

O QUE A ÉTICA ARISTOTÉLICA PODE NOS ENSINAR ACERCA DAS RELAÇÕES DE CONSUMO?

Joel Thiago Klein¹

RESUMO

Este ensaio possui dois objetivos: em primeiro lugar, apresentar brevemente os elementos centrais da ética aristotélica; e, em segundo lugar, atualizá-los para discutir algumas questões éticas envolvidas nas relações de consumo. Nesse caso, aborda-se as diferentes relações de consumo a partir das seguintes virtudes: moderação, justiça, liberalidade e prudência.

Palavras-chave: Aristóteles. Virtudes. Ética aplicada. Consumo.

ABSTRACT

This paper has two aims: firstly, to present briefly the key elements of Aristotelian ethics; and, secondly, to update them in order to discuss some ethical issues regarding consumer relationships. In this case, the paper approaches the different consumer relationships from the point-of-view of the following virtues: moderation, justice, liberality and prudence.

Keywords: Aristotle. Virtues. Applied Ethics. Consumption.

A Ética é uma disciplina filosófica que debate assuntos relacionados ao agir humano a partir da possibilidade ou impossibilidade de uma avaliação segundo critérios normativos. Nesse caso, ela discute sobre como, quando e o porquê de uma ação ou um determinado comportamento ou vida poder ser considerado como moral ou imoral, bom ou mau, justo ou injusto, etc. A Ética filosófica possui pelo menos três grandes campos de investigação que estão intrinsecamente vinculados, a Meta-ética, a Ética normativa e a Ética aplicada.

A Meta-ética se propõe a discutir e esclarecer os conceitos fundamentais necessários para se pensar o próprio agir, ou seja, aborda questões do tipo: o que é uma ação? A liberdade é necessária para se atribuir responsabilidade? O homem é livre? O que é a liberdade? É necessário ou possível compatibilizar liberdade e natureza? Existe um bom ou mau em sentido absoluto? A razão é uma faculdade ativa e determinante ou é apenas uma faculdade calculativa?

Já a Ética normativa se propõe a responder basicamente dois tipos de questões, que de certo modo estão vinculadas com as respectivas respostas oferecidas às questões

¹Licenciado em Filosofia (2005) e Mestre em Filosofia (2008) pela Universidade Federal de Santa Maria. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2012) com doutorado sanduíche na Humboldt Universität zu Berlin financiado pela CAPES/DAAD (2009/2010). Professor de Ética e Filosofia política moderna na Universidade federal do Rio Grande do Norte. E-mail: jthklein@yahoo.com.br.

acima, a saber: como devo viver? Ou, como devo agir? Para responder a essas duas questões é preciso apresentar e justificar um critério ou vários critérios a partir dos quais se possa avaliar e valorar a ação humana.

A *Ética aplicada*, por sua vez, tem como seu objeto a aplicação dos princípios sustentados pela *Ética normativa* a casos ou situações particulares. Nesse sentido, a *Ética aplicada* não possui por si só um conjunto de princípios que a tornem independente da *Ética normativa*, ao contrário, há tantas *Éticas aplicadas* quantas *Éticas normativas* e não faz sentido falar de uma *Ética aplicada* que não se sustente sobre uma determinada concepção de *Ética normativa*. O fato da *Ética aplicada* não ser independente da *Ética normativa* não faz com que ela não tenha suas peculiaridades, mas essas peculiaridades não são fundamentais o bastante para lhe atribuir independência e condições de resolver por sua própria conta questões e problemas éticos. Nesse sentido, a capacidade de empregar adequadamente os princípios normativos a situações concretas demanda o conhecimento correto dos princípios, mas também uma habilidade, uma certa arte de avaliar o contexto específico de uma ação e suas variáveis para então saber como aplicar aquele princípio. Para Aristóteles essa seria uma das atribuições do indivíduo dotado de discernimento, já para Kant seria o domínio da arte da faculdade de julgar.¹

Uma analogia pode ser útil para esclarecer as distinções e as inter-relações entre *Meta-ética*, *Ética normativa* e *Ética aplicada*. Tome-se, por exemplo, o caso da *Matemática*. O equivalente a *Ética normativa* na *Matemática* seriam as regras que estabelecem o modo de resolver determinados cálculos, nesse caso, por exemplo, têm-se a regra fundamental da aritmética que estabelece que “ $1+1=2$ ”. Note-se que se trata de uma regra que não estabelece como de fato as pessoas fazem contas, não se tratando, portanto, de uma descrição. Se esse fosse o caso, então, claramente, o fato da maior parte das pessoas errarem contas de aritmética (não especificamente nesse caso, mas em contas que empregam o mesmo princípio) tornaria as regras matemáticas variáveis e contingentes. Nesse sentido, as regras matemáticas não estabelecem como as pessoas de fato calculam, mas como elas devem calcular para que o seu cálculo seja correto. Há assim, uma normatividade implícita na matemática assim como na *Ética normativa*, ainda que seja uma normatividade de espécie diferente, mas isso não é um ponto importante para se entrar aqui. Já a equivalência da *Meta-ética* com relação ao campo da *Matemática*, seria o que é discutido na *Filosofia da matemática* ou mesmo na *Teoria do conhecimento*, nesse caso, por exemplo, quando o matemático não está mais procurando resolver determinadas equações, mas passa a se indagar a respeito da própria natureza

do número, então ele está discutindo questões de “meta-matemática”, ou ainda, questões que estão no fundamento da própria matemática. Nesse nível, temos questões como: o que é o número? Que realidade possui o número? Em que sentido o número existe? Como e por que a equação que soluciono com uma fórmula se aplica ao mundo? Seria a realidade física matemática? Já o equivalente à Ética-aplicada ao campo da Matemática, por sua vez, seria aquilo que é realizado pelas áreas das Engenharias, ou seja, elas aplicam aquilo que é explicado e justificado pela teoria da matemática, no exemplo acima, pela teoria da aritmética, para resolver um caso específico. Nesse sentido, seria absurdo, por exemplo, pensar que a engenharia teria uma teoria da matemática própria e distinta daquela que é ensinada nos cursos de matemática. Da mesma forma, seria absurdo pensar que se poderia trabalhar com temas de Ética aplicada sem se ter o conhecimento adequado dos princípios da Ética normativa.

Alguém poderia alegar que há um aspecto de incongruência com a analogia aqui estabelecida, a saber, que na matemática não há divergências, que há uma univocidade de princípios, enquanto que na Ética normativa, os filósofos não conseguem chegar a um consenso. Bem, como Aristóteles já havia chamado a atenção, deve-se buscar o grau de certeza em uma ciência apenas na medida em que é compatível com a natureza do seu objeto. Faz parte da natureza do objeto da moralidade que ele não possa ser conhecido com a mesma certeza e rigor que se estabelece um conhecimento matemático. Isso não interfere no valor ou na importância do conhecimento, sendo muitas vezes mais importante debater a respeito de questões morais, tais como se a pena de morte, o aborto, ou que relações de consumo são morais, do que saber qual fórmula do produto químico é mais eficiente para matar sem dor, como realizar um aborto de modo mais seguro e rápido ou ainda, como incentivar e maximizar a eficiência do consumo de bens e mercadorias. Assim, quando se fala da ética e do consumo se está entrando em um tema relativo à Ética aplicada, mas isso *não* supõe uma separação com relação aos princípios da Ética normativa. Na verdade, trata-se de assumir uma determinada Ética normativa e ver como ela resolve ou lida com uma determinada questão prática específica. Nesse sentido, é imprescindível apresentar e esclarecer quais são os princípios da ética normativa que se tem em vista, e é isso que será feito na primeira seção deste artigo. Porém, a aplicação do princípio para solucionar um caso ou para se pensar em uma situação específica também leva em conta conhecimentos específicos que são oriundos da experiência e da diversidade de elementos particulares que ela comporta. Assim, também para que um engenheiro possa construir um prédio não lhe basta ter conhecimentos de matemática, mas também lhe são exigidos

conhecimentos de como aplicar tais conhecimentos, tais como, por exemplo, conhecimentos sobre como usar os instrumentos de medição como a trena, o metro ou uma linha para medir algo em particular. É pensando nisso que a ética aplicada precisa levar em conta os “instrumentos” institucionais, jurídicos, psicológicos que estão implicados nas relações de consumo e que são também elementos importantes para se realizar uma correta aplicação do princípio normativo apresentado e justificado por um determinado modelo de ética normativa.

O modelo ético normativo que aqui se escolheu para discutir as relações de consumo é a ética das virtudes na versão aristotélica, tal qual apresentada no livro *Ética a Nicômacos*. A escolha de um modelo de ética das virtudes se deu por se acreditar que ela pode contribuir para se entender e solucionar certas questões éticas relacionadas ao consumo. A razão de escolher o modelo apresentado por Aristóteles e não um modelo de ética das virtudes contemporâneo, tal como a de MacIntyre, por exemplo, se deve ao fato de que a ética das virtudes aristotélica permanece como sendo o padrão e modelo fundamental, do qual as éticas da virtude contemporânea se apresentam como modelos atualizados, mas que também por isso, envolvem interpretações da ética aristotélica, as quais, por sua vez, também podem ser criticadas por questões hermenêuticas que não se quer adentrar aqui.

