

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – PPGFIL
CURSO DE MESTRADO EM FILOSOFIA**

THAILIZE F. BRANDOLT DA ROCHA

**FELICIDADE E CONSUMO: O QUE A ÉTICA DAS VIRTUDES TEM A DIZER PARA O SÉCULO
XXI**

Caxias do Sul

2020

THAILIZE F. BRANDOLT DA ROCHA

**FELICIDADE E CONSUMO: O QUE A ÉTICA DAS VIRTUDES TEM A DIZER PARA O SÉCULO
XXI**

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de pós-graduação em filosofia da Universidade de Caxias do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador Prof. Dr. Idalgo Sangalli

Caxias do Sul

2020

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

R672f Rocha, Thailize Fontoura Brandolt da
Felicidade e consumo : o que a ética das virtudes tem a dizer para o
século XXI / Thailize F. Brandolt da Rocha. – 2020.
111 f. ; 30 cm
Dissertação (Mestrado) - Universidade de Caxias do Sul, Programa
de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.
Orientação: Idalgo José Sangalli.
1. Virtudes. 2. Ética aplicada. 3. Bens de consumo. 4. Aristóteles. I.
Sangalli, Idalgo José, orient. II. Título.

CDU 2. ed.: 179.9

Catálogo na fonte elaborada pela(o) bibliotecária(o)
Michele Fernanda Silveira da Silveira - CRB 10/2334

THAILIZE F. BRANDOLT DA ROCHA

**FELICIDADE E CONSUMO: O QUE A ÉTICA DAS VIRTUDES TEM A DIZER PARA O SÉCULO
XXI**

Dissertação de mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 6 de outubro de 2020.

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Idalgo José Sangalli
(orientador- UCS)

Participação por videoconferência

Profa. Dra. Jaqueline Stefani
(UCS)

Participação por videoconferência

Prof. Dr. Valdir Pretto
(UFN)

**Caxias do Sul
2020**

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Força Divina, por sempre me conceder exatamente aquilo que preciso no momento exato que preciso. Agradeço aos meus pais e meus irmãos, pelo incentivo e afeto com que me presenteiam todos os dias de minha vida. Agradeço meu querido orientador, Prof. Dr. Idalgo Sangalli, pela acolhida, paciência e poderosos ensinamentos. Agradeço ao grupo de estudos que foi criado através PPGFIL, o “In Vino Veritas”, composto pelas minhas queridas amigas e companheiras de jornada acadêmica: Fayni e Mariana que foram fundamentais na construção deste trabalho e na leveza de uma vida composta por boas amizades. Agradeço aos meus amigos de infância, Clarissa e Marcos, por terem sido meu porto seguro durante esta jornada no mestrado e por me fazerem crer na verdadeira amizade aristotélica. Agradeço a Rakaça e todas as minhas companheiras de dança, pelo ensinamento mais poderoso de todos: precisamos viver como se estivessemos dançando! Agradeço a todos os mestres que compõem o grupo de professores do Mestrado em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul por terem compartilhado sua sabedoria comigo. Agradeço aos colegas do PPGFIL por terem dividido suas angústias e motivações durante o período que estivemos juntos. Agradeço ao meu companheiro de 4 patas, Max, que faleceu em agosto deste ano, mas que sempre esteve ao meu lado, literalmente, enquanto escrevia esta dissertação. Agradeço aos demais que, de forma direta ou indireta, contribuíram para que esta pesquisa fosse realizada.

*“Felicidade:
Só a leve esperança, em toda a vida,
Disfarça a pena de viver, mais nada:
Nem é mais a existência, resumida,
Que uma grande esperança malograda.
O eterno sonho da alma desterrada,
Sonho que a traz ansiosa e embevecida,
É uma hora feliz, sempre adiada
E que não chega nunca em toda a vida.
Essa felicidade que supomos,
Árvore milagrosa, que sonhamos
Toda arreada de dourados pomos,
Existe, sim: mas nós não a alcançamos
Porque está sempre apenas onde a pomos
E nunca a pomos onde nós estamos.”*

Vicente de Carvalho

RESUMO:

A presente dissertação investiga o que a ética das virtudes tem a nos dizer sobre as relações de consumo do século XXI e nossa busca pela felicidade através da acumulação de coisas, o quanto isso acaba fragmentando nossas conexões sociais e a importância de retomarmos um senso de comunidade em plena crise mundial ambiental, econômica, social e política. Assim como uma análise da retomada da teoria das virtudes com Alasdair MacIntyre e sua contribuição para a reflexão sobre a moralidade atual. Também foi realizada uma breve arguição sobre o novo cenário de colapso causado por um vírus biológico na atualidade, que é também biopolítico, o COVID-19. Tal investigação tem como questão primordial: por que nos conformamos em buscar nos bens de consumo a nossa felicidade e o quanto isso interfere em nossa eterna insatisfação por não alcançá-la? A metodologia utilizada foi a de uma abordagem expositiva analítico-interpretativa e de sustentação teórica na elucidação de conceitos, bem como a revisão bibliográfica de obras e artigos transpostos para a atual conjuntura. O intuito deste trabalho é propor uma avaliação da atual sociedade consumista, consequente da busca de uma felicidade atrelada aos bens de consumo e que gera uma sociedade cada vez mais frágil moralmente e distante da vida virtuosa proposta por Aristóteles e MacIntyre. Tal pesquisa se justifica na necessidade de uma reflexão filosófica tendo como base uma teoria ética capaz de abarcar a pluralidade dos sistemas autônomos que compõem as relações de consumo atualmente.

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

ABSTRACT:

This dissertation investigates what the virtue ethics has to say to us about 21st century consumer relations and our search for happiness through the accumulation of things, how much it ends up fragmenting our social connections and the importance of regaining a sense of community in the midst of a global environmental, economic, social and political crisis. As well as an analysis of the resumption of virtue theory with Alasdair MacIntyre and his contribution to the reflection on current morality. A brief argument was also made about the new scenario of collapse caused by a biological virus today, which is also biopolitical, COVID-19. Such an investigation has as a fundamental question: why do we settle for searching our consumer goods for our happiness and how much does this interfere with our eternal dissatisfaction for not achieving it? The methodology used was that of an analytical-interpretative expository approach and theoretical support in the elucidation of concepts, as well as the bibliographic review of works and articles transposed to the current conjuncture. The aim of this work is to propose an assessment of the current consumerist society, resulting from the search for happiness linked to consumer goods and that generates a society that is increasingly morally fragile and distant from the virtuous life proposed by Aristotle and MacIntyre. Such research is justified in the need for a philosophical reflection based on an ethical theory capable of encompassing the plurality of autonomous systems that make up consumer relations today.

Keywords: Aristotle. Virtues. Applied Ethics. Consumption.

1. INTRODUÇÃO:	9
2. O CONSUMISMO COMO SINÔNIMO DE VIDA BOA E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A MORALIDADE CONTEMPORÂNEA	16
2.1 Uma forma de vida pautada na aquisição de produtos	22
2.2 Os prazeres relacionados ao consumo	29
2.3 A relação entre consumo e felicidade	34
2.4 A importância do senso de comunidade na sociedade consumista em um período de crise pandêmica	42
3. A ÉTICA DAS VIRTUDES ARISTOTÉLICAS E A ÉTICA COMUNITÁRIA DE MACINTYRE	51
3.1 A Ética das Virtudes clássica e o meio termo como virtude em Aristóteles e alguns aspectos da teoria da ação	58
3.2 A Ética Comunitária e a retomada da virtude em McIntyre	64
4. AS VIRTUDES COMO BASE DE ANÁLISE PARA AS RELAÇÕES DE CONSUMO	73
4.1 A temperança aristotélica no agir excelente na relação entre o indivíduo e o objeto de consumo	77
4.2 A liberalidade, a prudência e a amizade no agir excelente na relação entre ser consumidor e o contexto social	88
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	101
BIBLIOGRAFIA:	107

1. INTRODUÇÃO:

Vivemos uma vida em busca de quê? O que é que buscamos todos os dias e aquilo que fará nossa existência valer a pena? Podemos dizer que a maioria identifica essa realização com a ideia e desejo de felicidade. Porém, se todos buscam a felicidade por que são poucos os que se consideram felizes? Felicidade é uma simples condição de contentamento ou algo além disso? Tornando-se algo possível, quais são as condições de realização? Como é possível alcançá-la em um mundo cada vez mais desigual em matéria de condições básicas de sobrevivência?

A felicidade é um tema recorrente na história da filosofia. No nascimento do pensamento filosófico na Grécia Antiga, temas como: a origem do mundo e dos homens; qual a melhor maneira de viver; o que alma humana pode alcançar; o que se deve ou não fazer, que já haviam sido debatidas nos mitos e nas religiões, passaram a ser investigadas pela busca dos princípios originários, ou seja, das causas ou fundamentos racionais de toda a realidade e não apenas de forma simplesmente dogmática. A partir desta investigação, estava também a busca pela concepção daquilo que era entendido por felicidade e como alcançá-la.

Hoje com a facilidade de acesso aos bens de consumo, talvez nossa idealização de felicidade esteja mais atrelada com o quanto podemos parecer admiráveis para o mundo conforme o número de conquistas materiais que possuímos e não através de uma realização essencial da vida. Ou seja, nós adquirimos coisas, cargos, títulos, posições sociais na perspectiva de que a sociedade nos recompense em forma de reconhecimento por aquilo que o nosso dinheiro pode comprar. Ao passo que percebemos a busca pela felicidade como uma das tantas obrigações de nossa rotina atual, ela tornou-se mais um critério de avaliação de nossas vidas comparada com a vida dos demais seres que vivem no planeta.

Neste ponto, necessita-se escrever em primeira pessoa, tendo em conta a trajetória profissional da autora e experiências acerca do mercado de consumo na sua atuação como publicitária que resultaram em motivação principal para o desenvolvimento desta pesquisa: *me formei em Publicidade e Propaganda pela Universidade de Caxias do Sul em 2015 e desde que 2014 atuo no mercado publicitário. Já passei por agências de publicidade e também atuei no marketing de algumas empresas da região. A cada novo dia de trabalho, a cada novo projeto que eu me deparava, surgiam algumas questões “por que precisamos incentivar a compra de variáveis produtos que cada vez mais cedo perdem sua utilidade e propósito? Que corrida é essa, que eu*

como publicitária, fomento e que na verdade não existe nenhum vencedor? O quanto meu trabalho motiva as pessoas a serem cada mais instrumentalistas em suas relações e buscar na vida material a plena felicidade?”. Nunca me contentei com respostas prontas, ou simplesmente técnicas e códigos legais correspondentes a minha atividade profissional, foi por isso que precisei buscar na filosofia algum tipo de sistematização que desse conta de tentar responder a estas perguntas e, mais do que isso, problematizar outras tantas que o senso comum do mercado publicitário e das ciências particulares do consumo não se davam ao trabalho de fazer. Termina aqui o relato pessoal da autora para darmos prosseguimento na presente dissertação.

A corrida pela felicidade é mais uma competição do mundo capitalista, voltada para obtenção de uma resposta externa para uma pergunta que vem acompanhando a existência humana há muito tempo: o quanto vale a pena a vida vivida? Ser suficiente, ou parecer ser reconhecido pelos outros como alguém que importa para o mundo, faz com que percebamos nossa vida como algo que corre o risco de não ser reconhecida pelos demais. Pretendemos merecer atenção alheia e é somente isso que merecerá todo o esforço em nos mantermos vivos, saudáveis e em plenas condições de seguir vivendo, fazendo nosso papel como habitantes da Terra.

Porém, se colocamos essa responsabilidade de nos dizer o quanto valemos nas mãos dos outros, ou pior, nas de outras coisas e objetos que a sociedade consumista nos proporciona, também deixamos de perceber que esse valor e essa felicidade jamais conseguem ser alcançadas de forma plena. Já que o externo jamais dará a resposta que esperamos, há sempre uma esperança acompanhada de uma frustração. Deixamos de ser os donos de nossas próprias vidas, de dar as cartas e refletir sobre o que de fato nos faz feliz! Passamos a preencher nossos dias com coisas e pessoas que aparentam ser o caminho para a nossa felicidade, mas que, na verdade, nos distanciam ainda mais de uma vida realizada.

Confunde-se a realização essencial de uma vida, com a realização material proposta pelo universo capitalista da demanda e procura, onde de tanto procurarmos pela felicidade, ela se tornou mais um produto disposto nas prateleiras que aos montes desperta o interesse de nossos esforços diários. Aceitamos trabalhos e fontes de renda que nos aprisionam na forma de eternos produtores, em nome de uma crença de que só seremos felizes quando conquistarmos o maior número de posses materiais que pudermos conseguir. Como consequência dessa busca desesperada, sacrificamos as nossas relações interpessoais, onde cada um se transforma em um instrumento para obtenção de uma satisfação individual de nós mesmos.

A liquidez dos produtos e a rapidez como eles podem ser descartados, também virou uma característica das nossas relações afetivas: amizades, relacionamentos amorosos e profissionais, como denunciou Zygmunt Bauman. Sobrecarregados por uma pressão em ser feliz, conjugada com a obrigatoriedade de sempre produzir e consumir cada dia, coisas diferentes, sem conseguir enxergar nas relações que nos cercam algo confiável e capaz de tornar este caminho mais fácil, vamos adoecendo, tanto do corpo quanto da mente. Talvez por isso, percebemos hoje uma grande procura por tratamentos psicológicos e médicos alternativos, pois, os medicinais ditos tradicionais, já não suficientes e não são capazes de suprir a nossa demanda por uma solução imediata e eficaz.

A transformação e evolução digital também trouxeram fatores novos e importantes para a busca da felicidade humana. A comparação com o outro ficou ainda mais acessível e incentivada. As fotos postadas nas redes sociais, a vida transportada para a tela ganha novos aspectos, artifícios e também novas insatisfações com a realidade vivida. O excesso de positividade da atualidade apontada pelo filósofo coreano Byung-Chul Han denuncia a nossa incapacidade de lidar com a negatividade, que além de ser aquilo que é posto pelo externo, também se caracteriza pela não aceitação dos “nãos” que inevitavelmente irão aparecer em nossas vidas. Pautados por uma cultura do desempenho, todo erro ou aspecto negativo que acaba intervindo nos planos de uma realização perfeita, consequentemente geram um sentimento de que estamos numa posição muito inferior e faz com que nosso desejo por reconhecimento do outro se manifeste de forma ainda mais latente.

No século XXI, esta época que vivemos o excesso de informação, numa convivência nem sempre pacífica entre as consequências positivas e negativas do avanço tecnológico, nos deparamos também com a existência da possibilidade da construção de novos tipos de sujeitos. Alguns conjecturam ser estes os “transumanos”, do ponto de vista genético, todavia também podem ser entendidos como aqueles seres que o mercado capitalista molda criando uma espécie de forma a ser encaixada na realidade dos indivíduos de modo a nos fazer desejar uma homogeneidade da maioria de nossos hábitos e da maneira como nos enxergamos.

O grande número de oferta de produtos que são colocados à nossa disposição todos os dias, também é equivalente ao de informações que obtemos a respeito da reputação das marcas fabricantes e se o posicionamento de quem os faz também está de acordo com os nossos próprios valores. Uma era de consumidores ditos mais conscientes, que além dos produtos consumidos, também consomem o propósito simbólico atrelado a eles. Uma recente pesquisa intitulada “*14th*

*annual Global Consumer Pulse Research*¹ promovida pela Accenture Strategy revelou que 85% dos consumidores brasileiros preferem comprar de empresas que defendem propósitos alinhados aos seus valores de vida, ou seja, muito mais que suprir uma necessidade básica de consumo, também é preciso atender as necessidades sociais e éticas que necessitamos no momento.

Isso significa que nos tornamos conscientes que não basta uma realização simplesmente material? Que ela precisa estar atrelada a um compromisso moral também? Ou apenas estamos seguindo um fluxo que promove também a venda de valores como algo necessário ao reconhecimento dos outros perante a nossa existência? Não há como negar que tal preocupação é válida e necessária e que ela revela uma evolução na nossa forma de pensarmos o consumo. No entanto, sabemos que isso ainda não é o suficiente, é preciso que essa atitude de buscar os valores naquilo que consumimos também esteja nas nossas ações diárias além das de consumo. Em nossas relações também deve estar presente a preocupação se aquilo que estamos fazendo condiz com o que acreditamos que seja o certo a fazer.

Desta forma, é preciso que debates antropológicos e éticos ganhem destaque nas discussões de como podemos nos realizar e sermos felizes. No centro deste debate, certamente deverá adentrar nossa relação com os bens de consumo e como transformamos eles em balizadores de nossas conquistas e felicidade. O que nos leva inevitavelmente a nos perguntar sobre uma suposta ética de consumo, já que tal prática está centrada em todas as nossas ações contemporâneas e acaba interferindo em todos os nossos relacionamentos interpessoais. Para Moore: "Ética é uma palavra de origem grega, com duas origens possíveis. A primeira é a palavra grega *éthos*, com *e* curto, que pode ser traduzida por costume, a segunda também se escreve *éthos*, porém com *e* longo, que significa propriedade do caráter." (1975, p. 4).

Dentre estes conceitos também encontramos os de ética normativa e ética aplicada. A ética normativa se propõe a responder às seguintes questões de acordo com o caráter e a conduta: como devo viver? Como devo agir? Para responder a tais questões, é preciso estudar e reunir vários critérios que irão determinar um melhor caminho para validação de possíveis respostas. Já a ética aplicada, tem por objetivo sustentar a aplicação dos princípios identificados pela ética normativa em casos ou situações particulares.

Ou seja, a ética aplicada não é independente da ética normativa, pelo contrário, elas se

1

Disponível em: <https://www.accenture.com/acnmedia/Thought-Leadership-Assets/PDF/Accenture-CompetitiveAgility-GCPR-POV.pdf> acessado em 11/08/2020

complementam. Para podermos empregar de forma adequada os princípios normativos de forma prática, é preciso conhecimento e estudo de tais concepções, é também uma certa habilidade de identificar em um cenário particular a melhor maneira de agir de acordo com o entendimento existente. Assim, quando falamos do mundo das compras e ética, estamos falando de uma questão referente à ética aplicada, mas isso não significa que não falaremos a respeito de uma ética normativa, a ética das virtudes, uma das teorias pertencentes ao campo das éticas normativas, que servirá de base para nosso estudo sobre as relações de consumo.

Por que recorrer à Ética das Virtudes? Por que retomar Aristóteles em um estudo sobre o consumismo em pleno século XXI? Algum dos motivos para essa escolha está no fato de que a filosofia de Aristóteles pode ser compreendida como um “sistema aberto”, apesar de ser um conjunto complexo, articulado e orgânico de diferentes partes, compondo uma grande diversidade interna. Tal pensamento permite uma integração em forma contínua, o que Enrico Berti (1997, p.320) chama de “um sistema de múltiplas utilizações”. Tal ponto é um dos que justifica trazeremos a filosofia para realizar análise da busca pela felicidade e o consumismo no século XXI.

Outra característica do sistema filosófico de Aristóteles que identificamos como importante para este estudo, é a sua linguagem acessível à maioria. Segundo Enrico Berti (1997, p.321) Aristóteles desejava ser entendido por todos e não restringir a sua filosofia aos poucos rebuscados de linguagem técnica-filosófica. Isso não significa, porém, um achatamento de seus argumentos ou modo de pensar. Apesar de usar opiniões compartilhadas por todos, sempre que necessário Aristóteles teve que recorrer a variação de novos termos filosóficos e técnicos capazes de expressar o termo de forma integral a que se referia.

Para fazermos uma análise a respeito da felicidade e o consumo no sex. XXI, retomaremos aquilo que Aristóteles, em *Ética a Nicômaco* (considerado ser o primeiro tratado “científico” sobre ética), nos apresenta por “vida boa”; algo diferente do que corresponde ao consenso social. O primeiro princípio do pensamento ético de Aristóteles é que o homem, como todas as espécies, tem um *τέλος* (*telos* é pressuposto ontológico tanto na *physis* quando na *Ética*), um estado de realização ou consumação. Aristóteles identifica este *telos* com a vida boa, ligado diretamente ao conceito de *eudaimonia*, que em *Ética a Nicômaco* é conceituada como fim de toda a ação humana, alcançada através da *αρετή* (virtude ou excelência de caráter). Ao longo de nossa jornada é através do hábito virtuoso que seremos capazes de qualificar nossa existência como feliz ou infeliz.

A virtude é definida, no segundo Livro da EN, como uma escolha deliberada de acordo com

a reta razão mirando o meio-termo entre dois vícios (um à falta e o outro o excesso), ou seja, tudo que é demasiadamente pouco ou exageradamente muito, é considerado algo vicioso. Por enquanto é o suficiente para entendermos alguns traços gerais do pensamento de Aristóteles, mais adiante abordaremos de maneira detalhada a ética das virtudes aristotélica (tanto na questão de eudaimonia, quanto na sua teoria da ação, a eupraxia). A vida boa não é simplesmente uma vida de desejo satisfeito; é o próprio objeto a ser desejado. O desejo tem de ser cultivado, direcionado para o verdadeiramente desejável. A educação moral é uma educação sobretudo dos desejos.

A metodologia da presente dissertação corresponde a uma abordagem expositiva analítico-interpretativa e sustentação teórica na elucidação de conceitos, bem como a revisão bibliográfica de obras e artigos transpostos para atual conjuntura. Investigando o que a ética das virtudes tem a nos dizer sobre as relações de consumo do século XXI e nossa busca pela felicidade através da acumulação de coisas, o quanto isso acaba fragmentando nossas conexões sociais e a importância de retomarmos um senso de comunidade em plena crise mundial ambiental, econômica, social, política. Assim como uma breve análise da nova crise viral causada por um vírus biológico do século XXI que é também biopolítico, o COVID-19.

