.

A capacidade dos algoritmos de extrair dados das plataformas computacionais e dispositivos tecnológicos, gerando conhecimento sobre nós e, com base nele, elaborar estratégias para influenciar, alterar ou manipular nosso comportamento, agravado pelo

problema do viés,⁸⁸ como no exemplo do experimento para diferenciar o lobo do husky siberiano em imagens, apresentado anteriormente, junto com o problema da não explicabilidade - efeito caixa preta - de como os algoritmos chegam ao resultado final, mostram a necessidade da lida prudente e serena para se tentar desenvolver maneiras do ser humano de lidar com os perigos inerentes a evolução e ubiquidade da tecnologia.

⁸⁸ Os algoritmos formam um viés quando os dados de aprendizado fornecidos não são abrangentes e começam a ser tendenciosos para determinados resultados, podendo reproduzir todos os desequilíbrios ou vieses encontrados nas informações originais.

2 - Informática de Controle e Decisão

O objetivo deste tópico é localizar teoricamente e tecnicamente o conceito de *daimon* nos processos de informática para expandi-lo, no próximo tópico, como possibilidade de entendimento de qualquer tecnologia com a qual interagimos, conscientemente ou não, permitindo que o pensamento a experimente enquanto alegoria técnica e *tautegoria* mitológica.

Os conceitos de "processos de controle" e "processos de decisão" são fundamentais em informática, especialmente no contexto de sistemas operacionais e gestão de processos. Processos de controle referem-se aos mecanismos e procedimentos utilizados para gerenciar e coordenar a execução de processos dentro de um sistema de computador, garantindo que sejam executados de maneira eficiente e que os recursos do sistema sejam utilizados de forma otimizada. Entre as funções principais dos processos de controle estão: o escalonamento de processos, que determina a ordem de execução pelo processador; a sincronização de processos, que garante acesso ordenado a recursos compartilhados para evitar condições de corrida; o gerenciamento de recursos, que aloca e libera recursos conforme necessário; e a manutenção de estados de processos, que acompanha e realiza transições entre estados como pronto, executando e bloqueado.

Por outro lado, processos de decisão envolvem a escolha de ações específicas baseadas em dados, heurísticas ou lógicas para atingir certos objetivos. Em informática, isso frequentemente se refere a algoritmos de tomada de decisão em inteligência artificial, aprendizado de máquina e sistemas de suporte à decisão. Exemplos incluem árvores de decisão, que utilizam um modelo para representar escolhas e seus possíveis resultados; algoritmos de aprendizado de máquina, como redes neurais e máquinas de vetores de suporte; e sistemas de suporte à decisão, que auxiliam gestores a tomar decisões informadas integrando dados de várias fontes e aplicando modelos analíticos para gerar recomendações.

Vamos aqui utilizar o livro *Internet Daemons: Digital Communications Possessed*, de Fenwick McKelvey, como exemplo de como os *daimones* influenciam as trocas de dados nas infraestruturas da internet. O autor explora a história, teoria e política desses programas automatizados e autônomos, questionando o controle e as consequências para a transparência e supervisão na era digital.

McKelvey utiliza o experimento mental do Demônio de Maxwell para traçar a evolução dos *daimones* desde sua concepção até sua implementação concreta na infraestrutura da internet, mostrando como esses programas desempenham um papel central na organização e regulação dos fluxos de informação. O livro aborda questões como a neutralidade da rede, as tentativas de se escapar do controle dos *daimones* e os impactos sociais e políticos dessas entidades digitais.

Os *daimones* são descritos como algoritmos ou programas automatizados que desempenham funções essenciais na infraestrutura da internet. Esses *daimones* são responsáveis por gerenciar fluxos de dados, otimizar a comunicação e garantir o funcionamento eficiente das redes digitais. Esses algoritmos invisíveis e autônomos regulam a troca de informações e influenciam nossa interação com a internet, desempenhando um papel crucial em questões como neutralidade da rede e controle de tráfego. Por exemplo, quando um e-mail enviado não chega a seu destino por algum motivo, muitas vezes recebemos esse e-mail de volta em nossas caixas postais com um aviso dizendo que o *daemon* falhou em entregar nossa mensagem⁸⁹.

Os *daimones* descritos no livro de McKelvey se encaixariam predominantemente na classificação de processos de controle por serem responsáveis por gerenciar o fluxo de dados nas infraestruturas de rede, garantindo que os pacotes sejam encaminhados de maneira eficiente e mantendo a estabilidade e performance da rede. Muitos dos *daimones* descritos por McKelvey têm a função de otimizar a comunicação entre dispositivos e redes, ajustando parâmetros em tempo real para melhorar a velocidade e confiabilidade das conexões. Além disso, esses *daimones* atuam na sincronização de processos e na coordenação de tarefas, assegurando que os recursos sejam utilizados de forma eficiente e que as operações sejam realizadas de acordo com as políticas estabelecidas.

Embora os *daimones* possam envolver elementos de tomada de decisão, como escolher a melhor rota para um pacote de dados, essas decisões são geralmente subordinadas à função de controle geral. Ou seja, as decisões que eles tomam são parte das operações de controle contínuas, necessárias para manter a funcionalidade e eficiência do sistema de rede. McKelvey, por exemplo, discute como os *daimones* regulam o fluxo de dados para evitar congestionamentos e garantir a qualidade do serviço, uma função clássica de controle.

⁸⁹ Delivery Status Notification (Failure) - Mail Delivery Subsystem <mailer-daemon@googlemail.com>

Em discussões sobre a neutralidade da rede e o gerenciamento de tráfego, os *daimones* são descritos como agentes que implementam políticas de controle de rede, ajustando a distribuição de largura de banda e priorizando certos tipos de tráfego. Eles realizam algumas funções que poderiam ser vistas como processos de decisão, mas sua principal caracterização e função descrita por McKelvey está alinhada com os processos de controle. Entretanto, se pensarmos nas interfaces entre os processos de decisão, nas interfaces entre os usuários, nas comunicações entre processos, veremos que os *daimones* permeiam todos os processos de decisão.

Cardoso Filho no livro *A Máquina e o Daemon* vai introduzir o conceito de máquina universal para ampliar o entendimento sobre como os *daimones*, além da sua atuação nas redes descritas por McKelvey, também habitam nossos computadores pessoais, smartphones e outros dispositivos. O autor explica que a máquina universal foi um conceito introduzido por Alan Turing como uma máquina capaz de imitar qualquer outra máquina computável.

Entre as diversas máquinas de Turing, encontramos um tipo especial chamado de “máquina universal de Turing”. Diferentemente das outras máquinas que são especializadas, a máquina universal opera da seguinte maneira: “quando decidimos que máquina desejamos imitar, digitamos sua descrição na fita da máquina universal” (TURING, 2004 [1947], p. 383, tradução nossa, grifo nosso). A máquina universal é a máquina capaz de imitar qualquer outra máquina de Turing, de modo muito similar a um computador moderno. A máquina universal pode apenas imitar, não faz nada por si mesma, assim como um computador que não possui nenhum programa apenas espera alguma instrução a ser executada.⁹⁰

O conceito de máquina de computação teórica ganhou proeminência após a invenção do computador digital, tornando-se um modelo abstrato para computadores. A beleza da máquina universal reside em sua capacidade de se tornar qualquer outra máquina computável, dotando-a de adaptabilidade e versatilidade. Essa máquina universal não pode funcionar independentemente, pois ela requer um algoritmo, um conjunto específico de instruções, para orientar suas ações. Sem um algoritmo, a máquina universal permanece inerte, incapaz de realizar qualquer computação por conta própria. Sua capacidade de computação é limitada pelo escopo da computabilidade, ou seja, o reino de problemas que podem ser resolvidos algoritmicamente.

⁹⁰ CARDOSO FILHO, 2023, p. 203.

A relação entre a máquina universal e o *daimon* é explorada pelo autor como uma forma de entender a subjetividade em um mundo cada vez mais permeado por tecnologias digitais. A máquina universal, capaz de executar qualquer tarefa computacional, torna-se a morada de uma nova geração de *daimones*, que são os programas que operam em segundo plano, invisíveis ao usuário, mas essenciais para o funcionamento do sistema.

Se colocamos como problema a possibilidade de desenvolver um pensamento sobre e com máquinas universais, deveremos tomar como ponto de partida os momentos em que a máquina transforma-se em mediadora, quando é problematizada e produz controvérsias, quando se alia e realiza conjunções. A existência da máquina universal, como foi visto, coloca em questão a evidência do funcionamento de uma rede sociotécnica que permeia nossas vidas, de sujeitos que vivem no mundo ocidental industrializado, em quase todas as suas dimensões. É por meio dessas máquinas que nos socializamos e subjetivamos, que produzimos conhecimento e construímos objetividades, que resistências são organizadas e vencidas, seja a partir de sua utilização direta ou pelas redes extremamente complexas em que participam e mediam relações. É nesse contexto que colocamos o problema de como constituir um pensamento e uma ética das máquinas universais.⁹¹

Assim como o *daimon* da antiguidade, os *daimones* computacionais habitam os espaços intermediários, conectando diferentes níveis de realidade: o código de máquina e a interface com o usuário, por exemplo.

Quando o celular nos notifica de um compromisso marcado para a próxima hora, quem lembra, o humano ou o *daemon*? Pois a cada ciclo de seu processamento o *daemon* acessa a memória do dispositivo, ou acessa a rede, e verifica as pendências que lhe atribuímos.⁹²

Cardoso Filho vai dizer que o *daimon* deve ser considerado no mesmo sentido do recalado⁹³. No livro ele não explica o que é recalque, mas tratando-se de um autor da área de psicologia, recalque segundo o dicionário de psicanálise⁹⁴, designa o processo de manter no inconsciente todas as ideias e representações ligadas às pulsões, cuja “realização”, embora produtora de prazer, afetaria o equilíbrio psicológico do indivíduo, tornando-se fonte de desprazer. Freud, que revisou diversas vezes sua definição e seu campo de ação, considera o recalque constitutivo do núcleo original do inconsciente.

Do mesmo modo, o recalado não para de agir, continua a estabelecer conexões e produzir composições indevidas no inconsciente. O retorno do *daemon* nada mais é do que a exigência de pensarmos um modo de agência distribuída, de um pensamento simétrico que coloque humanos

⁹¹ Ibid., p.31-32.

⁹² Ibid, p.276.

⁹³ Ibid, p.274.

⁹⁴ ROUDINESCO, 1997, p.1330.

e não humanos no mesmo nível ontológico e nos permita traçar os modos efetivos pelos quais as assimetrias são produzidas.⁹⁵

O mundo sempre foi habitado por intermediários e mediadores, a presença de entidades intermediárias, que conectam e influenciam diferentes elementos da realidade, ou seja, isso não é uma característica exclusiva da era digital. Ao longo da história, humanos sempre recorreram a mediadores para interagir com o mundo, seja por meio de ferramentas, linguagem, mitos ou instituições sociais. Assim como os *daimones* da mitologia grega intervinham nos assuntos humanos a pedido dos deuses, os *daimones* computacionais atuam como intermediários entre o usuário e o código da máquina, executando tarefas, transmitindo informações e garantindo o funcionamento do sistema. De forma análoga, o *retorno do recalcado* na psicanálise evidencia a influência contínua de desejos, traumas e impulsos inconscientes no comportamento e na psique do indivíduo, mesmo quando não são conscientemente reconhecidos. Segundo Cardoso Filho, a analogia reside no fato de que tanto *daimones* quanto o recalcado exigem uma mudança de perspectiva para reconhecer a agência distribuída que molda nossas vidas, desafiando a visão de controle centralizado do sujeito cartesiano, ou numa perspectiva heideggeriana, o pensamento calculador.

Essa analogia com o recalcado ilustra bem essa passagem que queremos fazer neste trabalho do *daimon* processual da informática para o *daimon* de todas as TICs, porque ambos os conceitos destacam a persistência de agentes ocultos que moldam ativamente o mundo. Doravante extrapolaremos o conceito de processo de decisão e processo de controle e diremos que as tecnologias com que lidamos serão *daimonicas*.

3 – Mitologização e Desmitificação da Tecnologia

A mitologização da tecnologia refere-se ao processo pelo qual a tecnologia é percebida e representada como algo mítico ou divino, imbuído de poderes sobrenaturais ou transcendentais. É a ideia oposta a que utilizamos quando trouxemos o mito, enquanto *tautegoria*, para este trabalho. Esse fenômeno ocorre quando a tecnologia é vista não apenas como um conjunto de ferramentas e técnicas, mas como uma força quase mágica que promete transformar a sociedade e resolver todos os problemas humanos. Através desse processo, a tecnologia assume um status quase religioso, com suas próprias

⁹⁵ CARDOSO FILHO, 2023, p.274-275.

narrativas, símbolos e rituais, influenciando profundamente as crenças e comportamentos sociais.

Mitos como Prometeu, Pandora e mesmo o mito cristão do Gênesis sempre alertaram sobre os perigos de ultrapassar certos limites do conhecimento. Contudo, a partir da massificação das TICs, esses mitos foram esvaziados e invertidos, fazendo com que as pessoas, em vez de temer, passassem a cultuar as tecnologias. No século XIX, havia a crença de que a razão e a ciência conduziriam a humanidade à paz e à prosperidade, mas essa visão foi transformada pelas duas Grandes Guerras. A magnitude daquele desastre indicava que a ciência, sem controle, ameaçava o mundo. Surgiu então a chamada “crise da razão”. O apocalipse atômico tornou-se o grande mito da época e, até os anos 60, as produções midiáticas enfatizavam um futuro sombrio, onde até mesmo os jovens rejeitavam as novas tecnologias. Foi nesse contexto do pós-guerra Heidegger escreveu seu famoso texto sobre a questão da técnica.

A inteligência artificial (IA) é um exemplo contemporâneo frequentemente descrito como uma tecnologia revolucionária que transformará todos os aspectos da vida humana, desde a medicina até o entretenimento. Entretanto, essa visão mitologizada pode obscurecer desafios e perigos associados à IA, como a perda de privacidade, a desigualdade social e a criação de sistemas de vigilância opressivos. O desenvolvimento e a operação da IA também envolvem um consumo intenso de energia e a extração de minérios para a construção de processadores e baterias, conforme discutido no livro *Atlas of AI*⁹⁶. Kate Crawford, a autora do livro, argumenta que a IA não é uma tecnologia neutra, mas um sistema político que reflete e amplifica as desigualdades sociais e econômicas existentes, causando um impacto ambiental significativo devido ao consumo intensivo de energia necessário para treinar modelos de IA e a exploração de recursos naturais para a fabricação de hardware, além dos efeitos sociais negativos resultantes dessas atividades. Essa percepção acrítica da IA como uma solução mágica para os problemas humanos ignora as considerações éticas e sociais necessárias para seu desenvolvimento responsável. A mitologização da tecnologia, portanto, não é apenas um fenômeno de percepção, mas também uma questão prática que influencia a maneira como as sociedades adotam e regulamentam novas tecnologias.

⁹⁶ CRAWFORD, 2021, p.7.