Para se compreender as peculiaridades contextuais envolvidas na ética aplicada às questões de consumo cabe encontrar um princípio de sistematização das relações que o consumo envolve, ou seja, um princípio de ordenação que sirva para separar minimamente as diferentes espécies de relações que estão envolvidas no consumo. Sugere-se aqui sistematizar a abordagem da ética aplicada ao consumo segundo três categorias distintas que abrangem as principais relações envolvidas no consumo, a saber: primeiro, a relação entre o sujeito que consome (daqui para frente denominado de consumidor) com o objeto consumido (denominado daqui por diante de produto, ainda que não seja algo apenas material, mas também um serviço ou um bem natural); segundo, a relação comercial que envolve o consumidor e o sujeito que oferece o produto (denominado aqui de vendedor); e terceiro, a relação de consumo que se desenvolve em ambos os casos acima tendo em vista a relação com um contexto mais amplo, seja ele com o meio ambiente ou com o povo do Estado (analogicamente ao sentido de *pólis* grego). Ainda que cada uma dessas categorias tenha particularidades próprias o que justifica seu tratamento independente, não se segue que elas não se inter-relacionem mutuamente.

A hipótese que se desenvolve aqui é a de que a ética das virtudes de Aristóteles oferece elementos para se tematizar cada uma dessas categorias acima, sendo que, em cada caso, haveria uma virtude específica que representaria o agir excelente ou o agir moral. A primeira relação, do consumidor com o produto pode ser compreendida a partir da relação com a virtude da moderação, a qual será tematizada na segunda seção deste artigo. A segunda relação, entre consumidor e vendedor pode ser avaliada segundo a virtude da justiça, a qual será tematizada na terceira seção deste artigo. Já a relação da própria relação de consumo com um contexto mais amplo, então, no caso da relação se referir aos indivíduos que vivem no mesmo estado tem-se a virtude da liberalidade, e no caso da relação se referir ao meio ambiente e as futuras gerações, então se tem a virtude do discernimento. Ambas, a liberalidade e o discernimento, serão abordados na quarta seção. A quinta e última seção deste artigo tematiza rapidamente o modo como Aristóteles compreendia e a importância de uma educação moral para a ética.

1. OS FUNDAMENTOS DA ÉTICA NORMATIVA DE ARISTÓTELES OU OS PRINCÍPIOS DO AGIR EXCELENTE

Antes de se apresentar como Aristóteles define o agir virtuoso, ou ainda, o agir excelente, ambas as traduções possíveis do termo grego *areté*, duas considerações são fundamentais para se compreender a particularidade da abordagem ética desenvolvida na *Ética a Nicômacos*. A primeira consideração se refere ao grau de precisão que pode ser exigido na investigação ética. Segundo Aristóteles, cada assunto possui um grau de clareza e precisão que lhe é conveniente, não sendo possível alcançar o mesmo grau em todos os assuntos e em todas as profissões. Assim, dependendo da natureza do objeto que se busca conhecer, existe um grau de clareza e precisão que lhe é conveniente, sendo igualmente “insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas.” (Aristóteles, 2001, 18 / 1094b)ⁱⁱ A segunda consideração se refere à relação que existia na antiguidade entre ética e política ou entre ética e direito. Para os gregos não havia uma separação estrita entre os objetos de estudo da ética e do direito, tal como começa a acontecer a partir da modernidade. Essa relação intrínseca pode ser percebida como uma relação de complementaridade, sendo que a ética busca apresentar qual é a finalidade, a razão de ser, do homem, enquanto que a política trata da finalidade da cidade. “[E]mbora seja desejável atingir a finalidade apenas para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingi-la para uma nação ou para as cidades.” (Aristóteles, 2001, 18 / 1094b) A inexistência de uma

separação específica entre ética e política ou entre ética e direito também pode ser percebida pelo tratamento que é dado à virtude da justiça. Por exemplo, a justiça é um dos principais temas da *República* de Platão e é compreendida tanto como uma justiça social, quanto abarca o sentido de dar a cada um aquilo que lhe diz respeito segundo a sua natureza, ou seja, envolve não apenas uma forma de organização institucional, mas uma forma de comportamento dos cidadãos com relação às leis e costumes da cidade. De forma semelhante, para Aristóteles a justiça é o tema central do livro V da *Ética a Nicômacos*, sendo ela pensada tanto a partir da aplicação das leis da cidade, como também vinculada com um determinado caráter do indivíduo que aplica a lei e a quem ela é aplicada. Em outras palavras, para os antigos o tema da justiça não é uma questão apenas da política e do direito, mas é também essencialmente uma questão ética tratada no contexto das virtudes, da disposição do indivíduo e do seu caráter. Isso ficará mais claro com a explicação da definição de virtude dada por Aristóteles.

No livro II da *Ética a Nicômacos* se encontra a definição mais concisa de excelência moral: “A excelência moral, então, é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções, disposição esta consistente num meio termo (o meio termo relativo a nós) determinado pela razão (a razão graças à qual um homem dotado de discernimento o determinaria).” (Aristóteles, 2001, 42 / 1106b) Implicados nessa definição estão vários conceitos aos quais Aristóteles mobiliza grande esforço para esclarecer ao longo de sua obra. Pode-se dividir essa definição ao menos em três grandes partes, a saber: a primeira, ‘a excelência moral é uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções’; a segunda, é uma ‘disposição consistente num meio termo relativo a nós’; e terceira, trata-se de uma ‘disposição determinada pela razão, isto é, tal qual um homem dotado de discernimento o determinaria’. Analisa-se agora cada uma dessas partes detalhadamente.

a. Primeira parte da definição

Na primeira parte da definição de excelência moral está já suposta a distinção entre a excelência moral e a excelência intelectual. A primeira é produto do hábito, derivando o seu próprio nome da palavra ‘hábito’, em grego *ethiké* e *êthos*, respectivamente. Isso significa que a excelência moral não é avaliada apenas por algumas ações, mas ela deve ser fruto de “um exercício ativo das faculdades que deve se estender por toda a vida, pois uma andorinha não faz verão (nem o faz um dia quente); da mesma forma um dia só, ou um curto lapso de tempo, não faz o homem bem-

aventurado e feliz” (Aristóteles, 2001, 25 / 1098a). Já as excelências intelectuais devem “tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução” (Aristóteles, 2001, 35 / 1103a), ou seja, podem ser ensinadas pelo professor usando apenas palavras, enquanto que a excelência moral envolve, da mesma forma que as coisas da arte (*téchne*), uma espécie de “saber como”, ou seja, aprendemo-las fazendo-as, praticando-as efetivamente. Assim, por exemplo, “os homens se tornam construtores construindo, e se tornam citaristas tocando cítara; da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, moderados agindo moderadamente, e corajosos agindo corajosamente.” (Aristóteles, 2001, 35 / 1103b)

Que a excelência moral seja definida como uma disposição significa que se trata de um “estado da alma em virtude do qual estamos bem ou mal em relação às emoções – por exemplo, em relação à cólera estamos mal se a sentimos violentamente ou praticamente não a sentimos, e bem se a sentimos moderadamente, e de maneira idêntica às outras emoções.” (Aristóteles, 2001, 40 / 1105b) Nesse sentido, a disposição não pode ser entendida como uma faculdade, pois não se trata simplesmente de uma capacidade de sentir algo, ainda que, naturalmente a disposição pressupõe uma faculdade, pois não se poderia ter um certo estado da alma com relação a algo que não se pode sentir. A excelência moral também não pode ser compreendida como sendo simplesmente uma emoção, pois as emoções que sentimos, sentimo-las por que temos a faculdade de senti-las e isso não pode ser considerado bom ou mal, pois somos assim por natureza e o que é por natureza é naturalmente bom. Nesse sentido, não atribuímos excelência moral a alguém pelo fato dele sentir certa emoção, como a cólera ou o prazer, por exemplo, mas o censuramos ou estimamos pelo fato dele sentir essas emoções de um certo modo, a saber, se é condizente ou não com a excelência moral.

A relação entre excelência moral e *escolha* envolve o reconhecimento de que somente podem ser avaliadas moralmente as ações e emoções que podem ser voluntariamente escolhidas e realizadas. Um ato voluntário é “aquele cuja origem está no próprio agente, quando este conhece as circunstâncias particulares em que está agindo”, enquanto uma ação involuntária é aquela executada “sob compulsão ou por ignorância” (Aristóteles, 2001, 52 / 1111a). Assim, um ato é realizado sob compulsão, quando alguém pega o braço de alguém e bate em outra pessoa, ou quando está sob efeito de um sedativo ministrado por outrem sem o seu consentimento, então trata-se de um ato sob compulsão, por conseguinte, é um ato involuntário pois não envolve uma escolha deliberada do sujeito com relação a sua ação. Da mesma forma acontece com

atos realizados por ignorância, isto é, quando o agente desconhece as circunstâncias específicas da ação e os objetivos contemplados. Nesse sentido,

um homem pode ignorar o que está fazendo, como por exemplo quando se diz que ‘isto escapou de seus lábios enquanto estava falando’, ou ‘eles não sabiam que se tratava de um segredo’, como Ésquilo diz dos mistérios, ou ‘deixou-a sair quando queria apenas mostrá-la em funcionamento’, como fez o homem no caso da catapulta. (Aristóteles, 2001, 51 / 1111a).

Distingue-se aqui uma ação por ignorância e na ignorância. Uma pessoa age na ignorância quando, por exemplo, está embriagada. Mas se a embriaguez foi o resultado de um ato voluntário, então todas as ações que se seguem são consideradas responsabilidade do agente e ele pode e deve ser punido:

punimos igualmente as pessoas que ignoram qualquer dispositivo das leis que devem conhecer, e podem conhecer facilmente, e da mesma forma no caso de qualquer outra proibição cuja ignorância seja presumivelmente devida à negligência; presumimos que estava ao alcance destas pessoas não ser ignorantes, pois elas teriam podido tomar precauções. (Aristóteles, 2001, p.59s / 1114a)

Portanto, atos involuntários não envolvem uma escolha responsiva e, portanto, não podem ser louvados ou censurados, ainda que possam ser perdoados e, às vezes, inspirar piedade (Cf. Aristóteles, 2001, p. 49 / 1009b).