O texto é composto por 3 capítulos principais: o primeiro “O Consumismo Como Sinônimo De Vida Boa E Suas Consequências Para A Moralidade Contemporânea” retoma um viés sociológico do consumo através da visão de dois importantes pensadores contemporâneos do consumismo: Gilles Lipovetsky e Zygmunt Bauman. O capítulo abordará, igualmente, os prazeres atrelados ao ato de comprar e, assim, retomaremos a perspectiva aristotélica a respeito do prazer e conseqüentemente a relação entre consumo e felicidade. Como principal ponto deste capítulo, encontramos o paradoxo da sociedade consumista atual, que como Lipovetsky destaca, ao mesmo tempo em que temos mais acesso à euforia e abundância material, o nosso déficit de satisfação também aumenta: Segundo Lipovetsky (2007, p.158): “Consome-se mais, mas vive-se menos; quanto mais explodem os apetites de aquisição, mais se aprofundam os descontentamentos individuais.”

Já no segundo capítulo “A Ética Das Virtudes Aristotélicas e a Ética Comunitária de MacIntyre”, trecho mais conceitual que trará as definições das principais concepções e pressupostos da ética das virtudes clássica aristotélica e também sua atualização com Alasdair MacIntyre, faz-se uma reflexão a respeito da necessidade de se pensar em uma ética mais voltada para a noção da conquista da felicidade através da aquisição da prática virtuosa de ações em benefício não só do

indivíduo, mas também da comunidade. Igualmente podemos observar que os problemas na teoria e prática morais de nosso tempo são resultantes de uma modernidade que abandonou o paradigma teleológico aristotélico e colocou toda a responsabilidade da linguagem e princípios morais em padrões universais neutros, a-históricos ou desembocando no emotivismo contemporâneo que dissolve a racionalidade a um subjetivismo incoerente.

No capítulo terceiro propomos a análise de algumas das virtudes aristotélicas como base de reflexão ética das relações de consumo atual, são elas: a temperança, liberalidade, a prudência e a amizade e como podemos retornar a visão e compromisso comunitário com a sociedade a qual pertencemos. Para Aristóteles, a existência de um bem individual implica a presença de elementos externos como, por exemplo, uma situação financeira favorável, um governo justo, etc, de modo que isso resulte num bem mais amplo envolvendo o outro e não apenas a si.

Portanto, seria improvável crermos na realização de uma vida plena e feliz mesmo que o próprio bem tenha sido alcançado, se as circunstâncias dos demais que fazem parte do decorrer de nossas vidas não estejam em situação conveniente. É preciso olhar para além de si e enxergar o coletivo. Ora, desta forma parece evidente que a ética no seu mais alto grau não é aquela que é praticada tendo em vista apenas as coisas que dizem respeito ao próprio agente, mas sim as que envolvem o outro também.

Uma investigação a respeito da felicidade no século XXI passa necessariamente pelos nossos relacionamentos de consumo e conseqüentemente uma retomada aos valores atribuídos a ética das virtudes como: moderação, benevolência e altruísmo conforme a visão aristotélica de amizade. A necessidade da solidificação de um caráter pautado por hábitos virtuosos surge como norteador de uma reflexão filosófica dos tempos que estamos vivendo, de como percebemos a nossa busca pela realização pessoal, o que dá sentido à nossa existência e como fazer isso considerando preceitos éticos e morais.

Os questionamentos que nortearam esta pesquisa podem ser postos do seguinte modo: por quê nos conformamos em buscar necessariamente nos bens exteriores a nossa felicidade? Será que a retomada de uma ética das virtudes, que coloca o agir moral como resultado do caráter habituado na prática do bem, não seria de extrema importância para tentarmos estabelecer uma relação moralmente virtuosa entre nossos desejos e necessidades de consumo sem deixar que isso se transforme em um vício?

2. O CONSUMISMO COMO SINÔNIMO DE VIDA BOA E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA A MORALIDADE CONTEMPORÂNEA

Na cultura ocidental vivemos hoje uma proliferação de subconceitos atrelados à concepção de felicidade (contentamento, euforia, satisfação, motivação), acompanhados de uma incrível pretensão de colocar a busca pela felicidade como uma espécie de fórmula matemática, onde só precisamos ajustar alguns fatores relativos em seus respectivos lugares para obtermos o resultado desejado. Podemos nos questionar: mesmo se chegarmos a uma definição do que seja a felicidade, isso seria suficiente para realizar tal vida?

Talvez nossa atual alternativa para essa realização, seja a vida virtual, em uma espécie de Matrix², onde vivemos uma realidade simulada criada por máquinas, através da inteligência artificial. Entretanto, seria esse “mundo dos sonhos” suficiente para a consumação da felicidade? A maioria das pessoas talvez responderia a essa questão da seguinte forma: “o suficiente é aquilo capaz de me proporcionar uma vida boa.” Porém, essa vida boa estaria pautada pela comparação que inevitavelmente fazemos com nossos pares? Esse seria nosso parâmetro para uma vida boa? Será que acabamos transferindo a responsabilidade de buscarmos a excelência moral para a realização da “excelência” material? E uma pergunta ainda mais radical: por que temos que buscar a felicidade?

Colocamos tais perguntas com o intuito provocativo, visto que vivemos tempos em que livros de autoajuda parecem nos apresentar um cardápio de opções para se deliciar em uma vida feliz. Listas quase sempre pautadas pelo número “10” trazem a receita simples e vazia para as realizações mais complexas. Enquanto falamos tanto em felicidade, parece que deixamos de olhar com verdadeiro cuidado para essa palavra, que por unanimidade, é a escolhida para dar sentido à nossa existência. A condição humana de buscar a felicidade parece ser a força de um pressuposto: todos devemos ser felizes.

O filósofo coreano Byung-Chul Han alerta para uma nova realidade que estamos vivendo: a de que talvez estejamos diante de um excesso de positividade. Ou seja, a busca pela felicidade já não é mais apenas o destino ou propósito de nossas ações de acordo com nossos hábitos e caráter,

²The Matrix é um filme de ficção científica e ação dirigido pelas irmãs Lilly e Lana Wachowski e lançado em 1999. Parte de uma trilogia (The Matrix, Matrix Reloaded e Matrix Revolutions), o filme se tornou um ícone dentro do mundo cyberpunk, subgênero de ficção científica que se caracteriza pelo avanço da tecnologia e a precariedade da vida.

passa a ser também uma espécie de obrigação. Dessa forma, quem não demonstra estar feliz, é quase condenado de imediato, dado que acreditamos estar em mundo que nos fornece as condições básicas para a felicidade e se, mesmo assim, não a atingimos é porque algo de errado estamos fazendo. Desta forma, surgem as doenças psíquicas, como a depressão e tantas outras que transformam a felicidade em um peso, fonte de boa parte de nossa ansiedade.

Ainda em tom provocativo, Byung-Chul Han diz que neste século XXI estamos experienciando a violência neural. Vemos surgir cada vez mais casos de doenças neurais, como a depressão, déficit de atenção, transtornos de personalidade, que derivam de “infartos, provocados não pela negatividade de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de positividade” (2015, p. 8). O século passado foi marcado por ações imunológicas que eram definidas como reação de ataque e defesa. Não só na questão de doenças físicas, mas todo o contexto sociológico foi fundamentado desta forma, guerras, sistemas políticos e todos os corpos, reagiam de modo a afastar tudo aquilo que era estranho.

Vivemos hoje a intolerância às modificações provocadas pelo que vem de fora, ou seja, experimentamos uma época deficiente de negatividade. Um sistema dominado pelo confortável não leva a formação de anticorpos e é justamente por isso que presenciamos uma vulnerabilidade mental muito maior. Quando nos deparamos com algo “negativo”, ou quando nos percebemos como incapazes diante de algum tipo de afrontamento que nos impede de alcançar a tão sonhada felicidade, entramos em desespero o que acaba causando uma série de doenças na sociedade contemporânea.

Não é mais o outro ou o diferente que ameaça. No mundo moderno, talvez, não conseguimos aceitar que somos os próprios responsáveis por nossas “doenças” e/ou felicidade, ou pelo menos é dessa forma que parece nos ser determinado. No meio disso tudo, podemos identificar boa parte de nossos esforços voltados para aquisição de bens de consumo, já que são eles os mais próximos e acessíveis nessa nossa busca pela máxima positividade.

Se estivermos de acordo que a felicidade é resultado do quanto conseguimos acumular de bens externos em nossas vidas, aparentemente teremos uma busca infinita, dificilmente conseguiremos chegar a um denominador comum do quanto seria suficiente para sermos felizes. A maioria crê ser a riqueza, na abundância de necessidades inúteis e demandas artificiais. Isso acaba, por consequência, moldando o caráter moral dos indivíduos, que pautam sua existência em adquirir coisas que não precisam para “parecer” ser aquilo que não são. Estamos em constante frustração,

nunca contentados. O que percebemos como felicidade hoje, na realidade é a satisfação imediata de desejos que logo se transformam em outros e assim em uma luta infinita por descobrir o que de fato nos fará feliz. Seria essa uma característica da condição humana? Como se não bastasse sua busca ser algo comum a todos, parece que atingir o objetivo, pelo menos em nossos tempos, se tornou o mínimo para conseguirmos viver.

O que realmente seria uma vida boa? Muitas respostas foram apresentadas na História da Filosofia. De Paula (2014, p. 21- 28) irá fazer uma análise a respeito da investigação da felicidade pela visão dos filósofos dos diferentes tempos. No caso dos filósofos pré-socráticos, a felicidade estava na transformação e harmonia entre os opostos. Podemos entender isso melhor, a partir do pensamento de Heráclito de que nada é permanente, tudo é transformação: “ninguém pode entrar duas vezes no mesmo rio: o rio passa e corre para o mar, transforma-se, deixando o tempo todo de ser o mesmo”. Da mesma forma os pré-socráticos percebiam que a transitoriedade da vida não seria um empecilho para ser feliz, já que é essa impermanência de tudo que existe que dá origem a outras coisas. Também para Heráclito, a morte da terra fazia viver o fogo; a morte do fogo fazia viver o ar; a morte do ar fazia viver a água; a morte da água faz viver a terra; e assim o ciclo recomeça. Uma visão cíclica da vida, um eterno nascer e morrer, fazer e desfazer, criar e recriar.

A felicidade seria então uma eterna luta entre elementos/prazeres aparentemente contrários que dão origem um ao outro. Um pensamento diferente deste de Heráclito, possuía o filósofo Demócrito, que como mostra De Paula (2014, p. 30), acreditava “que a felicidade se mantinha na relação de moderação que era alma. Desta forma, para ele, é pela alma que somos felizes quando somos conhecedores do melhor, somos moderados, comedidos e justos.”

Esta ideia da moderação e da felicidade estar ligada a alma e a sabedoria humana, irá também permear o pensamento socrático, platônico e aristotélico que tinham como base para a investigação da felicidade o princípio de virtude. De forma comum a estes três pensadores estava a ideia de que a felicidade estava na sabedoria, na virtude, no agir conforme a reta razão. Ainda segundo De Paula (2014, p. 39), Sócrates acreditava que quando possuímos a sabedoria daquilo que é bom, não poderíamos agir de forma diferente se não conduzidos ao bem, ou seja, a sabedoria nos torna virtuosos, logo também seríamos felizes. Já Platão percebia que a plena felicidade só poderia ser alcançada após a morte, quando a alma se separa do corpo, que era o que a impedia de concretizar a completa sabedoria nascida da contemplação das ideias. Aristóteles iria trazer mais tarde uma reformulação deste pensamento da felicidade atrelada a virtude. Ao contrário de Platão,

Aristóteles acreditava que a essência do Bem não estaria no mundo das ideias, era preciso explicá-la através do mundo dos homens e para os homens. E de forma diferente de Sócrates que acreditava que bastava conhecer o Bem para agir bem, o estagirita propunha que é nas ações virtuosas, no hábito estabelecido pela prática virtuosa, que se estabelece a felicidade.

Esse foi apenas o início das investigações a respeito da felicidade e como alcançá-la. Logo após esta concepção dos filósofos clássicos gregos, vieram também os estoicos e epicuristas no período helenístico que compartilhavam a noção de que a felicidade e a sabedoria não poderiam ser separadas³, passando pelo cristianismo (que reunirá um pensamento que sempre tentou conciliar os mistérios de uma doutrina religiosa disposta nos livros sagrados com a filosofia ocidental) até chegar à ideia moderna e contemporânea de felicidade.⁴ Hoje talvez nossa concepção de felicidade esteja mais atrelada a conquista de bens efêmeros que nos possibilitem mostrar ao maior número de pessoas aquilo que, depois de adquirido como um "ter" passa a "ser" também, já que fará parte da concepção da construção de nossa identidade perante ao mundo. Os cargos e as relações que conquistamos, estão diretamente atrelados ao que o nosso dinheiro pode comprar. Tal concepção faz com que a felicidade passe a ser algo aparentemente acessível e concreto, visto que está diretamente atrelada a objetos e situações externas ao qual temos a oportunidade de acessar todos os dias conforme nossa predisposição material. Desta forma o mundo é colocado como uma espécie de devedor da sociedade, como se nos proporcionar a felicidade fosse um dever dele, do mundo exterior, e não uma responsabilidade individual.

E como alerta Sangalli (2014, p. 65) em *A conquista da felicidade via filosofia: o exemplo de Boécio*, “Todos esses sentimentos, aspirações e pensamentos encobrem a situação e a posição que o homem ocupa no seu cotidiano e revelam a própria condição humana de seu tempo e no tempo, desde sempre na arena da luta entre paixão e razão”. E o que seria o bem que procuramos

³“Para Plotino [...] a felicidade do sábio não pode ser destruída pela má sorte, pelas doenças físicas ou mentais, nem por qualquer circunstância desfavorável, assim como não pode ser aumentada pelas circunstâncias favoráveis.” (ABBAGNANO, 2007, p. 435).

⁴ Na modernidade, pegamos o exemplo da visão iluminista da felicidade passava pela crença que somente a ciência e a educação eram formas de esclarecimento e independência que levariam a prosperidade dos homens em sociedade, e somente com esta prosperidade conquistada seria possível conquistar também a felicidade. Já na contemporaneidade, a razão, o conhecimento, a ciência e tudo aquilo que com o iluminismo acreditava que levaria enfim à prosperidade e a felicidade, se mostrou motivadores da barbárie, como a perseguição a noção de uma “raça pura” na Alemanha, por exemplo. Dentro das diferentes visões contemporâneas da felicidade, podemos usar o pensamento existencialista de Sartre que partia da ideia que a existência precede a essência e que o homem está condenado a ser livre, ou seja, o importante é que ele seja si mesmo, que faça o que a sua consciência manda, assumindo todos os riscos e todas as responsabilidades por seus atos. Para Sartre essa liberdade era mais importante que a felicidade. (DE PAULA, 2014, p.81 a 140).

por si mesmo? Aquilo que merece ser buscado sem ter como objetivo outras coisas?

Para Aristóteles a felicidade é este Bem que buscamos acima de todos os outros. “É ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes, nós de fato escolhemos por si mesmo [...]; mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes”. (EN, I 7, 1097b). Existe algum homem que não deseje ser feliz? Ao que todas as nossas ações tendem, não seria a ideia de nos realizarmos como seres felizes?

Hoje, vivemos em uma época em que tudo, ou praticamente tudo, pode ser comprado, até mesmo nossas próprias relações afetivas. Isso faz com que muitos identifiquem a busca pela felicidade com o feito de ter uma vida materialmente confortável, onde além de terem nossas necessidades básicas atendidas também possamos ter acesso a pequenos luxos ao longo da existência. Nas últimas três décadas, o mercado econômico tem determinação fundamental em nossas vidas e isto está longe de ser uma escolha deliberada. Cabe a nós nos perguntarmos se queremos e se estamos vivendo de fato, ou apenas uma ilusão de que temos controle sobre nossas vidas. Pode ser que, na verdade, estejamos sendo controladas por forças de poder moldadas pelo consumismo.

Segundo Nuccio Ordine (2016, p. 33), em *A Utilidade do Inútil*, vivemos dentro de um “contexto fundado exclusivamente na necessidade de pesar e medir com base em critérios que privilegiam a quantias”. Tal ponto nos faz refletir sobre nossa relação com o dinheiro, o quanto transformamos em indicativo de sucesso em todas as dimensões de nossa existência e como essa pode ser a origem de tanta desigualdade social, corrupção e demais mazelas do século XXI. Este questionamento também é necessário nesta pesquisa, visto que é papel da filosofia questionar a respeito da massificação social, desenvolvimento da indústria cultural, e a sociedade do espetáculo, dos mecanismos de distinção e diferenciação social, da produção coletiva do gosto, entre diversos outros fenômenos resultantes de um sistema capitalista que incentiva o consumismo.

O vício da ganância acaba por determinar nossas atitudes diante de dilemas diários que são de cunho moral. Em nosso ambiente de trabalho, doméstico e até mesmo no relacionamento conosco, tendemos a optar por aquilo que irá nos trazer maiores satisfações financeiras e/ou materiais. Assim percebemos como o dinheiro não pode comprar apenas produtos ou serviços, também acaba por estabelecer espaços de fala, influência política e é por isso que é tão importante falarmos sobre a sistematização de uma ética do consumo. No livro *O que o dinheiro não compra*,

Michael Sandel (2012, p.14,) reflete sobre tais questões e alerta para a situação em que tudo aquilo que é bom pode ser vendido ou comprado. Ter dinheiro é o que determina nosso lugar no mundo, não só em seu aspecto material, mas também na nossa relevância moral para a sociedade.

Já que aparentemente a essência humana do século XXI, a atividade mais valiosa, tornou-se o “consumir”, como nos faz pensar Adela Cortina (2002, p.21) em *Por una ética del consumo*, é importante salientar que não existe uma sistematização consolidada de ética para o consumo. Conhecemos os códigos legais do direito do consumidor, por exemplo, ou as diretrizes morais que devem ser seguidas pelas instituições comerciais, no entanto não encontramos um tratado ético, ou uma vertente filosófica destinada a este aspecto da sociedade. Levantam-se questões econômicas: de preços e ingressos de novos produtos; sociológicas: de motivações e hábitos; culturais: de gostos e significados, mas não há uma ética do consumo para pautar os valores que devem orientar a humanidade nessa parte na época em que vivemos. Na era do consumo as perguntas que afetam a raiz da essência humana, são fundamentalmente: quem está tomando as decisões nas questões que envolvem o consumo e quem deveria tomá-las? Ou ainda, quem está moralmente autorizado a tomar em suas mãos as rédeas de uma ética do consumo? São os produtores ajudados pelas ferramentas de marketing, ou os próprios consumidores que moldam o que devem e precisam/querem consumir?

A maioria dos problemas que vivemos hoje eram desconhecidos das gerações anteriores, por isso tentar buscar de forma integral as respostas para tais dilemas nas teorias éticas sistematizadas no passado, não será suficiente. Ninguém poderia imaginar a inflação de informações e a velocidade de perecimento que enfrentaremos, seja nas relações pessoais, seja nas econômicas e mercadológicas. Bauman (2007, p. 20) chama isso de modernidade líquida, “o não previsto, a nova leveza e fluidez do poder cada vez mais móvel, escorregadio, evasivo e fugitivo.” Nossas escolhas estão pautadas cada vez mais por desejos que levam menos tempo para se dissolver do que para se criar, criam-se necessidades cada vez mais rasas e os bens de consumo nos trazem uma falsa ilusão de profundidade. É interessante se manter em “movimento” (ou dissolvimento), qualquer elo, ou relação mais duradoura significa fragilidade, ou hipóteses mais altas de acabar perdendo o falso controle de nossas próprias vidas.

Precisamos, portanto, esclarecer a diferença entre consumo e consumismo. Bauman (2008, p.41) define consumo como aquele que se torna banal, trivial, como condição a um aspecto permanente e irremovível, sem limites temporais ou históricos. Já o consumismo é quando o próprio

consumo se torna estritamente importante, central, o verdadeiro propósito da existência, quando passa a sustentar a economia do convívio humano. “De maneira distinta do consumo, que é basicamente uma característica e uma ocupação dos seres humanos como indivíduos, o consumismo é um atributo da sociedade”.

2.1 Uma forma de vida pautada na aquisição de produtos

Para aprofundarmos mais tais questões a respeito dos fenômenos resultantes do consumismo em nossa sociedade contemporânea, iremos recorrer a duas abordagens que pertencem a divergentes correntes sobre a dinâmica do consumo: as perspectivas de Zygmunt Bauman e Gilles Lipovetsky. Lembrando que não faremos aqui uma exegese a respeito da teoria destes dois autores, apenas acreditamos ser importante trazer as suas referências em relação as suas considerações e proposições sobre a atividade de consumo moderno. De um lado Bauman que estrutura seu pensamento na tentativa de ver a problemática do consumo numa perspectiva neomarxista, retomando a ideia original de Marx do “fetichismo” e a reinventando no contexto do consumismo contemporâneo. No caso de Lipovetsky ele prefere se ater a uma proposta de radicalização e extrapolação de alguns fatores em nossa sociedade a qual ele se refere como hipermoderna, em que irá enfatizar a reflexividade da individualidade e da ética hedonista como a principal característica do consumismo.

Para Lipovetsky (2007, p. 38) atualmente podemos estar diante da transação do consumo ostentatório para o experiencial, fase que o autor francês define pelo termo: hiperconsumidor. Nestes tempos, as marcas acabam falando por si e tem um valor de significação muito maior do que possamos imaginar. Os hábitos consumistas são marcados pelo seu cunho de práticas essencialmente privadas, pela autonomia do agente e tendo como objetivo principal a experiência como consumidor, a busca por satisfação, prazer e felicidade, algo extremamente emocional que leva a ideia de consumo para si.