A mitologização da tecnologia frequentemente resulta em visões distorcidas sobre suas capacidades e impactos, como a crença infundada na infalibilidade de softwares canônicos como o Microsoft Word⁹⁷, apesar das numerosas falhas e bugs que ainda persistem. Esta idealização cria uma percepção errônea de que a tecnologia é uma solução perfeita para todos os problemas, ignorando suas limitações e os problemas éticos e sociais que ela pode acarretar. Reconhecer esses absurdos é um passo crucial para alcançar a serenidade e a *phronesis*, conforme desenvolvemos nos tópicos anteriores. Ao perceber as limitações e os problemas associados à tecnologia, é possível desenvolver uma postura mais crítica e equilibrada, evitando a idealização e promovendo um uso mais responsável e ético da tecnologia. Chegar a essa serenidade implica reconhecer tanto os benefícios quanto os perigos da tecnologia, e integrá-los em uma visão holística que busque harmonizar o progresso técnico com valores humanos fundamentais. Tal abordagem pode ajudar a mitigar os impactos negativos e fomentar uma relação mais saudável e sustentável com a tecnologia.

As pessoas demonstram um fascínio crescente pelos aparelhos tecnológicos, pelos avanços proporcionados pela ciência e pela aparente magia sugerida pelas tecnologias. Os consumidores, imersos em uma adoração por seus dispositivos, cultuam marcas e veneram empresários do setor tecnológico. Os discursos midiáticos sobre tecnologias estão impregnados de símbolos sagrados, com referências a imagens paradisíacas, frequentemente descrevendo a ciência de maneira deslumbrante, ainda que a ciência se defina pela base racional.

Enquanto a ciência promete desencantar o mundo, existe um segmento nas mídias que parece empenhado em reencantá-lo, incentivando não apenas o uso das tecnologias, mas também a sua veneração. Kate Crawford, no livro “Atlas of IA”, por exemplo, argumenta que o campo da IA é frequentemente envolto em mitologias que promovem uma visão encantada da tecnologia.

Podemos ver duas mitologias distintas em ação. O primeiro mito é que os sistemas não humanos (sejam computadores ou cavalos) são análogos para as mentes humanas. Essa perspectiva pressupõe que, com treinamento suficiente ou recursos suficientes, a inteligência humana pode ser criada do zero, sem abordar as maneiras fundamentais pelas

⁹⁷ Estudos e discussões em fóruns técnicos destacam diversos problemas recorrentes no Microsoft Word, como erros de formatação, problemas com gramática e ortografia, falhas no salvamento de documentos e bugs gráficos. Por exemplo, usuários relatam que o Word frequentemente marca palavras corretamente escritas como erros ortográficos, apresenta falhas de formatação que afetam o documento inteiro e até bugs onde o texto desaparece e reaparece durante a digitação.

quais os humanos são incorporados, relacionais e inseridos em ecologias mais amplas. O segundo mito é que a inteligência é algo que existe independentemente, como se fosse natural e distinto das forças sociais, culturais, históricas e políticas.⁹⁸

A promessa de que a IA pode replicar e até mesmo superar a inteligência humana, segundo a autora, é ilustrada por figuras como Alan Turing, que previu que as máquinas seriam capazes de pensar até o final do século XX, e Marvin Minsky, que via os humanos como “máquinas de carne” pensantes⁹⁹. Para Crawford, essa promessa de criar inteligência artificial equivalente ou superior à humana contribui para a veneração da tecnologia, retratando a IA como uma força quase mágica capaz de resolver problemas complexos e superar as limitações humanas.

O mito da tecnologia limpa também é elencado pela autora. Termos como “a nuvem”, por exemplo, evocam uma imagem etérea e desconectada da realidade física da infraestrutura de computação intensiva em energia e recursos que sustenta a IA, contribuindo para a percepção dela como algo encantado, obscurecendo seus custos e impactos reais.¹⁰⁰ A autora ainda cunha o termo “determinismo encantado”¹⁰¹, para ilustrar a crença de que sistemas de IA são entidades quase místicas capazes de descobrir padrões ocultos e prever o futuro com precisão. Para Crawford tal crença nubla o fato de que os sistemas de IA são moldados por escolhas humanas, podendo conter às vezes dados tendenciosos e reproduzir estruturas de poder existentes.

Ainda, considerando o mito como uma projeção cultural de intuições profundas que a humanidade preserva, percebe-se que os mitos se transformam e continuam a influenciar-nos através de suas encarnações nos ídolos do cinema, da música, entre outros, sem que nos demos conta de que, apesar de toda nossa racionalização e eficiência, permanecemos à mercê de forças fora de nosso controle. Nosso inconsciente possui uma dinâmica própria e, frequentemente, as interpretações que formulamos sobre o mundo não são racionais. É preciso se desencantar da tecnologia e uma maneira disso ocorrer é perceber que ela é falha, que pode cometer erros, que não é confiável e nem o caminho da nossa salvação, entendendo salvação em termos heideggerianos, como uma transformação existencial do ser humano em relação ao Ser, um despertar para a verdade

⁹⁸ CRAWFORD, 2021, p.4-5. Tradução minha.

⁹⁹ Ibid., p.5.

¹⁰⁰ Ibid, p.41.

¹⁰¹ Ibid, p.214. Tradução minha.

do Ser, estabelecendo um relacionamento autêntico com o Ser. É preciso duvidar da tecnologia.

Stein explora em seu livro *Pensar e Errar, Um Ajuste com Heidegger* a importância de se perceber o erro e a própria errância como elemento dessa transformação existencial. No livro ele não poupa Heidegger de extensas críticas à pretensão do alcance de sua Filosofia e a suas posições políticas, classificadas como imperdoáveis, porém afirma que após leitura de mais de mil e quinhentas páginas dos primeiros volumes dos “Cadernos negros” “não há nenhuma página em que apareça uma espécie de apoio ao comportamento dos nazistas contra os judeus”.¹⁰² Ele comenta no livro que

Quem pensa de modo profundo, grandemente deve *errar*". Heidegger arriscou muito nesse *pensar*, de errância em errância. O filósofo também cometeu, assim, muitos enganos; vários, graves; e o mais grave, em sua biografia, foi seu julgamento do nazismo e a esperada libertação de seu erro por meio de uma palavra clara. Essa gravidade aparece, também, em suas tentativas de definir esse movimento em enigmáticas afirmações.¹⁰³

Para Stein análises e intuições inovadoras na Filosofia frequentemente carecem da clareza esperada. A profundidade, nesse contexto, não se limita à imprecisão, mas representa um discurso cifrado que demanda ferramentas linguísticas adequadas para revelar seus verdadeiros conteúdos:

Explicações dos erros, dos enganos, que recorrem à *errância* ou à dificuldade do *pensar* não satisfazem àqueles que devem esperar da Filosofia explicações pela linguagem e argumentos que sejam condição de possibilidade de pensamentos filosóficos intersubjetivamente válidos.¹⁰⁴

Smith no artigo *Ethic Without Will* vai recorrer a Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, para explicar o valor intrínseco do erro na relação entre *poiesis* e *techne*:

Em relação à *poiesis*, Aristóteles usa o exemplo da construção de uma casa e escreve que "toda arte se preocupa com o processo de vir a ser"; sua definição de arte é que ela é "a mesma coisa que uma condição ativa que envolve um verdadeiro entendimento racional que governa o fazer"¹⁰⁵. Entender a *poiesis* dessa forma nos permite compreender a importante ideia de que a *techne* aumenta, em vez de ser prejudicada, por meio de erros¹⁰⁶. Se nosso foco fosse apenas nos produtos, ou seja, nos objetos produzidos no processo de fabricação, seria difícil ver como

¹⁰² STEIN, 2015, p.26.

¹⁰³ Ibid., p.28.

¹⁰⁴ Ibid., p.29.

¹⁰⁵ Apud Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1140a10-11.

¹⁰⁶ Apud Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1140b22-24.

poderia haver um valor intrínseco para o erro, como Aristóteles insiste que há¹⁰⁷.

Poiesis, na filosofia de Aristóteles, é frequentemente entendida em relação à *techne*, que pode ser traduzida como arte ou habilidade. Já a *poiesis* configura-se como uma atividade mediante a qual se gera um objeto externo à própria ação realizada. Dessa maneira, através do labor manual, cria-se um produto distinto da ação de trabalhar e independente do agente que a executa. Ao realizar o trabalho, o agente não busca aperfeiçoar a si próprio, mas sim o objeto que lhe é exterior. Portanto, o trabalho não possui um objetivo em si mesmo, mas um propósito que lhe é posterior.

No sentido encontrado por Smith nas palavras de Aristóteles, a *techne* aumenta através de erros, como se fosse um processo de aprendizagem através deles, mesmo que cause danos ao objeto a ser produzido, permitir e reconhecer o erro na aprendizagem leva a um aprofundamento genuíno da *techne*, revelando algo de novo sobre os objetos e o mundo. A repetição mecânica, mesmo que gere novos objetos, não revela nada de fundamentalmente novo.

Quando a *techne* é entendida em relação à verdade como revelação, no entanto, fica claro por que esse é o caso: uma reprodução mecânica perfeita de um objeto não envolve nenhum aprofundamento da *aletheia*¹⁰⁸ reveladora associada a ele. Mesmo que tenha o efeito de trazer dezenas de novos objetos ao mundo, esse processo não revela nada fundamentalmente novo para nós, seja sobre os próprios objetos ou sobre o mundo como tal. Cada novo objeto é igual a todos os outros, assim como o processo que os produziu. O processo de aprendizagem por meio de erros, por outro lado, envolve um aprofundamento genuíno da tecnologia, mesmo que esses erros danifiquem o objeto que é produzido durante a fabricação. Isso se aplica não apenas aos processos de produção mecanizada que eram obviamente desconhecidos para Aristóteles, mas também a outras práticas artísticas com as quais ele certamente estava familiarizado. Por exemplo, uma vez que o músico tenha dominado uma escala específica a ponto de poder reproduzi-la sem falhas todas as vezes, não faz sentido continuar a praticá-la. Nada de novo é revelado ao executar a escala repetidamente, uma vez que ela já tenha sido aperfeiçoada; é somente quando falta o domínio que a prática pode revelar algo. A *poiesis* e a práxis devem, portanto, ser entendidas não como um processo intencional de agir ou fazer, nem mesmo como algo relacionado à produção de objetos específicos, mas principalmente como um tipo de revelação, de trazer à presença algo que não estava lá antes.¹⁰⁹

Poiesis e *techne* devem ser entendidas, não como processos voluntaristas de agir ou fazer, nem como estando preocupadas com a produção de objetos específicos, mas

¹⁰⁷ SMITH, 2022, p.70. Tradução minha.

¹⁰⁸ Para Heidegger a noção grega de verdade, *aletheia*, é "não esquecimento" ou "não ocultação".

¹⁰⁹ SMITH, 2022, p.70. Tradução minha.

principalmente como um tipo de revelação, de trazer algo à presença que antes não estava lá. Ernildo Stein vai relacionar o erro com o pensamento:

Todos os livros de Heidegger estão atravessados por um uso do *pensar* como pensamento, gratidão, memória, meditação, e não no sentido de verdade e falsidade. Assim, *pensar* não é saber, nem apenas conhecer. *Pensar* vem ligado com *irren*, errar, no sentido de errância, um vagar, um ir e vir do ser ao ser-aí, um achar-se e perder-se na finitude, entre velamento e desvelamento, um deixar-se levar na compreensão e na interpretação. A fenomenologia não busca a certeza como paralisia conceitual. É por isso que pensar não salta de conceito em conceito, ou os articula numa sentença verdadeira ou falsa. Desse modo, a verdade traz sempre a remissão a seu outro lado, a não verdade. Em lugar dos conceitos temos apenas "indícios formais" - *Formale Anzeige* -, aproximações. Os indícios formais são o instrumento da fenomenologia. *Pensar*, como *errar* (*irren*), é deixar aparecer os indícios, não os conceitos acabados, por isso indica o *vagar*, a *errância*.

André Lemos, em "Erros, falhas e perturbações digitais em alucinações das IA generativas", vai desenvolver uma abordagem semelhante. Para o autor a análise do erro se revela como uma ferramenta crucial para a compreensão da intrincada relação entre o ser humano e a tecnologia na era digital. No artigo ele desenvolve os conceitos de falhas, perturbações e alucinações. Falhas, como interrupções de energia ou de conexão, representam problemas externos ao sistema. Perturbações são eventos disruptivos, como spam, vírus ou fake news, que tensionam questões éticas e políticas, podendo ser originadas por erros ou falhas. Alucinações, no contexto da inteligência artificial generativa são outputs incorretos, como informações falsas, que se configuram como erros, pois surgem de problemas internos de lógica ou de aprendizagem do modelo. A partir da perspectiva heideggeriana em que trabalhamos, o erro não se caracteriza como uma simples falha a ser corrigida, mas como uma oportunidade para desvelar a essência da técnica e seus impactos em nossa relação com o mundo. As falhas, perturbações e alucinações nos sistemas tecnológicos nos permitem desmistificar a tecnologia, revelando seus limites e potencialidades

Assim encerramos esse tópico propondo um trabalho de desmitificação da tecnologia onde ela desce do pedestal da perfeição e nos desvela seus erros. Saber destes erros e dos limites da tecnologia permite um estranhamento, um desvelar e um habitar, no sentido heideggeriano. Compreender esse discurso mitologizante formulado nos meios de comunicação permite desenvolver uma relação mais crítica e criativa com as tecnologias, evitando tanto sua sacralização quanto sua demonização.

4 - *Daimon* na Técnica Moderna

Como já havíamos aludido a partir do livro de Fenwick McKelvey, o termo *daimon* ou *daemon* na informática remete a Laplace (1749-1827). Na física, o demônio de Laplace seria uma inteligência sobre-humana, vasta o suficiente para conhecer o estado atual de cada átomo, cada corpo no universo, permitindo-lhe prever todos os movimentos futuros dos corpos, assim como determinar seu passado com a mais perfeita exatidão. Seus poderes eram formidáveis: conhecendo a configuração atômica exata do estado atual da natureza e submetendo os dados à análise, ele poderia saber tudo – incluindo tudo o que veio antes e tudo o que estava prestes a acontecer a seguir. Acreditava-se que essa criatura possuía um registro perfeito de toda a história. Sua existência estava intimamente ligada à ideia de uma "fórmula universal" que descrevia o universo em sua totalidade. O matemático Pierre-Simon Laplace a princípio chamou esse demônio de "une intelligence", mas na maioria das traduções do trabalho de Laplace o pronome feminino foi abandonado e o termo "intelligence" foi traduzido como "intelecto". A inteligência de Laplace ganhou a designação especial de "demônio" apenas no final da sua vida, na década de 1920.

A ideia de Laplace alimentou o sonho de que, combinando big data com regras mecânicas simples, poderíamos em breve resolver todos os problemas deste mundo. Charles Babbage (1791-1871) foi inspirado pela ideia de Laplace de construir um dos primeiros computadores do mundo. Aqueles próximos a ele, incluindo Ada Lovelace (1815-1852) e Charles Darwin (1809-1882), começaram novas especulações sobre o que essas máquinas nos diziam sobre o universo. Lovelace, por exemplo, se perguntou se instrumentos que possuem inteligência poderiam ser construídos. A calculadora especializada de Laplace motivou a construção de máquinas de calcular cada vez mais poderosas, primeiro usando engrenagens e alavancas, depois tubos de vácuo e, atualmente, semicondutores e microchips.