Ser voluntário é um dos critérios para que um ato seja avaliado como moral, mas não é ainda suficiente, pois o agir voluntário abarca também o exercício das artes, as quais são distintas do agir moral. O exercício das artes, compreendida pelos gregos como *téchne*, é avaliado simplesmente pela qualidade do produto produzido, assim, um bom sapateiro é aquele que produz sapatos de boa qualidade, um bom músico é aquele que toca bem música. Já o agir moral envolve de modo decisivo uma série de condições sobre o estado do agente no momento em que ele pratica a ação: “em primeiro lugar ele deve agir conscientemente; em segundo lugar ele deve agir deliberadamente, e ele deve deliberar em função dos próprios atos; em terceiro lugar sua ação deve provir de uma disposição moral firme e imutável”. (Aristóteles, 2001, 39 / 1105b) A deliberação é uma atividade de investigação e análise da qual resulta a escolha dos melhores meios para se realizar um determinado fim (Cf. Aristóteles, 2001, 55 / 1112b). Já a disposição moral firme e imutável se refere a um determinado estado constante da alma com relação às emoções envolvidas no agir. São essas as condições que conjuntamente são necessárias para se considerar um ato como pertencente ao campo da *práxis* (em distinção aqui à *téchne*).

A disposição de acordo com a escolha das emoções é uma das teses mais características da filosofia moral aristotélica. Na parte irracional da alma, existe uma parte que não possui nenhuma relação com a razão. Trata-se da parte da alma responsável pelas sensações, como a fome, a sede ou o frio. Assim, “não há presumivelmente vantagem em ser persuadido a não sentir calor, ou dor, ou fome, ou coisas do mesmo gênero, já que não deixaremos de experimentar tais sensações por isto” (Aristóteles, 2001, 57 / 1114a). Já as emoções também pertencem à parte irracional da alma, mas uma tal que se relaciona com a razão e, por isso, pode por ela ser influenciada e controlada. Trata-se do elemento apetitivo e em geral do elemento concupiscente, pois até certo ponto ele pode “ouvir a razão”. Nesse sentido, “o fato de advertirmos alguém, e de reprovarmos e exortarmos de um modo geral, indica que a razão pode de certo modo persuadir o elemento irracional”, sendo que o elemento apetitivo deverá ter para com a razão “uma tendência para obedecer no sentido em que se obedece a um pai.” (Aristóteles, 2001, 33 / 1102b). O elemento apetitivo é aquele que se refere às emoções, como por exemplo, “os desejos, a cólera, o medo, a temeridade, a inveja, a alegria, a amizade, o ódio, a saudade, o ciúme, a emulação, a piedade, e de um modo geral os sentimentos acompanhados de prazer ou sofrimento” (Aristóteles, 2001, 40 / 1105b).

A relação da excelência moral com uma disposição da alma relacionada com a escolha de ações e emoções implica que agir de um determinado modo não é suficiente para que uma ação seja considerada excelente, ou virtuosa, ou ainda, moral. Na medida em que a disposição, que é um estar bem ou mal em relação às emoções, faz parte decisiva do modo como a excelência moral é representada, então o agente precisa estar sentindo uma determinada emoção de uma determinada maneira no momento em que age, senão o seu agir, ou melhor, o agente não pode ser considerado excelente, mas no máximo, como estando em processo para tal. Assim, por exemplo, o indivíduo corajoso não é aquele que enfrenta determinadas situações de risco de vida ou morte, mas aquele que faz isso com prazer, ou pelo menos sem sofrimento. Da mesma forma o indivíduo moderado é aquele que se abstém de buscar determinados prazeres que lhe são contrários à saúde e faz isso sem que sinta algum sofrimento, na verdade, ele se abstém do excesso com prazer. Portanto, a excelência moral comporta uma constância de emoções adequadas, ou seja, envolve sentir as emoções certas, no momento certo e na intensidade certa. Se algum desses qualificativos não estiver corretamente alinhado com a ação (o que, quando, como), então, por mais que o agir pareça ter sido correto, da perspectiva de um observador externo, ele será apenas semelhante ao bem, mas não será

essencialmente bom, pois ele não foi realizado de acordo com a disposição de ânimo adequada àquela ação. A importância desse aspecto pode ser facilmente percebida com o seguinte exemplo: tome-se dois indivíduos que, numa determinada situação, oferecem uma soma em dinheiro para ajudar a construir ou reformar uma praça pública. Se um indivíduo faz uma doação sentindo prazer com o que está fazendo, e sente um prazer adequado, isto é, uma emoção certa, no momento certo e na intensidade certa, então esse sujeito pode ser considerado um indivíduo liberal. Por outro lado, outro indivíduo também faz a mesma doação, a mesma soma, no mesmo momento, mas faz isso simplesmente por que está sendo observado, querendo também alcançar reconhecimento da comunidade, porém sentido certo sofrimento por doar o seu dinheiro, então esse indivíduo não é liberal, mas avarento.

Alguém poderia alegar que não seria correto avaliar o agente a partir das emoções que ele sente, pois muitas vezes ou na maior parte das vezes não é possível controlar as emoções sentidas. Aristóteles nega essa alegação apontando para o fato de que:

as ações e disposições não são voluntárias de maneira idêntica, pois somos senhores de nossas ações do princípio ao fim, se conhecemos os fatos particulares, mas embora tenhamos o controle da fase inicial de nossas disposições, a evolução de cada estágio das mesmas não é perceptível, tal como acontece com as doenças; mas já que a maneira de agir dependia de nós, as disposições morais são voluntárias. (Aristóteles, 2001, 59s / 1114b)

Defende-se, dessa forma, a tese de que as disposições que constituem o caráter do indivíduo são responsabilidade dele, ou seja, ele inicialmente compactuou com o fato de sentir determinada emoção por não tomar nenhuma atitude que modificasse a forma de como sente as suas emoções. Para Aristóteles, “somente uma pessoa totalmente insensata poderia deixar de perceber que as disposições de nosso caráter são o resultado de uma determinada maneira de agir.” Ou seja, se uma pessoa é injusta ou concupiscente, então ela o é por que ela assim o quis ser, mas disso não resulta que se ela quiser deixar de sê-lo, ela simplesmente o conseguirá. Assim como a um homem doente não ficará bom simplesmente por querê-lo, ainda que sua doença tenha sido voluntária, no sentido dela ter sido o resultado de uma vida inteira de falta de cuidados e desobediência aos médicos. Teria dependido dele no início não ficar doente, mas uma vez que ele continuamente tomou determinadas ações, essas ações criaram nele um determinado caráter, o qual ele simplesmente não pode se desfazer de um momento para o outro. Esse mesmo raciocínio se aplica às diversas formas de vícios adquiridos ao

longo da vida e que moldam a forma como o sujeito passa a sentir suas emoções. Assim,

da mesma forma que, depois de atirar uma pedra, não é possível fazê-la voltar atrás; não obstante a pessoa que atirou a pedra é responsável por havê-la apanhado e lançado, pois a origem do ato estava na pessoa. De maneira idêntica, as pessoas injustas ou concupiscentes poderiam de início ter evitado estas formas de deficiência moral, e portanto, são injustas e concupiscentes voluntariamente. Agora, porém, que elas são assim, já não lhes é possível deixar de sê-lo. (Aristóteles, 2001, 58 / 1114a)

b. Segunda parte da definição

Uma vez explicado os conceitos envolvidos na primeira parte da definição, cabe agora passar para a segunda parte, a qual assevera que '*a disposição moral é consistente num meio termo relativo a nós*'. Segundo Aristóteles, o conceito de “meio termo” significa aquilo que é “equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens”, já o conceito de “meio termo relativo a nós” ele entende “nem demais nem muito pouco, e isto não é o único nem o mesmo para todos.” (Aristóteles, 2001, 41 / 1105a) O exemplo que Aristóteles oferece torna bastante claro no que ele está pensando. Não é possível, por exemplo, elaborar uma dieta igual para todas as pessoas, algumas são intolerantes a certos alimentos, outras possuem determinadas carências físicas e necessidades especiais. Nem mesmo a quantidade de alimentos consumida pode e deve ser a mesma, ou seja, uma dieta de 2000 calorias, considerada por muitos como uma dieta mais ou menos equilibrada, pode ser excessiva para alguns indivíduos, enquanto que para outros, como para um atleta ou para pessoas cujo trabalho envolve um alto gasto calórico, seria bastante insuficiente. Nesse sentido, afirmar que a excelência moral está relacionada com um meio termo relativo a nós tem como consequência que o agir moral não pode ser avaliado segundo uma regra inflexível e estática, mas deve considerar as peculiaridades de cada agente e do contexto.