Ainda segundo Lipovetsky não se trata apenas de uma empresa ou de uma distribuidora dos produtos, mas também de conceitos e imagens que, com o produto adquirido, ou desejado, carregam intenções e valores morais de uma sociedade de consumo e sua pretensão de se completar através dos mesmos. Criam-se sentimentos de pertença e de identidade em torno de uma marca: “o culto das marcas é o eco do movimento de destradicionalização, do impulso do princípio de

individualidade, da incerteza hipermoderna posta em marcha pela dissolução das coordenadas e atributos das culturas de classe.” (2007, p. 31). Para o autor, talvez tenhamos como consequência deste movimento uma não consolidação tão explícita do que seria a hierarquia de exhibir o alto e o baixo, o bom e o mau gosto, a elegância e a vulgaridade, o chique e o popular.

Podemos dizer que se antes tínhamos um sistema de separação mais evidente e sólido das culturas de classe, hoje isso acontece de maneira mais encoberta e diluída no meio a sistemas desregulados e plurais classificações imprecisas e confusas. Diante disso, resulta uma confusão quanto a categorização de estilos de vida que pertencemos ou devemos seguir, e é por isso que as relações de consumo são tão importantes neste sentido, porque é o poder do mercado e a lógica das marcas que se transforma num novo impositor. Numa possibilidade mais simplista de entender o que, para Lipovetsky, representa o atual estágio de desenvolvimento da sociedade de consumo, podemos dizer que estamos diante de uma superação do consumo para o *outro pelo consumo para si*.

Lipovetsky (2007, p.10) percebe neste processo uma certa dimensão paradoxal, já que temos de um lado a vivência subjetiva de uma prática de consumo conduzida para a felicidade e bem-estar individual, ou seja, uma experiência emocional. No entanto, na direção oposta, percebemos a dependência, ainda que mascarada, cada vez maior das formas de experimentação da felicidade atrelada ao mercado e que tem como referência identitária um grupo ao qual desejamos mostrar os elementos desta nossa “individualidade”. Através desta perspectiva podemos trazer a seguinte questão: será que tais experiências cada vez mais voltadas para o subjetivismo do consumo, com foco na experiência do consumidor e não apenas nos produtos, não seria uma nova forma de objetificação do próprio indivíduo?

Já Bauman (2008, p.13) acaba retomando de certa forma a ideia do fetichismo da mercadoria de Marx a qual podemos pensar para a dinâmica consumista que vivemos na contemporaneidade. No que concerne ao autor ele percebe que agora o valor do objeto não se sobrepõe ao do sujeito, mas se diluem numa fusão, firmando assim definitivamente a dialética entre sujeito-objeto em “sujeito no objeto”. Ainda para Bauman (2008, p.17) o pensamento de Lipovetsky, viria a reforçar a ideia de que a mercantilização das experiências faz parte do fetichismo da subjetividade, como se as vivências de consumo fossem formas de expressar os sujeitos e suas identidades. Ele acredita que essa dinâmica de consumismo acaba fazendo com que identifiquemos nossas próprias vidas como negociáveis no mercado e assim, os sujeitos vão se transfigurando, “progressivamente”, na forma de

mercadorias.

Afinal, quando foi que começamos a identificar a realização de nossa identidade como uma forma de comercialização de nós mesmos? Como passamos de uma vida que, entre outras atividades, também possui a do consumo a uma vida que simplesmente serve ao propósito de comprar e descartar coisas? Podemos dizer que estamos diante de uma nova fase de consumo? Ou a era do chamado “consumismo” já teve versões no passado? O luxo através dos tempos ajuda a compreender como a ideia de consumismo e seu papel moral modificou ao longo dos anos e através de uma modificação de suas definições que se propagou, converteu e se confundiu com a própria história da humanidade. Segundo D’Angelo (2006, p.41) o luxo pré-histórico nada tinha a ver com a posse de objetos, e sim a troca, através dos rituais religiosos e de aproximação que as comunidades utilizavam para a consolidação da ordem social. Neste tempo, os itens de luxo estavam diretamente relacionados aos deuses e qualquer que fosse o item mais valioso, este seria destinado ao divino. O caráter de luxo pertencia ao coletivo, aos seres superiores e não à individualidade.

O auge do gosto pelo luxo aconteceu durante do Renascimento (1330-1530), quando na França a joalheria, a arquitetura e o mobiliário se consolidaram como as expressões de posse de luxo mais poderosas. Já o século XVII trouxe consigo a legitimação do homem como consumidor e aos poucos o caráter de luxo como algo imoral foi cedendo lugar para um olhar mais econômico e mercadológico.

Somos capazes de deduzir que estamos inseridos em uma espécie de grupo de superconsumidores que interfere na sociedade moderna transformando as necessidades e criando tantas outras diante de uma rotina de consumo que constitui uma boa parte do tempo de nossas vidas. McCracken (2003, p. 11) afirma que a esfera da sociedade de consumo já se viu diante de muitas fases, por exemplo, desde seu início, adquirir bens materiais ajudou na formação dos hábitos e comportamento da população. O ser humano utiliza o significado criado pelos bens de consumo para comunicar princípios culturais, cultivar ideais, sustentar estilos de vida, permitir a noção de si e alimentar - e a sobreviver - às mudanças sociais. Ainda, segundo o escritor, ao longo dos anos a publicidade inseriu-se como articuladora das emoções e necessidades dos consumidores, colaborando para que o consumo se instaurasse ainda mais como meio de pertença ao universo moderno e autor de nosso âmbito cultural.

A relação homem e consumo faz parte da história da humanidade, presumidamente configura uma necessidade humana: a de garantir sua sobrevivência, melhorar seu bem-estar. De

acordo com D'Angelo (2006, p. 25) a comida, a água, a roupa e moradia são capazes de satisfazer nossas necessidades básicas, nossa manutenção de vida; a luz elétrica, a água encanada, os automóveis, os móveis de casa, fazem parte de nossas necessidades relativas, ou seja, conseguimos sobreviver sem suas existências. Porém, integram e são capazes de prolongar nossa durabilidade através da qualidade de vida que proporcionam. O consumo por satisfação de nossas necessidades essenciais, o qual chamaremos de consumo primário (ou básico), está diretamente ligado à nossa subsistência, ou seja, ele carrega a responsabilidade de obtenção de alimento, abrigo, proteção contra predadores e demais eventos na natureza que possam nos causar algum tipo de danos.

Silva (2014, p. 42) também irá fazer uma análise a respeito da história do consumo e para ele na era primitiva, apesar de ainda não utilizar a troca de valores monetários por produtos, tinha consciência que para se manter vivo precisava plantar, colher e caçar. Com o passar dos tempos, tais necessidades serviram de causa para que a palavra consumo se estabelecesse na rotina das populações. Através da consolidação de uma moeda comum na sociedade, que pode ser armazenada e transportada, as compras de bens necessários à subsistência passou a não exigir mais tanto esforço físico ou mental. Em nossa rotina atual, praticamos o consumo primário toda vez que vamos ao supermercado e colocamos na nossa lista de compras, e posteriormente no carrinho do estabelecimento, primeiramente aqueles produtos de necessidade básica para nossa alimentação, higiene pessoal e a manutenção de nosso abrigo.

Ainda de acordo com Silva (2014, p. 43) em segundo plano temos o consumo ligado ao nosso imaginário, que está relacionado com o consumo de luxo, por exemplo, a obtenção de status e que, ao contrário do primário, não se destina a suprir necessidades reais e físicas, e sim, carências que imaginamos e criamos, com o propósito de alimentar sentimentos e desejos insaciáveis através dos bens artificiais. Retomando a ideia de D'Angelo (2006, p. 23) sobre as necessidades primárias e desejos secundários, iremos perceber que a diferença que encontramos entre eles, é que ao invés de despertar estados de carência, os desejos despertam a vontade de obter prazeres cada vez mais poderosos e difíceis de satisfazer. É exatamente este traço da personalidade nos seres humanos que a publicidade e propaganda atua no condicionamento do inconsciente humano. Somados acabam se tornando indicativos para nossas relações pessoais, através da escolha do parceiro ideal, casamento ideal e próspero.

Quando temos os desejos de sobrevivência satisfeitos, nossa mente já não busca mais saciar tais necessidades, nossos esforços se direcionam para o ressarcimento daquilo que falta e que é

socialmente valorizado num sistema econômico que idolatra o ter individual, e não o ser comprometido com o coletivo. Segundo Silva (2014, p. 43): “consumir é a forma mais rápida e eficaz de ter, e, numa sociedade com abundância produtiva, esses dois verbos (ser e ter) viram sinônimos absolutos.” O questionamento de que talvez estejamos confundindo os verbos ser e ter em nossa sociedade, reflete o fato de estarmos tendo cada vez mais acesso a bens materiais e fazer destes supostos atributos de identidade é muito mais sedutor do que buscarmos a fundo o nosso verdadeiro papel neste mundo.

Silva (2014, p. 18) irá fazer esta distinção entre o ser e ter de tal forma que percebemos que: “O ser significa conhecer e possuir identidade, particularidade ou capacidade intrínseca; o ter significa possuir, ter fortuna, ter méritos”. Podemos perceber que o ser depende, quase que exclusivamente, de nós mesmos. Ou seja, não temos uma dependência exclusiva do outro, o outro pode ajudar a legitimar este caráter de ser, mas não se torna o fator determinante de nossa existência. Já o ter, não existe sem o externo, é preciso que algo\alguém lhe dê as honras de ser ou não alguém bom, de conferir status a sua personalidade. Desta forma somos induzidos à compra de nossa própria felicidade, beleza, poder e prazer. Atualmente estamos destinados a crer que nossas necessidades secundárias, nossos desejos como consumidores, fazem parte da nossa sobrevivência e ao que parece sempre estaremos em busca do pertencimento que acreditamos encontrar nos bens de consumo.

Assim, ao longo dos anos foi se estabelecendo novas leituras para o consumo, assim como os valores estabelecidos para a sociedade da comercialização. Podemos perceber o consumo do ponto de vista emocional e não mais como uma perspectiva material. De acordo com nossa sociedade é ele que irá determinar o lugar que devemos ocupar no mundo e a quantidade de afeto que merecemos receber e, por consequência, se somos capazes de nos orgulhar de nós mesmos, se nossa existência está valendo nossos esforços. Retomando Lipovetsky, essa fase do consumo emocional também está ligada a era da inflação das novidades, à liquidez e à aceleração dos produtos que está presente em todos os cenários de consumo, percebemos que: “um enorme número de produtos tem uma duração de vida que não excede a dois anos; estima-se que a dos produtos high-tech foi diminuída pela metade desde os anos 1990” (2007, p. 89). Trata-se de seduzir pela novidade, já que estamos cada vez mais ligados ao consumo de símbolos emocionais, muito mais do que produtos funcionais.

Em outra obra intitulada *O Crepúsculo do Dever*, Lipovetsky (2004, p. 287) afirma que um

novo campo de questionamentos éticos que atravessam a reflexão bioética, já não podem mais ser alicerçados de forma absolutista no “dever” ou com base nas equações de prazer e dor. É recomendável que pensemos em uma ética da justa medida entre o respeito pelo ser humano e a exigência de novos meios tecnológicos capazes de ajudar a humanidade e seu progresso, entre o valor do indivíduo e o interesse coletivo. Ou seja, uma ética da prudência que rejeita os extremos, porém, que não transgrida no que toca ao imperativo de dignidade e liberdade individual.

Parece que a busca pela felicidade ao longo da história da humanidade, muito ligada a todas as questões aqui apresentadas, evidencia o que buscamos ao longo de nossa existência que nasce de perguntas fundamentais: o que é a vida boa para o homem, a mais completa e mais plenamente humana? Os prazeres do consumo, principalmente se analisarmos através de uma visão utilitarista, tem o objetivo de satisfazer nossos desejos ao máximo com o mínimo esforço e conseguir a maior quantidade do que é desejável em detrimento do mínimo que é indesejável. Todavia, seria sensato de nossa parte analisar as relações de consumo apenas por esse viés? Não estaríamos nós vivendo hoje dilemas muito mais amplos do que os apresentados pelo utilitarismo, ou ainda, baseados na ética do dever? Para Lipovetsky:

Termina uma época: na que se anuncia, a sociedade é continuamente chamada a aceitar os desafios da concorrência globalizada, o consumo, a desenvolver nossas aptidões, e os indivíduos, a aperfeiçoar seu *saber-fazer* e *saber-ser*. Construir-se, destacar-se, aumentar suas capacidades, a “sociedade de desempenho” tende a tornar-se a imagem prevalente da hipermodernidade. (LIPOVETSKY, 2007, p. 161).

O hiperconsumo trata-se de uma nova forma de consumir, cujas consequências estariam mais que visíveis na individualização, no luxo desmesurado, na carência, no conforto, nos riscos não calculáveis, no conformismo, no fim das mobilizações, no vazio existencial e nas relações dominadas pelo mercado e pelo hedonismo exacerbado.

Outra característica da sociedade consumista é a urgência tanto na aquisição de produtos, quanto em seu descarte. O que percebemos é uma corrida, onde a linha de chegada sempre se move mais veloz que os corredores. Na *Modernidade Líquida* de Bauman (1999, p.79), a satisfação no mundo dos consumidores não dura muito tempo, atrelada aos múltiplos meios e artifícios que possibilitam este falso contentamento, se transforma numa condição que jamais poderá ser atingida de fato, o que motiva que aquilo que não satisfaz mais, seja jogado fora. “As receitas para a boa

vida e os utensílios que a elas servem têm data de validade, mas muitos cairão em desuso bem antes dessa data, apequenados, desvalorizados e destituídos de fascínio pela competição de ofertas novas e aperfeiçoadas.”

Se há esta corrida para descartar produtos, também há uma urgência em desfazer-se de valores que permeiam nossas relações e que deveriam ser perenes, instaurando um novo estilo de relativismo moral. Vivemos tempos em que estamos negando hoje as verdades de ontem, oferecendo poucas ou nenhuma garantia de que aquilo que consideramos verdadeiro e justo o será por muito tempo. Isso faz com que nossa base moral se dê através dos pequenos grupos e “líderes” destes grupos, aos quais temos a falsa ilusão que pertencemos. Levando-nos a agir de acordo com o que a “maioria” faz, se esta maioria deseja e realiza tais coisas, então nos sentimos capazes e motivados a fazer o mesmo, seguindo interesses de vários “eus” em nome de um “nós” que age sem pensar.

Bauman (2001, p. 36) ainda reflete sobre a noção de líder que também se modificou no mundo consumista. Hoje essa função se transformou, quase sem querer, em outra espécie de produto.⁵ Podemos dizer que os líderes se transformaram em conselheiros que são pagos para tornar legítimos desejos individuais, através da lógica em que devem conquistar seus “ouvintes” através daquilo que eles querem ouvir e não do que precisam ouvir e realizar. Outra diferença entre líder e conselheiro, é que os primeiros atuam como intermediários entre os interesses privados e os públicos, já os segundos cuidam de nunca pisar fora da área do privado.

A indiferença em relação à duração destes valores, ou de uma ideia de verdade, ou ainda de injustiça, transforma a não-permanência destes princípios em experiências e exige deles também um consumo imediato. A multiplicidade de experiências possíveis e sua instantaneidade, faz com que os limites morais sejam despercebidos. O que Hannah Arendt chama de “objetividade do mundo” no livro *A Condição Humana*, pode ser percebido como nossa necessidade de transmitir para os objetos o caráter objetivo de nossas vidas, fugindo de nossa natureza biológica, finita e subjetiva. Dentro deste contexto as coisas do mundo têm a função de estabilizar a vida humana.

[...] sua objetividade reside no fato - contrariando Heráclito, que disse que o mesmo

⁵Hoje há uma indústria bastante lucrativa, a indústria dos coaches. O filósofo dinamarquês Brinkmann questiona os benefícios de tal prática, para ele essa nova categoria de “líder conselheiros” só aumenta ainda mais a busca por uma satisfação individual e egoísta. “O próprio conceito de coach [“treinador”, em inglês], que vem do mundo dos esportes, pressupõe que você está competindo com os demais para vencer o jogo. Há um perigo em enxergar a vida como uma partida em que há vencedores e perdedores”, explica. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/carreira/por-que-este-professor-quer-que-voce-demita-o-seu-coach/>

homem jamais pode cruzar o mesmo rio- os homens, a despeito de sua contínua mutação, podem reaver sua invariabilidade, isto é, sua identidade no contato com os objetos que não variam, como a mesma cadeira e a mesma mesa. (ARENDR, 2007, p. 150).

Ao que parece, assim que transformamos também os objetos do mundo em caracteres efêmeros, cuja impermanência e mutualidade se assemelham a nossos corpos biológicos, colocamos também os nossos valores morais no conjunto de espécies não duráveis e altamente capazes de se transformar de forma cada vez mais rápida e intensa. Já não temos mais a nossa estabilidade humana, já não sabemos no que podemos confiar ou não.

2.2 Os prazeres relacionados ao consumo

Lipovetsky acredita que vivemos uma nova era, a era do desejo desenfreado que encontra no prazer da mercantilização a sua prévia satisfação e frutifica outros tantos desejos até então desconhecidos.

O crescimento da economia mundial depende em grande parte do consumo americano, que representa um pouco menos de 70% do PIB dos Estados Unidos e quase 20% da atividade mundial. A sociedade de hiperconsumo coincide com um estado da economia marcado pela centralidade do consumidor. (LIPOVETSKY, 2006, p. 8)

Ou seja, a economia do mundo depende do ser consumidor e não mais do ser político. Nessa nova ordem econômica, em que o consumidor se impõe como o senhor do tempo, surge uma profunda revolução dos comportamentos e do imaginário de consumo. O império consumista é assim tão sedutor porque carrega em si prazeres que vão além das questões sensoriais. Podemos dizer que fazem parte de uma categoria aprazível ligada ao ideal fantasioso e de forma simbólica, molda nossos hábitos e, conseqüentemente, nosso caráter. A felicidade tornou-se comercializável, aquela que o consumidor quer ter em mãos de forma imediata e sem esforço nenhum.

Diante do consumismo atual, retomemos outro termo que merece destaque “o fetichismo da mercadoria”, já consagrado pela teoria Marxista em sua crítica à Economia Política do século XIX, onde o capitalismo industrial se consolidava e a isso Marx chamou de “organização social da ilusão”. De tantos outros aspectos relacionados ao fetichismo da mercadoria, de que o verdadeiro valor da mercadoria não está no corpo da mercadoria, o que passamos a valorizar quando

compramos algo é o próprio desejo, ou valor de gozo. O que Marx chamava de uma espécie de espiritualização do corpo-mercadoria, embora a mercadoria seja vendida por aquilo que é, o que consumimos de fato é seu “espírito simbólico”:

Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas (...) Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias (MARX, 1983, p. 81).

Para Benjamin a percepção de Marx (1989, p. 52) neste aspecto seria a de: “se a mercadoria tivesse uma alma — com a qual Marx, ocasionalmente, faz graça —, esta seria a mais plena de empatia já encontrada no reino das almas, pois deveria procurar em cada um o comprador a cuja mão e a cuja morada se ajustar.” (BENJAMIN, 1989, p. 52). Complementando, Fontenelle acredita que essa ilusão da imagem, do status e simbolismo do consumismo, corresponde a uma forma de consumo na qual o sujeito “sabe que consome ilusões, mas age como se não soubesse” (2006, p.41)⁶. Neste campo de ilusões talvez possamos incluir as novas tecnologias e as chamadas “redes sociais”, que abarcam a concepção de submundos virtuais, onde criamos nossos perfis idealizados de acordo com o que queremos que os outros vejam. De tal forma, o critério de legitimidade de cada perfil se dá pelo número de seguidores e/ou curtidas que cada pessoa possui. Seria então a rede social uma nova mercadoria, ou pior, nossas vidas viraram mercadorias?

Nossas crenças precisam de uma certa materialização, algo que as dê um suporte diante da realidade e é provável que os produtos de consumo tenham acabado por assumir este papel. Algo além de um fetichismo da mercadoria, o que percebemos é um fetichismo da própria imagem, ou seja, as marcas são sustentadas pelo simulacro que transmitem e não mais apenas os produtos que produzem. O que faz surgir outra questão: estamos nós transmitindo sentimentos e afetos para determinadas marcas?

Para Lipovetsky vivemos uma outra espécie de paradoxo: ao mesmo tempo em que há o triunfo das marcas e sua imagem, também presenciamos uma vitória, mesmo que sutil, do “ser” sobre o parecer (de uma forma distorcida, é verdade, mas o que buscamos no ter é o que percebemos por ser). Segundo ele:

⁶FONTENELLE, Isleide Arruda. Ilusões de modernidade: o fetiche da marca McDonald's no Brasil. *Psicol. Soc.* [online]. 2006, vol.18, n.2 pp.38-46. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822006000200006&lng=en&nrm=iso, acessado em 08/08/2020.

Os prazeres elitistas não se evaporaram, foram reestruturados pela lógica subjetiva do neo-individualismo, criando satisfações mais para si que com vista a admiração e à estima de outrem. O que importa não é mais “impressionar” os outros, mas confirmar seu valor aos seus próprios olhos, estar, como diz Veblen⁷, “satisfeito consigo”. (LIPOVETSKY, 2006, p.30).

Em nossos dias, nessa busca e mania pelas marcas, o que buscamos e alimentamos é um nível de desejo narcísico de gozar do sentimento íntimo de nos percebermos como uma “pessoa de qualidade”, de “excelência” a nossos próprios olhos, mesmo assim não deixamos de nos comparar com os outros. Esse triunfo pessoal também envolve ser diferente da massa, por isso tal corrida por estes desejos também pode ser considerado uma provocação à inveja daqueles que queremos ser “superiores”.