Em seguida tivemos o demônio de Maxwell (1831-1879). Ainda ativo hoje, ele é conhecido por trabalhar lento, quase sem esforço, sem muita despesa, tão incansável e eficientemente quanto uma máquina de movimento perpétuo. Ele está presente onde pequenas causas podem se acumular para criar efeitos muito maiores, como num vírus de reprodução rápida, em reações químicas em cadeia, em certas partículas subatômicas ou nas forças que organizam os flocos de neve. O demônio de Maxwell também é conhecido como o "demônio de classificação", porque sua habilidade especial reside em seu poder

de controlar habilmente pequenas quantidades de átomos e moléculas individuais. Ele é um modelo para todos os tipos de mecanismos que funcionam como condutos unidirecionais (como orifícios, válvulas, bombas, filtros, membranas semipermeáveis, catracas mecânicas, retificadores elétricos, microprocessadores e mecanismos que permitem a seleção e transferência de material genético), bem como para máquinas mais complexas que criam trabalho às custas do meio ambiente, como motores e refrigeradores.

O famoso criador da cibernética Norbert Wiener (1894-1964), que foi lido por Heidegger, empregou o demônio de Maxwell para explicar como o processamento de informações criava significado no mundo. Para Wiener, “demônios” podem ser encontrados em todos os lugares trabalhando para prevenir a entropia por meio de seu controle ativo de um sistema. Heidegger, inclusive, cita as seguintes palavras de Wiener: “ver o mundo inteiro e dar ordens ao mundo inteiro é quase a mesma coisa que estar em todo o lado”¹¹⁰.

O demônio de Maxwell também influenciou os primeiros pesquisadores da computação no MIT, especialmente aqueles que trabalharam no Sistema Compatível de Compartilhamento de Tempo, uma das primeiras redes de computadores com compartilhamento de tempo. Para esses primeiros desenvolvedores de algoritmos, um *daimon* era um programa que não é invocado explicitamente, mas permanece inativo esperando que algumas condições ocorram, com a ideia de que o perpetrador da condição não precisa estar ciente de que um *daimon* está à espreita.

Na década de 1960, inicialmente desenvolvido pelos membros do Projeto MAC, para o computador IBM 7094, e depois incorporado pelo mundo dos sistemas operacionais UNIX, o *daimon* passou a ser um programa executado em segundo plano pelo sistema operacional para designar processos que trabalham de modo invisível aos usuários e realizam tarefas do sistema. Ele geralmente não é inicializado pelo usuário, mas pelo próprio sistema operacional. O *daimon* trabalha em background (segundo plano), realizando as mais diversas tarefas rotineiras do sistema, como administrar os dados que entram e saem pelo firewall, monitorar o nível de energia da máquina, aguardar inputs (entrada de dados via periféricos, por exemplo, o teclado) do usuário, controlar outros processos, realizar backups automáticos e assim por diante. Boa parte destas

¹¹⁰ FERREIRA,2023, p.100.

tarefas não são visíveis ao usuário, mas sua existência garante o funcionamento do sistema.

A internet também está “possuída”. Os *daimones* da internet são responsáveis pelos fluxos de dados. Esses *daimones* fazem da internet um meio de comunicação. Sua atividade constante garante que cada pedaço de uma mensagem, cada pacote de dados, chegue ao seu destino.

Entre em uma sala de servidores e ouça o rugido maçante dos *daimones* hoje. Observe as luzes piscando nos servidores que representam o frenesi de sua comutação de pacotes. Atrás dos bancos de servidores, pulsos de eletricidade, rajadas de luz e fluxos de pacotes percorrem os fios, fibras e processadores da internet. Os *daimones* animam os roteadores, switches e gateways da infraestrutura da Internet, bem como nossos computadores pessoais e outras interfaces. Esses computadores precisam de *daimones* para se conectar à internet global, e eles são atendidos on-line por um *pandemonium* crescente de intermediários que se especializam em melhores maneiras de lidar com pacotes.¹¹¹

Ainda na década de 1960 programadores introduziram *daimones* durante o desenvolvimento de um tipo de comunicação digital conhecida como "comutação de pacotes", que divide uma mensagem em pedaços menores (ou pacotes) e os transmite separadamente. Os *daimones* se encarregam de gerenciar fluxos de pacote identificando seus conteúdos e tipos de rede para, em seguida, variar as condições de transmissão com base nas necessidades da rede, na sua programação e nos objetivos daqueles que os programaram.

Os *daimones* da Internet e seu controle de fluxo permitem que a internet seja uma rede de redes, um meio multimídia. Streaming, tempo real, sob demanda, P2P, radiodifusão, telefonia – todas essas redes coexistem online. Tal diversidade é possível graças à capacidade dos *daimones* da Internet de variar as taxas de transmissão e criar diferentes redes como conjuntos distintos de tempo e espaço. A internet pode ser uma rede de transmissão, uma rede de telecomunicações e um serviço de informação, tudo ao mesmo tempo por causa de *daimones*.

Os *daimones* da Internet tornaram-se mais “inteligentes” desde o início da Internet. Atualmente produzem e atribuem diferentes taxas de transmissão, alterando sutilmente os ritmos das redes. Os *daimones* podem promover e atrasar diferentes pacotes de dados simultaneamente, acelerando algumas redes enquanto desaceleram outras.

¹¹¹ MCKELVEY, 2018, p.4.

Através de seu controle de fluxo, os *daimones* da Internet influenciam o sucesso e o fracasso das redes e mudam os hábitos de comunicação online.

À medida que a internet se torna mais complexa e lotada, à medida que sua infraestrutura se torna sobrecarregada a otimização *daimônica* torna-se uma correção tecnológica para proprietários de redes e ISPs¹¹². Como os *daimones* decidem como atribuir e usar recursos de rede finitos, suas escolhas influenciam quais redes são bem-sucedidas e quais falham, alocando recursos sutilmente enquanto parecem manter a abertura e a diversidade da Internet. As redes dependem de taxas de transmissão instantâneas e confiáveis para funcionar. A computação moderna depende cada vez mais da "nuvem", onde as pessoas armazenam seus dados em servidores distantes, no lugar de armazenar em seus computadores domésticos. A computação em nuvem, o streaming, o download e outras aplicações coexistem em infraestruturas limitadas da Internet, por exemplo, quando temos um problema de e-mail, como já mencionamos, recebemos uma mensagem vinda do “Mailer-Daemon”.

Nos relacionamos, em nossa ingenuidade ou falta de conhecimento, com as TICs, de modo muito semelhante a como os antigos gregos lidavam com seus *daimones*, como é relatada a influência destes em seu “sair do agir habitual” agindo por influência de algo desconhecido, tanto para o bem, quanto para o mal, atribuindo aos *daimones* toda e qualquer interferência estranha ao seu psiquismo. O filósofo italiano Nicola Abbagnano ensina que *daimon* designa “ser divino em geral, que não o supremo, ao qual é habitualmente reservada a função de mediação.”¹¹³ De um modo geral, o termo *daimon* designa, na Grécia antiga, um “poder mais elevado”, caracterizado invariavelmente pela capacidade de intervir nos assuntos humanos – uma força que age objetivamente, a ponto de determinar total ou parcialmente o destino pessoal de um indivíduo particular. Complementando o que vimos no capítulo 1, E.R. Dodds, em seu livro *Os Gregos e o Irracional*, nos mostra através da obra de Homero como era essa relação:

Porém, o traço mais característico da Odisséia é o modo pelo qual seus personagens vinculam toda espécie de fato mental (ou físico) à intervenção de um daemon, de um deus (ou de deuses) anônimo e indeterminado. Tais seres, concebidos de maneira vaga, podem inspirar coragem diante de uma crise ou arrancar o homem de sua capacidade de discernimento, como os deuses na *Iliada*. Mas a eles também é creditado um amplo espectro daquilo que podemos denominar livremente “advertências” (avisos). Quando um personagem tem uma

¹¹² Internet Service Provider

¹¹³ ABBAGNANO, 1998, p.239.

ideia especialmente brilhante ou tola; quando ele se torna capaz de repentinamente reconhecer a identidade de uma pessoa, ou percebe, num lampejo, o significado de uma profecia; quando recorda o que seria fácil de esquecer, ou esquece o que deveria lembrar – é certo que ele ou alguém verá nisso literalmente uma intervenção psíquica promovida por um desses seres anônimos e sobrenaturais¹¹⁴.

O *daimon* homérico, portanto, pode ser relacionado com os algoritmos das seguintes maneiras:

1. O *daimon* homérico é visto como uma força divina que controlava o destino humano na Grécia Antiga, enquanto o algoritmo é visto como uma força que controla o destino humano através de sua capacidade de moldar e influenciar as sociedades e os indivíduos contemporâneos
2. O *daimon* homérico é visto como uma força externa que influencia o ser humano, enquanto algoritmo é visto como uma força também externa que é incorporada ao cotidiano.
3. A concepção do *daimon* homérico como uma força divina pode ser comparada ao algoritmo como uma força quase divina, ajudando as pessoas a realizar tarefas impossíveis antes.

O *daimon* homérico é visto como uma força que controla o destino humano, enquanto o algoritmo é visto como uma força que pode ser controlada ou não pelo ser humano – considerando neste suposto controle todas as problematizações elencadas neste projeto, pois mesmo que o humano tenha parte na elaboração dos algoritmos, poderá existir algo que lhe escape na ação resultante.

Em um certo sentido, o computador e a internet não são muito diferentes do mundo grego antigo, isto é, como um mundo repleto de *daimones* invisíveis que garantem o bom funcionamento das coisas através de uma negociação incessante entre as mais diversas ordens da natureza. A internet das coisas (IOT), por exemplo, é aplicada em cenários bastante distintos e em diferentes áreas: transportes, casas inteligentes, cidades inteligentes, fábricas inteligentes, cadeias de suprimento, emergências, saúde, estilo de vida, comércio, agricultura, turismo, monitoramento ambiental e da rede de energia elétrica. Estas coisas conectadas saem da condição de atores intermediários e passam a ter capacidades de mediação.

¹¹⁴ DODDS, 2002, p.19.

O *daimon* aparece como uma figura que questiona a interioridade e auto-suficiência da subjetividade contemporânea, colocando em evidência uma série de mediações e exterioridades que constituem aquilo que geralmente consideramos como mais íntimo e propriamente humano. Cada vez mais atribuímos aos computadores, aos softwares e *daimones* que os habitam, funções e habilidades cognitivas que seriam a princípio humanas: tomada de decisões, reconhecimento de padrões, memória, fala, audição, movimento, produção de conhecimento e aprendizagem.

Os *daimones* também animam os roteadores, switches e gateways da infraestrutura da Internet, bem como nossos computadores pessoais e outras interfaces. Esses computadores precisam de *daimones* para se conectar à Internet global e são atendidos on-line por um crescente *pandemônio* de intermediários especializados em melhores maneiras de lidar com pacotes de dados.

Os *daimones* da Internet implementam algoritmos, muitos dos quais abordam problemas conhecidos na ciência da computação. Por exemplo, qual é a melhor rota para mover bits pela Internet? Outros *daimones* implementam algoritmos para gerenciar filas ou encontrar a melhor maneira de classificar o tráfego. Os programadores codificam sua própria implementação que é executada como parte do programa de software ou *daimon*.

Heidegger critica a tradição metafísica ocidental por priorizar a abstração metafísica e o pensamento calculativo em detrimento da experiência concreta do ser-no-mundo. A coisa heideggeriana não se define por uma essência imutável, mas pela sua relação com o mundo e com o ser humano no seu uso e desdobramento, assim como o código também se revela em sua dinâmica interativa. A interação com o usuário, a comunicação entre programas e as falhas inesperadas do sistema demonstram a importância de se considerar essa interação e a dinâmica do processo, resultando em modelos de computação que se afastam da visão puramente algorítmica. A complexidade da relação entre código e algoritmo se manifesta na dicotomia entre a programação como "arte" e como ciência formal, refletindo a busca por um equilíbrio entre criatividade, solução de problemas práticos e exatidão.

Enquanto a visão algorítmica busca a perfeição e eliminação da ambiguidade através da sintaxe formal, a prática da programação revela a importância da experiência, da intuição e da adaptação a contextos específicos. Esta dicotomia se expressa na busca por linguagens de programação mais eficientes ou universais, na depuração e teste de

programas e na aplicação de métodos formais de verificação para garantir a correção do código. Em última análise, a prática da computação demonstra que o código não é uma entidade estática ou puramente abstrata, mas um elemento dinâmico que, em conjunto com o algoritmo, o hardware, o programador e o ambiente computacional, molda e é moldado pela complexa interação entre humano e máquina¹¹⁵. Se um programador estiver atento a estas relações e buscar lidar com a codificação da maneira que sugerimos até aqui de lida com as coisas, consigo mesmo e com o mundo, talvez seja possível que o pensamento meditativo aconteça também nessa prática.

O *daimon*, nesse contexto, pode ser visto como uma manifestação da coisa em sua capacidade de agir e de ser afetada, de interferir no fluxo algorítmico e de criar disjunções inesperadas. Ele representa a presença constante da contingência e da opacidade, desafiando a busca por um controle absoluto e uma transparência total na prática da computação. A prática da computação, ao invés de se conformar a um modelo puramente algorítmico e formal, passa a se aproximar da experiência heideggeriana da coisa, revelando a importância da interação, da dinâmica do processo e da materialidade em ressonância com o *daimon*, como um símbolo da complexidade e da imprevisibilidade inerentes à relação entre o humano e a máquina, desafiando a *Gestell* na sua busca por produtividade, otimização, controle absoluto e eficiência.

¹¹⁵ Algoritmo é um conjunto de instruções bem definidas para realizar uma tarefa específica. É uma descrição abstrata e formal de um processo computacional, independentemente de qualquer implementação específica. Fazendo referência ao exemplo que fornecemos anteriormente sobre uma receita culinária, a receita descreve os passos para preparar um prato, mas não o prepara de fato. Já o código é a tradução do algoritmo em uma linguagem específica que pode ser entendida e executada por uma máquina. É a materialização do algoritmo em um sistema computacional. No exemplo da receita culinária, o código seria o ato de cozinhar utilizando os ingredientes e utensílios disponíveis, seguindo as instruções da receita, mas adaptando-se às condições reais da cozinha.

CAPÍTULO 3 – EUDAIMONIA DIGITAL

1 - *Ágora* Digital

Ágora para os gregos significava um espaço aberto para reunião. No início da história da Grécia era a área de uma cidade onde os cidadãos nascidos livres se reuniam para ouvir anúncios cívicos, organizar campanhas militares ou discutir política, eventos do dia, religião, filosofia e temas jurídicos. Também os mercadores montavam suas tendas e os artesãos vendiam seus produtos. Ela pode ser entendida como a reunião de pessoas, bem como o local onde elas se reúnem, aparentemente de um jeito semelhante à internet de hoje em dia, em que as pessoas se conectam através de aplicativos, plataformas digitais, redes e mídias sociais.