c. Terceira parte da definição

A partir da segunda parte da definição surge imediatamente uma possível contestação, a saber, quem ou como se pode dizer que alguém não encontrou o meio termo em seu modo de agir, ou seja, cada um pode alegar em seu benefício que a forma como está agindo representa o meio termo relativo a si e, portanto, estaria agido moralmente. Tendo em vista essa crítica, Aristóteles já se antecipa e acrescenta a

terceira parte da sua definição, a qual tem como objetivo exatamente evitar esse tipo de conclusão que levaria a sua teoria moral a uma espécie de relativismo moral. A última parte da definição acrescenta que *'o meio-termo relativo a cada um precisa ser determinado segundo a reta razão, ou ainda, segundo o modo como um homem dotado de discernimento o determinaria'*. Com esse complemento, chega-se então à tese de que o homem bom é aquele que deseja e age de acordo com aquilo que é verdadeiramente bom, enquanto que o homem mau deseja e age segundo aquilo que apenas tem a aparência do bem. Assim, a resposta de Aristóteles é a de que “o homem bom julga tudo corretamente, e cada classe de coisas lhe parecem o que realmente são”, ou seja, o homem bom difere dos outros principalmente por “ver a verdade em cada classe de coisas, sendo ele, por assim dizer, a norma e medida de todas as coisas” (Aristóteles, 2001, 56 / 1113b). Em outras palavras,

a excelência moral e as pessoas boas enquanto boas são a medida de todas as coisas, as coisas que lhes parecem constituir prazeres são prazeres, e as que elas apreciam são agradáveis. Se as coisas que elas consideram desagradáveis parecem agradáveis a outras pessoas, nada há de surpreender nesse fato, pois as pessoas podem corromper-se e deteriorar-se de muitas maneiras; tais coisas não são realmente agradáveis, mas agradáveis somente a pessoas nessas condições. (Aristóteles, 2001, 199 / 1176a)

Sendo as pessoas boas a medida de todas as coisas, ou ainda, sendo o homem de discernimento a medida da reta razão, cabe investigar agora no que consiste exatamente essa disposição. De todo modo, fica estabelecido aqui que ainda que os indivíduos deficientes considerem como boas as coisas que desejam, isso não as torna verdadeiramente boas, pois tais indivíduos estão corrompidos, são como indivíduos doentes e, por isso, não conseguem perceber o verdadeiro meio termo relativo a eles próprios. Assim, se certos prazeres são considerados agradáveis para pessoas mal constituídas em termos de excelência moral, isso não faz com que esses prazeres sejam verdadeiramente bons, “da mesma forma que não raciocinamos assim acerca de coisas saudáveis, ou doces, ou amargas para pessoas doentes, e não reconhecemos a brancura de coisas que parecem brancas a pessoas que sofrem de uma doença da vista.” (Aristóteles, 2001, 194 / 1173b)

Compreender adequadamente o significado de “agir segundo a reta razão” ou “agir tal como um homem de discernimento agiria”, é central para que se possa compreender o modo como Aristóteles refuta o relativismo moral e implica naturalmente em saber como opera a sua teoria da racionalidade prática. Nessa definição Aristóteles equaliza “reta razão” e “discernimento”, contudo ambos os

conceitos não são sinônimos. A razão se refere aos fins, enquanto que o discernimento se refere aos meios, mas não a meios quaisquer, mas apenas a meios adequados aos fins estabelecidos pela razão. Nesse caso, sempre onde houver discernimento haverá a reta razão, mas nem sempre onde há reta razão, há também discernimento, pois o indivíduo pode saber qual é o fim ordenado pela razão, mas não saber como executá-lo.

A razão é aquela que estabelece os ditames a respeito do que é uma virtude e aquilo que não é, ou seja, a razão para Aristóteles é aquela que estabelece ditames, o padrão que determina aquilo que é o fim bom em si mesmo, aquilo que é nobilitante (cf. Aristóteles, 2001, 61 /1115b; 113/1138b). É a razão que estabelece aquilo que é a excelência moral, é ela que estabelece qual é o fim do agir e, no âmbito do agir, estabelecer o fim é estabelecer o ponto de partida (cf. Aristóteles, 2001, 143/1151a). A passagem da *Ética a Nicômacos* que mais detalhadamente se dedica a elucidar o significado de reta razão é a seguinte:

O fim a que se visa não é escolhido automaticamente, mas cada pessoa deve ter nascido com uma espécie de visão moral, graças à qual a pessoa forma um juízo correto e escolhe o que é realmente bom, e será naturalmente bem dotado quem for bem dotado sob este aspecto. De fato, esta visão moral é a dádiva maior e mais nobre da natureza, e é algo que não podemos obter ou aprender de outras pessoas, mas devemos ter tal como nos foi dado ao nascermos; ser bem e superiormente dotado sob este aspecto constituirá a excelência perfeita e verdadeira em termos de dons naturais. (Aristóteles, 2001, 59/ 1114b)

A razão é então uma visão moral que estabelece os princípios do agir. Ela é original e está em todo o ser humano, mas pode estar mais em um do que em outro, e ser mais bem dotado de razão significa ser mais bem dotado de um dom natural. Pode-se dizer que a razão é a faculdade que indica quais são as excelências morais. Mas o que acontece com aqueles indivíduos que são corrompidos moralmente? Não seriam eles dotados de razão? Aristóteles responderia que esses indivíduos, por suas escolhas voluntárias erradas, criaram para si um determinado hábito, um determinado caráter que corrompeu aquele dom natural com o qual nasceram.

A razão é aquela que estabelece o que é a excelência, ou seja, é ela que “nos faz perseguir os objetivos certos”, já o discernimento, por outro lado, “nos leva a recorrer aos meios certos” (Aristóteles, 2001, 125/1144a). Nesse sentido, o discernimento é uma determinada habilidade de deliberar bem de acordo com os fins estabelecidos pela razão. Assim, quando o indivíduo delibera bem segundo fins contrários aqueles estabelecidos pela reta razão, pode-se dizer que esse indivíduo é dotado de talento, mas não de discernimento (cf. Aristóteles, 2001, 125/1144a). Assim, por exemplo, um

médico e um assassino podem saber igualmente bem quais são os modos de utilizar determinado fármaco, mas o assassino utiliza isso segundo um fim que é contrário à reta razão, enquanto o médico utiliza seus conhecimentos para salvar vidas, o que é conforme a reta razão. Nesse caso, o talento em escolher adequadamente os meios para realizar determinado fim só pode ser chamado *discernimento* quando ele se refere aos fins estabelecidos pela reta razão. O discernimento não é exatamente algo com que se nasce com, mas é algo que se adquire com a experiência, por isso, “devemos estar atentos às asserções não demonstradas e às opiniões de pessoas experientes e idosas, ou de pessoas dotadas de discernimento, (...), pois pelo fato de a experiência lhes ter dado como que um outro olho elas vêem corretamente.” (Aristóteles, 2001, 124/1143b)ⁱⁱⁱ O discernimento está ligado então com o julgamento, ou seja, envolve a inteligência de perceber os fatos particulares fundamentais envolvidos em uma determinada situação, além disso, envolve uma capacidade de análise e avaliação sobre qual seria o melhor plano de ação (digamos assim), mas faz isso tendo em vista o nobilitante, ou seja, aquilo que é universal. “O discernimento deve ser então uma qualidade racional que leva à verdade no tocante às ações relacionadas com os bens humanos.” (Aristóteles, 2001, 117/1140b) Ora, novamente, quem estabelece o bem para o homem é a reta razão, mas como isso pode ser realizado e atualizado, depende do discernimento. Por isso,

[t]ampouco o discernimento se relaciona somente com os universais; ele deve também levar em conta os particulares, pois o discernimento é prático e a prática se relaciona com os particulares. É por isso que pessoas ignorantes são às vezes mais práticas do que as outras que sabem, pois se uma pessoa soubesse que os alimentos leves são mais facilmente digeríveis e portanto saudáveis, mas não soubesse quais as espécies de alimentos mais leves, não seria provavelmente capaz de restaurar a saúde; por outro lado, é provável que uma pessoa ciente de que a galinha é um alimento leve restaure a saúde. (Aristóteles, 2001, 119 /1141b)

Nesse sentido, note-se que “o erro na deliberação pode ser em relação ao universal ou ao particular – por exemplo, podem passar-nos despercebidos tanto o fato de que toda água salobra é insalubre quanto o fato de certa água ser salobra.” (Aristóteles, 2001, 121 /1142a)

O discernimento é, então, a excelência na escolha dos diversos aspectos particulares que estão envolvidos em cada ação tendo em vista a excelência moral. Esses diversos aspectos podem ser vistos como os qualificativos envolvidos em cada ação e eles podem ser categorizados nas seguintes questões: o quê? A quem? Como? Quando? Por quanto tempo? Quanto? Nesse sentido, em relação à coragem, por exemplo, podemos cometer as seguintes faltas: “em temer o que não deveríamos, outra

consiste em temer como não deveríamos, outra em temer quando não deveríamos e assim por diante.” (Aristóteles, 2001, 61 /1115b) Ou ainda, com relação à cólera, “não é fácil definir de que maneira, com quem, com que fundamentos e durante quanto tempo alguém deve encolerizar-se, e em que ponto se deixa de agir corretamente e se começa a estar errado” (Aristóteles, 2001, 84 /1126a), mas um indivíduo dotado de discernimento é aquele dotado da excelência moral da amabilidade e, por conseguinte, sabe agir bem em relação a cada um daqueles qualificativos, ou seja, só sente raiva com as pessoas certas, na intensidade certa, pelo tempo certo e pelos motivos certos.

Em suma, a reta razão estabelece aquilo que é a excelência moral, é ela que dita o que é o nobilitante, é ela que estabelece qual é o rol de virtudes. Porém, o indivíduo moralmente excelente não tem apenas a reta razão, mas tem também discernimento, pois a excelência moral não se restringe a desejar aquilo que é bom e também não envolve apenas teoria, mas ela é prática e a prática se estabelece no agir.^{iv} Logo, quem tem excelência moral sabe o que é bom e sabe também como agir para alcançar aquilo que é o bom e é assim que ele age. Por isso, Aristóteles insiste que se tornar virtuoso é uma empresa para uma vida toda, pois se demanda tempo para cultivar um caráter *excelente*, afinal é preciso juntar razão e discernimento, a faculdade com a sua atividade adequada à experiência.