Todavia, que tipo de prazer é esse que envolve o consumo e por que é tão importante qualificá-lo para podermos entender melhor o processo moral de nossas ações mercadológicas? Aristóteles apresenta dois tratados dos prazeres em *Ética a Nicômaco*, em que alguns questionamentos são destacados: qual a relação entre prazer e bem? Por que alguns objetos são sempre desejáveis? Por que outros não o são nem sempre, nem para todos, mas apenas em determinadas situações? Por que alguns prazeres levam o homem a perder o autodomínio e a tender para o excesso, enquanto outros não? Por que o mesmo objeto tanto é causa de prazer como de dor?

Não há como negar que a vida feliz faz parte do agradável, portanto, não há como fugir do prazer como pertencente à ideia de vida boa, já que todos tendemos em nossas ações a buscar o agradável e nos afastarmos do desagradável. Destaca Aristóteles que:

Por essa mesma razão todos os homens pensam que a vida feliz é agradável e entremeiam o prazer no seu ideal da felicidade - o que, aliás, é bastante sensato, já que nenhuma atividade é perfeita quando impedida, e a felicidade é uma coisa perfeita. Eis aí porque o homem feliz necessita dos bens corporais e exteriores, isto é, os da fortuna, a fim de não ser impedido nesses campos. (EN VII 13, 1153b 15).

Ainda segundo Aristóteles, cada ação é acompanhada de prazer e dor, portanto a virtude também irá se relacionar com tais indicadores. O prazer é uma atividade desimpedida do estado natural do homem, (não só do homem, mas todo animal tende a ir em busca do prazer e fugir da dor. Portanto, estamos falando de algo totalmente natural, uma espécie de instinto). Por outro lado, a satisfação do prazer colocado como prioridade faz com que nossa deliberação sobre as coisas boas

⁷Thorstein Veblen, em *A Teoria da Classe do Lazer*, 2008.

ou ruins seja afetada por esse estado, já que o homem, no entanto, eleva-se acima da *zoé*⁸. Não é regido apenas pelas leis naturais, mas também por *lógos*⁹ e *noûs*¹⁰ trataremos nos capítulos seguintes a respeito da deliberação e prudência, abarcando tais conceitos de maneira mais detalhada).

Assim como sentimos prazer ao adquirir um bem que desejamos há um bom tempo, há a satisfação de ter em “mãos” algo tão apazível para nossos sentidos. Porém, esse mesmo objeto pode ser também o que nos cause dor, a dor de não ter como pagá-lo, por exemplo, ou a dor moral de saber que sua origem é o trabalho escravo de refugiados, ou ainda a dor de perceber que é fruto de uma compulsão, uma doença psicológica que leva a comprar de forma desenfreada e sem sentido.

A dor ou prazer despendidos durante uma ação são os balizadores do caráter de escolha de nossos atos. Adquirir fortuna, ou bens exteriores, o consumo em si, não são constituídos como bons ou maus, mas o fato de serem obtidos através de meios que não constituem a reta razão, podem ser configurados como vícios opostos a virtude. Os homens não seriam censurados por buscar os gozos do consumo, mas por amá-los de uma certa maneira e se exceder na sua busca. O que é condenável, no caso, não é o prazer em si, nem o objeto desejado que o causa, mas a desmedida, o exagero com que tais prazeres são buscados.

Porém, o que seria esse desejo que move nossas ações em direção ao consumismo? Comte-Sponville (2001, p.26) retoma Platão em sua análise sobre o conceito de desejo presente em uma de suas principais obras *O Banquete*, diálogo em que Sócrates responde o que seria o amor da seguinte forma: “o amor é desejo, e o desejo é falta”. Ora, se o desejo é a falta, como seremos felizes enquanto nos faltar algo que desejamos? Como conseguiremos a felicidade se no momento que conseguimos algo que desejamos, a falta prontamente extinguiu-se? Para Aristóteles (EN, VIII 2, 1155b 30), diferente do *eros* platônico, a *philia* exige reciprocidade, portanto, não fica restrita a falta, acaba atingindo seu fim na realização e na concretude de tal desejo amoroso. O desejo e sua realização, o prazer, é concomitante a ação, isto é, se a ação for boa, justa e perfeita, ela deve ter o seu prazer correspondente, senão não seria a melhor ação.

Em nossos dias, temos assistido a expansão do mercado da “alma” - dos prazeres relacionados não só a compra de produtos, mas também de estilos de vida que se revelam, quase

⁸Zoé era o conceito grego de viver comum a todos os seres vivos. A vida animal.

⁹A tradução mais comum para logos seria “razão” de acordo com Moss (2014, p.184), traduzir a palavra ‘logos’ como ‘razão’ ou capacidade de discernir o correto e a verdade como aparece em EN VI 11, 1143a 19-20.

¹⁰A Aristóteles se deve a noção de nous como faculdade de intuir os princípios indemonstráveis (EN VI 11, 1143b, 35).

como uma espécie de nova religião, algo que transpõe uma espiritualidade da compra - e de sua transformação, do equilíbrio e da autoestima como objetos vendáveis em farmácias da felicidade. O tempo e o dinheiro consagrados aos lazeres estão em alta constante. As festas, os jogos, os lazeres, as incitações ao prazer invadem o espaço da vida cotidiana. É dessa forma que passamos a confundir indevidamente bem-estar material (A) e vida feliz (B). Um não impede o outro e A pode tornar B mais fácil, mas A não basta por si a se tornar B. Para Lipovetsky:

Precisamos claramente de menos consumo, entendido como imaginário proliferativo da satisfação, como desperdício da energia e como excrescência sem regra das condutas individuais. A hora é da regulação e da moderação, do reforço das motivações menos dependentes dos bens mercantis. (LIPOVETSKY, 2006, p. 12).

Enquanto vivemos a era da abundância, em que o consumo democratizado possibilita ao maior número de pessoas a atividade consumista, estamos inseridos também na insatisfação permanente. Na mesma medida em que suprimos nossos desejos de maneira mais prática e efêmera, criam-se novas necessidades e assim em um ciclo infinito vamos pautando nossas vidas. Lipovetsky (2006, p. 24) define como uma espécie de “alargamento indefinido da esfera das satisfações desejadas e de uma incapacidade de eliminar os apetites de consumo, sendo toda saturação de uma necessidade acompanhada imediatamente por novas procuras.”

O fato do consumismo nos trazer sensações como “querer”, “desejar”, “ansiar por” por repetidas vezes e nos fazer experimentá-las também em um número infinito de ocasiões, têm determinado a “economia” do convívio humano. Um prazer que vai além dos relacionados com o apetite (*epithymía*), que envolve uma atração cega e imediata, transforma-se em um prazer simbólico que contorna a nossa própria perspectiva como indivíduos, a de nos reconhecermos como seres deste mundo.

Vivemos assim, através de um ciclo infinito que varia entre angústia (anseio por possuir algo), expectativa (de que essa aflição será saciada pelo que foi comprado) e a frustração (o desejo ilusoriamente saciado, logo se transforma em um novo desejo). Porém, como podemos perceber em nossas atividades diárias, nem todos os desejos preenchem uma falta, não é essa sua função necessária. Por exemplo, os prazeres por aprender não decorrem de uma falta, mas nos proporcionam os sentidos e não pressupõe dor. Por isso o prazer e o desejo não podem ser vistos como maus por eles mesmo.

Falamos até então de forma introdutória a respeito dos prazeres despertados pelo consumo, no capítulo *As virtudes como base de análise para as relações de consumo* retornaremos a eles de forma mais detalhada e quais são as virtudes aristotélicas que se relacionam, bem como seu impacto na moralidade hodierna.

2.3 A relação entre consumo e felicidade

Aristóteles revela (EN I 8, 1099b 10) a possibilidade da necessidade de meios instrumentais na vida política (a vida em comunidade) para poder praticar certas virtudes e, conseqüentemente, ser feliz. “Como dissemos, pois, o homem feliz parece necessitar também dessa espécie de prosperidade; e por essa razão alguns identificam a felicidade com a boa fortuna, embora outros a identifiquem com a virtude.”

Algumas virtudes morais elencadas por Aristóteles, consideram os atos morais relacionados a riqueza e bens exteriores. É o caso da liberalidade, o meio-termo em relação à riqueza e da magnificência, o meio-termo em relação à riqueza envolvendo grandes quantias. Portanto, parece haver a necessidade de uma prosperidade exterior no processo a se atingir a felicidade, quando inseridos numa vida compartilhada com outros indivíduos. Todavia, também nos parece adequado dizer que nem todo tipo de bem exterior seja bom e que deva haver uma quantidade adequada e uma maneira adequada de se adquirir tais bens. Mais do que isso, deveríamos nos perguntar qual tipo de importância que transferimos para os bens exteriores e que espécie de relação fizemos entre eles e o agir virtuoso, ou o fim mais elevado do ser humano. Seriam esses bens o que realmente buscamos? O que iremos analisar a seguir é como o consumo se transformou em uma espécie de finalidade para as nossas ações para, somente assim, termos nossa pretensão em sermos felizes de forma mais palpável. Porém, não trataremos da questão do quanto é necessário de bens e da exigência de justiça distributiva ou comutativa.

Se a felicidade está atrelada também às virtudes práticas, como é colocado por Aristóteles, devemos nos perguntar, no aspecto que tange a ética no mundo dos consumidores, o quanto ela é possível e necessária para que possamos atingir a tão sonhada vida boa. A vida consumista nos faz correr contra o tempo, lotar nossas rotinas com a superficialidade de relações efêmeras e, por consequência, não conseguimos acompanhar as idas e vindas tanto de nossos desejos quanto de nossos valores. Como consequência, ela também transforma nosso tempo de antecipação de nossas

ações, aquele momento prévio onde refletimos e deliberamos sobre o que é justo ou injusto. Pouco nos resta se não o imediatismo e a exposição ao risco de nos tornar meros espectadores de nossas vidas.

Nas sociedades superdesenvolvidas, vivemos um culto a acumulação dos signos de hedonismo atrelados à felicidade que estão diretamente ligados aos bens de consumo. Parecendo que por conta disso nosso tempo de tomada de decisão está somente destinado ao consumo, não apenas de produtos e serviços, mas também de nossas relações. Nosso processo de tomada de decisão também é inebriado pelos mecanismos de persuasão que as marcas utilizam e pelos símbolos que despertam o desejo de nossos sentidos. As vitrines, as publicidades na TV e jornais, as publicações nas redes sociais, todas elas estampam pessoas sorridentes e belas, como se os problemas não fizessem mais parte de seu dia, como que se aquele produto anunciado fosse o super-herói de nosso tempo e além de exercer seu papel de utilidade, talvez pudesse transformar a nossa condição de seres infelizes em seres felizes e completos.

O shopping, em geral, está mergulhado em uma atmosfera hedonística e recreativa. A atividade de consumo concebida como modo de vida e fonte de prazeres nasceu no século XIX com os grandes magazines. Lipovetsky (2007, p. 63) atribui a essa atividade de consumo recreativa o termo shopping party (compras festa), que diz respeito tanto aos produtos culturais quanto a muitos bens materiais (carro, moda, mobiliário, decoração, etc.). Nas palavras do próprio autor:

A sociedade do objeto apresenta-se como civilização do desejo, prestando um culto ao bem estar material e aos prazeres imediatos. Por toda parte exibem-se as alegrias do consumo, por toda parte ressoam os hinos aos lazes e às férias, tudo se vende com promessas de felicidade individual. (LIPOVETSKY, 2007, p. 63).

A objetificação do outro também é um aspecto bastante importante de observarmos na sociedade consumista. Quando não há a necessidade de se ligar aos bens por muito tempo, porque logo eles perderão a sensação de novidade e satisfação podendo ser substituídos por outros mais aprazíveis, acabamos por transferir essas características também para as nossas relações afetivas. Há, assim, a transformação do outro em uma espécie de produto a ser consumido, ou em um objeto capaz de legitimar a nossa existência através do uso que fizemos de seus afetos e subjetivismo.

A psicanálise de Winnicott (1971, p. 106) sustenta que durante o processo de amadurecimento, o indivíduo passa por vários mundos. O primeiro deles seria o mundo subjetivo,

onde o bebê encontra na figura da mãe um “objeto subjetivo” ou “subjetivamente concebido”, com os quais o indivíduo se identifica e que são objetos não separados dele e ainda não objetificados. Portanto, estes objetos não são nem externos, nem internos, pois ainda não há noção que exista um alguém interno. Ao longo de nosso crescimento passamos a experimentar o mundo objetivo, construído através de um processo de separação entre o sujeito e os objetos subjetivos. Neste caso, a existência do indivíduo só é percebida através das sensações despertadas entre ele e os objetos que tem existência aparente além do corpo do sujeito. Porém, mesmo caracterizado pela externalidade, ainda existe uma espécie de relação subjetiva entre ambos, pois a existência dos objetos ainda precisa ser aceita pelo indivíduo através da construção de algum tipo de afeição ou repulsa causada pelo despertar dos sentidos. Na vida adulta, essa relação é extinta, os objetos do mundo externo passam a ser visto como únicos, existindo por si mesmos na realidade externa e prontos para serem notados e usados.

Parece que a lógica consumista desconstruiu estes processos, não só em relação aos objetos que consumimos, mas também em nossas relações com o outro. Com a emergência de consumirmos o tempo todo e com as inúmeras ofertas que surgem, não conseguimos chegar a “fase adulta”, não conseguimos identificar a existência das pessoas na realidade externa e em sua autonomia e sim apenas como mais um objeto cuja permanência só é validada através de seu papel de utilidade em nossa vida.

O que Aristóteles define em *Ética a Nicômaco* por amizade ou amor por utilidade, é aquela em que não amamos o outro pelo que é, e sim pelo quanto o outro pode ser útil, levando em conta aquilo que é bom para nós mesmos, que poderá ser fornecido pelo outro. Diz Aristóteles: “Eis porque tais amizades se dissolvem facilmente, se as partes não permanecem iguais a si mesmas: com efeito, se uma das partes cessa de ser agradável ou útil, a outra deixa de amá-la.” (EN VIII 3, 1156a 20-25). Assim como acontece como os bens de consumo, a utilidade por não ser permanente e mudar constantemente, quando desaparece, elimina-se também o motivo pelo qual mantínhamos as pessoas em nossas vidas. Tal relação só existia por conta de algum bem ou prazer proporcionado diretamente para nós através do outro.

Lipovetsky acredita que essa acumulação de coisas, posses e status talvez tenha surgido para suprir uma falta que reconhecemos que existe, mas preferimos não encarar de frente: a excelência moral. “Pois, prometendo o paraíso dos gozos do ter, o mundo da mercadoria não cessa, na realidade, de orquestrar as frustrações, carências e decepções da maioria.” (2007, p. 98). Talvez não

estamos encarando o verdadeiro fantasma moral de frente e isso tem feito uma enorme diferença em nossas relações contemporâneas.

A euforia da compra e do ter não supera a frustração de não conseguir ser quem realmente gostaríamos de ser. Da mesma forma que transferimos para os bens externos a responsabilidade de nossa felicidade, estamos tendo um “acesso” cada vez mais facilitado a esses meios, justamente para que o caminho para a felicidade se torne mais rápido e efêmero. Isso faz com que a sociedade do hiperconsumo acabe se transformando naquela em que as insatisfações crescem mais depressa que as ofertas de felicidade.

A exemplo do que é trazido por Reale (1990, p. 246-248) da visão epicurista sobre o prazer, podemos também questionar se o consumo trata de um prazer de necessidade natural (tais prazeres estão relacionados a sobrevivência e saúde de nosso corpo físico); um prazer de necessidade não natural, mas necessário (prazeres que são mais que conservar-se a vida, é o prazer de viver, e isso pode ser obtido através da natureza, a exemplo todos os tipos de arte); ou um prazer que nem é necessário e, nem natural (este tipo de prazer são os mais ligados ao nosso imaginário, ilusões, simbolismos, status, etc). Esta separação ajuda a entender que alguns prazeres vêm do corpo, nascem de nossa própria existência e outros são frutos de ilusões.

Aparentemente o consumo é algo banal, se formos considerar o seu caráter de ciclo metabólico de ingestão e excreção (no caso da vida biológica), o consumo é uma condição, permanente e irremovível, sem limites temporais e históricos, ou seja, uma necessidade natural. Porém ao longo da história, fomos percebendo que não estamos usando os bens de consumo apenas pelo seu caráter útil em nossa sobrevivência como humanos. Segundo Bauman:

Por toda a história humana, as atividades de consumo correlatas (produção, armazenamento, distribuição e remoção de objetos de consumo) tem oferecido um suprimento constante de “matéria-prima” a partir da qual a variedade de formas de vida e padrões de relações inter-humanas pôde ser moldada, e de fato o foi, com a ajuda da inventividade cultural conduzida pela imaginação. (BAUMAN, 2008, p. 38).

Paralelo à ideia de felicidade transmitida pelos bens de consumo, também acabamos cultuando uma ilusão de liberdade. O fato de podermos escolher, de moldar e ter produtos exatamente do jeito que nossa percepção identifica como perfeitamente desejável, faz com que vejamos no consumismo uma maneira de manifestar nossa vontade desimpedida e vislumbramos uma possível satisfação quase que imediata. Entretanto, quando conseguimos concretizar tal

vontade, percebemos que estamos presos a sua forma ideal que jamais conseguirá existir na maneira concreta de produtos, ela apenas habita nosso imaginário seguindo a aparência de símbolos que se transformam em decepções em relação ao que realmente queremos e precisamos. Ainda para Bauman é preciso entender que tal pluralidade de produtos vem:

A garantir que a escolha continue a ser inevitável: uma necessidade de vida e um dever. A assegurar que a responsabilidade, companheira inseparável da livre escolha, permaneça lá onde a condição liquidomoderna a colocou: a cargo do indivíduo, apontado hoje como único administrador da "política da vida".(BAUMAN, 2010, p.33).

Vivemos tempos voltados pelas ofertas e não pelas normas morais; somos movidos pela sedução do ter e não pela regulamentação e responsabilidade social; pela criação de novas necessidades/desejos/exigências e não pela motivação do melhor agir. Bauman atrela a esse comportamento o termo “frouxidão de caráter”. O oásis de ofertas criado pela sociedade de consumo promove a inconsistência e inflexibilidade não só de nossos apetites, mas também de nossas atitudes e exalta a instabilidade de nossas relações.

Como dito por Lipovetsky (2007, p. 128), foi no final da década de 60 que a figura do Deus Dionísio (deus grego relacionado a arte, ao vinho, festas e excessos) renasce na cultura e intelectualidade, assumindo um papel de destaque no comportamento social e redesenhando uma sociedade alicerçada nos valores hedonísticos. Superando a disciplina, a família, ou o trabalho (acentuados no período da Revolução Industrial), essa nova sociedade celebra um comportamento intimamente relacionado aos prazeres do consumo e a vida no presente. Transformando-se assim em uma geração que recusa autoridade, guerras e os princípios rígidos, ao passo que incentiva a “liberação” sexual, exalta o corpo. Tudo resulta em espetáculo e culto aos prazeres sem restrições.

Jean Brun¹¹ interpreta essas paixões como uma das tantas buscas da vertigem através da embriaguez simbólica, que permitem dar mais sabor a uma existência cada vez mais insípida. Seria possível dizer que percebemos no consumo um instrumento para superar a tragédia da condição humana? Na desesperança de encontramos em nós mesmos a felicidade, o refúgio parece que tem sido as compras e experiências de consumo da maioria daqueles que têm poder aquisitivo.

Ainda seguindo o pensamento de Lipovetsky (2007, p. 129), podemos dizer que através

¹¹Jean Brun, em sua obra *Le retour de Dionysos*, procurou teorizar a ressurgência de Dionísio no coração das sociedades de abundância tomadas pelo êxtase do sexo, do psicodelismo, bem como pelas “fúrias do consumo”.

desta rotina o homem de hoje busca as “coisas” e o ter, apenas aparentemente. O que ele procura e espera delas, na verdade, é a “superabundância” do ser e a capacidade que estes bens externos têm de extravasar a realidade desventurada da existência, nos libertando do peso de nossa condição de infelicidade.

Parece que enquanto buscarmos a felicidade em bens externos, estaremos nos distanciando cada vez mais do discernimento de conhecer os melhores meios para atingirmos a felicidade apregoada pela tradição da ética das virtudes. Isso requer, primeiramente, um conhecimento sobre nossa mais íntima identidade e capacidade de agir eticamente. Sócrates disse: conhece-te a ti mesmo, e quanto mais fugimos de conhecer a nossa própria essência e sustentarmos a felicidade em algo que não nos pertence, mais difícil será de chegarmos a *excelência*. Comte-Sponville relata que:

Se o sábio é feliz, não é de uma maneira qualquer nem a um preço qualquer. Se a sabedoria é uma felicidade, não é uma felicidade qualquer! Não é, por exemplo, uma felicidade obtida à custa de drogas, ilusões ou diversões. (COMTE-SPONVILLE, 2001, p.9)

A felicidade que buscamos, mesmo sem muitas vezes nos darmos conta, é aquela que nos permite estarmos felizes com nossas escolhas e também nossas atitudes, nosso caráter e nossa responsabilidade com os demais seres humanos existentes em nosso tempo e tempos futuros. Isso dificilmente se alcança quando colocamos o consumo como origem e fim de nossas principais ações.