A questão que examinaremos aqui é se as TICs podem ser uma *ágora* de tal maneira que se habite nelas conforme Heidegger nos indicou quando desenvolvemos anteriormente as ideias de coisa e quadratura, porque para o filósofo alemão habitar não se limita à simples ocupação de um espaço, mas se configura como um conceito complexo e multifacetado que permeia a própria existência humana. O filósofo rejeita a ideia de uma definição trivial de habitar como um "modo de comportamento humano" e busca, em vez disso, compreender a essência da existência a partir da perspectiva do habitar, destacando a "tensão" inerente ao habitar expressa na aparente contradição entre a familiaridade de um lar e a constante sensação de estranhamento e finitude que acompanha o ser humano.

No ensaio “Quem mora na Casa do Ser?”¹¹⁶, Anna Kouppnou argumenta que para Heidegger a experiência humana primordial é de ser-no-mundo, um estado de estar sempre já lançado em um mundo que não criamos e não controlamos totalmente. Essa condição fundamental é marcada por uma estranheza (*unheimlich*), um sentimento de não estar totalmente em casa, de ser um estrangeiro no mundo

Heidegger falou sobre a casa em várias ocasiões. Em *Ser e Tempo*, ele discutiu isso como aquilo que revela as regiões temporais da noite e do dia, apesar do fato de que a casa como um ambiente que abriga tantas de nossas atividades íntimas cotidianas poderia ter lhe servido como uma oportunidade fenomenológica exemplar. Quando, no entanto, Heidegger quer discutir a ideia de ansiedade (angústia) e deseja mostrar suas extremidades, ele afirma que essa experiência se refere a um

¹¹⁶ “Who lives in the House of Being?”, tradução minha.

sentimento "estranho" (unheimlich). A palavra em sua tradução literal refere-se ao sentimento de não estar em casa, ou mesmo ser sem-teto.¹¹⁷.

Essa estranheza surge porque o Ser, a base da existência, nunca se revela completamente a nós, permanecendo sempre parcialmente velado, conforme desenvolvemos nos tópicos anteriores. Podemos dizer, então, que ontologicamente, o homem habita o mundo imerso em uma estranheza fundamental, tornando qualquer sensação de sentir-se em casa uma forma de encobrimento dessa condição primordial, porque essa sensação de familiaridade e conforto pode nos fazer esquecer de que somos seres-no-mundo lançados em um mistério que nunca se desvela totalmente. “Na verdade, para Heidegger, o ser-no-mundo cotidiano dos seres humanos é uma "auto assegurada tranquilidade – estar-em-casa". Isso significa que, para ele, a experiência do lar é equiparada à familiaridade e, portanto, à inautenticidade”¹¹⁸. Podemos fazer crítica semelhante a sensação de distração que atualmente as TICs promovem em nossa cotidianidade.

Também a estranheza a que Heidegger se refere se manifesta na consciência da finitude humana e na busca por um lugar no mundo, oposto às distrações que a tecnologia moderna promove. O homem, para Heidegger, habita o entre, um espaço de tensão e movimento que se estabelece entre a terra e o céu, o divino e o mortal, a alegria e a dor. Essa dimensão do entre não é uma extensão física, mas uma medida existencial que se estabelece a partir da relação do homem com o divino, divino como desenvolvemos no tópico da quadratura.

A crise do habitar na modernidade é marcada pela crescente influência da tecnologia e pelo predomínio do pensamento instrumental, e permeia toda a sociedade moderna. Essa perda da experiência autêntica do habitar leva o homem a uma alienação em relação ao mundo e à sua própria essência. O enquadramento tecnológico ressalta como a tecnologia moderna frequentemente nos distancia de uma experiência autêntica do Ser, transformando tudo em recursos a serem utilizados. No ambiente digital isso se manifesta na forma como as mídias sociais e outras tecnologias digitais nos levam a interagir de maneira superficial, focando em métricas, consumo e autopromoção. Essa

¹¹⁷ Ibid, p.91. Tradução minha.

¹¹⁸ Ibid, p.91. Tradução minha. Para fundamentar essa interpretação, a autora faz referência à paginação original alemã de número 188 da obra *Ser e Tempo*, onde Heidegger relaciona angústia com estranheza e afirma que seu significado é “não se sentir em casa”, ao passo que a impessoalidade está na esfera do “sentir-se em casa”.

busca incessante por novas conexões, informações e atualizações impede a vivência da proximidade e do "habitar autêntico"¹¹⁹. O *daimon* digital, enquanto programa que opera em segundo plano, sustentando os processos logísticos das redes e máquinas universais, se conecta à crise do habitar ao evidenciar a crescente delegação de funções cognitivas, como memória, julgamento e tomada de decisões às TICs, contribuindo para a alienação do homem em relação à sua própria essência e ao mundo ao seu redor.

A filósofa Anna Kouppanou, em seus trabalhos, se apoia na ideia de Heidegger de que a linguagem é a casa do Ser, utilizando a metáfora da casa para ilustrar como a linguagem estrutura nossa experiência do mundo e, conseqüentemente, a nossa própria existência. A casa, nesse contexto, não se limita a um espaço físico, mas representa a intimidade e a familiaridade que desenvolvemos com o mundo por meio da linguagem. Seguindo essa linha de raciocínio, poderíamos questionar se uma mídia social, como um espaço de linguagem e interação, poderia ser considerada uma forma de morada. Kouppanou argumenta que a experiência humana é intrinsecamente espacial e corporal, e que mesmo as interações online são mediadas por nossos corpos e moldadas pelas tecnologias que utilizamos.

Kouppanou destaca também a importância da materialidade na experiência, argumentando que a forma como interagimos com o mundo físico molda nossa compreensão do mesmo. Nesse sentido, a fisicalidade de um livro, por exemplo, influencia a maneira como o lemos e o compreendemos¹²⁰. No contexto das mídias sociais, a fisicalidade se manifesta na interface, nos dispositivos que utilizamos e nas próprias estruturas de código que moldam a experiência online. Essas características influenciam a forma como interagimos, processamos informações e construímos relações nesse ambiente. Entretanto, Kouppanou também alerta para o risco de as mídias sociais, como ferramentas de organização e filtragem de informação, limitarem a nossa experiência e moldarem nossa percepção de mundo de forma predeterminada, como tratamos anteriormente relacionando Heidegger com esses perigos.

Se, por um lado, esses espaços digitais podem ser vistos como reformas da casa do Ser, por outro, é preciso considerar como suas características intrínsecas moldam e, potencialmente, limitam a nossa experiência. A forma como nos apropriamos dessas

¹¹⁹ KOUPPANOU, 2018, p.106.

¹²⁰ KOUPPANOU, 2024a.

ferramentas e as utilizamos para construir relações significativas e autênticas, podem ser melhor examinadas se emprestarmos novamente conceitos da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles como *akrasia* e *proairesis*.

Utilizando uma vez mais o artigo *Ethic Without Will* veremos que *akrasia* é geralmente traduzida como fraqueza da vontade, como se um desejo surgisse primeiro no agente, que deve então escolher se quer agir de acordo com ele ou não. Se o agente for fraco, se não tiver uma certa força de caráter, então deixará de fazer o que, em algum outro aspecto, sabe que deve fazer. O autor do artigo vai dizer que essa é uma escolha de tradução carregada de pré-juízos. Para ele a palavra *akrasia* é derivada de *kratos*, poder, e, portanto, poderia ser traduzida mais literalmente como impotência, pressupondo a incapacidade da pessoa de superar um poder maior do que ela. Não há referência a uma capacidade específica da vontade humana, ou o que parece ser uma sugestão implícita de que teria sido possível para o agente superar essa fraqueza se ele tivesse decidido se esforçar mais - ideia tipicamente moderna de que a vontade é um poder fundamentalmente ilimitado cujo único limite é interno¹²¹. Uma definição tipicamente moderna da vontade é que ela é a faculdade de escolher, conforme desenvolvida pelo autor do artigo que cita Descartes para ilustrar:

(...) a vontade é entendida como uma faculdade particular da mente, mas que implicitamente traz consigo todo um relato da pessoa, especialmente no que diz respeito à sua relação com suas próprias ações. Qualquer ato que realizamos deve primeiro passar pela vontade, que tem o poder único e aparentemente ilimitado de dizer "sim" ou "não" a quaisquer desejos que apareçam diante dela. Descartes chegou ao ponto de conceber a vontade como sendo propriamente infinita, idêntica em nós ao que é em Deus, em contraste com nossas outras faculdades, como compreensão e imaginação, que são severamente limitadas em comparação com a Dele¹²².

Já a noção de escolha, *proairesis*, conforme já examinamos juntamente com a noção de deliberação, é um conceito especialmente importante, pois parece estar intimamente ligado ao da vontade. Porém a noção de escolha de Aristóteles é fundamentalmente intelectualista, porque ele escreve que "não há escolha (*proairesis*)

¹²¹ Aqui o autor faz uma observação interessante, numa ressonância agradável para quem percorre os textos gregos no modelo heideggeriano, onde relata que se o objetivo da leitura desses textos antigos é torná-los compreensíveis para um público contemporâneo, então "fraqueza da vontade" pode muito bem ser uma boa escolha de tradução, pois ela escolhe um fenômeno que reconhecemos facilmente e que pode até ser o análogo mais próximo do que os textos descrevem na experiência moderna. Mas se alguém estiver interessado nesses textos antigos principalmente pelo que não é familiar neles, então isso pode obscurecer mais do que revelar.

¹²² SMITH, 2024, p.65.

sem intelecto e pensamento (*noū kai dianoias*)¹²³, distinguindo profundamente da concepção moderna dominante de livre-arbítrio, que trata nossas escolhas como um momento separado do trabalho realizado pelo entendimento, pelo intelecto e por todas as outras faculdades, como se fosse uma faculdade separada e autônoma, capaz de aceitar ou rejeitar os ditames da razão.

Esse novo entendimento de *akrasia* e *proairesis* fornecem elementos sobre como esses conceitos operavam dentro da estrutura mais ampla da ética grega antiga, particularmente em relação à ação e à vida boa e nortearão nossos exames sobre como habitar as TICs evitando o discurso moderno de que força de vontade é suficiente para lidar com o “perigo” que a tecnologia nos traz, posto que a essência da técnica se desvela como uma potência superior a do homem contemporâneo desavisado, mais ainda por estar mitologizado pela ideia de poder da vontade e livre-arbítrio.

Mas voltamos então a perguntar: como habitar essa *ágora* digital tornando-a mais humana, ao invés de nos tornarmos mais digitais, em outras palavras, com um pensamento cada vez mais binário, dual, imediatista, buscando conveniências? Como habitar essa *ágora* de tal maneira que haja um lugar para o pensamento meditativo?

Massimo Di Felice, em seu texto *Heidegger e a internet de todas as coisas*, argumenta que a compreensão tradicional de comunicação como troca de informações entre emissores e receptores se torna obsoleta na era da internet das coisas ¹²⁴. O autor utiliza as ideias de Heidegger sobre a técnica para propor uma nova perspectiva da comunicação, na qual esta é vista como um processo de desvelamento e de revelação que ocorre dentro de uma ecologia de interação complexa e em constante transformação. Para o autor, da mesma maneira que Heidegger buscou uma nova linguagem para expressar a temporalidade do ser, é necessária uma nova forma de pensar e descrever as TICs para que se possa ir além dos modelos tradicionais, abarcando a interconexão entre humanos e não humanos nas redes digitais.

¹²³ Apud Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1139a135–36. Na tradução que estamos usando da *Ética*, Edson Bini traduz esse trecho como “disso resulta que a prévia escolha não prescinde do pensamento e do intelecto” e comenta sobre a tradução de “(*noy kai dianoias*): o primeiro desses conceitos, que traduzimos por pensamento, é mais amplo que o segundo, intelecto, que denota neste contexto basicamente a parte racional da alma”. Preferimos manter a tradução utilizada por SMITH no artigo, por entendermos atender melhor aos argumentos do autor.

¹²⁴ FELICE, 2020, p.31.

Para pensar nesse novo habitar da *ágora* digital, Felice vai dizer que “nos contextos hiperconectados da nossa contemporaneidade, o processo de digitalização assumiu formas ecológicas, expandindo seu impacto e sua atuação da esfera informativa para as dimensões habitativas”¹²⁵. A aplicação de etiquetas em objetos e superfícies, transmitindo informações na web (internet das coisas), juntamente com a disseminação de sensores que dão voz a elementos naturais como rios e árvores, transformou a internet em uma rede complexa. Essa rede conecta entidades e superfícies diversas, levando à construção de ecossistemas interativos e inteligentes. Essas arquiteturas de redes conectivas transcendem a mera transmissão de informação, produzindo ambientes, ecologias conectivas e expressões de uma condição habitativa que permite a troca informativa entre os diversos membros de um ecossistema-rede, formando essa *ágora* digital.

Essa nova compreensão das TICs exige uma mudança de perspectiva onde abandonamos a antiga lógica industrial e produtivista da era da mídia de massa em que usávamos termos como "ferramenta" e "mídia" para nos referirmos a estas tecnologias digitais. Na internet das coisas e na comunicação digital contemporânea a comunicação não se limita à mera transferência de informação entre emissores e receptores passivos, ao contrário, todos os membros da rede, tanto humanos quanto não-humanos, participam ativamente da produção e troca de conteúdo, formando um ecossistema interativo, um *pandemonium* habitados por *daimones* de todos os tipos, fazendo as plataformas digitais, algoritmos e outras tecnologias atuarem não como meros canais ou intermediários, mas como elementos constitutivos do próprio ambiente comunicativo, onde o homem também pode se inserir conforme a natureza dinâmica e relacional do ser que o pensamento meditativo proporciona ao desvelar a essência emergente e imprevisível das TICs e abrir espaço para novas formas de pensar e habitar o mundo digital.

¹²⁵ Ibid., p.7.

2 - Revivalistas¹²⁶ da *Phronesis*

No debate contemporâneo sobre a *phronesis*, muitos estudiosos destacam como a tecnologia desconsidera as particularidades de indivíduos, culturas e comunidades, favorecendo uma racionalização extrema que negligencia nuances vitais da vida cotidiana. Na segunda metade do século XX, emergiu um movimento para reviver e atualizar a *phronesis* aristotélica e a ética das virtudes, como uma resposta crítica a essa instrumentalização da razão. Tabachnick, no artigo “*Phronesis*, Democracia e Tecnologia”¹²⁷ indica alguns dos autores deste movimento:

Richard Bernstein identifica a *phronesis* como a "visão comum subjacente" de alguns dos pensadores mais importantes e/ou influentes de nosso tempo: Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Richard Rorty e Hannah Arendt (1983). Ronald Beiner também aponta para Gadamer, Habermas e Arendt como "possíveis vias de investigação" para uma compreensão atualizada da *phronesis* (1983). Peter Steinberger apresenta Michael Oakeshott e Arendt como subscrevendo o conceito de julgamento político de Aristóteles (1993). E Joseph Dunne argumenta que o trabalho de Gadamer, Habermas, Arendt (assim como John Henry Newman e R.G. Collingwood) pode ser relacionado ao conceito de *phronesis* de Aristóteles (1993).¹²⁸

Esse renascimento tornou-se um tema significativo na filosofia e na pesquisa contemporânea, onde a *phronesis* é vista como uma visão comum subjacente entre pensadores influentes, propondo uma reavaliação do julgamento político e ético. Tal perspectiva foi discutida no contexto de diversas disciplinas, incluindo comunicação, teoria educacional e ética biomédica, sugerindo que as ciências sociais inteiras poderiam se beneficiar de uma abordagem "fronética". Contudo, há uma preocupação com as adaptações contemporâneas da *phronesis*, que frequentemente tentam desvinculá-la da filosofia ou ciência, o que, segundo críticos, pode distorcer essa virtude aristotélica, porque para o autor a *phronesis*, no sentido clássico de Aristóteles, não é meramente um conjunto de habilidades práticas, mas sim uma virtude intelectual indissociável da razão e do conhecimento do bem. Desvincular a *phronesis* da filosofia ou da ciência representaria uma redução da virtude a um mero saber-fazer desprovido de sua dimensão ética e reflexiva.