Tendo-se apresentado sumariamente os pontos principais da ética aristotélica, o que caracteriza a apresentação da sua teoria normativa, cabe agora passar para a discussão do tema central desse artigo que é um tópico de ética aplicada. De antemão é importante salientar que a questão do consumo em si jamais foi um tópico esmiuçado pelo próprio Aristóteles, por isso, o que se pretende fazer aqui é uma tentativa de atualização, a qual, naturalmente, possui seus riscos e imprecisões.

2. EXCELÊNCIA QUE SE ESTABELECE ENTRE INDIVÍDUO E OBJETO: A MODERAÇÃO

Neste tópico, analisa-se as implicações da ética normativa aristotélica para avaliação das relações de consumo que ocorrem entre o consumidor e o objeto consumido. Obviamente que a boa disposição com relação a essa forma de agir também produz efeitos bons ou maus para outras pessoas, mas, a princípio, pode-se dizer que as excelências morais discutidas nesta seção afetam prioritariamente o sujeito consumidor. Essa relação envolve vários aspectos, dentre os quais está o prazer despertado pelo objeto consumido, o qual tem como parâmetro normativo a virtude da moderação.

A excelência moral da moderação se refere, segundo Aristóteles, especificamente aos prazeres do tato e do paladar, mas não haveria grandes problemas, a meu ver, em aplicá-la também aos prazeres visuais e auditivos ou aqueles advindos da satisfação despertada pela admiração alheia, no caso, por exemplo, de alguém querer ser admirado por possuir um bem de consumo. A deficiência pelo excesso é nomeada de *concupiscência*, e a deficiência pela falta denomina-se *insensibilidade*:

as pessoas concupiscentes, portanto, anseiam por todas as coisas agradáveis, e são levadas por sua concupiscência a escolhê-las à custa do que seja e do que for; por isto elas sofrem quando não conseguem obtê-las e até quando simplesmente anseiam por elas (a concupiscência é acompanhada de sofrimento), embora seja paradoxal sofrer por causa do prazer. Raramente se encontram pessoas que pecam pela deficiência a respeito do desejo de prazeres e se comprazem com eles menos do que deveriam (...). (Aristóteles, 2001, 68 / 1118b-1119a)

Em outras palavras, o verdadeiro contrário da moderação não é a insensibilidade, ainda que ela também seja uma deficiência moral, mas sim a concupiscência, pois é para esse extremo que a maioria dos seres humanos tende quando agem de modo imoral. Já as pessoas moderadas

desejarão moderadamente, como devem, as coisas que, por serem agradáveis, contribuam para a saúde e para as boas condições físicas; elas desejarão igualmente outras coisas agradáveis desde que as mesmas não sejam um obstáculo à consecução dos fins a que visam, ou contrárias ao que é nobilitante, nem desejam além dos seus recursos. (Aristóteles, 2001, 68 / 1119a)

Ora, a partir disso, pode-se dizer que todo consumo de produtos que de alguma forma esteja relacionado com os prazeres deve ser regulado em primeiro lugar segundo aquilo que contribui para a saúde, tanto física, quanto mental. Nesse sentido, o consumo de substâncias ou práticas contrárias à saúde ou a boa constituição física e mental são também moralmente reprováveis. Além disso, as pessoas moderadas não se sentirão compelidas a consumir desenfreadamente. Quando elas não puderem desfrutar de algo, isso não lhes causará sofrimento. Nesse caso, as pessoas que colocam sua felicidade na quantidade de consumo de produtos ou de serviços que lhe geram prazer físico são concupiscentes, pois a busca dos prazeres físicos deve sempre estar de acordo com aquilo que é nobilitante, isto é, “conforme à reta razão”. Avaliando-se a partir disso o mercado capitalista e suas propagandas que apresentam e instigam o consumidor a se sentir frustrado se não puder desfrutar dos prazeres de um novo produto, pode-se dizer

que esse procedimento também está funcionando como um catalisador da deficiência moral, do vício.

Finalmente, a pessoa moderada jamais irá consumir além daquilo que lhe permite seus recursos, ou seja, também é moralmente reprovável fazer dívidas para adquirir produtos que lhe geram prazer, ou gastar tudo o que se têm na satisfação dos prazeres. Naturalmente, que um indivíduo concupiscente não reconhecerá que os produtos que ele adquiriu são apenas para o seu prazer, mas alegará que lhe eram necessários ou mesmo que o prazer lhe era fundamental. Ora, como apontado anteriormente, o indivíduo doente não é a medida da saúde, ou seja, não se pode apelar para um relativismo moral, pois sempre se possui como parâmetro aquilo que um homem dotado de discernimento faria. Nesse caso, dever-se-ia perguntar: o que uma pessoa moderada faria em determinada situação? Uma pessoa moderada é aquela que não se deixa determinar pela propaganda do mercado capitalista, mas avalia com cuidado a necessidade da compra de um determinado produto e da sua relevância para que possa ter uma vida saudável e desatrelada de necessidades incutidas externamente pelo mercado e faz isso avaliando as suas condições financeiras, ou seja, sem comprometer as suas finanças.

Diferentemente de uma visão estoica, contudo, a moralidade aristotélica não prega uma “insensibilidade” em relação aos prazeres corporais, condenando-os de modo radical e ensinando a viver simplesmente abnegando a sua importância. Por outro lado, ela também se distingue da moralidade epicurista, pois os prazeres, ainda que moderados, não são tomados como a principal medida para a avaliação da vida moral. Para a ética aristotélica, os prazeres moderados fazem parte de uma visão mais ampla do ser humano concebido teleologicamente como um ser que sente, mas que também deve se determinar enquanto um ser racional, cuja reflexão se estabelece segundo os princípios da reta razão e não segundo a opinião da maioria. Em outras palavras, os prazeres não são legitimados e valorados em si e por si mesmos, ainda que também não sejam rejeitados em si e por si mesmos, mas apenas na medida em que eles possuem uma finalidade na organização da vida física e psíquica do homem, a qual é estabelecida pela reta razão. Por isso, a virtude da moderação conduz a *eudaimonia*, isto é, uma felicidade racional que contempla tanto aspectos sensíveis quanto intelectuais com relação ao modo como o sujeito aprecia os prazeres.

O sujeito moderado é para Aristóteles aquele que não deixa de apreciar os prazeres que fazem bem para a saúde do corpo e da mente, por isso ele não é um insensível, por outro lado, ele se distingue do indivíduo concupiscente na medida em

que não deixa que as coisas ou as opiniões alheias lhe determinem a respeito daquilo que ele precisa desejar. O sujeito moderado é aquele que pauta a sua vida como a busca de um prazer que é condizente com a sua natureza de indivíduo racional dotado de prudência ou sabedoria prática, portanto, que sabe que se ele deixar que o mercado lhe dite o que ele precisa ter ou sentir, ele se tornará um indivíduo que jamais alcançará a felicidade, pois estará condenado apenas a alcançar um contentamento momentâneo e efêmero com prazo de validade: até ser lançado um produto mais novo, mais moderno, mais eficiente ou que esteja mais na moda.

Um indivíduo concupiscente jamais será feliz para Aristóteles, pois ele é escravo do seu prazer. A felicidade não é um estado passivo, em que o indivíduo simplesmente desfruta do prazer, mas é o resultado de uma *atividade* do próprio agente e é por isso que ela não pode ser facilmente alcançada, mas também, por isso, não facilmente perdida (cf. Aristóteles, 2001, 26 / 1098b). O indivíduo moderado é feliz (alcança a *eudaimonia*) na medida em que ele tem consciência da sua independência em relação a determinação dos prazeres, ou seja, tem consciência da autocracia da sua razão, a qual lhe permite se privar de algumas coisas sem sofrimento, bem como direcionar o foco do seu interesse para prazeres que lhe são ao mesmo tempo mais facilmente alcançáveis e igualmente condizentes com a manutenção da sua saúde física e mental.

3. EXCELÊNCIA QUE SE ESTABELECE NA RELAÇÃO ENTRE OS INDIVÍDUOS ENVOLVIDOS NA RELAÇÃO DE COMPRA E VENDA: A JUSTIÇA

No Livro V da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles apresenta e esclarece diferentes conceitos de justiça e os seus diferentes usos e contextos. Na relação de consumo que se estabelece entre dois indivíduos é possível falar de várias acepções diferentes de justiça: a justiça corretiva, a justiça distributiva e a justiça como reciprocidade proporcional.

A justiça corretiva se manifesta nas relações privadas e se refere ao estabelecimento de uma igualdade entre as partes de uma relação. Essa igualdade pode ser exemplificada como uma proporcionalidade aritmética, isto é, a proporcionalidade dos ganhos e perdas que se estabelecem numa relação de consumo devem ser equalizadas segundo a perspectiva de que ambas as partes são iguais. Assim, por exemplo, numa relação de compra e venda de um produto há uma relação privada onde ambas as partes devem respeitar os termos do acordo ou contrato. Se uma das partes não respeitar o que era esperado, por exemplo, oferecendo um produto de uma qualidade inferior ao pressuposto no contrato, então uma das partes ficou com mais do que lhe

pertencia, ou seja, cometeu um ato injusto e isso precisa ser corrigido pela atuação do juiz. Nessa relação, “é irrelevante se uma pessoa boa lesa uma pessoa má, ou se uma pessoa má lesa uma pessoa boa (...); a lei contempla somente o aspecto distintivo da justiça, e trata as partes como iguais, perguntando somente se uma das partes cometeu e a outra sofreu a injustiça, e se uma infligiu e a outra sofreu dano.” (Aristóteles, 2001, 97 / 1131b) Aristóteles afirma que a justiça corretiva busca uma igualdade aritmética, pois ela não distingue o caráter, valor, ou *status* social dos indivíduos envolvidos, isto é, todos devem ser tratados como iguais perante a lei. E quando uma das partes comete injustiça, cabe ao juiz estabelecer uma punição, a qual tem como função reestabelecer a ordem inicial, ou seja, ela não deve deixar a parte que foi prejudicada com mais do que tinha antes, mas deve restabelecer a igualdade, isto é, deve retirar daquele que cometeu a injustiça somente o equivalente para restituir a igualdade inicial.