Transpomos a era em que a cidade industrial era concebida para a produção material em si; para a cidade pós-industrial que se molda para o consumo e os lazeres, atrelada a um outro tipo de produção: a de afetos instantâneos e prazeres individuais. As pequenas felicidades, um consumo que se assemelha a uma vertigem constante, que nos permite sentir o gozo diário por aquilo que temos ou desejamos ter e não aquilo somos. O que Lipovetsky explica da seguinte forma:

Sedução publicitária, cidade ludicizada, febre dos lazeres, mania das férias, traços que, evidentemente, acenam à felicidade dionisíaca, a seu universo marcado pela abundância e os prazeres, a despreocupação e a ausência de trabalho. (LIPOVETSKY, 2007, p.130).

Bauman em seu livro *Capitalismo Parasitário* (2010), propõe uma reflexão bastante interessante a respeito de nossa percepção de identidade diante do consumismo e como usamos isso

de forma a nos sentirmos pertencentes a determinados coletivos e assim nos percebermos menos solitários. Ele relaciona as metáforas de “raízes” e “desenraizamento” na busca de identidades de hoje com o ancorar e desancorar de um barco.

O fato de não buscarmos por raízes identitárias, ou de temer pelo desenraizamento permanente de algo que somos, faz com que percebamos no ato de ancorar (algo não definitivo, mas que aparentemente nos revela uma certa segurança) a melhor forma de colocar à prova nossas identidades e pertencimento a determinado grupo. Aparentemente, a “âncora” do consumismo é aquela que nos permite fazer parte de vários grupos e várias identidades ao longo de nossa existência sem precisar criar raízes ou desenraizar com nenhum deles.

Assim como os barcos que atracam sucessiva ou ocasionalmente em diversos portos, os Eus se submetem, nas "comunidades de referência" às quais pedem admissão, a verificação e aprovação das próprias credenciais nessa busca de reconhecimento e confirmação da identidade. (BAUMAN, p. 22, 2010)

Se o consumo nos dá essa permissão de fazer parte de determinado grupo, isso também pode estar relacionado a nossa ideia de que felicidade está ligada à aquisição de bens monetários. Essa necessidade de pertencimento e identidade faz com que só através daquilo que conquistamos materialmente é que percebemos nosso papel político em nossos tempos. Desta forma também parece que estamos nos afastando de uma real convivência, de amizade verdadeira, de não usar o outro como instrumento e de desfrutar de nosso principal propósito como humanos: o bem desempenhar das relações sociais.

Assim como os produtos que adquirimos, nossas relações também se tornaram efêmeras e líquidas. Estamos cada vez mais desesperados por nos “relacionarmos”, no entanto, fugimos da condição do “estar ligado”, “comprometido”, de algo que remeta a “permanência” de nossas relações. Bauman questiona ainda (2004, p. 9) o porquê disso estar acontecendo. Por que não estamos dispostos a encarar as reais condições de uma relação (tensões e conflitos inevitáveis, limitação de liberdade para certas atitudes) que vão além de perceber o outro como apenas um “dispositivo útil” na escala de nossa própria satisfação pessoal?

O desespero pelo consumismo, pelo estabelecimento de status, pela obtenção de horas de trabalho que extrapolam as 8h diárias, faz com que emerjam relações infrutíferas, rasas e que nos impossibilitam de termos bons amigos, aqueles que permitiriam chegarmos a tão desejável *philia* aristotélica. Aristóteles dedicou dois livros em *Ética a Nicômaco* para falar a respeito da amizade (VIII e IX), em como podemos pensar nela como uma virtude ou, pelo menos, como algo que

implica virtude, e sua importância na esfera pública. O estudo da amizade em Aristóteles é importante para entendermos o conceito de altruísmo (benevolente), a saber que a relação de amizade necessariamente precisa ser recíproca e consciente. Através disso conseguimos trazer para nossos tempos essa questão, de como conduzimos nossas amizades, o quanto colocamos de lado verdadeiras relações para assumirmos um papel mais instrumentalista em busca de bens de consumo como substitutos para o real propósito de sermos seres sociais. Aristóteles inicia o livro XIII de EN da seguinte forma:

[...] segue-se naturalmente uma discussão da amizade, visto que ela é uma virtude ou implica virtude, sendo além disso, necessária à vida. Porque, sem amigos ninguém escolheria viver, ainda que possuísse todos os outros bens. (EN VIII, 1, 1155a1-a7).

Nossas buscas parecem estar indo em direção contrária desta proposta por Aristóteles. Através da incessante tentativa de nos estabelecermos em um patamar alto de consumo esquecemos que a felicidade pode ter seus efeitos melhor percebidos no âmbito da realidade, quando compartilhada. Sem amigos desfrutar de tais bens se tornaria uma atividade menos interessante. Vivemos para o ter, não atentamos nosso olhar para aqueles que seriam ótimos parceiros em uma bela jornada do desfrutar do que temos.

Os bens de consumo podem até ser meios para uma vida boa, mas serão eles também que determinam nosso papel feliz na sociedade? Seria então mais interessante voltar nossa atenção para o desenvolvimento de nossas virtudes, na busca pela excelência moral, no compreender o telos de nossa existência que nos conduzirá há uma vida virtuosa e, conseqüentemente, feliz? Talvez desenvolver nosso caráter através de bons hábitos de convívio com o outro, sem ver no outro apenas mais um instrumento para uma vida monetária bem sucedida, relaciona-se com um importante passo na construção de uma sociedade que se identifique como feliz. Vergnieres fala a respeito da amizade aristotélica e como ela é importante para o verdadeiro papel do homem em sociedade.

Existe, entretanto, uma experiência na qual conciliam perfeitamente a vida contemplativa e a vida ética: a verdadeira amizade. Ela é o mais precioso dos bens exteriores (não a amizade pela utilidade ou interesse e nem a amizade por prazer ou agradável, mas a amizade por bondade). Ela é a prática comum das atividades sérias da vida por homens virtuosos. [...] O amigo virtuoso aparece agora como um espelho que permite a cada um contemplar a sua perfeição; mas é ele também um companheiro que estimula no exercício das atividades. (VERGNIÈRES, 2004, p.72).

Se conseguirmos perceber o verdadeiro valor que nossas relações têm, se colocarmos nosso

caráter de bondade em cada atividade social com o fim de buscar a justiça e excelência de nossos hábitos, provável que consigamos identificar que os bens de consumo são apenas complementos para a vida boa.

2.4 A importância do senso de comunidade na sociedade consumista em um período de crise pandêmica

Como falamos até aqui, as relações de consumo afetam efetivamente as nossas relações, principalmente nossa visão a respeito de nossas responsabilidades sociais. O ano de 2020 se torna um marco para observarmos com mais cuidado tais relações. Uma pandemia assola o mundo colocando a população em uma situação que o universo capitalista jamais imaginaria: trancados em casa, com limitação de convívio com o outro e também de consumo. Sair para as compras se tornou quase impossível, a crise na economia nos força a pensar melhor naquilo que vamos investir nosso dinheiro. Mais importante ainda, nos faz perceber que não estamos sozinhos, que a nossa responsabilidade com o coletivo é muito maior do que queríamos admitir e que será preciso uma reflexão muito maior sobre cada um de nossos atos.

Se tivermos como base a ética aristotélica, a ação justa será aquela que, não é apenas uma ação moral do indivíduo isolado na modernidade, mas sim algo situado num conjunto de relações. Embora a pandemia tenha forçado a população a permanecer em casa, ainda não somos indivíduos isolados, muito menos nos distanciamos de nossa responsabilidade como cidadãos. Talvez nossa responsabilidade com o outro esteja ainda mais presente, não só no aspecto de que não somos mais vistos como pessoas, e sim como possível instrumento de contaminação, como também na forma de nos comportarmos ao ir ao mercado e ao optar por comprar mais do que deveríamos por medo que nos falte no futuro e impedimos que o outro tenha a possibilidade de ter o mínimo. Isso também é perceptível na perspectiva econômica, quando donos de estabelecimentos resolvem expor seus funcionários em nome de seu próprio lucro.

O conceito de autossuficiência em Aristóteles nos faz refletir sobre a questão da falsa liberdade de direitos individuais e capacidade de se autodeterminar como um individualismo egocêntrico e perturbador. Diz Aristóteles:

Considerando sob o ângulo da autossuficiência, o raciocínio parece chegar ao mesmo resultado, porque o bem absoluto é considerado como auto-suficiente. ora, por auto-suficiente não entendemos aquilo, que é suficiente para um homem só, para aquele que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a

esposa, e em geral para os amigos e concidadãos. (EN I 7, 1097B, 10-15).

Portanto, a ética de Aristóteles só pode ser compreendida a partir da busca de um bem que não é um bem particular e individual apenas, ele precisa ser um bem compartilhado com os demais membros da comunidade, a partir do “ethos”, dos costumes, da maneira concreta de se viver na sociedade. Dessa forma a ética das virtudes não se faz através de normas e valores em si, mas pelos modos de viver institucionalmente na sociedade através dos hábitos sociais mediados pela linguagem e ações dos homens em conformidade aos costumes vigentes em determinada comunidade.

Entretanto, estamos falando de uma sociedade que respira os valores do liberalismo, com indivíduos hedonistas, egoístas, consumistas, frívolos, obcecados por objetos de consumo e pela imagem fashion projetada em nós e que nesse momento de desequilíbrio, vive uma crise também de identidade, onde é necessário rever sua própria percepção da vida. A busca por satisfação imediata como uma alternativa para atingir a libertação dos sofrimentos, é percebida cada vez mais como algo indispensável. Uma pandemia causada por um vírus biológico que obriga as pessoas a restringir seu contato social e limita seu poder de consumo, também se transforma num vírus semiótico como revela Franco “Bifo” Benardi no e-book Sopa de Wuhan, um conjunto de artigos escritos exclusivamente sobre reflexões oriundas da pandemia.

O que causa pânico é que o vírus escapa de nosso conhecimento, nosso sistema imunológico não está preparado para ele e esse desconhecido para a máquina que é nosso corpo. E dele nasce uma outra espécie de vírus, um vírus semiótico que na psicosfera bloqueia o funcionamento abstrato da economia, porque remove os corpos dela, os corpos desaceleram seus movimentos, renunciam a ação. Não é o pânico nem o medo que caracterizam a rebelião deste tempo, é o silêncio. O rebelde é aquele que é inútil, é aquele que teve de parar. (BENARDI, 2020 p. 37).

Percebemos que nosso organismo coletivo resultou em mentes hiperconectadas, submetidas por décadas a tensão ininterrupta de competição e hiperestimulação nervosa, à guerra pela sobrevivência, à solidão e tristeza metropolitana, para se libertar da morbidez que rouba a vida e a transforma em estresse permanente. Assim como analisa Bernardi (2020, p.37) podemos perceber que a coletividade, depois de décadas de aceleração e crescimento, de lutas populares sem perspectivas de sucesso, finalmente se vê afetada por um colapso: uma doença que mata principalmente os mais velhos, porém, peça por peça, também afeta a coletividade e tendência à super produtividade, frenesi e crescimento desenfreado da economia.

Por isso, a necessidade de começar a pensar em alternativas para a sociedade, através de uma reflexão que atualize as formas de cooperação e solidariedade, também se torna bastante poderosa. Em consequência, surge outra questão bastante importante, o que deve ser salvo: vidas ou a economia? O que vale mais? Qual o papel dos líderes políticos diante deste dilema? Na maioria dos países que optaram por priorizar a economia, ou seja, não aderir ao isolamento social como medida preventiva ao vírus e escolheram continuar com as atividades de comércio em sua forma convencional com medo da recessão econômica, percebeu-se que os números de mortes e infectados aumentavam em uma proporção assustadoramente maior. O, até então, presidente do Brasil, Jair Bolsonaro em uma fala extremamente preocupante, trouxe à tona uma reflexão que recai sobre a fragilidade e imprudência do sistema neoliberal neste momento: “A liberdade vale mais que a vida”.¹² É possível uma liberdade que coloca a extinção da vida como consequência de sua existência?

O sistema neoliberal enfrenta seu maior desafio, percebemos que a sua promessa de colocar o mercado econômico como a solução de todos os problemas, não funciona tão bem. Ele não pode fornecer riqueza absoluta, muito menos estabilidade e segurança, ele acentua a miséria, a pobreza, e a desigualdade. O vírus semiótico está nos ajudando na transição para a imobilidade econômica ou quem sabe no reconhecimento de um necessário decrescimento. Uma forma de nos libertarmos do pressuposto da sociedade consumista de que os indivíduos se envolvem com os objetos e não com os outros. Apesar de estarmos obrigados a permanecer em casa, em afastamento social, somente esta ação já afeta diretamente a comunidade como um todo e é desta forma que percebemos a nossa necessidade de olhar para os demais com devida atenção e preocupação.

O corpo continua mortal e transitório, nenhum aspecto intelectual e tecnológico desenvolvido até hoje foi capaz de mudar esta realidade. Porém, a sua brevidade parece uma eternidade quando comparada à volatilidade e efemeridade de todos os quadros de referência, pontos de orientação, classificação e avaliação que a contemporânea sociedade consumista põe e tira de nossas vidas através de vitrines e prateleiras. Na visão de Carvalho (2001, p.40) seria esta uma consequência de uma linguagem moral fragmentada, “no qual seu discurso é tensamente caracterizado, de um lado, pela multifatoriedade e aparente incomensurabilidade dos conceitos invocados, e, de outro, pelo uso assertivo de princípios últimos nas tentativas de encerrar o debate

¹²Fala do presidente do Brasil durante entrevista concedida a imprensa em maior de 2020, disponível em: <https://economia.ig.com.br/2020-05-07/bolsonaro-diz-que-liberdade-vale-mais-que-vida-ao-pedir-servicos-flexibilizados.html>, acessado em 10/08/2020.

moral?”

Aqui podemos retomar a visão de MacIntyre, que tudo isso trata-se de uma decorrência do projeto iluminista percebido como centralmente preocupado em dar a moral uma justificação racional autônoma do amparo teológico e das tradições, com o propósito de oferecer ao sujeito total independência na forma de princípios universais. Que de acordo com a seguinte passagem o resultado da experiência moral seria:

[...] um caráter paradoxal, pois cada um de nós aprende a se considerar um agente moral autônomo, mas cada um de nós também se empenha em moralidades de costumes, estéticos ou burocráticos, que nos envolvem em relacionamentos manipuladores com o próximo. (MACINTYRE, 2001, p. 125)

Essa construção de um homem naturalmente político, aparece na Política de Aristóteles. “[...] o homem é naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade, e que aquele que, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem.” (Política, I 1 §9). Ou seja, aquele que adota o comportamento extremamente individualista e egoísta em nossa sociedade, acaba perdendo a noção que faz parte de um conjunto onde habitam outras pessoas, e se preocupa somente em suprir as suas necessidades particulares. Portanto, a ética está inserida em uma vida coletiva. Aparentemente, o ser consumista não deseja diretamente viver isolado da vida pública, por conta do consumo só ser possível na vida compartilhada com outros seres que além de consumidores, também são produtores. Porém, a cultura consumista e individualista, nos leva a crer que a liberdade e autonomia nos é dada quando eu me torno a única razão pela qual devo me preocupar e os únicos interesses que restam são os individuais. “Tal indivíduo merece, como disse Homero, a censura cruel de ser um sem família, sem leis, sem lar. Porque ele é ávido de combates, e, como as aves de rapina, incapaz de se submeter a qualquer obediência.” (Política, I 1 §9).

Ainda na Política, Aristóteles destaca que as armas dadas ao homem pela natureza na luta contra a injustiça são a prudência e a virtude. Sem a virtude, o homem pode se tornar o ser mais cruel e indômito de todos e não saber fazer nada além do que suprir suas necessidades básicas e prazeres vis. (Política, I 1 §11). A função própria do homem, segundo Aristóteles, é a de exercer a racionalidade, não apenas obter, ou possuir, mas estar ativo racionalmente, fazendo o que lhe foi destinado de forma contínua e excelente, através do hábito em todos os âmbitos de sua vida. (EN I 7, 1098a, 5- 8). A respeito da necessidade de ação na concepção de uma vida virtuosa, Aristóteles argumenta que: “[...] pode existir o estado de ânimo sem produzir nenhum bom resultado, como no

homem que dorme ou que permanece inativo; mas a atividade virtuosa, não: essa deve necessariamente agir, e agir bem”. (EN I 8, 1099a, 1-5).

Pensamento semelhante a este referente a ação, será destaque na obra de Hannah Arendt (2007, p. 31) onde ela qualifica “a ação como prerrogativa exclusiva do homem; nem um animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros.” No entanto, o que podemos supor que acontece na nossa sociedade consumista é que a práxis limitou-se ao arquétipo do “*homo faber*”¹³. Sendo assim, a *poiesis*¹⁴, assume o lugar que, no pensamento clássico, cabia a práxis, e a própria autoconstrução é pensada em categorias técnicas. Essa inversão dos conceitos, que já era uma preocupação de Arendt, se acentua ainda mais em nossos tempos, principalmente quando reparamos que o *homo faber* invade o domínio político e com essa mistura já não sabemos mais qual nosso papel, se é o de agente político ou apenas o de consumidor. Uma das características do espaço público e da ação, é a imprevisibilidade, a qual não é bem vista em uma esfera de decisões públicas. Sendo assim, Souza retoma o pensamento de Arendt a respeito da instrumentalização da condição humana:

[...] o recurso cada vez mais usado pelos governantes é a instrumentalidade da fabricação que possui tanto um início como um fim muito bem determinado. Ser culpado por uma determinada atitude ou ação tornou-se um fardo árduo nos dias atuais. Para Arendt é a partir da modernidade que a esfera da ação se depara com um modelo de política que visa o comportamento e não mais o agir humano como uma regra geral para a polis. (SOUZA, 2013, p.16).

Outra contradição da sociedade consumista é a de confiar aos bens de consumo, que são tão efêmeros e passageiros, a falsa sensação de previsibilidade que trazem, já que conhecemos exatamente seu início e fim, bem como a sua função específica em nossas vidas. O que já não podemos dizer das relações humanas, tanto privadas quanto públicas. O consumo digital também nos permitiu e, de certa forma, nos obrigou a trazer nossas relações privadas para o público. Nossas vidas já não se identificam com o privado, nos tornamos um projeto daquilo que queremos que seja público. Roland Barthes (1985, p.23) define o mundo privado como: “aquela esfera de espaço, de tempo onde eu não sou uma imagem, ou objeto”. Como podemos observar, estamos cada vez mais expostos ao público ao passo que não conhecemos hoje um espaço que seja totalmente privado de

¹³Segundo Hannah Arendt, faz parte da condição humana três tipos de atividades fundamentais: o trabalho, a obra e a ação, predisposições básicas para a vida política e plural. O trabalho está ligado à sobrevivência; a fabricação é atribuída ao fabricante de objetos para o mundo e a ação diz respeito à singularidade do existir humano no mundo político. O principal agente da fabricação é o *homo faber*, aquele que constrói seus instrumentos e ferramentas através de suas mãos. (SOUZA, 2013).

¹⁴Poiesis: fabricação, atividade operatória; poesia. Latim: *Ars, operatio*. (GOBRY, 2007).

câmeras ou algum outro dispositivo que torne exposto quase tudo aquilo que falamos, interagimos e somos. No entanto, este público a que nos direcionamos quando expomos nossas vidas, desejos e valores no mundo digital, não se trata do espaço público idealizado por Hannah Arendt.

O público que Hannah Arendt se refere na base de seu pensamento, é aquele que dá sentido para a nossa realidade, já que a nossa percepção do real depende totalmente da aparência que é legitimada através do contato com as pessoas. Porém, há coisas que “não conseguem suportar a luz implacável e crua da constante presença do outro no mundo público, neste, só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que o irrelevante se torna automaticamente assunto privado.” (2007, p.61). Desta forma nós quase esquecemos que há certos assuntos que mesmo que não sejam de interesse público, não se tornam irrelevantes, pelo contrário, os assuntos muito importantes, só conseguem sobreviver na esfera privada, como, por exemplo: o amor.

A esfera pública, enquanto mundo comum e como possibilidade de conviver uns com os outros nas sociedades de massa, se torna insustentável no momento em que, muito além do grande número de pessoas que ela abrange, os propósitos que mantêm os seus componentes integrados vão perdendo o sentido. A esfera pública é uma esfera do comum, mas não no sentido de anular o diferente, e sim de se perceber como parte de uma comunidade, onde é necessário olhar para os interesses do mundo juntamente a nossos interesses individuais.

A sociedade consumista que vivemos hoje tornou o público um espaço de neutralizar aquilo que é diferente, transformando todos em espectros de um mesmo modelo a ser copiado e reproduzido e que, quando expostos, dependem do julgamento do outro não apenas para legitimar a sua existência, porém, como intuito de satisfazer o desejo nefasto de se realizar através do outro. Mesmo quando nos deparamos com discursos que enaltecem a diversidade e o diferente, também estamos diante de uma categorização do que seria essa diversidade e até que ponto ela pode ser aceita. Ainda que os tempos atuais não representem mais a velha sociedade de massa produzida pela alta escala produtiva fabril, onde apenas se reproduziam coisas a partir de moldes já existentes, nos deparamos com outra rede reprodutiva que praticamente nos obriga a sermos diferentes de tudo aquilo que já fomos. Não reproduzimos o igual, pois, ele se configura como ultrapassado, mas também não aceitamos o novo pelo novo, e sim como mais uma maneira de nos vendermos através de uma identidade construída no dever de nos apropriar de uma cultura que nem é nossa, mas que serve de comunicação para que o público nos diga quem somos.