Tabachnick vai pontuar uma outra divergência que se reflete na tentativa de adaptar a *phronesis* a contextos democráticos, apesar de seu caráter originalmente elitista

¹²⁶ Tradução minha do termo em inglês “revivalists” utilizado por TABACHINIK no artigo *Phronesis, Democracy and Technology*, 2024, p.998.

¹²⁷ *Phronesis*, *Democracy and Technology*. Tradução minha.

¹²⁸ TABACHINIK, 2024, p.998.

e antidemocrático, onde apenas poucos membros de uma comunidade política poderiam possuí-la, um ponto que distingue os revivalistas contemporâneos da visão original de Aristóteles. Tabachnick relata que alguns autores, em sua tentativa de torná-la compatível com esse sistema, acabam priorizando o caráter particular e espontâneo da virtude em detrimento de sua ligação com a busca racional pelo bem comum, resultando em uma visão distorcida que recai em um relativismo individualista. Mas a preocupação maior do autor, e também a que mais nos interessa, é a promoção da *phronesis* como resposta à influência negativa da tecnologia.

Tabachnick argumenta que, inicialmente, a *phronesis* parece ser a candidata ideal para contrabalançar nossa excessiva dependência da expertise técnica. Em vez de uma política guiada por pesquisas e estatísticas, ela promove a perspicácia e o caráter de líderes políticos e cidadãos individuais. Em vez de programas educacionais padronizados ou informatizados, devolve o poder a professores e alunos. Em vez de pacotes de desenvolvimento econômico e social impostos, a *phronesis* se baseia em conhecimentos e experiências locais. Pensadores de diversas áreas e escolas elogiam a *phronesis* porque ela parece, simultaneamente, injetar discurso e ambiguidade¹²⁹ na política e na ética, enfatizar a prioridade do indivíduo na sociedade, destacar a importância das tradições e, claro, ajudar-nos a nos libertar do pesado fardo da razão, lógica, ciência e tecnologia.

Tabachnick busca explicar como a defesa da *phronesis* como resposta à crescente influência da tecnologia enfrenta dificuldades, já que a própria *phronesis*, nesse contexto, torna-se questionável. A questão é se podemos argumentar que a tecnologia permeia nossas instituições, pensamentos e ações e, ainda assim, defender a prática da *phronesis*. Como os revivalistas concordam que tanto a sociedade quanto os indivíduos são influenciados pela tecnologia, eles enfrentam dificuldade em identificar quaisquer instituições, fundações ou características remanescentes para o desenvolvimento da *phronesis*, uma vez que a influência corruptora da tecnologia seja contornada ou removida. Tabachnick reforça esse posicionamento dizendo ainda que “Martin Heidegger identifica a tecnologia como uma barreira intransponível para a prática da *phronesis* e, em vez disso, apela para o “resoluto”¹³⁰, porque pelas mesmas razões que Heidegger conclui que a existência autêntica está oculta pela tecnologia, da mesma maneira,

¹²⁹ Embora a *phronesis* valorize a experiência individual e a intuição, ela não rejeita a razão, a lógica ou o conhecimento científico.

¹³⁰ TABACHNICK, 2004, p.998. Tradução minha.

Tabachnick vai dizer que para o filósofo alemão também existem barreiras intransponíveis para o retorno da prática da *phronesis*.

Segundo o autor, os revivalistas adotam tanto a visão de Heidegger sobre tecnologia quanto clamam pelo retorno da *phronesis*. Heidegger, por sua vez, rejeita a possibilidade de um retorno da *phronesis* em uma sociedade tecnológica. Ele não está alheio à *phronesis*, mas acredita que sua prática está oculta, bloqueada ou "enquadrada" pela tecnologia. Tabachnick vai demonstrar que, para Heidegger, a resolução (*resolve*) ou resolução (*resoluteness*), e não a *phronesis*, é que pode apresentar uma resposta à tecnologia¹³¹¹³².

No livro *The Great Reversal: How We Let Technology Take Control of the Planet*, Tabachnik argumenta que a sociedade moderna testemunhou uma inversão na relação entre julgamento e conhecimento técnico, desembocando na marginalização do bom julgamento em favor de soluções técnicas, resultando em uma sociedade onde a tecnologia molda nossas vidas de maneiras que não entendemos ou controlamos totalmente, ameaçando nossa humanidade, no sentido heideggeriano de uma vida inautêntica. Ele argumenta que a sociedade pode ter se tornado muito dependente da tecnologia e se refere a essa dependência como a Grande Reversão, descrita no livro como um processo histórico no qual a primazia foi transferida do julgamento sobre o que faz uma vida boa para os impulsos da tecnologia. Ele sugere, então, um renascimento da *phronesis* aristotélica como um caminho para lidar com essa reversão.

Para o autor, existem dois principais desafios para um renascimento da *phronesis* na era tecnológica. O primeiro é a erosão da base tradicional para a prática da *phronesis*, porque a ênfase moderna e contemporânea no conhecimento técnico e na especialização levou a uma dependência de especialistas e gestores técnicos para a tomada de decisões em vários aspectos da vida. Esse domínio da tomada de decisão tecnocrática deixou pouco espaço para o cultivo e a transmissão da *phronesis*, que floresce na interação humana dinâmica e na experiência prática dentro de famílias, comunidades e instituições

¹³¹ Ibid., p.1008.

¹³² TABACHNICK vai dizer mais adiante, p.1010-1011, que Heidegger argumenta em "Ser e Tempo" que a *phronesis*, como caminho para o modo certo e adequado de ser Dasein, torna-se inacessível em uma sociedade moldada pela tecnologia. A resolução, por outro lado, caracterizada por uma ação decisiva e, muitas vezes, radical, surge como uma possível resposta a essa condição. A resolução, para Heidegger, representa a disposição para agir com firmeza diante da dominação da tecnologia, mesmo sem a garantia de resultados ou a compreensão total das consequências. É importante ressaltar que a resolução, em Heidegger, não se confunde com uma ação impensada, mas sim com uma postura firme e decidida frente ao desafio da tecnologia, que exige uma ruptura com os modos tradicionais de pensar e agir.

educacionais. A tecnologia permeia o pensamento e as ações do cidadão médio, definindo novos termos de existência humana e deixando pouco espaço para perspectivas e abordagens não tecnológicas. O segundo desafio é a ascensão de tecnologias que oferecem atalhos para os resultados tradicionalmente associados ao cultivo de virtudes, contornando potencialmente a necessidade de autodomínio, disciplina e os processos desafiadores de desenvolvimento do caráter. Por exemplo, em vez de cultivar virtudes como fortaleza, bom senso ou moderação por meio da prática e da experiência, as pessoas podem recorrer a tecnologias que fornecem aparências dessas virtudes ou abordagens rápidas para aliviar os desafios que tradicionalmente impulsionaram o crescimento da virtude, apresentando alternativas aparentemente mais fáceis aos rigorosos requisitos ao seu desenvolvimento.

No livro, Tabachnik acredita que a *phronesis* poderá ajudar a limitar o papel da tecnologia na vida das pessoas ao recuperar a capacidade de discernir quais tecnologias são benéficas e quais são prejudiciais, mas, embora reconheça a necessidade de limitar a influência da tecnologia, o autor não oferece nenhuma solução específica para alcançar esse objetivo. Ele observa que o livro não tem como objetivo fornecer uma avaliação abrangente de políticas ou legislação relativas à regulamentação de tecnologias específicas, mas tem a pretensão de encorajar novas maneiras de pensar que podem levar a um renascimento da *phronesis* como um meio de enfrentar os desafios apresentados por uma sociedade cada vez mais tecnológica.

Nesse trabalho, tentamos dar continuidade a estas novas formas de pensar que Tabachnik nos legou. Apresentamos anteriormente outras maneiras de se entender a *phronesis* aristotélica ao revisar conceitos que a compõe, como o de vontade na Grécia antiga, de escolha e impotência. Também a importância do erro para o seu desenvolvimento, assim como examinamos de que forma seria possível habitar as TICs numa ágora digital. Vamos enriquecer esse caminho agora com o conceito de *paideia* digital, examinando as condições necessárias para a formação do homem *phronimos* e sereno.

3 - *Paidéia* Digital

A tecnologia, através de sua natureza múltipla e ubíqua, constantemente remodela nossas experiências, pensamentos e modos de aprendizagem. A tecnologia não entra em nossas vidas como uma coleção comum de coisas, mas influencia profundamente a maneira como respondemos e existimos. Os dispositivos tecnológicos incorporam valores específicos e introduzem mudanças em nossas vidas por causa de suas capacidades inerentes de fazer algo. Por exemplo, a ferrovia tem a capacidade de cobrir distâncias em um tempo mais curto, tornando possível a existência de uma rede de cidades que antes não poderiam existir. A própria maneira como aprendemos sobre o conhecimento é moldada pela tecnologia. A ciência cognitiva, que investiga a natureza do conhecimento, usa a tecnologia por meio do estudo, produção e uso de computadores, para oferecer uma janela para como o conhecimento se apresenta. A exploração científica da mente através da tecnologia fornece à sociedade um espelho sem precedentes de si mesma.

As ferramentas moldam nossos pensamentos e constroem nossa organização cerebral e nossa corporificação. Elas constituem a exteriorização metafórica que transfere e aproxima domínios distintos. No entanto, a tecnologia moderna é criticada por nos negar a possibilidade de vivenciar a proximidade e por nos ameaçar com o domínio de um único quadro mental que suspende nossa capacidade de receber as coisas em seus fluxos e devires. As tecnologias digitais, em particular, levantam questões sobre como moldam nossa experiência e aprendizagem. Essas tecnologias reorganizam o comportamento humano de maneiras que muitas vezes marginalizam a interpretação humana e redefinem a proximidade. Elas também são vistas como a realização de novas possibilidades de linguagem, representando tanto oportunidades quanto ameaças para a vida, o mundo e a educação.

O uso de tecnologias digitais pode levar também à desterritorialização, criando uma sensação de distância de lugar e tempo. Essa desterritorialização pode levar a uma homogeneização de experiências e à sensação de estar em lugar nenhum, podendo gerar uma tensão entre a dimensão global da infosfera e a persistência de estruturas de poder e identidade enraizadas em territórios físicos:

As TICs desterritorializam a experiência humana. Tornaram as fronteiras regionais porosas ou, em alguns casos, totalmente irrelevantes. Elas também criaram, e estão expandindo exponencialmente, regiões da infosfera onde um número crescente de agentes [...] operam e passam cada vez mais tempo. Essas regiões são intrinsecamente sem estado. Isso está gerando uma nova tensão entre a

geopolítica, que é global e não territorial, e o Estado-nação, que ainda define sua identidade e legitimidade política em termos de uma unidade territorial soberana, como um país.¹³³

O conceito de desterritorialização refere-se à capacidade das Tecnologias de Informação e Comunicação (TICs) de dissolver fronteiras geográficas e tornar irrelevantes os limites tradicionais de espaço e tempo. Esse processo, impulsionado pela conectividade e pelo fluxo constante de informações, tem implicações profundas na maneira como os indivíduos experimentam o mundo e constroem suas identidades, porque a crescente imersão em ambientes digitais e a interação com múltiplas culturas e perspectivas podem impactar a construção de subjetividades. Essa desterritorialização pode levar tanto a uma maior abertura a novas experiências, como também a uma sensação de desenraizamento e perda de referências.

É importante observar que esta análise não implica que as tecnologias digitais sejam inerentemente negativas ou que não ofereçam experiências hermenêuticas significativas. No entanto, elas levantam questões importantes sobre a natureza da aprendizagem, experiência e formação de subjetividade na era digital, pois exigem uma reavaliação dos métodos tradicionais de ensino e aprendizagem. A educação precisa se adaptar à realidade da conectividade global e preparar os indivíduos para lidar criticamente com a avalanche de informações, desenvolver habilidades de comunicação intercultural e construir uma ética para a era digital.

Werner Jaeger define na introdução de seu famoso livro *Paidéia: a formação do do homem grego*, que a *paidéia* não é um conceito simples de se definir, porque “seu conteúdo e significado só se revelam plenamente quando lemos a sua história e lhes seguimos o esforço para conseguirem plasmar-se na realidade”¹³⁴. Não é nossa intenção explorar exaustivamente este conceito como Jaeger o fará em sua obra, mas encontrar onde ele se aplica no tempo contemporâneo de tal maneira em que as ideias de Heidegger e Aristóteles desenvolvidas até aqui possam florescer pedagogicamente. Também vamos evitar utilizar o conceito de prudência aristotélica conforme o entendimento de Jaeger, dadas as críticas que Aubenque¹³⁵ faz ao autor e cuja linha estamos seguindo sem entrar nesta discussão¹³⁶, pois estamos buscando uma *phronesis* que se aproxime da serenidade

¹³³ FLORIDI, 2015, p.56. Tradução minha.

¹³⁴ JAEGER, 2013, p.XXI.

¹³⁵ AUBENQUE, 2008, p.25-55.

¹³⁶ Aubenque critica a reconstrução de Jaeger da filosofia de Aristóteles como uma luta entre dois ideais filosóficos de vida: a vida contemplativa e a vida política. Ele argumenta que Jaeger não reconhece a continuidade nos trabalhos de Aristóteles, e que este nunca favoreceu um ideal sobre o outro. Aubenque

de Heidegger, por conseguinte, o mais distante possível de dualismos e conflitos de ideais, mas uma abordagem a mais integradora e transdisciplinar possível.

Como estamos trabalhando com o mito do *daimon* homérico, torna-se relevante comentar a função de Homero como educador da Grécia antiga. Homero é o mais antigo mitólogo dos gregos. Sua poesia constitui ao mesmo tempo o mais antigo catálogo e a primeira interpretação sobre a origem, a essência e o vigor dos mitos. Ele é o primeiro e anterior a tudo que nos conservou de mitologia toda tradição grega. A localização no tempo e no espaço se tornou possível depois de sua mitologia. Entre o séc. IX e a primeira metade do séc. VIII costuma-se inscrever a produção mitológica de Homero¹³⁷. Segundo Jaeger ele é amplamente reconhecido como o educador primordial da Grécia, transmitindo ensinamentos valiosos por meio de suas epopeias, a *Iliada* e a *Odisseia*. Sua relevância reside na capacidade de perpetuar a glória, os valores e os ideais da cultura grega antiga, cujas descrições vívidas da sociedade da época a moldaram. Sua influência educacional manifesta-se na utilização de exemplos míticos como paradigmas de comportamento e virtude, representada em suas histórias por heróis que sofrem as consequências de suas escolhas, demonstrando o papel da sabedoria, coragem e obediência. O próprio Aristóteles¹³⁸ preparou uma edição da *Iliada* de Homero para seu famoso aluno Alexandre. A epopeia homérica era vista pelos antigos como um modelo para a tragédia, embora as epopeias se passassem num mundo ideal do passado, enquanto a tragédia reatualizava os temas para o presente do homem grego, explorando o sofrimento humano e a ação divina naquele contexto contemporâneo.