Percebe-se aqui uma dificuldade na tentativa de atualizar uma leitura da ética de Aristóteles, a saber, ao falar de justiça corretiva pensa-se sempre em relações privadas entre indivíduos, e não nas relações privadas entre um indivíduo e uma companhia, por exemplo. Porém, essa é uma das principais formas em que as relações da sociedade se estabelecem hodiernamente, especialmente da perspectiva do consumo. Por isso, ainda que Aristóteles tenha utilizado o conceito de justiça distributiva para se referir à distribuição dos bens públicos (sejam eles, a estima pública, cargos ou dinheiro), faz sentido pensar a proporcionalidade geométrica presente na justiça distributiva como uma forma para equalizar as relações desproporcionais que se estabelecem entre um consumidor e uma companhia. A proporcionalidade geométrica pressupõe que a igualdade se estabelece apenas quando as diferenças entre as partes são reconhecidas e sopesadas na equação. Na verdade, é exatamente a partir desse conceito que se pensa atualmente que em algumas situações o consumidor deva ser considerado como a “parte fraca” em determinadas relações de consumo, ou ainda, a parte hipossuficiente, a qual precisa ser protegida por um código ou lei específica.

Pensar as relações de consumo a partir de uma abordagem da justiça distributiva significa pensar as relações de consumo como sendo realizadas entre partes desiguais, as quais devem ser tratadas como desiguais, exatamente para que se alcance uma igualdade, por conseguinte, uma justiça na relação. Assim, cabe à lei estabelecer formas de se alcançar essa igualdade enquanto proporcionalidade, como, por exemplo, permitindo que os consumidores tenham locais de fácil acesso para realizar reclamações contra serviços e produtos vendidos por companhias, bem como, facilitar que as

reclamações sejam apuradas e julgadas de modo a contrabalançar o poder econômico e, por conseguinte, também político e jurídico das empresas.

Existe ainda uma terceira acepção de justiça que pode ser retomada para se pensar as relações de consumo, a saber, a justiça enquanto reciprocidade conforme a proporcionalidade. Veja-se a explicação de Aristóteles:

A reciprocidade proporcional se efetua através de uma conjunção cruzada. Suponhamos, por exemplo, que A é um construtor, B é um sapateiro, C é uma casa e D é um par de sapatos. O construtor deve obter do sapateiro o produto do trabalho deste, e deve por sua vez oferecer-lhe em retribuição o produto de seu próprio trabalho. Se houver uma igualdade proporcional dos bens, e se ocorrer uma ação recíproca, verificar-se-á o resultado que mencionamos. Se não ocorrerem estas duas circunstâncias, a permuta não será igual, e o relacionamento não continuará. Com efeito, nada impede que o produto de um dos participantes seja melhor que o do outro, e neste caso os produtos terão de ser igualizados (...). Deve haver entre o número de pares de sapatos permutados por uma casa e a própria casa a mesma proporção que há entre o valor do trabalho do construtor e do sapateiro; se não for assim não haverá permuta nem relacionamento, e a proporcionalidade não estará assegurada a não ser que os bens sejam iguais de algum modo. (Aristóteles, 2001, 99s / 1133a)

O dinheiro surgiu exatamente com o propósito de ser esse equalizador, o meio termo que permite medir coisas diferentes.

O dinheiro, portanto, agindo como um padrão, torna os bens comensuráveis e os igualiza, e não haveria comunidade se não houvesse permutas, nem permutas se não houvesse igualização, nem igualização se não houvesse comensurabilidade. Na verdade, é impossível que coisas diferentes entre si se tornem perfeitamente comensuráveis, mas com referência à demanda elas podem tornar-se suficientemente comensuráveis. (Aristóteles, 2001, 101 / 1133b)

Para Aristóteles, é a demanda “que mantém a união da comunidade como um todo” (Aristóteles, 2001, 100 / 1133b).

A existência de demanda é a possibilidade de que ocorram trocas. Se as pessoas não pudessem trocar bens e serviços, se elas não precisassem ou quisessem isso, elas não se associariam em uma comunidade, a qual se constitui finalmente em uma *pólis* ou dos Estados. Parece então que para Aristóteles o comércio é central para que a vida da *pólis* se estabeleça e floresça. A demanda de bens e serviços é central para a sua perpetuação e para o estreitamento de laços. Mas o que significa exatamente demanda nesse contexto e qual a implicação moral dessa consideração? Uma leitura possível é a de que a demanda deve ser pensada tendo em vista o bem da comunidade, ou seja, a

demanda de produtos e serviços deve ser estimulada sempre tendo em vista o bem ou a vantagem da comunidade. Isso parece ficar indicado na seguinte passagem:

Todas as formas de associação são como se fossem partes da comunidade política; efetivamente, os homens empreendem uma viagem juntos com o intuito de obter alguma vantagem e de obter alguma coisa de que necessitam para viver; e é com vistas a vantagens para seus membros que a comunidade política parece ter-se organizado originariamente e ter-se perpetuado, pois o objetivo dos legisladores é o bem da comunidade, e eles qualificam de justo aquilo que é reciprocamente vantajoso. (Aristóteles, 2001, 164 / 1160a)

Isso significa que as leis do Estado (ao menos para um estado democrático), para que sejam justas, devem organizar a demanda no sentido de que ela seja distribuída entre todos os membros da comunidade. Em outras palavras, o processo de troca de produtos deve ser organizado de modo que todos os membros da comunidade precisem e possam participar, ou ainda, que todos contribuam com o seu trabalho e também usufruam do trabalho dos outros. Uma sociedade que articula o consumo dos seus bens produzidos de modo que grupos de cidadãos não possam participar ativamente desse sistema de trocas, não exclui esse grupo apenas do processo do comércio e do consumo, mas o exclui do benefício da vida em comunidade. Por conseguinte, com isso se retira finalmente também o seu estatuto político: a cidadania desses indivíduos. Essa parece ser a ideia por detrás dessa noção de justiça como reciprocidade enquanto proporcionalidade.

4. EXCELÊNCIAS QUE DIZEM RESPEITO À RELAÇÃO ENTRE INDIVÍDUO E O CONTEXTO SOCIAL: LIBERALIDADE E PRUDÊNCIA

Para Aristóteles uma vida dedicada a ganhar dinheiro é uma vida vivida sob compulsão e de modo algum pode ser considerada uma vida feliz (cf. Aristóteles, 2001, 20 /1096a). É óbvio que as pessoas que buscam o dinheiro, fazem isso em busca de algo mais, em geral, por acreditarem que o dinheiro possa comprar-lhes a felicidade. Porém, os bens autênticos não são aqueles que podem ser comprados e a história mostrou inúmeras vezes que o dinheiro pode ser a causa da infelicidade e da ruína de um indivíduo, seja pelos seus próprios atos, seja pelos atos de outros que buscam tomar lhe o dinheiro.

Isso não significa que o dinheiro é algo moralmente ruim para Aristóteles. Para ele, a felicidade e a virtude demandam meios externos para que possam alcançar de modo mais eficiente o seu objetivo (cf. Aristóteles 2001, 27 /1099a). Por isso, é importante que se tenha dinheiro, pois ele é um instrumento que permite alcançar os fins

morais dos indivíduos e também a *eudaimonia*. Assim, o dinheiro não é ruim em si, mas ele somente será bom se o indivíduo tiver uma determinada disposição moral com relação a ele, uma disposição que estabelece um equilíbrio entre o ganho e o gasto, tanto na forma, isto é, na qualidade, quanto na quantidade. A virtude relacionada com o dinheiro é a liberalidade.

A liberalidade é a excelência moral relacionada com a forma de como ganhar e gastar riquezas. Os extremos dessa disposição são a avareza e a prodigalidade. O avarento é aquele que peca pelo excesso de adquirir riquezas sem uma forma equivalente de distribuí-las, enquanto que o pródigo peca pelo excesso de gastar riquezas sem se preocupar com a forma certa de ganhar riquezas equivalentes. Em geral, as pessoas tendem a errar mais para o lado da avareza do que da prodigalidade, além da avareza ser bem mais difícil de ser curada, afinal a prodigalidade se cura com a experiência e com a dilapidação do patrimônio, enquanto que avareza tende a se acentuar cada vez mais com o passar dos anos (cf. Aristóteles, 2001, 73-4/ 1121a-1121b).

As pessoas liberais “darão por que dar é nobilitante, e darão acertadamente, pois darão os valores certos, às pessoas certas e no momento certo, com as demais qualificações concomitantes com o ato de dar acertadamente; elas agirão assim com prazer ou sem sofrimento” (Aristóteles, 2001, 72 / 1120a). Esse mesmo raciocínio é utilizado com respeito com o que se gasta, ou seja, gastar muito com coisas efêmeras é um dispêndio errado de riqueza, enquanto que gastar uma grande soma de dinheiro com algo duradouro, seria uma ação condizente com a excelência moral (cf. Aristóteles, 2001, 77 / 1123a).