Não percebemos o espaço público ou político como possibilidade de integrar seres diversos em busca de uma vida feliz para todos, ou pelo menos sustentável para todos. Percebemos o espaço público como mais um instrumento de realização de nossos interesses privados. Ao nos depararmos com essa realidade, detectamos a falta da visão de uma virtude como excelência prática, ou a sabedoria prática proposta por Aristóteles, como um horizonte que nos permita visualizar significados comuns que façam frente ao individualismo exacerbado. Desta forma, é possível estabelecer uma relação entre a noção de um bem comum (universal) e nossos interesses de consumo individuais (particular). Como Gadamer (1997, p. 468) propõe em *Verdade e Método I*, a *phronesis* nos permite articular a relação entre o universal e o particular, ou ainda, a aplicação dos princípios gerais em casos particulares. Assim o agir moral não está voltado para um bem transcendente, mas realizado em ações concretas.

Na mesma direção de pensarmos em uma reestruturação de uma ética comunitária em tempos de uma pandemia mundial, o filósofo alemão Peter Sloterdijk¹⁵ nos apresenta um novo termo: a *coimunidade*, este compromisso individual que estamos sendo convocados a ter que é voltado à proteção mútua. A interconectividade das vidas humanas, faz com que pensemos na imunidade como grande questão filosófica a ser tratada durante e pós pandemia. A *coimunidade* exige que valores como solidariedade, senso de pertencimento comum e corresponsabilidade com o outro sejam os grandes potenciais desta nova realidade do século XXI.

Ainda para Gadamer (1997, p. 468), ao retomarmos a *phronesis*, a compreensão e ação moral têm a mesma estrutura de aplicação. “Seu saber deve orientar seu fazer”. Ou seja, no mundo consumista do século XXI muitos discursos e saberes são vendidos, mas quase nenhum deles corresponde ao fazer virtuoso. Já que a produção de informação também se transformou num valioso produto, a grande quantidade de opiniões que foram confundidas com conhecimento fez com que a credibilidade de muitos discursos se liquidasse.

É por isso que o saber ético exige que, por mais que precisemos ver na situação o que está nos pedindo que seja feito, esse “ver” não significa que vamos perceber o que nessa situação é visível como tal, mas que devemos aprender a vê-la como uma situação de atuação. Ou seja, devemos enxergar à luz do que seria correto a se fazer. De tal forma que o contrário dessa visão do correto não seria o erro nem o engano, e sim deficiência de enxergar.

¹⁵Entrevista concedida ao jornal El País, disponível em: <https://brasil.elpais.com/ideas/2020-05-09/peter-sloterdijk-o-regresso-a-frivolidade-nao-vai-ser-facil.html>, acessada em 17/06/2020.

No livro *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana*, Sangalli alerta para o fato de que a felicidade não pode ser confundida com um “mero estado de condições e bens temporários de uma sociedade consumista como a atual, o máximo que se consegue é a sensação de estar próximo de uma vida feliz. São apenas determinados momentos de felicidade possíveis nesta condição existencial.” (1998, p.9). Assim percebemos a necessidade de uma compreensão dos ideais de felicidade que são plurais e a consequência disso é que conseguimos também compreender o nosso papel e projeto de vida. Que Aristóteles retoma da seguinte passagem:

[...] o homem feliz, como homem que é necessita de prosperidade exterior, porquanto a nossa natureza não basta a si mesma para os fins da contemplação: nossos corpo também precisa de gozar saúde, de ser alimentado e cuidado. Não se pense, todavia, que o homem para ser feliz necessite de muitas ou grandes coisas, só porque não pode ser supremamente feliz sem bens exteriores. A autosuficiência e a ação não implicam excesso, e podemos praticar atos nobres sem sermos donos da terra e do mar. (EN X 8, 1178b 30 - 1179b 5).

Desta forma percebemos que os momentos que vivemos uma restrição social e de consumo, nos fazem refletir sobre nosso papel no mundo de acordo com nossas responsabilidades éticas. Embora isso não seja suficiente para mudar totalmente a realidade que estamos inseridos, serve como extensão de um pensamento que há muito tempo já permeia a comunidade intelectual: é preciso uma reformulação ética e principalmente uma revitalização daquilo que entendemos por viver conjuntamente e de acordo com virtudes e princípios adequados a nossa época.

O que este capítulo se propôs a mostrar foi como atrelamos o consumo como sinônimo de vida boa, através da reflexão de quais prazeres e desejos o consumismo envolve, como a nova perspectiva de uma sociedade hiperconsumista afeta nas relações e na maneira como nos posicionamos moralmente diante de nossos tempos. Apresentamos também uma introdução a respeito da ética das virtudes aristotélica, que revela o meio-termo como virtude e um caminho para se alcançar a felicidade. Trouxemos a hipótese que existe uma infinidade de artifícios (tanto no processo de venda como nos produtos) que fazem com que estejamos confundindo o que seria a felicidade com pequenos prazeres que, quase sempre, nos levam a frustração de uma existência pautada por adquirir produtos. Também evidenciamos as relações sociais que foram afetadas pela crise da pandemia do Coronavírus e como isso influencia na nossa noção de comunidade e relações de consumo.

No próximo capítulo estudaremos mais a fundo a ética clássica das virtudes e o que consiste uma vida feliz além de resgatar o comunitarismo de Alasdair MacIntyre, por exemplo, que reprova a prioridade do individualismo defendido pelo liberalismo moderno e também rejeita a proposta universalista das normas morais.

3. A ÉTICA DAS VIRTUDES ARISTOTÉLICAS E A ÉTICA COMUNITÁRIA DE MACINTYRE

Assim como a felicidade é assunto hodierno recorrente, a ética também é e tem se tornado parte fundamental de nossas discussões, por mais que às vezes o seu conceito não seja totalmente compreendido. No cenário atual de nossas relações, os conflitos morais e éticos se manifestam de imediato quando começamos a falar a respeito de política, projetos sociais e demais comportamentos que integram o nosso papel coletivo no mundo. Costumamos dizer que estamos vivendo tempos de crises morais, que não existe um estudo mais aprofundado para a ética vivida, ou que não estamos olhando com tanto cuidado para isso como deveríamos. Afinal o que podemos entender por ética? Como entender a filosofia prática além da moral? O que os conceitos como bem, mal, virtude, liberdade, dever, justiça tem a nos dizer sobre a felicidade?

Nossa pesquisa toma como base a ética aristotélica, mais precisamente a sistematização da ética das virtudes presente na obra *Ética a Nicômaco* onde Aristóteles dedicou suas investigações teórico-morais ao estudo do *ethos*. Ou seja, as propriedades do caráter, sendo elas representações das boas e más ações (das assim chamadas virtudes e vícios) como uma parte integrante essencial destas investigações.

Nos cabe então, revisitar a definição do conceito de ética das virtudes que foi consolidada na Antiguidade por Platão, Aristóteles, Epicuro, Agostinho, entre outros e prioriza o fim ou finalidade da vida humana, o viver bem, a vida humana boa, correta, antes mesmo do simples estado de prazer (PAVIANI; SANGALLI, p. 225, 2014). Ou seja, considera que a soma de hábitos virtuosos é que pode levar o homem a uma vida feliz e digna, longe de atitudes viciosas, enfatizando fatores internos como caráter e motivações.

Embora a Ética das Virtudes tenha tido sua primeira sistematização com Aristóteles, tal conceito em relação à excelência já permeiam a Grécia antes mesmo de Sócrates, onde a noção grega do conceito de virtude (*αρετή*) se relacionava com aquilo que torna uma coisa boa e perfeita naquilo que é, seja esta coisa humana ou não. Segundo afirma Reale (1990, p.89), para Sócrates o elemento que configurava a “perfeição” humana era a ciência ou o conhecimento, ao passo que o vício estava relacionado com a ignorância. Em outras palavras, a virtude socrática passava a ser algo voltado para o interior do homem, não mais identificada com as coisas externas como beleza, força, riqueza, mas voltada aos valores da alma que se resumiam a adquirir conhecimento. Da

mesma forma, como é posto por Paviani (2008, p.35-53), Platão compartilhava de pensamento semelhante e acreditava que conhecer o Bem significava ser virtuoso e justo, ou seja, aquele em que a razão predomina e cuja conduta ética depende do autocontrole dos desejos, este indivíduo será mais feliz. A diferença de Platão para Sócrates, é que o Bem platônico estaria presente apenas no mundo das ideias, isto significa que uma vida terrena jamais poderia ser uma vida plenamente feliz, a felicidade só seria alcançada quando a alma se libertasse dos males do corpo.

Porém, foi com Aristóteles que uma teoria moral com base nas virtudes pode ser percebida de uma forma mais sistemática e, principalmente prática. Uma das principais diferenças entre a noção de virtude entre Aristóteles e seus antecessores Sócrates e Platão, é que para Aristóteles não bastava o conhecimento daquilo que era o Bem e justo, a virtude aristotélica está diretamente ligada a πράξις (no agir). Apesar de não apresentar exatamente uma rigidez de regras de como todos nós devemos ou não devemos agir, Aristóteles estabelece alguns critérios a partir de uma hierarquização dos meios-termos aos quais devemos vislumbrar como o correto diante de ações particulares. Portanto, coloca o agente como principal responsável pela determinação dos meios pelos quais irá conduzir suas ações sociais e individuais. Precisamos entender também como Aristóteles sistematizou o conhecimento, através da seguinte divisão, que nos faz perceber que o conhecimento se não acompanhado de uma ação correta, não corresponde a uma vida justa.

Teórico (busca a verdade); prático (realiza ações); e produtivo ou poiético (faz ou produz algo). O conhecimento teórico compreende a matemática pura (aritmética e geometria), a matemática aplicada (astronomia, mecânica, náutica, óptica e harmônica), a física (cosmologia, meteorologia, psicologia, zoologia e botânica) e a filosofia primeira (teologia filosófica, ontologia e teoria dos princípios do pensamento). O conhecimento prático compreende a ética, a economia, a política. O conhecimento produtivo compreende a poesia, a medicina e os diversos tipos distintos de trabalhos manuais. (SANGALI; STEFANI, 2012, p. 53).

Pegamos como referência a estrutura que Zingano formulou na Introdução de o *Tratado da Virtude Moral - Ethica Nicomachea I 13 - III 8*, para estabelecermos um mapa mental de como o pensamento Aristotélico sistematizou o primeiro tratado ético da história da filosofia e como este se relaciona com a realização de uma vida feliz. Tomamos como ponto de partida o seguinte arranjo de EN: no Livro I temos a investigação a respeito de onde estaria a felicidade (se na vida dos prazeres, na vida política ou na vida contemplativa), seguida da definição de que ela seria uma atividade da alma de acordo com a virtude melhor e mais perfeita, o que nos leva a pergunta “o que é a virtude e qual seria a melhor e mais perfeita?” que começa a ser respondida no Livro II com a distinção entre

virtude moral e intelectual, bem como a relação da virtude com o prazer e a dor. Nos livros III e IV temos a elucidação do que seriam ações voluntárias, involuntárias e mistas, e como elas interferem na nossa responsabilidade moral e na boa deliberação. Também são apresentadas as definições de algumas das virtudes do caráter e sua relação com o meio-termo, assim como a diferença entre o meio-termo relativo à coisa e o meio-termo relativo ao agente.

No livro VI, Aristóteles apresenta a repartição da alma em parte racional e parte irracional e também revela as 5 disposições da alma (ciência, sabedoria filosófica, intelecto, arte e prudência ou sabedoria prática), em seguida é colocado a diferença entre escolha e deliberação. O Livro VII é dedicado às definições de continente e incontinente, a relação da virtude e semi virtude nestes dois casos e o primeiro tratado do prazer, que segundo Aristóteles se caracteriza como uma atividade. Nos Livros seguintes VIII e IX, a Amizade é o tema central, a distinção entre os 3 tipos de amizade (amizade por prazer, por utilidade e pelo caráter) e a discussão se ela é ou não uma virtude e sua relação com a felicidade. No último Livro, o Livro X é apresentado o segundo tratado do prazer e análise da vida contemplativa, deixando a entender que esta seria a virtude melhor e mais perfeita necessária para a realização da felicidade.

Tendo este mapa mental como referência (que tem como base o estudo dos seguintes princípios: a felicidade; virtude moral, ato voluntário e escolha deliberada; a prudência; vida contemplativa e vida política) Zingano (2008, p. 12-22) estabelece uma breve análise a respeito da natureza da virtude moral que tem como problemas centrais a responsabilidade moral a liberdade de ação. Nesse contexto, Zingano prefere se ater a algumas noções-chave como é o caso da mediedade, escolha deliberada e a disposição.

Sobre *a mediedade* Zingano diz que é preciso estabelecer que não se trata de uma metade ou um simples meio-termo entre um excesso e uma falta. Tal percepção limitaria a ética aristotélica a uma ética quantitativa. De forma geral, nos interessa saber a qualidade da ação e não a quantidade de determinadas circunstâncias atribuídas a ação. Também não podemos confundir a mediedade com uma simples ideia de moderação, do não fazer muito ou fazer pouco, isso se assemelha a mediocridade. Muito menos era a pretensão de Aristóteles simplesmente reproduzir os conceitos de justa medida e termo médio já bastante discutido na antiguidade.

Tal ponto significa para Zingano (2008, p.23) que Aristóteles pretendia atribuir uma justa importância ao papel das emoções em uma ação, estabelecendo assim uma ideia de contínuo divisível, aquilo que poderia ser expresso e qualificado através de quantidade. Os elementos não

cognitivos também atuam na matéria prática, mesmo que submetidos à razão. Sabendo que o elemento racional se opõe a emoção, a mediedade corresponde a um balizador entre as duas operantes da ação moral. Ao contrário do intelectualismo socrático e o idealismo platônico, Aristóteles jamais eliminou as emoções e sua importância no agir moral.

A cultura competitiva do neoliberalismo talvez tenha ajudado a fomentar a forma pejorativa como percebemos a mediedade e o termo médio como virtude. Num mundo em que vemos o outro como eterno concorrente na corrida pela realização da felicidade, não conseguimos imaginar um meio-termo, não estar no pódio ou fazer parte dos holofotes. Temos a necessidade de sermos extraordinários e quando nos deparamos com nossos erros e falhas, percebemos que se tornar extraordinariamente ruim é mais fácil do que ser extraordinariamente bom. Da mesma forma, passamos a não reconhecer que as emoções têm um papel necessário em nossas ações morais e com isso não nos permitimos a consciência de que para agir corretamente precisamos de um elemento corretivo sob o que não é cognitivo, no caso a razão. O que nos leva a outro aspecto importante do núcleo argumentativo aristotélico: a escolha deliberada.

Sobre a *escolha deliberada* Zingano afirma que (2008, p. 26) a virtude moral corresponde a uma capacidade de escolher deliberadamente a respeito das variáveis de nossas ações. Para Aristóteles, só podemos deliberar sobre aquilo que pode ser mudado, ou seja, o que não corresponde à uma natureza pré estabelecida. É o caso dos meios que iremos determinar para a realização de nossa ação de modo a atingir aquilo que é desejável. Isso fez com que a moral moderna confundisse tal concepção com a instrumentalização da ética. Para a moral moderna apenas os fins da ação interessariam para a caracterização de sua moralidade, atribuindo aos meios apenas o papel de eficácia da ação.

Ou seja, o fato de escolhermos determinados meios em detrimento de outros já configura a relevância moral de tal escolha. Já que os fins são dados com base na nossa natureza ou através de consolidada educação, acabamos por determinar nossas disposições através das ações praticadas pelos meios. Assim os meios acabam interferindo na constituição da nossa natureza quanto disposição a determinados fins.

De acordo com tal *disposição* em deliberar sobre os meios e, conseqüentemente, contribuir para a constituição dos fins de nossas ações, nos colocamos como responsáveis morais, tanto ao escolher os meios quanto ao obtermos os resultados de tais ações. É a partir desta visão que Zingano (2008, p.27) irá analisar a questão da liberdade de ação de acordo com solidificação do caráter em

Aristóteles. O que nos leva a ceder a um contrário e não a outro durante o processo de deliberação se dá através do hábito, ou educação do exercício de escolha de acordo com a razão. Aristóteles dá a entender que assim que o agente adquiere esta capacidade ele já não pode mais decidir pelo oposto. Isso nos leva a pensar sobre o determinismo do caráter em Aristóteles. Quando adquirimos a disposição para certo contrário, através do hábito, então nunca mais poderemos escolher o outro contrário? A liberdade e responsabilidade do agente morre junto com solidificação do caráter? Para esta questão, Zingano recorre ao seguinte argumento:

A despeito da natureza fixa da disposição como marca do caráter do agente, toda ação, na medida em que nela se delibera sobre os meios, está aberta à consideração dos contrários. Pode ser psicologicamente custoso a um agente mudar seus hábitos, mas não lhe é impossível. (ZINGANO, 2008, p. 30).

A ética aristotélica não implica que toda a ação está condenada a uma realização fechada. Pelo contrário, Aristóteles estabelece que se o agente é capaz de pensar as razões que correspondem aos meios para realizar o fim desejado, por mais determinado que esteja o agente, ele ainda será responsável pela ação cometida, conjuntamente com sua liberdade de deliberação. Isso significa que o agente sempre poderá, de acordo com cada ação particular, agir de forma diferente.

Se tudo aquilo que é por natureza jamais poderá ser modificado, e segundo a definição aristotélica de virtude, esta não seria uma disposição natural e sim adquirida através do hábito. Porém, o hábito se assemelha à natureza, na medida que depois de constituído faz com que tenhamos uma inclinação a agir de acordo com nossas ações anteriores sem muito esforço em fazer de tal ou tal maneira. Claro que se tornar alguém justo exige dedicação e afincamento para fazer aquilo que é justo de forma contínua, porém, com o passar do tempo este processo se torna um pouco mais espontâneo.

Como o próprio Zingano (2008, p. 32) nos lembra não se trata de avaliar um ato moralmente bom como aquele que seu agente é considerado moralmente bom, mas sim quando o agente atua de forma correta e as propriedades que caracterizam a ação atuam como um meio-termo em certas circunstâncias. A virtude é assim um conceito fundamental na sistematização da ética aristotélica e de sua teoria da ação. Porém, ela não se limita apenas a obtenção de disposição em agir de forma correta, ela exige que tal disposição se transforme em ação, de tal forma que a ética aristotélica seja também aquela que irá desafiar o agente a decifrar os princípios básicos da ação prática moral.

Não nos cabe neste momento nos aprofundar nas questões a respeito das virtudes

particulares, mais adiante faremos isso, com a definição de cada uma das virtudes morais e intelectuais que irão auxiliar na análise de como a retomada da ética das virtudes foi importante e se faz necessária no momento em que vivemos o consumismo. Cabe-nos agora questionar o que seria virtuoso e vicioso para formarmos um bom caráter, tendo presente que o fim das nossas ações é a felicidade, no sentido concebido por Aristóteles. Cabe, também, refletir por que uma retomada desta teoria seria importante na sociedade consumista atual.

Para alguns autores, a retomada do interesse por uma ética das virtudes – e não nos deveres ou maximização do bem estar – seria fundamental na suposta crise moral que presenciamos em nossa sociedade hodierna. É o que retoma João Hobuss em *Ética das Virtudes*, afirmando que as éticas do dever e utilitarista, nascem na pergunta “como devo agir”, enquanto que na tradição grega a perguntas morais iniciavam no “como devo viver”. (HOBUSS, 2010, p. 10.). Para conseguir compreender melhor como pretendemos restabelecer uma análise da felicidade e consumo na atualidade com a ética das virtudes, é preciso primeiramente retomar a visão aristotélica do assunto, e com isso conseguimos perceber que os contemporâneos começam a desenvolver em seus variados matizes uma nova ética das virtudes.

Como já mencionado de forma breve, a ética aristotélica é uma ética voltada para a prática de hábitos virtuosos, ou seja, o desenvolvimento da excelência moral por meio da boa deliberação, através da parte racional da alma, para que assim nos afastemos dos vícios (extremos) e nos aproximemos do meio-termo (virtude). Tem como objetivo o que é efetivamente o Bem supremo, a eudaimonia: que reside no fato de ser desejável em si mesma e em função de mais nada, de ser autossuficiente e associa-se ao agir bem e viver bem (excelência). A eudaimonia para Aristóteles é concebida “como uma atividade da alma em consonância com a virtude, e, se há mais de uma virtude, com a melhor e mais perfeita”. (EN I 7, 1098a 15), sem deixar claro qual seria esta virtude superior a ser buscada. O que Aristóteles deixa claro, já na primeira frase da EN, é que toda arte, investigação, ação e escolha tem por fim um bem, ou seja, estamos falando de uma ética teleológica que coloca a virtude em seu caráter eudaimoista.

Aqui precisamos nos atentar para não traduzirmos a palavra εὐδαιμονία (eudaimonia) apenas por felicidade, pois corremos o risco de confundir com o que hoje conhecemos como uma espécie de “condição de satisfação, um estado de espírito, psicológico, alimentado geralmente por ocupar uma posição ou condição socioeconômica que atende às necessidades e desejos individuais.” (SANGALLI, 1998, p. 48). É preciso identificarmos os elementos que compõem o termo, da mesma

forma que devemos olhar para seu contexto histórico e de sua aplicação na vida na πόλις (polis, cidade-estado). εὖ (eu) significa bem, bom e δαίμων (daimon)¹⁶ designa algo como sobre-humano, gênio ou divindade. Podemos dizer então que o termo εὐδαιμονία está relacionado com a benevolência humana, a capacidade do homem se aproximar de uma vida completa e divina de acordo com as suas ações, o que representaria ultrapassar a concepção de uma vida ordinária e passar a ter uma vida excelente.