A época clássica da *paidéia*, segundo Jaeger, é o século IV a.C. e representa um período crucial na história grega, pois marca o despertar de um ideal consciente de educação e cultura na Grécia antiga. Esse período, que transcende uma definição estritamente cronológica, engloba figuras como Sócrates, que, embora pertencente ao período anterior, é fundamental para entender a virada intelectual que influenciou Platão, Aristóteles e outros pensadores do século IV. A *paidéia*, nesse contexto, transcende a

também acredita que a ênfase na prudência não representa a vitória da prática sobre a teoria, mas sim uma mudança dentro da própria teoria. Para o autor, Jaeger se baseia em uma interpretação problemática do Protrético, atribuindo a Aristóteles uma mudança radical na definição de *phronesis* que não é sustentada por uma análise completa dos textos. O uso do termo *phronesis* por Aristóteles, mesmo em obras posteriores, não se limita ao sentido de prudência prática, como Jaeger argumenta, porque mesmo quando entendida como prudência, ainda mantém um elemento intelectual, não se reduzindo a um mero empirismo ou à virtude popular.

¹³⁷ LEÃO, 2010, p.104.

¹³⁸ HOMERO, 2019, p.4.

mera formação prática e assume um papel central na construção de um ideal de vida humana, representando um momento de intensa reflexão e transformação na Grécia antiga por uma busca por uma educação integral, capaz de formar o cidadão completo e de guiar a sociedade em um período de crise e reconstrução¹³⁹, moldando o pensamento e as ações dos gregos e deixando um legado duradouro para a civilização ocidental. Esse é o período que nos interessa nestes estudos e de onde pensaremos a *paidéia* digital.

Na *paidéia* da época de Aristóteles, as pessoas se reuniam em largos, praças e jardins para discutir e refletir sobre temas como pensamento crítico, criatividade, resgate da cultura e valorização da experiência dos mais velhos, cujo principal objetivo de aprendizagem era a formação do homem-cidadão, desenvolvendo: episteme (pensar, raciocinar, refletir, sintetizar), *éthos* (sentir, ter empatia, conhecer e saber lidar com as próprias emoções) e *práxis* (fazer, agir, praticar, aplicar, transferir, transformar). A metodologia era ativa, com estudos, diálogos, reflexões e discussões sobre temas ligados à realidade vivenciada. Esse processo é ao mesmo tempo comparável e distinto do que ocorre atualmente por meio da internet e das redes sociais, onde todos têm acesso imediato e constante à realidade virtual enquanto estudam, aprendem, se informam, pesquisam, buscam lazer e se comunicam. Portanto, é plausível afirmar que, devido ao desenvolvimento das TICs, da inteligência artificial e do big data, bem como a consequente automação do trabalho físico, repetitivo e preditivo, podemos pensar numa *paidéia* digital à semelhança de uma *paidéia* grega.

Mas embora essa *paidéia* digital possua semelhanças com a grega, ela também traz elementos adversos ao desenvolvimento da *phronesis* como descrito por Aristóteles, porque a influência dominante da tecnologia em diversos âmbitos da vida, da política à educação, molda a maneira como percebemos o mundo e tomamos decisões, afastando-nos do modelo proposto pelo filósofo grego, conforme vimos no tópico sobre a *Gestell*. Tabachnik vai apontar três problemas que a *Gestell* traz para os usuários das TICs: o primeiro é o declínio da experiência e da sabedoria prática, porque a proliferação de especialistas em diversos campos leva a uma dependência de suas opiniões, minando a capacidade individual de julgamento e decisão, valorizando o conhecimento técnico e

¹³⁹ A derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso, longe de significar o fim da sua influência cultural, marcou o início de uma reconstrução baseada na cultura espiritual como força motriz. É nesse contexto que surge a necessidade de repensar o Estado e a vida social, tendo como base a educação. Esse movimento, impulsionado por sofistas, poetas, oradores e historiadores, culminou na consolidação da *paidéia* como expressão autêntica dos anseios espirituais da época.

especializado em detrimento da experiência prática e do bom senso, elementos essenciais para a *phronesis*; o segundo é a ênfase na satisfação imediata dos desejos, onde a busca incessante por soluções técnicas para qualquer tipo de problema impede o desenvolvimento da disciplina ética e do autocontrole, virtudes essenciais para o *phronimos*; por último, a erosão das comunidades e dos modelos éticos, já que a onipresença da tecnologia afeta as relações humanas e a estrutura das comunidades, dificultando a transmissão de valores éticos e a aprendizagem por meio da imitação de modelos virtuosos, como o *phronimos* descrito por Aristóteles necessita. A educação, antes um pilar da formação ética, é cada vez mais influenciada por uma visão técnica e utilitária, voltada para o sucesso material e não para o bem viver. Tabachnik argumenta que a superação desses desafios à formação do *phronimos* exige um esforço consciente para recuperar a importância da experiência, do bom senso e da ética nas nossas vidas, buscando um equilíbrio entre os benefícios da tecnologia e a sabedoria prática essencial para a *paidéia* digital.

É para enfrentar esses desafios que Tabachnik aponta para o desenvolvimento da *phronesis* na *paidéia* digital que pensamos na utilização dos mitos, particularmente, nesse trabalho, no mito do *daimon* homérico, conforme desenvolvemos nos tópicos anteriores. O papel do mito na *paidéia* digital reside na sua capacidade de abrir horizontes de compreensão e estimular a construção contínua do conhecimento, permitindo ao usuário das TICs ir além de sistemas de conhecimento rígidos, servindo como ferramenta para nutrir um espírito crítico e investigativo e tornando o aprendizado mais vivo e acessível. A riqueza do mito reside em sua capacidade de gerar diálogo, estimular a imaginação e promover a construção autônoma do conhecimento, abraçando a contradição e o dinamismo da vida. O mito pode atuar como um motor para a busca por conhecimento e para a construção de um entendimento mais amplo do mundo.

Os mitos também abordam temas universais como a origem do mundo, o propósito da vida, a natureza do bem e do mal, e a relação entre seres humanos e o divino, permitindo que os educadores incentivem a reflexão sobre valores e ética. Reconhecendo a interdisciplinaridade do conhecimento, os mitos entrelaçam história, religião, filosofia, arte e ciência, destacando a interconexão entre diferentes áreas e promovendo uma visão mais holística da aprendizagem. A interpretação de mitos exige a análise de símbolos, metáforas e alegorias, fortalecendo habilidades de leitura crítica, interpretação textual e argumentação. A integração do mito na *paidéia*, no caso o *daimon*, oferece uma

oportunidade única para envolver as pessoas em um nível mais profundo, conectando-as com ideias atemporais e estimulando sua capacidade de questionar, imaginar e interpretar o mundo da tecnologia ao seu redor e ficar ciente dos desafios que ilustramos: a figura do *daimon*, que representava na Grécia de Homero a força que afetava o indivíduo, pode ser utilizada como uma metáfora poderosa para discutir a influência da tecnologia em nossas vidas, porque assim como o *daimon*, as TICs e a inteligência artificial podem nos conduzir a caminhos positivos ou negativos, dependendo de como nos relacionamos com elas.

Heidegger distingue o pensamento calculador, que, na sua hipertrofia, visa controlar e dominar o mundo, do pensamento meditativo, que se abre àquilo que é dado, buscando compreender sem a necessidade de dominar. Na *paidéia* digital, o pensamento calculador se manifesta na ênfase em métodos, resultados e objetivos mensuráveis. Já o mito, por outro lado, permitirá uma educação que cultive o pensamento meditativo, a capacidade de contemplar, questionar e se maravilhar com o mundo, abrindo-se àquilo que transcende a utilidade imediata. Já a serenidade, para Heidegger, é a atitude de abertura e receptividade ao Ser, um estado de desapego do controle e da vontade de dominar. Na educação, a serenidade se manifesta na capacidade do professor de acolher o aluno em sua singularidade, criando um espaço de confiança e liberdade para que ele possa se abrir ao mundo e a si mesmo. É a serenidade que permite ao professor renunciar à pretensão de moldar o aluno à sua imagem e semelhança, permitindo que ele se desenvolva em sua própria autenticidade¹⁴⁰.

A prudência possui dois aspectos. O primeiro trata da sabedoria prática aplicada à vida particular do homem. O segundo versa sobre a vida coletiva. No âmbito privado, o homem prudente discerne sobre os melhores meios para atingir os fins particulares que o levam à *eudaimonia*. Mas, na perspectiva aristotélica, o homem não pode ser feliz sozinho, pois sua natureza é política. O bem humano também é a finalidade da política. Uma vez que o homem vive com outros, é necessário discernir os caminhos da comunidade para que esta atinja a felicidade. O âmbito comunitário diz respeito à vida na pólis. Sem a *eudaimonia* na cidade-Estado, o homem não poderá ser completamente feliz. Logo, o *phronimos*, ao visar a vida feliz, sabe que esta é composta pelo que é bom e nobre

¹⁴⁰ É importante reconhecer que a aplicação prática da serenidade na educação contemporânea apresenta desafios específicos. Fatores como a pressão por resultados, a influência da tecnologia e a complexidade do contexto social podem ser obstáculos à serenidade, mas ao mesmo tempo são alguns dos desafios para os quais Heidegger pensou a serenidade. Cabe ao educador, inspirado pelos princípios da *paideia* grega, utilizando recursos como o mito, conforme desenvolvido por nós e aberto a um estado de serenidade, de acordo com sua realidade, buscar sempre o desenvolvimento autêntico de cada aluno.

tanto para ele quanto para os outros que o cercam. Acerca da pólis como incentivadora da *eudaimonia*, temos na *Ética a Nicômaco*:

Pareceria ser ele o objeto da ciência, entre todas, soberana – uma ciência que fosse, taxativamente, a ciência maior. E revela-se como sendo esta a política; é ela, de fato, que determina quais ciências devem existir nos Estados, qual deve ser aprendida por cada classe de cidadãos e até que ponto; e constatamos que mesmo as que recebem o maior destaque, as faculdades, tais como a estratégia, a economia doméstica, a oratória, acham-se subordinadas a ela. Diante do fato de que as ciências restantes se prestam ao uso desta e, visto que ela, ademais, estabelece leis quanto à conduta (o que as pessoas devem e não devem fazer), sua finalidade terá que incluir as finalidades de todas as demais. Determina-se, com isso, ser o bem humano a sua finalidade, pois a despeito de o bem ser idêntico para o indivíduo e para o Estado, o do Estado é visivelmente maior e mais perfeito, seja a título de meta, seja como objeto de preservação. Assegurar o bem de um indivíduo apenas é algo desejável; porém, assegurá-lo para uma nação ou um Estado é uma realização mais nobre e mais divina.¹⁴¹

A dimensão política, portanto, também é importante para o florescimento do *phronimos*. A ideia de política em Aristóteles é inseparável da ética e da busca por uma vida boa e feliz, a *eudaimonia*. É preciso politicamente criar as condições para que os cidadãos desenvolvam suas virtudes e alcancem seu potencial máximo como seres humanos, o que significa que sua realização plena só é possível dentro de uma comunidade política organizada para que cidadãos, por meio da deliberação conjunta e da vida em comum, exercitem a *phronesis*, aprendam a identificar o justo meio-termo entre os extremos e a tomar decisões prudentes em cada situação. A *phronesis* política não se limita a questões administrativas ou à simples manutenção da ordem. Ela ocupa o topo da hierarquia das virtudes, guiando e direcionando as demais para o bem comum. O legislador, imbuído da *phronesis*, deve garantir que as leis e instituições da polis promovam o desenvolvimento moral dos cidadãos e os conduzam à felicidade.

Luciano Floridi em seu *Manifesto Onlife* explica que estamos vivendo uma nova experiência de uma realidade hiperconectada na qual não faz mais sentido perguntar se alguém está online ou offline. Ele cunhou esse conceito para descrever o impacto radical que as tecnologias da informação e comunicação (TICs) têm sobre a condição humana, modificando nossas relações com nós mesmos, com os outros e com o mundo. Na vida onlife a distinção entre realidade e virtualidade se torna cada vez mais tênue, se interpenetrando e criando um continuum experiencial. No onlife as relações interpessoais também são profundamente afetadas pelas TICs, porque a conectividade constante e a

¹⁴¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1094a 27 a 1094b 5-10.

comunicação mediada por tecnologias digitais transformam a forma como interagimos, formamos laços sociais e construímos nossas identidades, onde as plataformas digitais se tornam espaços importantes de interação social, debate político e construção de comunidade, desafiando e borrando as fronteiras tradicionais entre o público e o privado.

Nesse manifesto encontramos algumas ideias relevantes para se pensar a política que a *paideia* digital demanda. Em primeiro lugar fica evidente que o modelo tradicional, focado na transmissão de informações torna-se obsoleto em um ambiente onde a informação é abundante e acessível a qualquer hora e lugar. É preciso que se desenvolva uma alfabetização digital que capacite os indivíduos a navegar criticamente nesse novo ambiente informacional. Essa alfabetização abrange habilidades técnicas para utilização das ferramentas digitais, mas também, e principalmente, habilidades sociais e éticas para avaliar a qualidade da informação, identificar vieses e construir conhecimento de forma responsável e ética. Em segundo lugar, o tipo de conhecimento necessário para viver no onlife torna-se central. A memorização de fatos dá lugar ao desenvolvimento de habilidades como pensamento crítico, resolução de problemas, colaboração e criatividade. Um dos desafios centrais é combater a proliferação de públicos fictícios, que são grupos que, embora conectados, permanecem em bolhas, consumindo apenas informações que confirmam seus vieses e se isolando do debate público qualificado. A educação para a cidadania onlife precisa fornecer ferramentas para que os indivíduos reconheçam e escapem dessas armadilhas, aprendendo a dialogar com diferentes perspectivas e a construir pontes entre diferentes grupos.

A política onlife para a educação não pode se restringir a medidas tradicionais, como currículos e investimentos em infraestrutura. É crucial incorporar o design e a governança do ambiente digital como elementos centrais para moldar as interações online e garantir que sejam propícias à educação. Por último, a garantia da privacidade e a segurança dos dados dos usuários devem estar presentes desde a concepção das plataformas digitais, e não como medidas posteriores. É necessária a regulamentação para a promoção de um espaço público onlife saudável, combatendo a desinformação, o discurso de ódio e a manipulação, garantindo a liberdade de expressão e o acesso à informação plural e de qualidade. A regulamentação do ambiente digital deve ser pensada de forma a incentivar a mudança de comportamento dos usuários, ampliando as possibilidades de escolha e capacitando a utilizar as plataformas digitais de forma consciente e responsável.