Repensando esses conceitos para questões atuais pode-se dizer que o gasto de dinheiro relacionado com o consumo deveria ter em mente sempre a proporção correta entre o quanto de riquezas o indivíduo possui (e sob o princípio de que elas tenham sido adquiridas de forma condizente com uma vida virtuosa) e o quanto ele despense tendo em vista o melhor resultado possível para ele e para todos os envolvidos. Assim, um indivíduo que gasta uma fortuna em carros está sendo vulgar (gasta além do que é razoável), enquanto que outro que gasta uma fortuna para trazer obras de arte para o museu da sua cidade estaria sendo liberal (neste caso específico, magnificente, pois o montante gasto é muito maior e afeta positivamente um maior número de pessoas). Da mesma forma, seria melhor que um indivíduo se preocupasse em construir uma bela casa do que gastar muito com banalidades, pois uma bela casa também é um ornamento para a cidade. Ou ainda, prefere comprar um produto mais caro, mas que seja durável e

belo, do que com vários produtos que tenham uma obsolescência programada. Outro exemplo, um indivíduo que gasta numa festa de aniversário o mesmo que gastaria no seu casamento estaria pecando pela prodigalidade. Por outro lado, o indivíduo que em um casamento oferece o equivalente a um presente de aniversário ou de uma festa anual estaria sendo avarento.

Ainda outro exemplo, mas agora considerando a parte da definição da virtude que estabelece a necessidade de um meio termo relativo a nós, tal como uma pessoa dotada de prudência o determinaria: se duas pessoas, João e Pedro, resolvem igualmente fazer uma doação para ajudar uma obra de caridade ou uma obra de importância para o bem comum da cidade, mas João é um trabalhador assalariado e doa o valor de 20 reais, e Pedro é um bilionário e doa 50.000 reais, então, nesse caso, para Aristóteles, João seria mais excelente moralmente do que Pedro. Mas se Pedro ainda encontra um modo de “abater” os 50.000 reais do seu imposto de renda ou realiza essa doação visando utilizar isso como uma estratégia de marketing social ou empresarial, então Pedro não apenas deixa a desejar com relação à excelência moral, mas, ao contrário, se mostra como um sujeito avarento e vulgar. Enquanto João doou por que ajudar aos outros é nobilitante, Pedro o fez para exibir a sua riqueza ou alcançar vantagens pessoais e sociais com ela (Cf. Aristóteles, 2001, 77s /1123a). Fica evidente então o que Aristóteles diria do comportamento dos grandes empresários que logo após realizarem uma doação correm para fazer a dedução do seu imposto de renda... Para que esse não fosse o caso, Pedro, dependendo do valor da sua fortuna, deveria doar proporcionalmente ao que doou João, nesse caso, talvez o valor fosse 500.000 reais e ele faria isso sem a pretensão de divulgar o seu ato ou mesmo de obter algum benefício por ele. Pedro deveria ter feito tal doação simplesmente por que doar é algo nobilitante, isto é, bom em si mesmo, e deveria também ter se sentido bem fazendo isso ou ao menos não ter sofrido fazendo isso. Se ele ainda não sentiu prazer ou fez isso com algum tipo de sofrimento, então ele não possui excelência moral. Para que ele alcançasse a disposição moral certa, ele deveria continuar a repetir frequentemente este ato até que esse ato deixasse de lhe causar sofrimento e finalmente lhe trouxesse prazer. Inversamente, se o salário de João fosse, suponhamos, de apenas 100 reais mensais, então ele não teria a excelência moral da liberalidade, mas teria sido pródigo, ou seja, doou mais do que a sua condição lhe permitia.

A partir disso, sugere-se que há um sério problema moral relativo à forma como o sistema capitalista opera, qual seja, ele incentiva cada vez maiores e mais constantes gastos em coisas efêmeras e desnecessárias para um conceito de vida boa que possa ser

moralmente justificado. Trocar a cada ano de celular ou carro, por exemplo, não seriam um gasto que uma pessoa liberal faria e também não seria um tipo de consumo que uma sociedade que visa o bem comum e tornar os indivíduos virtuosos estimularia. Assim, se Aristóteles estiver certo, a saber, que “os legisladores formam os cidadãos habituando-os a fazerem o bem; esta é a intenção de todos os legisladores; os que não a põe corretamente em prática falham em seu objetivo, e é sob este aspecto que a boa constituição difere da má” (Aristóteles, 2001, 35s / 1103b), então caberia aos legisladores da cidade incentivar um consumo consciente, um consumo que fosse condizente com a virtude da liberalidade. Em outras palavras, incentivar o consumo de bens melhores, mais belos e duráveis, os quais também beneficiam não apenas o indivíduo que o compra, mas a todos que indiretamente dele também possam usufruir.

Se, como apontado no tópico anterior, Aristóteles está dizendo que todos os cidadãos devem participar das relações de troca e de consumo de bens e serviços, então poderia se pensar, da perspectiva atual, se isso não poderia gerar, em alguns casos, a situação deteriorante do meio ambiente e da própria cidade. Por exemplo, se todas as pessoas de uma cidade se locomovessem apenas com carros, o trânsito da cidade poderia ficar insuportável e a poluição constituiria um risco para a saúde. Ora, novamente aqui entraria a noção de bem comum para regular as relações, ou seja, para a vantagem comum da comunidade, poder-se ia proibir ou desestimular o consumo de terminado produto ou atividade tendo em vista o bem da comunidade.

Naturalmente que a questão ambiental não era um problema na época de Aristóteles, porém para a sociedade atual trata-se de uma questão moral cada vez mais premente. Nesse sentido, o consumo de bens naturais não renováveis ou semirenováveis gera um lixo que, por sua vez, compromete a saúde dos indivíduos e o fim da sociedade, que se refere à vida boa. Nesse contexto, cabe aqui fazer referência a uma virtude fundamental que se refere a todas as outras virtudes, mas que, nesse caso, também pode ser aquela que oferece uma indicação de como lidar com esses problemas, a saber, a *phrónesis*, traduzida algumas vezes por prudência, discernimento ou sabedoria prática. Essa virtude é discutida com mais detalhe ao longo do livro VI da *Ética a Nicômaco*. A *phrónesis* é uma excelência na deliberação, ou seja, “a correção na deliberação a respeito do que conduz a uma finalidade cuja concepção verdadeira constitui o discernimento.” (Aristóteles, 2001, 122 /1142b) Ela implica a escolha dos meios certos para os fins estabelecidos pela reta razão.

Nesse caso, pode-se dizer que o indivíduo prudente ou dotado de discernimento relativo ao consumo, irá evitar consumir materiais que geram poluição, e o legislador

prudente é aquele que pensará em medidas que tendam a minimizar ou mesmo a evitar a degradação ambiental do planeta e do Estado. Nesse caso, por exemplo, pode ser considerado uma atitude prudente do indivíduo comprar brinquedos de madeira para seu filho ao invés de brinquedos de plástico, uma vez que a madeira é um produto que pode ser originado de fonte renovável e é mais durável, enquanto que o plástico, em geral, é mais frágil, mas leva de 100 a 500 anos para ser degradado. Ou ainda, utilizará fraldas biodegradáveis que se decompõe em um ano ao invés de fraldas descartáveis normais, que levam até 450 anos para serem degradadas. Da perspectiva do legislador, por exemplo, deveria se adotar medidas que responsabilizassem as empresas e os consumidores com relação às embalagens dos produtos consumidos. Nesse caso, é uma questão moral que as embalagens dos produtos sejam recolhidas pela mesma empresa que vendeu o produto. Isso, por exemplo, já é um procedimento padrão na Alemanha, onde qualquer garrafa, seja ela feita de plástica ou de vidro é cobrada juntamente com o produto e o consumidor ao devolvê-la no mesmo local ou a um local similar, receberá o ressarcimento do valor pago pela embalagem, o chamado *Pfand*.

Em que planeta, em que cidade deveremos viver para que possamos ter uma vida boa? Essas são questões que afetam diretamente a forma como se estabelece o consumo de bens e mercadorias e não é apenas uma questão técnica ou pragmática. É uma questão moral que envolve um determinado comportamento moral dos indivíduos e dos legisladores. Para Aristóteles cabe à política, enquanto a

ciência mais imperativa e predominante sobre tudo”, determinar “quais são as demais ciências que devem ser estudadas na cidade, e quais são os cidadãos que devem aprendê-las, e até que ponto; e vemos que mesmo as atividades tidas na mais alta estima se incluem entre tais ciências, como por exemplo, a estratégia, a economia e a retórica. Uma vez que a ciência política usa as ciências restantes e, mais ainda, legisla sobre o que devemos fazer e sobre aquilo de que devemos abster-nos, a finalidade desta ciência inclui necessariamente a finalidade das outras, e então esta finalidade deve ser o bem do homem. (Aristóteles, 2001, 17s / 1094ab)

Nesse caso, a política sempre deve ter primazia com relação à economia e deve definir os seus rumos morais, tendo em vista um conceito de vida e sociedade boa. Em outras palavras, o consumo é uma necessidade que se estabelece pela própria característica da associação humana na cidade, porém a forma como ele ocorre, quais os termos e circunstâncias em que ele pode ser permitido e incentivado não é algo que cabe deixar para a livre escolha das partes, mas é legítimo que seja estabelecido pelo legislador. Esse estabelecimento da lei e do costume, contudo, não deve ser feito com base no interesse egoísta do legislador ou dos interesses econômicos em questão, mas

deve ser feito conforme a reta razão, tal como um indivíduo moral dotado de discernimento o faria.^v

Poder-se-ia alegar aqui que a ética aristotélica é obsoleta e que o bem da cidade depende do consumo aos moldes do mercado capitalista, isto é, a perspectiva de que o mercado se autorregula ao ser deixado agindo livremente. Obviamente que a demanda e, por conseguinte, o consumo é algo necessário, como o próprio Aristóteles reconheceu, porém, em que termos, em que intensidade e com relação a quais objetos e de quê tipo de objetos? Tudo isso é passível de debate e de valoração moral. É possível pensar em muitas formas de trabalho e produção de bens de consumo e também de relações de trocas distintas, as quais são mais condizentes com a finalidade da vida boa. Da mesma forma que o crescimento e o progresso de um país não é medido simplesmente pelo seu PIB (produto interno bruto), também a organização do trabalho, da demanda e do consumo não precisam ser medidos exclusivamente pela quantidade de recursos movimentados e produzidos. É isso que começa a ser discutido em modelos políticos, sociais e econômicos tais como, por exemplo, nas teorias do decrescimento (*degrowth paradigm*). É exatamente a excelência moral da prudência que deve encontrar os meios para essa realização. Encontrar os meios para uma organização de demanda e consumo que possa ser moralmente legítima. Devemos isso a nós mesmos, ao futuro da *pólis* e das futuras gerações.