Ao longo da leitura da obra, surge uma das principais questões a respeito da interpretação da ética aristotélica: seria a felicidade um bem inclusivo ou dominante, se é composta de bens, ou se é um bem que exclui todos os outros bens? Nenhuma de tais interpretações é confirmada no decorrer de EN. O ponto central da ética das virtudes clássica estava em enfatizar fatores internos como: caráter e motivo para realização de nossas ações, o que se tornou fundamental para a tarefa. Devemos lembrar que tal concepção foi perdendo espaço ao longo da história, o que percebemos hoje são as noções de utilidade e lei moral universal como pontos-chave da teoria moral contemporânea, nas hostes do utilitarismo e do kantismo respectivamente. Embora ainda restassem alguns vestígios da ética das virtudes, ela só voltou a ter uma nova sistematização a partir da segunda metade do séc XX com a filósofa G. E. M. Anscombe, que defendia que não seria adequado fazer filosofia moral até se ter uma adequada filosofia da psicologia:

Começo enunciando três teses que defendo neste artigo. A primeira, que não nos é proveitoso fazer filosofia moral na situação presente: essa empreitada deve ser deixada de lado pelo menos até dispormos de uma filosofia adequada com a psicologia, de que conspicuamente carecemos. A segunda, que os conceitos de obrigação e dever - obrigação e dever moral, digo -, do que é moralmente certo ou errado e no sentido moral de 'dever' tem de ser abandonados, se isso for psicologicamente possível, visto serem remanescentes, ou derivados de remanescentes, de uma concepção anterior à ética que, no geral, não sobrevive sendo apenas perniciosos sem ela. (ANSCOMBE, 2010, p.19).

Influenciados por Anscombe, filósofos como Alasdair MacIntyre (1981), Philippa Foot (1978) e Edmund Pincoffs (1986), entre outros, iniciaram o desenvolvimento de uma nova ética das virtudes, mas desta vez sem esperar pela psicologia, construindo assim, uma terceira alternativa no cenário da ética normativa (tendo as outras duas baseadas nas teóricas utilitarista e do dever). A ética das virtudes contemporânea coloca o “como devo agir” em primeiro plano, de maneira que possa servir ao maior bem possível. Isto é, temos a priorização da liberdade de escolha e

¹⁶ PEREIRA, I. Dicionário grego-português e português-grego. 7. Ed., Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

imparcialidade na maximização do bem-estar pelo maior número de envolvidos. Desta forma, talvez seja necessário encontrarmos uma alternativa que seja um meio-termo entre a ética das virtudes clássica e a ética contemporânea, como propôs Alasdair MacIntyre¹⁷. Uma teoria que não negue as particularidades de cada um e da própria história da humanidade, sendo assim apenas uma racionalidade universalista abstrata do agir humano.

A principal obra de MacIntyre foi *Depois da Virtude* (1981), que se tornou um clássico da moral do século XX e considerada uma espécie de caminho mediano ao se opor a uma racionalidade universalista que ignora as particularidades humanas, sem cair no outro extremo do relativismo. Hobuss (2010, p. 192) observa que MacIntyre recomendou estabelecer as bases de um modelo filosófico “que, ao mesmo tempo, contemple a conquista da consciência da historicidade, mas sem com isso negar a possibilidade da racionalidade da moralidade”.

Como podemos perceber o conceito aristotélico de virtude é uma fonte fundamental para o enfrentamento da problemática moral que temos hoje, onde é destaque o infundável debate entre o relativismo e universalismo das teorias morais mais estudadas e pelo crescimento do pluralismo que envolve as diferentes culturas, credos e, conseqüentemente, memórias morais espalhadas pelo mundo. O que pretendemos no presente capítulo é uma análise histórica a respeito da ética das virtudes clássica e contemporânea, tendo seu início na obra *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, partindo para uma arguição da ética proposta por Alasdair MacIntyre e sua atualização da ética aristotélica.

3.1 A Ética das Virtudes clássica e o meio termo como virtude em Aristóteles e alguns aspectos da teoria da ação

Como já falamos anteriormente, a ética aristotélica tem como objetivo primeiro o estabelecimento do que é, efetivamente, o Bem supremo, aquilo para o qual todas as nossas ações tendem. Aristóteles determina dentro de uma concepção hierarquizada entre meios-fins que o fim de todas as ações humanas deve ser apenas um: a eudaimonia. Ele vai fazer isso em todo o primeiro livro de *Ética a Nicômaco* e também no livro X, buscando estabelecer sua definição, suas características e o porquê é desejável por si mesma. Vejamos que para Aristóteles aquilo que compreendemos como bem particular não é algo transcendentem, único e unívoco, se trata de algo

¹⁷ Alasdair MacIntyre nasceu em Glasgow, Escócia, em 1929; educou-se no Queen Mary College da Universidade de Londres e pós-graduou-se na Manchester University.

imane, polívoco, não definitivamente realizado, mas realizável. A noção do Estagirita a respeito do Bem apresenta a ética como sendo a ciência do bem do indivíduo e sendo uma parte de uma ciência maior e organizadora, chamada política, assim esta é o bem da sociedade política, da Pólis.

Hobuss (2010, p.8) nos faz lembrar que na base de toda teoria ética de Aristóteles está a virtude. Mesmo quando está a definir a eudaimonia, ele necessita também da virtude, já que a felicidade, segundo a definição aristotélica, é concebida como uma atividade da alma de acordo com a virtude melhor e mais perfeita/completa, como já citado neste trabalho. Aristóteles afirma ainda que existem dois tipos de virtudes (aretai): as virtudes morais e as virtudes intelectuais (dianoéticas). Por isso é importante nos atentar para o papel que desempenha a virtude numa ética de viés eudaimonista como a de Aristóteles.

Convém agora seguir os passos aristotélicos na busca da definição de virtude, conforme o Livro II da EN:

A primeira, por via de regra, gera-se e cresce graças ao ensino – por isso requer experiência e tempo; enquanto a virtude moral é adquirida em resultado do hábito, donde ter-se formado o seu nome (ethiké) por uma pequena modificação da palavra êthos. Por tudo isso evidencia-se também que nenhuma das virtudes morais surge em nós por natureza; com efeito, nada do que existe naturalmente pode formar um hábito contrário à sua natureza. (EN II 1, 1103a, 15-20)

Isso significa que a excelência moral não é conferida apenas por algumas ações, mas ela deve ser fruto de um exercício ativo das faculdades que deve se estender por um longo período, “[...] 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” (EN I 7, 1098a, 15-20). Ao longo da obra EN, a preocupação de Aristóteles é a de proporcionar uma elaboração de requisitos através dos quais poderemos nos tornar bons, bem como atingir o modo de vida boa. Para isso, necessitamos de uma disposição de caráter correta, resultado de bons hábitos e de uma boa educação, solidificando assim, um caráter virtuoso que será condição para atingir a felicidade (eudaimonia). Para Aristóteles não é por natureza, nem contrária a ela, que as virtudes (ou excelência de caráter) geram-se em nós. Podemos dizer talvez que somos adaptados por natureza a recebê-las e nos tornamos de fato através do hábito. Possivelmente um ponto importante a se destacar neste fragmento do pensamento aristotélico, é que somente é possível se tornar alguém virtuoso praticando atos virtuosos, não bastando apenas conhecer o virtuoso e saber como agir, é preciso colocar em prática, repetidas vezes, tais atitudes. “[...] pelos atos que praticamos em nossas

relações com os homens nos tornamos justos ou injustos.” (EN II 1, 1103b, 17-19).

Desta forma, como as diferenças de caráter nascem de atividades semelhantes, é preciso então se atentar para a qualidade dos atos e resultado destas ações, e assim como a arte (*téchne*) é necessário um “saber como”, um saber fazendo, praticando efetivamente ações de acordo com o que o virtuoso faria. Para conseguirmos distinguir a qualidade dos atos, é necessário que olhemos para a qualidade dos atos que praticamos e considerar o quando de prazer e dor depreendemos para tais ações, estes serão então os sinais indicativos de caráter. Podemos dizer que todas as nossas ações estão relacionadas com prazer e dor e de nada adianta eu cometer um ato bom e justo se não sentir prazer ao fazê-lo, ou se pior ainda, sentir dor diante desta situação. O que Aristóteles nos propõe, é que uma vida justa e virtuosa não é uma vida de abdicação dos prazeres, até porque isso seria extremamente difícil diante da natureza humana. Pelo contrário, devemos nos sentir contentes ao praticar boas ações. O que devemos nos ater é que quando praticamos atos movidos pelo prazer na ocasião errada, da maneira errada e na quantidade errada, então deveríamos não praticá-los.

Aristóteles distingue as ações boas das más, através do meio-termo (devemos evitar a falta e excesso), já que a virtude é derivada da disposição estável de praticar a via intermediária entre vícios opostos. A virtude pode ser destruída na falta e/ou no excesso e preservada na mediana. “Tanto a deficiência como o excesso de exercício destroem a força; e, da mesma forma, o alimento ou a bebida que ultrapassem determinados limites, tanto para mais como para menos, destroem a saúde” (EN II 2, 1104a, 15-20). Em outras palavras, o modo pelo qual adquirimos a virtude moral se refere a uma disposição de caráter e está de acordo com uma mediedade relativa a nós (*mesotês*).

Para melhor entendermos tal pensamento, é preciso entender o que seria o meio-termo proposto por Aristóteles. Segundo o estagirita o conceito de meio-termo no objeto se refere “aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativo a nós, o que não é nem demasiado muito nem demasiadamente pouco — e este não é um só e o mesmo para todos” (EN II 6, 1106a, 25-30). Não é possível, por exemplo, propor uma dieta igual para todas as pessoas, pois, uns necessitam de uns alimentos mais do que outros, em quantidades diferentes. Cada um possui determinadas carências físicas e necessidades especiais. Assim como não é possível determinar um modo exato e igual de agir moralmente a todos os homens, a excelência moral não pode ser avaliada de acordo com uma regra inflexível e estática, mas deve considerar as peculiaridades e o contexto em que cada agente se encontra.

Aristóteles procede sua investigação, para designar de qual gênero se trata a virtude. Para ele a

virtude não pode ser considerada uma paixão, já que ninguém nos julga como bons ou maus devido às nossas paixões, ou por nossos apetites, não podemos ser definidos como virtuosos ou não por sentirmos cólera, medo, inveja alegria, etc. Também não pode a virtude ser considerada uma faculdade, porque por faculdades entendemos aqui as coisas em virtude das quais se diz que somos capazes de sentir, por isso não podemos ser julgados pela nossa simples capacidade de sentir as paixões. Por fim, resta a disposição de caráter, e é esta que Aristóteles considera ser o gênero da virtude, porque é por causa de nossa disposição de caráter que determinamos as coisas em virtude das quais nossa posição com referência às paixões é boa ou má.

A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consiste numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. E é um meio-termo entre dois vícios, um por excesso e outro pela falta: pois que, enquanto os vícios ou vão muito longe ou ficam aquém do que conveniente no tocante às ações e paixões, a virtude encontra e escolhe o meio-termo. (EN II 6, 1107a, 1 - 5).

É importante também sabermos quais ações devem ser analisadas e quais seus critérios estabelecidos, aquelas que são voluntárias ou involuntárias, ou que podem ser consideradas ações por ignorância e na ignorância. Por se tratar de uma escolha, isso pressupõe que devemos reconhecer que somente podem ser avaliadas moralmente as ações voluntárias, que consistem naquelas em que o homem é o próprio motor da ação (cabe a ele decidir se pratica ou não tal ação) e quando é conhecida as circunstâncias particulares do ato.

Visto que a virtude se relaciona com paixões e ações, e é às paixões e ações voluntárias que se dispensa louvor e censura, enquanto as involuntárias merecem perdão e às vezes piedade, é talvez necessário a quem estuda a natureza da virtude distinguir o voluntário do involuntário. (EN III 1, 1109b, 30-35).

Já ações involuntárias são aquelas que ocorrem de forma compulsória ou por ignorância, no sentido que o princípio motor se encontra fora de nós e, ou as circunstâncias e a finalidade do ato são desconhecidas. Tais ações não merecem ser condenadas e sim perdoadas ou relevadas, caso haja dor e arrependimento por parte do agente. (EN III 1, 1109b, 30-35 - 1110b , 20-25).

Por ações forçadas, Aristóteles entende que são aquelas onde a causa encontra-se nas circunstâncias exteriores e o agente nada contribui, o princípio motor se localiza no agente, mas no momento em que age, age em troca de vantagens. Então é necessário neste caso se perguntar: que espécies de coisas devem ser preferíveis e em troca de quê? Agir por ignorância é diferente de agir na ignorância: um homem bêbedo, por exemplo, age na ignorância, pois suas faculdades mentais

afetadas pelo excesso de álcool não lhe permitem ter conhecimento daquilo que está fazendo. (EN III 1, 1110b , 5-25).

Ser um ato voluntário é necessário para que uma ação seja julgada moralmente, porém, não suficiente. Agimos voluntariamente também quando praticamos o exercício das artes, por exemplo, onde só julgamos o resultado da ação através daquilo que foi originado da atividade, assim um bom arquiteto é aquele que desempenha um bom projeto arquitetônico. Já as ações morais também envolvem uma série de decisões a respeito do estado do agente no momento em que realizará tal ação. Somente assim podemos ter condições de julgar a ação como justa ou injusta, eis alguns destes critérios definidos por Aristóteles: “em primeiro lugar deve ter conhecimento do que faz; em segundo, deve escolher os atos, e escolhê-los por eles mesmos; e em terceiro, sua ação deve proceder de um caráter firme e imutável.” (EN II 4, 1105a , 30-35).

Também precisamos entender como Aristóteles define escolha. Ainda no Livro III, podemos relacionar a escolha com ações voluntárias, pois só podemos escolher aquilo que conhecemos e quando somos o motor da ação. Porém, nem toda a ação voluntária será uma escolha, visto que atos voluntários feitos por impulso não foram escolhidos. O caso do incontinente, ele age por apetite (que está relacionado com o agradável e desagradável) e não por escolha. Só podemos escolher aquilo que é possível, por outro lado, nada nos impede de desejar o impossível. Enquanto a escolha se relaciona também com os meios, a deliberação ajuda neste processo de escolha já que é ela quem vai determinar os meios para se chegar ao fim de determinada ação. Não se pode também relacionar a escolha com opinião, como bem salienta Aristóteles no seguinte trecho de EN:

[...] não se pode identificá-la (escolha) com a opinião, uma vez que esta se relaciona com toda a sorte de coisas, não menos as eternas e as impossíveis do que as que estão em nosso poder; e por outro lado, ela se distingue pela verdade ou falsidade, e não pela bondade ou maldade, enquanto a escolha se caracteriza acima de tudo por estas últimas. (EN III 2, 1111b, 30-35).

O que escolhemos está de acordo com o nosso caráter, com princípio racional e com um processo de pensar. O objeto de escolha é algo que está ao nosso alcance e não algo impossível (como é o caso de se desejar obter juventude eterna, por exemplo), diferente do de nosso querer que mesmo quando impossível, pode continuar a ser desejado. A escolha é um desejo deliberado de coisas que estão ao nosso alcance e que é determinado após o processo de deliberação. Esta explicação das definições que cercam a respeito da virtude, meio-termo, escolha e deliberação, irão ajudar mais adiante em nossa análise da possibilidade de um agir excelente nas relações de consumo atual, através das virtudes que se referem aos prazeres do tato e paladar (pois, buscamos muitos

bens de consumo visando a satisfação de tais prazeres) e de como deve ser a nossa relação com os bens exteriores, como é o caso da temperança¹⁸, liberalidade¹⁹, magnificência²⁰ e magnanimidade²¹.

No capítulo seguinte iremos falar mais detalhadamente de cada uma destas virtudes, bem como a possibilidade da atualização das mesmas ao que tange o consumo. Lembrando que Aristóteles não formulou uma teoria específica acerca do consumo, uma vez que no seu tempo tal termo, como o conhecemos hoje, nem era considerado. Há entretanto, uma breve análise do fenômeno econômico na obra “Econômicos” em que ele irá trazer principalmente o que entende pela arte de administrar a casa, não só a parte física, mas também as pessoas que nela habitam.

A economia seria, portanto, o bem administrar do lar, já a “pólis resulta, por conseguinte, de um agregado constituído por casas, terras e bem que seja autossuficiente e capaz de garantir o bem-estar.” (ARISTÓTELES. Econômicos I, 1, 10). Percebemos que Aristóteles propõe uma autossuficiência da pólis, ou seja, nada deveria ser excessivamente grande nem pequeno; uma comunidade deveria suportar os bens necessários, e somente estes, para o bem-estar de seus habitantes.

Este conceito da concepção de uma comunidade que seja autossuficiente, parece bastante distante em nossos dias atuais. Pois, estamos sempre em busca do excesso e extrapolando o ato de adquirir bens, colocando a busca pelo bem-estar individual em evidência, não tendo em vista a vida em comunidade, muito menos a noção de que há uma medida certa para manter a “saúde” de uma comunidade. O que percebemos com o consumismo, de forma adversa a este ponto, é que comunidades e nações acabam tendo que abdicar de sua autossuficiência para conseguir sustentar as demandas de consumo de sua população. Tal concepção de indivíduo e individualismo, inerente ao processo de consumismo, não existia na pólis grega.

Voltando o olhar para nosso contexto, podemos nos questionar ainda se o termo consumismo já não carrega em si a maldade, portanto, não haveria a possibilidade de encontrar a virtude em sua prática. Resgatando um trecho do livro II de EN parece ser provocativo: “Mas nem toda a ação e paixão admite um meio-termo, pois algumas têm nomes que já em si mesmos implicam maldade, como o despeito, o despudor, a inveja, e, no campo das ações, o adultério, o furto, o assassinio.” (EN II 4, 1107a , 10-15). O consumismo parece carregar na própria composição da palavra um

¹⁸A temperança e a intemperança se relacionam com espécie de prazeres que parecem ser inferiores e/ou brutais, são eles os prazeres do tato e do paladar.

¹⁹Liberalidade é a justa medida quanto à riqueza.

²⁰Implica em um gasto apropriado que envolve grandes quantias.

²¹Magnânimo gasta de forma apropriada, com bom gosto tendo em mira a honra e age com prazer.

vício, uma compulsão por comprar em excesso. O conceito também está ligado a maneiras inconsequentes e alienadas de comprar, associando a felicidade não a satisfação de necessidades, mas a um volume e intensidade de desejos sempre crescentes, que acabam por nunca serem saciados. Portanto, parece adequado dizermos que dificilmente o consumismo como um hábito, ou fruto do hábito, poderá ser bom. Em consequência, implica no próprio nome o excesso na busca por objetos de consumo e a deficiência de uma racionalidade capaz de bem deliberar.

3.2 A Ética Comunitária e a retomada da virtude em McIntyre

Não parece tarefa fácil inserir-se no debate moral hodierno sem aderir parcialmente ou simplesmente contrapor posições vigentes, ou assumir argumentos relativistas e até mesmo irracionais. Mais difícil ainda é quando se pretende participar do debate e contribuir retomando conceitos e argumentos de outros contextos históricos. Isso vale tanto para quem constrói uma teoria ética quanto para quem está apenas analisando e comentando as diferentes posições filosóficas. Nesse sentido, Hobuss (2010, p.192) explica que para MacIntyre o grande desafio de qualquer filósofo moral em nosso presente contexto cultural é o de buscar algo equilibrado que tenha consciência de que a historicidade de uma comunidade é extremamente importante para suas determinações morais. No entanto, ela jamais deve ser relativizada e precisa ser racionalizada na necessidade de uma reformulação de sua norma moral posto à atualidade. É preciso enfrentar as questões de nossa época, mas sem deixar de aprender com a história e dela tirar todas as lições e consequências para a reflexão ética.

Durante muitos anos MacIntyre deu aulas não só de filosofia, mas também de questões envolvendo sociologia, o que explica a forte influência de sua visão de uma moralidade visceralmente articulada à sociabilidade e à percepção histórica desta, justamente a marca da abordagem ética dada por Aristóteles. Isso reflete em sua teoria. Ao colocar que estamos diante de uma crise moral, ele assemelha este debate a um mundo fictício onde pseudocientistas habitam e que restam apenas fragmentos da história do conhecimento científico, sem nenhum contexto necessário para dar sentido ao que é feito e confundido como ciência. E mais, tais contextos foram perdidos de forma permanente e irreversível.

Para MacIntyre (2001, p.15) este é o cenário, não tão fictício assim, em que a moral está inserida. “Temos, na verdade, simulacros da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões principais. Mas perdemos - em grande parte, senão totalmente — nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade.”. O autor ainda argumenta, que nenhuma das filosofias morais que se destacam na contemporaneidade conseguiria ser suficientemente eficaz neste ambiente de crise. É o caso da filosofia analítica e fenomenológica. A primeira sendo uma filosofia basicamente descritiva, apenas conseguirá descrever aquilo que percebe, ou seja, o caos moral. Como não é possível ter conhecimento a respeito dos conceitos, jamais ela conseguiria a elucidação do porquê chegamos até aqui. Já a fenomenologia, perceberia todas as estruturas da intencionalidade como aquilo que seriam o que são no momento, nada além disso. Parece não haver um modo racional adequado de maneira a garantir um acordo moral em nossa cultura contemporânea. Continua explicando MacIntyre:

Se o caráter deontológico dos juízos morais é o fantasma das concepções da lei divina, que é completamente estranha à metafísica da modernidade, e, se o caráter teleológico é, de maneira semelhante, o fantasma das concepções da natureza e atividade humanas, que também estão deslocadas no mundo moderno, devemos esperar que os problemas do entendimento e da atribuição de um status inteligível aos juízos morais continuem a surgir e a se demonstrar hostis a soluções filosóficas. (MACINTYRE, 2001, p.192)

Podemos concordar com ele e admitir que estamos diante de métodos morais modernos que só podem ser compreendidos como fragmentos remanescentes de um passado distante do qual não temos conhecimento. Talvez seja interessante observarmos a moral de um ponto de vista antropológico, ou seja, talvez devêssemos considerar investigar se os problemas da nossa situação cultural e moral, não se assemelham aos de sociedades que até o momento temos considerado muito diferentes da nossa, o que faz com que não demos tanta importância.