A prudência particular fica então atrelada à prudência coletiva, conforme Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, demonstra que política e ética são indissociáveis e condiciona a sabedoria prática, a *phronesis*, ao conhecimento das leis, das almas humanas, dos afetos e das energias que circulam pela *ágora* digital ou vida onlife. Sem esse conhecimento, apesar de possuir bons princípios e virtudes, não se pode agir virtuosamente. No contexto digital contemporâneo, lidar com a topologia desse mundo com ajuda dos mitos permite ao sujeito entender o funcionamento da tecnologia, já que tanto o homem comum quanto o programador enfrentam dificuldades para compreender totalmente as complexas relações que constituem essa topologia, embora possam avançar em conhecimento. Nesse sentido, como desenvolvemos aqui, é necessário um tipo de letramento e educação que vá além da teoria pura, que desmistifique sem cientificizar a polis digital, e que eduque indivíduos capazes de lidar serenamente com a aceleração tecnológica e a profusão informativa.

Rui Fava, no texto "O retorno da *Paideia* grega em forma de *Paideia* digital", argumenta que a educação está retornando aos princípios da *paideia* grega, que visava a formação integral do indivíduo. No texto o autor traça um paralelo entre os desafios da Grécia Antiga e os da sociedade contemporânea, marcada pela tecnologia digital, e defende que a *paideia* digital, como ele chama, pode oferecer as ferramentas necessárias para o desenvolvimento de um indivíduo completo, com habilidades cognitivas, emocionais, volitivas e de discernimento. Fava critica o modelo educacional vigente, focado na preparação para o mercado de trabalho, e defende uma abordagem mais humanizada, centrada no desenvolvimento integral do aluno, com ênfase em metodologias ativas de aprendizagem. O autor argumenta ainda que a *paideia* digital, utilizando tecnologias como plataformas adaptativas e ensino híbrido, pode auxiliar nesse processo, preparando os alunos para um futuro em constante mutação. Para isso, Fava destaca a importância da reformulação dos métodos de ensino e avaliação, com a valorização do feedback contínuo e do papel do professor como mediador e facilitador do aprendizado.

Nesta *paideia* digital, são factíveis¹⁴² dois tipos de docentes: “os conteudistas (autores) e os mediadores (Just in Time Teaching - JiTT)”¹⁴³. Conteudistas são docentes

¹⁴² É importante ressaltar que o termo factível sugere que, na *paideia* digital, outros tipos de docentes também podem existir, mas o texto destaca esses dois como os mais relevantes nesse contexto.

¹⁴³ FAVA, 2020, p.102.

responsáveis pela produção de conteúdo não preditivo. Com o avanço da inteligência artificial, as máquinas podem gerar conteúdo preditivo com grande propriedade. A produção de conteúdo não preditivo exige expertise e criatividade humana para abordar temas inovadores e complexos. Já professores mediadores atuam como facilitadores e orientadores, intervindo no momento em que o estudante precisa de apoio. Eles promovem um ensino ativo e personalizado, guiando os alunos na aplicação prática dos conceitos. Diferente do modelo tradicional, o professor mediador não se limita a transmitir conteúdos, mas ensina o aluno a pensar criticamente, a solucionar problemas e a aplicar o conhecimento em situações reais.

Para o autor a educação na *paideia* digital se baseia em uma mudança fundamental na maneira como o ensino é estruturado, migrando de um currículo focado em disciplinas para um modelo que prioriza o desenvolvimento de competências. Em outras palavras, o objetivo deixa de ser a memorização de conteúdos específicos e passa a ser a construção de habilidades que permitam ao aluno aplicar o conhecimento de forma prática e eficiente. As tecnologias digitais são ferramentas importantes nesse processo, pois permitem criar um ambiente de aprendizado mais dinâmico, interativo e personalizado. A metodologia de ensino se assemelha ao conceito de "just in time", em que o aluno busca conhecimento no momento em que precisa, aprendendo a discernir, escolher e decidir diante de situações reais. “Isso significa voltar aos objetivos da Paideia de ensinar a pensar (episteme), sentir (éthos), agir (práxis), e, considerando a fartura de informações livres, improfícuas, efêmeras, instruir sobre como discernir/escolher/decidir”¹⁴⁴. Esse modelo se contrapõe ao modelo tradicional de ensino, que visa preparar o aluno para qualquer eventualidade futura ("just in case", “ou seja, ensinar e disponibilizar receitas prontas para cada anomalia que o egresso se deparar”¹⁴⁵), o que muitas vezes resulta em um ensino descontextualizado e pouco eficaz.

A avaliação na Paideia digital também se distancia do modelo tradicional, que prioriza provas bimestrais e classificações. O foco passa a ser o feedback contínuo, avaliando o desenvolvimento do aluno de forma integral, considerando aspectos cognitivos, procedimentais e comportamentais. O autor menciona a importância de três tipos de avaliação: diagnóstica, formativa e somativa, cada uma com o objetivo de

¹⁴⁴ Ibid, p.99.

¹⁴⁵ Ibid, p.98.

fornecer informações relevantes para o professor e para o próprio aluno durante o processo de aprendizagem.

Avaliação diagnóstica é definida como análise do nível, natureza e montante de conhecimentos e habilidades preexistentes, ou seja, molda-se como um barômetro para medir a quantidade de informações e conhecimentos prévios assimilada pelo estudante sobre determinado tema. Como tal, auxilia o professor no planejamento das atividades e dos conteúdos a serem ensinados, bem como identifica áreas que necessitam de mais ou menos tempo a ser investido. Avaliação formativa e somativa apresentam características e objetivos distintos. Enquanto a avaliação formativa é realizada durante os processos de ensino, de desenvolvimento e de aprendizagem, permitindo que professores e estudantes utilizem seus resultados para melhoria de todo o sistema instrucional, a avaliação somativa é empreendida ao término de uma atividade, com o objetivo de atribuir uma pontuação e certificar a proficiência do estudante. Ou seja, os efeitos da avaliação formativa e somativa se diferenciam: os resultados da primeira podem ser utilizados para aprimorar o estudante, enquanto a segunda é utilizada como retroalimentadora para o professor.¹⁴⁶

Essa reforma que o autor sugere para os professores, a estrutura da educação e avaliação apontam uma possibilidade de caminho onde a *paideia* digital, deixa de ser uma mera atualização da educação tradicional, e passa a ser uma mudança de paradigma que resgata a essência da formação humana integral proposta pela *paideia* grega às integrando às novas tecnologias. Em adição aos conceitos que Fava desenvolve, buscamos apontar uma possível relação entre *paideia* digital e serenidade que pode ser explorada ao se considerar a *phronesis* e a perspectiva mítica capazes de promoverem uma experiência educacional mais holística e autêntica na era hiperconectada (onlife). Também sinalizamos os desafios que tais ideias enfrentam frente a *Gestell*, que molda o pensamento moderno dando predominância ao cálculo, a rapidez e a funcionalidade na era da técnica podendo comprometê-las. Para enfrentar a *Gestell*, auxiliando a *phronesis* e a serenidade, trouxemos o mito, que como forma de pensar por imagens e narrativas, pode auxiliar na compreensão da complexa topologia do mundo digital ajudando a simplificar a tecnologia sem reduzi-la a uma perspectiva puramente científica. Enfim, a *paideia* digital, tendo como pano de fundo a serenidade, deve buscar integrar a *phronesis* e a perspectiva mítica para cultivar uma experiência educacional mais humana e significativa na era hiperconectada, guiando o aluno no desenvolvimento da autonomia, do pensamento crítico e da capacidade de agir com ética no mundo onlife.

¹⁴⁶ Ibid, p. 101-102.

4 - Homem Phronimos e Serenidade

Quando Heidegger diz que precisamos dizer sim e não para a técnica, vamos pensar em duas abordagens para esta afirmação: uma pelo viés do pensamento calculador e outra pelo viés do pensamento meditativo. Também estaremos relacionando neste tópico *phronesis* com serenidade pela via do pensamento meditativo, buscando potencializar e pensar as ressonâncias que existem entre os dois conceitos, evitando o pensamento calculador que tende a buscar a uma relação de causa e efeito ou se um conceito implica sobre o outro e vice-versa.

No artigo já citado, intitulado “Ethics Without The Will”, Smith investiga a ética aristotélica da *phronesis* e da *praxis* como um desafio ao conceito moderno de "vontade", porque, segundo Vernant citado pelo autor no artigo, a filosofia grega antiga não possuía um conceito de "vontade" como uma faculdade separada da razão. Ao contrário da visão moderna da ação como orientada para um fim externo, Smith, baseado em Aristóteles, argumenta que a *praxis* encontra seu fim em si mesma, visando o bem viver ou *eudaimonia*. Sendo a *phronesis* aristotélica uma estrutura ética alternativa que não depende das dicotomias da filosofia moderna, como teoria versus prática ou mente versus mundo, sugerindo uma possível via para uma ética da liberdade sem a "vontade".

No artigo, Smith apresenta o argumento de Jean-Pierre Vernant de que a noção de vontade, tal como compreendida no pensamento moderno, não existia na filosofia grega clássica. Embora os gregos possuíssem sistemas éticos complexos e sofisticados, eles não tinham um conceito equivalente à vontade como uma faculdade mental distinta que governa as ações humanas. O autor do artigo explica que para Vernant não há uma palavra em grego antigo que corresponda diretamente ao termo moderno vontade e argumenta que nossa compreensão moderna da vontade, como uma força interior que nos permite fazer escolhas livres e autônomas, é estranha à mentalidade antiga. Para ilustrar essa diferença, ele cita que as traduções modernas frequentemente impõem o conceito de vontade em textos gregos antigos, distorcendo seu significado original. Por exemplo, *akrasia*, como já foi dito, frequentemente traduzido como fraqueza da vontade, não implica necessariamente uma falha em exercer uma faculdade volitiva, sendo mais adequado traduzir como impotência, sugerindo uma incapacidade de superar uma força externa, e não uma deficiência interna da vontade. Da mesma forma, *proairesis*, traduzido como escolha, está intimamente ligado à razão e ao intelecto na filosofia grega,

contrastando com a visão moderna da vontade como uma força independente que pode agir em concordância ou discordância com a razão. A escolha, para os gregos, não era concebida como separada da deliberação racional. No artigo são ainda citadas como evidências adicionais as tragédias gregas¹⁴⁷, onde as ações dos personagens, embora frequentemente apresentadas como resultado de suas escolhas, são determinadas por forças externas, como o destino ou a vontade dos deuses, ilustrando como as ações humanas podem ser influenciadas por poderes além do controle individual, desafiando a noção de vontade autônoma.

Em Heidegger, a relação entre vontade e serenidade é principalmente de contraste. A vontade, especialmente em sua forma moderna, é vista como a disposição fundamental que caracteriza a relação inautêntica do ser humano com o ser¹⁴⁸. Ela representa uma tentativa de controlar, dominar e impor-se ao ser, buscando a sua completa revelação e ordenação de acordo com os ditames humanos. Essa vontade, exacerbada na Modernidade, culmina na "vontade de vontade" da tecnologia moderna, que transforma o ser em mero recurso disponível para uso e controle. A serenidade, por outro lado, representa uma atitude fundamentalmente diferente, um não-querer autêntico que se coloca fora da dicotomia tradicional entre atividade e passividade. É um estado de abertura receptiva ao ser, um "deixar ser" que não busca dominar ou controlar, mas acolher a dádiva do ser em sua verdade, mesmo que esta se manifeste como ocultação.

A vontade, assim entendida por Heidegger, encontra ressonâncias com a vontade sugerida por Smith/Vernant no artigo, onde a *phronesis* aristotélica passa a habitar uma região mais próxima da serenidade, quando o filósofo alemão, por exemplo, na voz do professor (P), na conversa com o erudito (E) e o investigador (I), afirma querer não-querer:

P - Também por isso, à questão sobre o que eu na realidade pretendia com a nossa meditação sobre a essência do pensamento, lhe respondo o seguinte: quero o não-querer.¹⁴⁹

Nessa *phronesis* sem vontade, amenizando o pensamento calculador para que ele abra espaços para o pensamento meditativo, colocando o sim e não como os extremos no uso da tecnologia, podemos trazer neste ponto outro conceito da *Ética a Nicômaco*, que

¹⁴⁷ Por exemplo, a influência dos *daimones* sobre Édipo na tragédia Édipo Rei, de Sófocles, obra considerada por Aristóteles como a maior tragédia do teatro grego.

¹⁴⁸ DAVIS, 2020, p.232.

¹⁴⁹ HEIDEGGER, 2000, p.32.

também faz parte da prudência, que é a justa medida ou meio-termo entre o sim e não, como se fossem graduações no uso da tecnologia.

Se considerarmos que o “não” é o abandono e boicote de toda e qualquer tecnologia, se consideramos que o “sim” é a desmesura da técnica moderna em sua vontade voltada para o infinito, que busca dominar e transformar o mundo incessantemente nessa ânsia pelo progresso ilimitado, materializada na proliferação de tecnologias e na crença inabalável em suas benesses, o meio-termo emerge como um contraponto a estes dois extremos, buscando um equilíbrio entre o progresso desenfreado e a conservação intransigente, limitando o domínio da vontade e abrindo espaço para uma relação onde os dois tipos de pensamento coexistem, sem que o computador impeça o surgimento do meditativo.

O meio-termo da *phronesis* se torna o semear da serenidade ao reconhecer a necessidade de avaliar cada situação em sua singularidade, sem se render a receitas pré-estabelecidas ou normas rígidas. Assim como a coragem, na filosofia clássica, exige saber quando e como enfrentar o perigo, a *phronesis* na era tecnológica rega a serenidade de discernimento para que o pensamento meditativo floresça nos "justos meios" entre o progresso e a conservação da técnica em cada contexto específico.

A *phronesis*, nesses termos, ou melhor, nesses meios-terminos, permitirá o cultivo do pensamento meditativo ao nos afastar da busca por resultados imediatos e da necessidade de controlar a natureza, o mundo e a própria existência. Cultivará uma relação com o que está mais próximo, em vez de se concentrar em novidades externas que se transformam em imagens de mundo e meras representações, praticando um "deixar ser" que não tem a necessidade de controlar ou impor expectativas.

Essa prudência na serenidade, sem a vontade, também nos permitirá redescobrir o espanto, o estranhamento que nos permitirá habitar, como vimos, na quadratura, mantendo viva a capacidade de nos surpreendermos com o mundo, buscando conhecimento além da utilidade imediata, valorizando o conhecimento que nos conecta com o sentido do ser, cultivando a afetividade, conectando-se com as experiências e permitindo-se ser afetado pelo mundo e pelas outras pessoas.

Essa *phronesis* serena nos permitirá o passo atrás da coisa heideggeriana, priorizando a qualidade sobre a quantidade de informação, buscando informações relevantes e confiáveis e refletindo sobre sua veracidade e significado nessa era confusa

da pós-verdade do mundo contemporâneo, nos engajando em um diálogo sincero e reflexivo, abordando questões complexas com calma, buscando o entendimento mútuo e soluções que beneficiem a todos.

Se levarmos em conta a questão do erro que abordamos na desmitificação das TICs e uma atitude de deixar-ser ligada à errância (*Irren*), com prudência poderemos desenvolver uma disposição de questionar, de se perder e se reencontrar no processo de pensamento, criando um estado de abertura para o desconhecido e um pensamento profundo, autêntico e meditativo. A serenidade que emerge do erro é, portanto, uma serenidade conquistada através da experiência da falha e da desilusão. É uma serenidade que não busca respostas absolutas ou soluções definitivas, mas que se move em um espaço de constante questionamento e abertura para o novo, nos convidando a abraçar a precariedade da existência e a encontrar significado no próprio processo de busca e questionamento.