5. CONSUMO, EDUCAÇÃO E POLÍTICA

Segundo Aristóteles, é característico da investigação ética, diferente das outras áreas do conhecimento teórico, não buscar apenas o conhecimento teórico sobre a ação moral ou imoral, i.e., apresentar quais são as características de uma ação moral e imoral, mas também e principalmente buscar entender como nos tornamos morais (Aristóteles, 2001, 36 / 1104a). Em outras palavras, cabe à ética investigar também a natureza do agir humano com vistas a encontrar soluções para “como devemos praticar as ações”, ou ainda, como é possível agir moralmente e nos tornarmos virtuosos.

A primeira consideração importante nesse sentido de uma autoeducação moral se refere a uma autorreflexão para buscar saber quais são as nossas tendências. Em outras palavras, “devemos estar atentos para os erros que nós mesmos nos inclinamos mais facilmente, pois algumas pessoas tendem para uns e outras para outros; descobri-los-emos mediante a observação do prazer ou do sofrimento que experimentamos; isto feito, devemos dirigir-nos resolutamente para o extremo oposto, pois chegaremos à

situação intermediária afastando-nos tanto quanto possível do erro, como se faz para acertar a madeira empenada” (Aristóteles, 2001, 47 / 1109b) Usando a analogia da madeira empenada, devemos buscar corrigir as nossas tendências tentando evitar cometer os erros que mais naturalmente tendemos a cometer.

Porém, existe, para Aristóteles, vícios ou deficiências morais que uma vez instalados, ainda que por nossa própria responsabilidade e, portanto, de modo voluntário, são muito difíceis de corrigir ou até mesmo se toram incorrigíveis. Entre elas estão a concupiscência e a avareza:

são concupiscentes as pessoas que perseguem os extremos das coisas agradáveis, ou perseguem os extremos das coisas necessárias, e o fazem por sua própria escolha, por sua causa, e nunca por qualquer resultado distinto delas, pois tais pessoas necessariamente não se arrependem de seus excessos, e são portanto incorrigíveis, já que as pessoas que não se arrependem não têm cura. (Aristóteles, 2001, 140 / 1150a)

Ou ainda,

a avareza é incurável (...) e é mais arraigada na natureza humana que a prodigalidade, pois os homens em sua maioria são mais ávidos de ganhar dinheiro do que de dá-lo; ela também é mais difundida e se apresenta sob vários aspectos, pois parece haver muitas espécies de avareza. Ela consiste em duas coisas – deficiência em dar e excesso em obter – e não aparece completa em todas as pessoas, sendo que às vezes as duas situações aparecem separadas: algumas pessoas se excedem em obter, e outras são avessas a dar. (Aristóteles, 2001, 74s / 1121b)

Nesse contexto, a educação das crianças assume uma posição central, pois ela é fundamental para se evitar que vícios incuráveis se instalem no caráter dos cidadãos. Na medida em que “nossas disposições morais resultam das atividades correspondentes às mesmas”, segue-se que

devemos desenvolver nossas atividades de uma maneira predeterminada, pois nossas disposições morais correspondem às diferenças entre nossas atividades. Não será pequena a diferença, então, se formarmos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, será decisiva. (Aristóteles, 2001, 36 / 1103b)

A virtude é alcançada por um processo gradativo que forma um hábito de agir de determinado modo e é assim que ela forma um determinado caráter. Como dito anteriormente, somos nós mesmos os responsáveis por nosso caráter, pois ele foi formado por uma longa série de ações voluntárias que realizamos ao longo de nossa vida.

O hábito de agir de determinado modo e o caráter construído a partir daí se relacionam intrinsecamente com o prazer e o desprazer:

a excelência moral se relaciona com o prazer e o sofrimento; e por causa do prazer que praticamos más ações, e é por causa do sofrimento que deixamos de praticar ações nobilitantes. Daí a importância, assinalada por Platão, de termos sido habituados adequadamente, desde a infância, a gostar e desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação. (Aristóteles, 2001, 37 / 1104b)

É exatamente por isso que, se

as crianças não forem preparadas para ser obedientes e submissas à autoridade de quem as cria, irão longe demais, pois num ser ainda irracional o desejo de prazer é insaciável e generalizado, e a tendência inata é estimulada pela satisfação desses desejos; com efeito, se eles forem numerosos e violentos, aniquilarão a própria capacidade de raciocinar. Por isso eles devem ser poucos e moderados, e não devem de forma alguma opor-se à razão – é isto que pretendemos dizer com ‘obedientes’ e ‘submissos à autoridade’ – e da mesma forma que a criança deve viver de conformidade com as instruções do seu preceptor, a parte apetitiva de nossa alma deve viver de conformidade com a razão. (Aristóteles, 2001, 69 /1119b)

Ora, a partir dessas considerações pode-se dizer que é um dever dos pais e do Estado ensinar as crianças a respeitar sua autoridade. Além disso, eles devem ter especial atenção para o fato de que as crianças devem ser protegidas da melhor forma possível de experiências que lhe estimulem demasiadamente o prazer, pois o prazer em excesso estimulará que a criança se torne um indivíduo concupiscente e avarento. Muito sobre isso poderia ser dito, mas ao menos uma consequência importante se pode destacar aqui, qual seja, a imoralidade da exposição das crianças às propagandas. Segundo o espírito da ética aristotélica, pode-se dizer que os pais e a sociedade que permitem que suas crianças sejam “bombardeadas” por propagandas de brinquedos, roupas e alimentos, seja nos intervalos da programação dos canais infantis, seja nos espaços recreativos, são pais e uma sociedade moralmente questionável, senão já moralmente deficiente. É exatamente por que a natureza humana já possui uma tendência maior para o excesso da concupiscência e da avareza que a educação deve cuidar ao máximo para que as experiências e as vivências das crianças não estimulem o seu desejo por prazeres e o desejo pela posse. Ensinar as crianças a gostar das coisas certas, do modo certo, no momento certo e na medida certa não é algo banal, mas constitui o âmago de toda a educação ética e política do indivíduo. Descuidar disso é fazer com que as futuras gerações se distanciem de uma vida moral e feliz e condenar a *pólis* a miséria e escravidão moral.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

KANT, I. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 2002.

SANDEL, M. *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado*. Trad. Clóvis Marques. 6 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

ⁱ Cf. Kant, 2002, 57ss. Trata-se do ensaio *Sobre a expressão corrente*: isso pode ser correto na teoria, mas não serve para a prática.

ⁱⁱ Todas as referências de Aristóteles seguem a regra autor data e após a barra a paginação segundo a edição de Immanuel Becker das obras completas de Aristóteles para a Real Academia da Prússia (Berlin 1831), a qual também consta na tradução utilizada, mas também em outras traduções.

ⁱⁱⁱ Veja-se também: “enquanto os jovens se tornam geômetras, ou matemáticos, ou sábios em matérias do mesmo gênero, não parece possível que um jovem seja dotado de discernimento. A razão disto é que este tipo de sabedoria não se relaciona apenas com os universais, mas também com os fatos particulares; estes se tornam mais conhecidos graças à experiência, e os jovens não são experientes, pois é o decurso do tempo que dá experiência; de fato, pode-se também perguntar por que um menino é capaz de tornar-se um matemático, mas não pode tornar-se um filósofo de um modo geral ou um filósofo da natureza.”(Aristóteles, 2001, 120 / 1142a) Claro que a idade não traz experiência automaticamente, pois “não fará diferença o fato de a pessoa ser jovem na idade ou no caráter; a deficiência não é uma questão de tempo, mas depende da vida que a pessoa leva, e da circunstância de deixar-se levar pelas paixões, perseguindo cada objeto que se lhe apresenta. Para tais pessoas o conhecimento [da ética] não é proveitoso, tal como acontece com as pessoas incontinentes; mas para quem deseja e age segundo a razão o conhecimento de tais assuntos é altamente útil.”(Aristóteles, 2001, 19 / 1095a)

^{iv} Por isso, o fato do filósofo teorizar sobre o que é a excelência moral não lhe garante de princípio uma condição de privilégio como alguém que tenha a excelência moral, pois ele pode simplesmente apontar para aquilo que é moral, sem conseguir, enquanto indivíduo, isto é, enquanto sujeito moral, se tornar excelente moralmente, pois pode faltar-lhe discernimento.

^v Sobre a atuação questionável da economia de mercado sobre os valores morais dos indivíduos vale a pena conferir o livro *O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado*, de Michael Sandel.