CONCLUSÃO

Para Stein a filosofia heideggeriana situa a *Gestell* numa estrutura de dupla dimensão, a do ser e do ente, mas nossa tendência, como vimos no tópico “Coisa, “Quadratura e Habitar” é o esquecimento do ser, pensando o ente somente como ente, sem nos darmos conta de que “tudo é, e que estamos ligados com a nossa condição de ser-no-mundo com tudo que é no mundo. Compreendemos o ser e nos compreendemos. Movemo-nos na diferença ontológica – ser e ente.”¹⁵⁰

Por que agimos como agimos? Por que nos relacionamos com as coisas de tal maneira que tão facilmente nos deixamos levar pela técnica? Ainda, segundo Stein, Heidegger vai observar que na tradição metafísica sempre houve a tentativa de explicar o compromisso com a realidade por meio de um vínculo central. Em cada período, a metafísica identificou esse vínculo com um ente específico. Em Platão, a Ideia representava o mundo ideal, distinguindo-se dos entes materiais. Na Idade Média, o Ser que nos criou e com o qual permanecemos vinculados era entendido como Deus, não como um ser qualquer, mas como um ente. Em Descartes, esse vínculo se manifestava na consciência, expressa no "cogito ergo sum". Kant identificou o "Eu Penso" como o que acompanha todos os nossos juízos, enquanto Hegel via no Saber Absoluto essa essência central. Nietzsche, por sua vez, via a Vontade de Poder como o princípio fundamental. Cada uma dessas filosofias confundiu a dimensão do ser com um ente específico. Na era do ser como subjetividade, por exemplo, todos os campos do conhecimento, como História, Direito, Psicologia, Política, Economia e Sociologia, são interpretados a partir da perspectiva da subjetividade. Esse ente, subjetividade, é definido como o fundamento dos outros entes e é considerado mais real que os demais entes.

Essa observação de Heidegger gera uma nova pergunta: haveria um princípio em que se funda a técnica? Stein vai dizer que o que estamos chamando de *Gestell* na era atual seria “aquilo que em Aristóteles é a substância; na Idade Média, era Deus e, na modernidade, é a subjetividade. Haveria, portanto, um princípio ao qual nos atrelamos e todos os campos do conhecimento se ligam a um princípio destes numa época determinada e seu princípio epocal”¹⁵¹.

¹⁵⁰ STEIN, 2011. p.176.

¹⁵¹ Ibid., p.177.

Como vimos no tópico sobre a *Gestell*, em princípio, a *Gestell* transforma os antigos objetos em disponibilidades, em peças de um processo marcado pelo delírio de eficiência e pelo desassossego *Gestell*. Um armário é *Gestell*, uma cadeira é *Gestell*, toda ação humana traz consigo a *Gestell*. A *Gestell* é a essência que faz com que todos esses entes apareçam enquadrados pela cifra do cálculo e da eficiência. Contudo, em Heidegger, *Gestell* é o termo que designa aquilo que está subjacente a tudo que opera na era da técnica, assumindo duas dimensões. Uma dimensão representa a compulsão do ser humano em manipular e transformar as coisas, ou seja, há uma tendência humana para a *Gestell*, embora o próprio ser humano seja igualmente uma peça do enquadramento, ainda que tenha sua singularidade. A outra dimensão refere-se à disposição da natureza, no sentido pré-socrático de totalidade, que nos provoca, onde a totalidade dos entes convida o homem a fazer parte do armazém – a natureza é uma provocação, um chamado para que a transformemos. Essas duas dimensões caracterizam a época atual, tomando o lugar deste princípio fundante que Heidegger observou em outras épocas, vindo a *Gestell* a ser o princípio que organiza nossa relação com o mundo.

Esse princípio organizador de mundo reforça e estimula em nós o pensamento calculador que nos afasta do ser e nos joga num jeito de experienciar a vida de forma inautêntica. Heidegger não desenvolve uma solução, uma saída, mas faz apontamentos para isso, apontamentos que encontramos na serenidade e no diálogo com a linguagem poética, no sentido em que trabalhamos o mito, carregando nas palavras que compõem a linguagem muito mais do que mera descrição das coisas, do mundo e do ser. Trouxemos aqui antigos conceitos gregos, inspirados na passagem que Heidegger fez por eles, revisitando-os com especial atenção aos tipos de pensamento que expomos aqui e tentando atualizá-los para a época em que vivemos.

Assim como o *daimon* homérico, que atuava como mediador entre o homem e os deuses, a tecnologia também pode ser vista como um mediador na relação entre o homem e o mundo. Contudo, a partir de uma perspectiva inspirada em Heidegger, essa mediação tecnológica assume contornos complexos na pós-modernidade. A tecnologia, em vez de simplesmente objetificar o mundo, o transforma em um turbilhão de fluxos e processos, caracterizados por um dinamismo incessante. A *Gestell*, a estrutura da tecnologia moderna na visão de Heidegger, não cria objetos estáticos, mas os integra em uma cadeia interminável de meios e fins, gerando um estado de desassossego e desorientação. Nesse contexto, a tecnologia não se limita a mediar, mas molda a própria experiência humana,

criando um frenesi de fluxos em que a solidez dos objetos se dissolve. O *daimon*, operando no âmbito dos processos, assemelha-se a essa dinâmica tecnológica que escapa ao controle absoluto. Da mesma forma que Ernildo Stein coloca vários conceitos de Heidegger sob uma dupla dimensão, também o *daimon* pode nos aparecer alegoricamente como maneira de entender os processos tecnológicos com que nos relacionamos, ou mito poeticamente nos estranhamentos que erros, bugs, aleatoriedades e ruídos das TICs, que uma lida prudente, conforme demonstramos, da tecnologia nos permite perceber. É dessa maneira que podemos habitar esse mundo tecnológico, percebendo o *daimon* digital e o *daimon* dos deuses da quadratura nos acenando e chamando para fora desse cotidiano impessoal e técnico.

Tabachnik escreveu no livro *Great Reversal* que Heidegger argumentou que, em vez de ser uma ferramenta de nossa própria criação, “a tecnologia é um ser autônomo que realmente usa a humanidade como uma ferramenta para sua própria expansão”¹⁵². A sensação de impotência perante a expansão tecnológica não se deve a uma simples renúncia às capacidades intelectuais e práticas, como se os seres humanos tivessem optado por se tornarem passivos. Essa sensação de impotência surge não da culpa por uma renúncia, mas da dificuldade em operar em um mundo em que a tecnologia, como o *daimon* homérico, atua de forma pervasiva e muitas vezes invisível, moldando a percepção e ditando os modos de pensar e agir. No mundo atual, consentimos com essa restrição do pensamento e da ação humanos aos estreitos limites do pensamento técnico em troca da satisfação de nossos apetites e da atenuação de nossas aversões. E, apesar de nossas crescentes reservas, ainda estamos dispostos a fazer essa troca porque perdemos nossa conexão com um senso mais elevado de propósito que outrora animava nossa busca pela boa vida e felicidade.

Nesse ponto concluímos com a ideia de *Eudaimonia* digital. Apesar da tecnologia parecer nos entregar tudo o que precisamos e desejamos, apesar de parecer sermos incapazes de argumentar contra seu progresso e apesar de parecer estarmos desamparados para impedir sua infiltração ainda mais profunda nos recônditos mais íntimos de nossos corpos e mentes, é através da *lida prudente com o daimon*, como já nos ensinavam os gregos que poderemos dar o passo atrás heideggeriano e vencer o elemento da compulsividade da *Gestell*. Aprender a escolher o bom *daimon* é saber lidar com a

¹⁵² TABACHNIK, 2013, p.114.

tecnologia, é se tornar um *phronimos* para isso, ao mesmo tempo permitindo que o outro *daimon*, o dos deuses, nos desvele o ser, porque “quanto mais nos avizinharmos do perigo, com maior clareza começarão a brilhar os caminhos para o que salva, tanto mais questões haveremos de questionar. Pois questionar é a piedade do pensamento.”¹⁵³ *Eudaimonia* digital, portanto, conforme buscamos desenvolver, produz essa dobra entre o *daimon* tecnológico que desvela e o *daimon* divino, onde *phronesis*, com serenidade, num caminho de mão dupla, se misturam de tal maneira em que o pensamento calculador passa a acolher em si o seu outro, o pensamento meditativo.

¹⁵³ HEIDEGGER, 2018a, p.38.

BIBLIOGRAFIA:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. *Metafísica*. Trad. Edson Bini. 2ª ed. São Paulo: Edipro, 2012.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Trad. Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BASTOS, Fernando. *Mito e Filosofia: Eudoro de Souza e complementaridade do horizonte: sobre uma ontoantropogonia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2ª ed., 1998.

BORGES-DUARTE, Irene. “Pensar como resposta ao desafio tecnológico? a escola heideggeriana”. In: *Trans/Form/Ação*, [S. l.], v. 44, n. Special issue 1, pp. 17–40, 2022. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/11425>. Acesso em: 02 fev. 2023.

CARDOSO FILHO, Carlos Antonio. *A Máquina e o Daemon: As Redes e Dobras da Máquina Universal de Turing*, 1ª ed. Curitiba: Editora Appris, 2023.

COECKELBERGH, Mark. *Ética na inteligência artificial*. Trad. Clarisse de Souza et al. São Paulo/Rio Janeiro: Ubu Editora / Editota PUC-Rio, 2023.

CRAWFORD, Kate. *Atlas of AI*. New Haven and London: Yale University Press, 2021.

CRESPO, Luís Fernando. *Serenidade: Poesia e pensamento em Heidegger*. SP: Paco, 2022.

DAVIS, W. Bret. *Martin Heidegger - Conceitos Fundamentais*. Trad. Fábio Creder, RJ: Editora Vozes Ltda, 2020.

DODDS, Eric Robertson. *Os gregos e o irracional*. Trad. Paulo Domenech Oneto, SP: Escuta, 2002.

EISIKOVITS N, FELDMAN D. “AI and Phronesis”. In: *Moral Philosophy and Politics*. 2022;9(2): pp.181-199. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/mopp-2021-0026>. Acesso em: 02 de fev. 2023.

ESCUADERO, J.E. *Heidegger e a Filosofia Prática de Aristóteles*. Trad. J.S.Martins e J.F. dos Santos, RS: Editora Nova Harmonia, 2010.

FAVA, Rui. “O retorno da Paideia grega em forma de Paideia digital”. In: *Metodologias Ativas no Ensino Superior: O Protagonismo do Aluno*. Organizado por DEBALD, Blasius. Penso Editora. Edição do Kindle, 2020.

FELICE, Massimo Di. *Martin Heidegger: A questão da técnica / Martin Heidegger; prefácio e organização Massimo Di Felice*, tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo: Paulus, 2020.

_____. *Net-ativismo: da ação social para o ato conectivo*; 1ª ed, São Paulo: Paulus Editora, 2017.

FERREIRA JR., W. J. “O FIM DA FILOSOFIA NA ERA CIBERNÉTICA”. In: *Philosophos - Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 7, n. 2, 2008, pp.87-106. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/philosophos/article/view/3162>. Acesso em: 02 fev. 2023.

FLORIDI, L. *The Onlife manifesto: Being human in a Hyperconnected Era*. Springer Science + Business Media, 2015.

HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. *Ensaio e conferências*. Traduzido por: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018.

_____. “O que quer dizer pensar?”. *Ensaio e conferências*. Traduzido por: Gilvan Fogel. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018a.

_____. “A coisa”. *Ensaios e conferências*. Traduzido por: Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018b.

_____. “Construir, habitar, pensar”. *Ensaios e conferências*. Traduzido por: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018c.

_____. “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento”. In: *Heidegger*, pp. 65-81. Coleção Os pensadores. Tradução, Introdução e Notas de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Serenidade*. Trad. Olga Santos et al. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HOMERO, *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. 1.^a ed. Lisboa: Quetzal Editores: 2019.

JAEGER, Werner Wilhelm, *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur Moreira. 6.^a ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

KOUPPANOU, Anna. *Technologies of Being in Martin Heidegger; Nearness, Metaphor and the Question of Education in Digital Times*. New York: Routledge, 2018.

_____. *Who lives in the House of Being?*. Disponível em: https://www.academia.edu/111903949/Who_lives_in_the_House_of_Being. Acesso em: 06 de julho 2024.

_____. *Texts as Metaphoric Machines and the Challenge of the Digital*. Disponível em: https://www.academia.edu/111903947/Texts_as_Metaphoric_Machines_and_the_Challenge_of_the_Digital?sm=a Acesso em: 06 de julho 2024a.

LEÃO, Emanuel Carneiro. *Filosofia Grega, Uma Introdução*. 1.^a ed. Teresópolis: Daimon Editora Ltda., 2010.

LEMOS, A. L. M. *Erros, falhas e perturbações digitais em alucinações das IA generativas: tipologia, premissas e epistemologia da comunicação*. MATRIZES, 18(1), 75–91. <https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v18i1p75-91>. Acesso em: 15 de outubro 2024.

LYRA, Edgar. (2013) *A atualidade da Gestell heideggeriana ou a alegoria do armazém*. Disponível em: https://www.academia.edu/16566127/A_Atualidade_da_Gestell_heideggeriana_ou_a_alegoria_do_armaz%C3%A9m. Acesso em: 02 de fev. 2023.

_____. *O Esquecimento de uma Arte: Retórica, Educação e Filosofia no Século 21*. 1ª ed. São Paulo: Edições 70, 2021.

MCKELVEY, Fenwick. *Internet Daemons: Digital Communications Possessed*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2018.

QUINTANA Montes JL. *La técnica moderna: entre serenidad (Gelassenheit) y dispositivo (Ge-stell). Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte*. Daimon [Internet]. 17 de Janeiro de 2019 (76):51-65. Disponível em: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/268701> Acesso em: 20 de Junho de 2024

RIBEIRO, Marco; SINGH, Sameer; GUESTRIN, Carlos. “*Why Should I Trust You?*” *Explaining the Predictions of Any Classifier*. Disponível em: <https://arxiv.org/pdf/1602.04938> Acesso em: 20 de agosto. 2024.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Dicionário de psicanálise (Portuguese Edition)*. Zahar. Edição do Kindle, 1997.

SMITH, Daniel. J., *Ethics without the Will: Vernant, Heidegger, and Agamben on the Relation Between Praxis and Phronēsis*. In: *Soundings: An Interdisciplinary Journal* 1 February2022;105(1).pp.60-83. Disponível em: <https://doi.org/10.5325/soundings.105.1.0060> Acesso em: 05 de julho. 2024.

STEIN, Ernildo. *Pensar e errar. Um ajuste com Heidegger*. 2ª ed. Ijuí: Unijuí, 2015.

TABACHNICK, David E. “Phronesis’, Democracy and Technology”. *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique*, vol. 37, no. 4, 2004, pp. 997–1016. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/25165738>. Acesso em: 11 Junho 2024.

_____. *The great reversal : how we let technology take control of the planet*. Canada: University of Toronto Press, 2013

WILFORD, F. A. ΔΑΙΜΩΝ in Homer. In: *Numen*, vol. 12, no. 3, 1965, pp. 217–32. JSTOR, Disponível em: <https://doi.org/10.2307/3269447>. Acesso em: 6 Julho 2024.