Lendo *Depois da Virtude*, percebemos que MacIntyre atribui à moralidade contemporânea ocidental, um estado de desacordo moral e que necessita uma recuperação histórica das raízes e problemas filosóficos destes tempos através de uma retomada da ética aristotélica das virtudes, considerando assim esta a base fundamental capaz de solucionar as dificuldades morais contemporâneas. Ele salienta que o relacionamento íntimo entre a Sociologia e a Filosofia, se assemelha a relação entre a Ética e a Política de Aristóteles: ambas configuram uma reflexão que pressupõe uma filosofia moral. Então, chegamos a seguinte pergunta: pode-se, afinal, defender a ética de Aristóteles, ou algo semelhante à ela? Outras filosofias morais surgiram e com muita força

persuasiva até a publicação em 1958 do seminal artigo *A filosofia moral moderna*, de M. Anscombe. Afinal, as grandes teorias morais contemporâneas estabelecidas conseguiram argumentar contra a retomada da abordagem das virtudes, demonstrando que seus conceitos estariam ultrapassados para serem utilizados na contemporaneidade. No entanto, a justificativa de que é possível apostar nas contribuições da tradição é defendida por MacIntyre:

O aristotelismo é, filosoficamente, a mais poderosa modalidade pré-moderna de pensamento moral. Para se justificar uma tese moral e política prémoderna em comparação com a modernidade, ela deve ser mais ou menos semelhante à aristotélica, caso contrário é impossível. (MACINTYRE, 2001, p. 204.)

Ainda assim, como podemos perceber e interpretar a visão de virtude, tão presente na obra ética aristotélica, na modernidade? Primeiramente, reconhecer e considerar que são contextos diferentes. A própria Anscombe explica em seu artigo (p. 24) que na filosofia moderna é possível encontrar um equívoco da noção do termo dever. O conceito de dever que conhecemos hoje, apesar de ter sido herdado dos gregos, através dos cristãos, não constituía originalmente um valor moral. Isso só passou a acontecer quando os cristãos passam a perceber o mau e o bem como atribuições dadas por um legislador divino. Ou seja, foi com o predomínio cristão que o termo “dever” assume lugar importante na concepção legalista de ética.

De tal forma, como o uso das virtudes dependem de uma justificação anterior das normas e dos princípios e já que estes últimos se tornaram extremamente problemáticos, por serem balizados na tradição religiosa que foi perdendo prestígio ao longo da história, as normas também foram perdendo valor. Por isso é importante retornarmos a questão da virtude, não apenas como princípios básicos do direito, mas colocar as virtudes em primeiro lugar para entender a função e a autoridade das normas de modo a pôr o aristotelismo novamente em questão.

A moralidade clássica de Atenas, carregava fragmentos da época Homérica, mas passava também a entender as virtudes de uma forma diferente. Por exemplo, o principal balizador moral não é mais o grupo familiar, mas a cidade-Estado, e não apenas a cidade-Estado em geral, mas a democracia ateniense em especial. A grande questão que deve ser levada em conta, na avaliação de MacIntyre, é o relacionamento entre ser *um bom cidadão* e ser *um homem bom*. Afirma:

Caracterizar um homem bom é, fundamentalmente, caracterizar a relação na qual tal homem se posiciona para os outros, e tanto poetas quanto filósofos costumam não distinguir em seus relatos dessas relações o que é universal e humano do que é local e ateniense. (MACINTYRE, 2001, p. 228)

Ainda para MacIntyre, Aristóteles não pode ser considerado apenas um teórico individual um com pensamento fixado em sua época. Ele deve ser percebido como o representante de uma longa tradição, que dialoga com o que inúmeros antecessores e sucessores também articulavam, ou viriam a propor, de forma menos ou mais eficiente. Desta forma percebemos que a intenção principal de MacIntyre ao retomar a visão aristotélica da virtude é fazer compreender que o passado de tal tradição não pode simplesmente ser esquecido ou descartado, é cabível, se assim necessário, corrigir e ultrapassar através de uma perspectiva atual mais adequada, levando em conta que o presente só é inteligível como crítica e reação ao passado.

Não quer dizer, no entanto, que a perspectiva futura sempre vai ser superior à anterior, a tradição pode encontrar a estagnação e parar de progredir. Assim como nem tudo no presente será capaz de ser melhorado posteriormente, onde alguns elementos são difíceis de se imaginar extintos sem que haja um descarte total da tradição. Podemos dizer que este é o caso da teoria aristotélica das virtudes. A importância de Aristóteles para um estudo das virtudes na contemporaneidade se dá, principalmente, porque é dele a teoria das virtudes que constitui decisivamente a tradição clássica como legado do pensamento moral, que até hoje não conseguiu ser ultrapassada por nenhuma outra, mesmo que alguns de seus pressupostos já não sejam mais reconhecidos pelo meio acadêmico.

Como já falamos de maneira mais detalhada a respeito da Ética de Aristóteles e suas definições das virtudes particulares, nos cabe neste momento apenas saber que ao longo da história da filosofia moral não houve uma única definição ou consenso do que seria a unidade da virtude. Passamos pela virtude entendida na época Homérica que tinha o paradigma da excelência humana como sendo o guerreiro; já para Aristóteles, a figura do homem virtuoso era o cidadão político ateniense; e no Novo Testamento, temos algumas virtudes louvadas que na época de Aristóteles não apareciam, ou eram tidas como partes de um vício, como é o caso virtude cristã da humildade. É então que MacIntyre (2001, p. 313) provoca questionando: “somos ou não somos capazes de desemaranhar dessas afirmações diversas e adversárias um conceito nuclear unitário das virtudes acerca do qual possamos elaborar uma teoria mais atraente do que todas até aqui elaboradas?”

Ele (2001, p.279) mesmo afirmará que sim, que é possível descobrir o conceito nuclear e que este proporcionará uma visão de unidade conceitual à tradição das virtudes e identificar as convicções acerca das virtudes que pertencem legitimamente à tradição e aquelas que não mais pertencem. Porém, o que encontramos na moralidade moderna é um grande pluralismo de conceitos, além dos conceitos evidentes como utilidade, direitos e deveres, também é possível

identificar alguns outros a respeito da virtude. Nesse sentido, não conseguimos perceber um consenso claro da noção moderna da virtude, quais seriam as virtudes que entrariam nessa sistematização e quais os pré-requisitos para tais. O conceito clássico de virtude ainda remanesce em algumas comunidades particulares, contudo, quando elas são chamadas para o debate público quase sempre são mal interpretadas ou perdem a voz diante deste pluralismo de conceitos existentes.

A intenção de MacIntyre é a de transformar as virtudes em concepção e prática. Para ele, pertencemos a uma sociedade em que problemas são originados por desejos egoístas, o que transforma o altruísmo em pressuposto de moralidade e altamente necessário socialmente. Porém, na prática social é quase impossível perceber o altruísmo como parte integrante de nossas relações, ou quando finalmente ocorre, se torna uma espécie de exceção ou algo heroico. O que acaba fazendo MacIntyre concluir que a humanidade é egoísta e perigosa por natureza.

MacIntyre insiste que “Na tese aristotélica tradicional, tais problemas não surgem, pois o que a educação em virtudes me ensina é que o meu bem como homem é o mesmo que o bem dos outros, a quem estou unido na comunidade humana” (2001, p. 383). Com essa visão de Aristóteles, podemos perceber a busca pelo bem individual como algo não sendo apenas de interesse privado, é necessário também que este bem seja um bem compartilhado com a comunidade. Portanto, podemos afirmar com Hobuss que o trabalho de retomada da teoria das virtudes de MacIntyre pode ser entendido da seguinte forma:

Seu propósito é oferecer elementos teóricos que permitam sistematizar um conceito de virtude no contexto contemporâneo, recuperando o modelo teleológico aristotélico, mas deixando de lado aqueles elementos que esse mesmo contexto não mais admite como sustentáveis, de tal modo que seja uma conceituação da virtude que respeite historicidade inerente ao agir humano e a sua necessária dimensão comunitária. (HOBUSS, p. 195, 2011).

Segundo Perini (2006, p 49), MacIntyre identificava o bem comum de uma comunidade não apenas como a soma dos bens buscados pelos membros de forma individual de alguma atividade associativa, por exemplo. Um clube de investimento, neste caso, seria apenas uma ferramenta que atende as necessidades e interesses individuais. Seguindo esta linha de pensamento, a virtude, entendida como uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício tende a nos tornar capazes de realizar bens internos de forma prática e cuja carência nos impediria de realizá-los, só é possível em uma comunidade humana entendida como uma comunidade ética.

Essa ideia de uma ética comunitária é ainda mais importante se pensarmos pelo ponto de

vista de que não se trata de uma ética cujas práticas morais são atividades socialmente desenvolvidas, como meras ações individuais ou um somatório simples de interesses privados agregados. É necessário encará-la como uma ética em que os indivíduos possam direcionar-se para o melhor para eles e para a comunidade.

Como bem lembrado por Hobuss (p.203, 2011), devemos buscar uma participação efetiva como indivíduos num debate racional capaz de atender as necessidades da comunidade moral e política, através de uma conexão entre o bem do indivíduo e o bem da comunidade, construindo assim uma solidez na justificação moral e política. Comunidades políticas que operam com uma concepção minimalista e individualista do bem comum, acabam transformando a comunidade num meio para os fins dos indivíduos, ameaçando a existência de uma autoridade moral e política.

Ou seja, devemos nos perguntar: “qual é o lugar que os bens de cada uma das práticas nas quais nós estamos engajados devem ter em nossa vida comum?” Aqui é muito importante observamos a noção de nós e comum, pois a moralidade está ligada ao que percebemos como bem comum. Portanto, aquilo que identifico como meu bem comum, de como é melhor eu conduzir a minha vida, é inseparável da ideia do bem comum da comunidade, de como é melhor para essa comunidade dirigir sua vida.

Desta forma, podemos perceber um MacIntyre recusador do capitalismo e da expressão moral deste sistema, que ele identifica como sendo o liberalismo (2001, p. 426). Como já falamos anteriormente, para ele era impossível analisar a filosofia sem também analisar a história, a sociologia e antropologia, tudo correspondia a uma análise macro. Ao se opor ao liberalismo ele também estava estabelecendo uma crítica às práticas morais e políticas existentes em toda a sociabilidade liberal. E MacIntyre não era o único a fazer este questionamento ao liberalismo.

Esse debate entre integrantes contemporâneos da tradição liberal²² e os principais teóricos denominados de comunitaristas, tomaram maior força após a publicação de *Uma teoria da Justiça* de Rawls, que é considerado um neocontratualista e que estabelece uma visão de justiça como equidade (em inglês, *justice as fairness*) (1997, p.19). Rawls propõe um cenário hipotético, onde os sujeitos de determinada comunidade devem deliberar sobre as regras básicas de convívio entre eles, sem ter o conhecimento das particularidades de cada indivíduo. Nesse sentido, os princípios da justiça seriam determinados através de um acordo que daria margem para que os indivíduos colocassem suas liberdades básicas como sendo mais importantes que as condições econômicas e

²²Podemos destacar os filósofos: John Rawls, Ronald Dworkin, Thomas Nagel e John Gray.

sociais.

Como lembrado por Bresolin e Valeirão (p. 289, 2016) tal publicação incentivou a oposição de muitos autores comunitaristas, que se manifestaram contra a essa ideia de que o justo se sobrepõe ao bem, atrelado à noção de que as normas morais seriam universais e teríamos o poder de autodeterminação sobre elas.²³

MacIntyre (2001b, p.361) faz uma dura crítica a esta visão liberal no livro “*Justiça de quem? Qual racionalidade?*” afirmando que é preciso entender que tal projeto de ordem social que tenta libertar os indivíduos da condicionalidade e particularidade da tradição não foi apenas um projeto de filósofos e sim um sistema político, legal e econômico a serviço de uma sociedade moderna individualista. Na opinião de Costa (2010, p. 19) se olharmos para o projeto liberal, veremos que os conceitos de disputa e concorrência são tidos como inseparáveis da existência humana. Portanto os liberais insistem em destacar a impossibilidade de uma indagação racional da ética como sendo capaz de conduzir a um consenso sobre o melhor modo de viver. Ao contrário, o liberalismo articula um pluralismo moral, religioso e político, transformando a tolerância em base para a convivência humana.

O que nos faz refletir se este princípio de tolerância é mesmo algo positivo em nossa sociedade. Aquilo que é tolerado é algo que ainda não foi aceito, que não é bem-vindo, aquilo que é suportado.²⁴ O que é diferente de respeitar, de se preocupar. Ou seja, no liberalismo suportamos as diferenças, somos obrigados a conviver com elas, nos colocamos em posições superiores ou inferiores diante delas, mas temos dificuldades em respeitá-las, em incluí-las nas nossas preocupações coletivas.

Os comunitaristas criticam esse desaparecimento dos valores comuns, a sociedade burocrática, centralizada e altamente individualista promovida pelo liberalismo. Tais pensadores percebem a necessidade urgente de uma retomada dos valores de comunidade como núcleo de reflexão política e moral. Agir em comunidade é agir não em detrimento apenas daquilo que iremos receber de benefícios individuais, mas também ter o comprometimento com o bem-estar dos outros. Em *Como ser anticapitalista no séc XXI?* Wright (2019, p.53) acaba trazendo uma nova visão “comunitária”, entendendo que a sociedade que se percebe como comunidade acaba enfatizando a

²³“O pressuposto básico do liberalismo é que as pessoas são livres para perseguirem suas próprias concepções do bem, apelando à liberdade de escolha e ao princípio da autodeterminação.” (COSTA, 2010, p. 19).

²⁴O verbo tolerar vem do latim *tolerare*, que significa levar, suportar um peso, um fardo, aguentar, sofrer, persistir, sustentar, manter e resistir.

importância dos laços sociais e da reciprocidade em prol do bem-estar humano. Desta forma, é mais fácil aceitar que todos, dentro de um espaço social, devem ter igual acesso às condições necessárias para uma vida plena quando sentimos preocupação com o bem-estar deles.

Talvez neste ponto, seja considerável observamos como as relações de consumo podem ser melhor compreendidas através da moralidade comunitária. Podemos partir de um outro questionamento muito pertinente em nossos tempos: o quanto o consumismo é prejudicial ao meio ambiente e como o capitalismo pode ser insustentável em termos ambientais. O quanto é o suficiente para suprir nossas necessidades e desejos de consumo? Temos o controle sobre isso?

O caminho trilhado a partir da Revolução Industrial, com o surgimento da produção de massa, moldou uma sociedade voltada para o consumismo, direcionada a satisfação pessoal e individual apenas com a preocupação de adquirir bens, sem deliberar a respeito de quais recursos naturais podem se tornar extintos apenas por conta desse nosso apreço pelo acúmulo de coisas. São muitos os problemas ecológicos que resultam da atual sociedade de consumo, sejam eles por conta dos métodos de energia utilizados na produção, seja por conta da matéria-prima e principalmente pelos rejeitos oriundos dos produtos eliminados no ambiente.

Não estamos falando apenas de refletir sobre as consequências das gerações posteriores a nossa, é preciso considerar a nossa própria geração de forma comunitária e perceber os prejuízos que já estamos presenciando no agora devido ao consumismo. Quando falamos de uma sociedade consumista, falamos de uma sociedade voltada a suprir desejos individuais, em que não há um olhar voltado para o bem comum que MacIntyre tanto destaca. O ser humano, transformado em consumidor, não consegue ver além dos seus próprios interesses individuais.

Dar-se desta forma, a importância de estabelecermos uma conexão entre ética e política, postulada por MacIntyre, que visa superar o caráter privado da moral. Tal percepção da moralidade como parte apenas da vida privada está contida principalmente na cultura liberal moderna, em defesa ao pluralismo moral e cultural, incluindo o tratamento às minorias. O que nos faz pensar também que os recursos naturais e sua exploração fazem parte do núcleo de bens aptos a satisfazer nossos desejos individuais.

A confusão daquilo que é de interesse privado com o que é de interesse coletivo, é algo bastante presente na sociedade liberal. Já que cada indivíduo deve se formar e se expressar a partir de si para o outro, num esquema ordenado a partir de sua preferência daquilo que quer revelar ou não. Desta forma o liberal vive de máscaras, sendo na realidade desfigurado, vivendo uma angústia

permanente diante de desejos conflitantes, o que torna esse “eu” um “eu” descompromissado e sem um fim último a buscar durante a sua existência.

Na visão comunitarista de MacIntyre (2001b, p.67-68), um “eu” anterior a seu fim, teria como consequência um tipo de deliberação racional falha, ou seja, quando nos colocamos completamente distintos de nossas expressões sociais e histórico racional, nos tornamos seres abstratos e vazios. Só pode haver uma deliberação sólida quando o indivíduo se percebe inserido no meio de uma comunidade. Neste caso, é preciso confiar, em partes, no exterior. Se não possuímos confiança naqueles que nos rodeiam ou naqueles que pertencem a nossa comunidade, corremos o risco de encarar o interior de nossos próprios juízos como meras fantasias. É preciso a legitimação através do outro, embora ela não seja suficiente, ela se torna necessária.

O presente capítulo se propôs a detalhar as teorias aristotélica e macintyreana a respeito das virtudes, para que pudéssemos entender sua importância e do porquê resolvemos optar por essa vertente moral para falar sobre a relação de consumo e felicidade no século XXI. Na sequência iremos explorar algumas das principais virtudes práticas aristotélicas de modo a refletir sobre a possibilidade de sua aplicação nas relações de consumo atuais, como uma alternativa moral para nossos tempos tão carentes de uma reflexão mais ponderada e deliberativa a respeito de nossos hábitos consumistas.

4. AS VIRTUDES COMO BASE DE ANÁLISE PARA AS RELAÇÕES DE CONSUMO

Sabemos que estamos cada dia mais movidos pela satisfação de bens individuais e de nossa própria realização pessoal. Nos colocamos em situações que a autossuficiência é medida através do quanto conseguimos acumular de bens externos para que não precisemos depender de outrem para realizar nossos desejos. Um paradoxo, visto que acabamos buscando a própria realização como indivíduos no que não está em nós.

A tecnologização dos lares passou a determinar outro tipo de consumo, não mais voltado para suprir as necessidades da cada da família, e sim para interesse íntimo de cada indivíduo. Cada membro possui seu aparelho celular, seu perfil nas redes sociais, suas selfies publicadas sem depender do outro para conseguir capturar uma boa foto. A liberdade de determinar seus próprios horários para a refeição, sua “autonomia” de criar uma vida própria e emancipada. Lipovetsky afirma que:

As aspirações crescentes à autonomia e ao maior bem-estar, a escolha da primeira qualidade e a diferenciação da oferta mercantil, todos esses fatores tornaram possível um uso cada vez mais personalizado dos bens de consumo e, ao mesmo tempo, uma imensa desregulamentação do consumo, articulada em torno do referencial do indivíduo. (LIPOVETSKY, 2006, p.65).

Se estamos tão imersos na ideia de uma hiperindividualização, não só do consumo, mas de toda nossa vida, por que haveríamos de manter um compromisso ético com o outro e por que levar em conta uma busca pela vida virtuosa? Junto a isso, também somamos nossa inquietação na busca pela felicidade que resulta na aceitação a respeito dos excessos, eles já não são condenáveis, eles são almeçados e visto como quesito necessário. Visto que nos transformamos em nossos possíveis reguladores daquilo que é o “suficiente”, encontramos na opulência uma saída para nossa eterna insatisfação.

Para a cultura neo-liberalista atual, que perpetua a ideia de que somos indivíduos livres e que há em nós apenas um único e indivisível “eu”, é interessante manter esse mito em torno de uma única identidade capaz de ser alimentada pelos bens de consumo. Essa única personalidade que irá decidir aquilo que deseja consumir e comprar é a mesma capaz de determinar o que é justo e saudável para si mesmo. Pois, se não tivermos um padrão de comportamento de consumo, como o mercado poderia prever nossas necessidades e criar mecanismos de persuasão?

Todavia, já foi provado cientificamente que o “eu autêntico e imutável” não existe. “Humanos não são indivíduos. Eles são ‘divíduos’.” afirma Harari (2018, p. 255). Nosso próprio

cérebro funciona de forma dual, sendo dividido em dois hemisférios (esquerdo e direito) que trabalham de forma totalmente diferente. O que, ou quem toma decisões? A maioria dos experimentos realizados nessa área demonstram que não há um único “eu” que toma decisões, elas resultam de um jogo de força entre entidades interiores diferentes e frequentemente conflitantes. Aqui encontramos o processo de deliberação, que tem como objetivo se chegar a boa deliberação e que não significa apenas escolher; caracteriza-se como uma investigação calculativa acerca das coisas que estão sob nosso poder de fazê-los ou não, visando a realização de um fim correspondente ao virtuoso.

É importante também destacar o lugar da opinião no processo de deliberação. Aristóteles (EN, III 2, 1111b, 30-35) alerta para a diferença entre opinião e escolha. A opinião leva em conta aquilo que é verdadeiro ou falso, não corresponde necessariamente a bondade ou maldade, desta forma também não conjuga caráter. Diferente da escolha, já que escolhemos algo tendo em vista que aquilo representa um bem (sendo ele aparente ou real), não escolhemos algo apenas levando em conta se ele corresponde a uma verdade ou não.

O senso comum revela que estamos vivendo um momento de *pós-verdade*²⁵, onde as opiniões são muitas e interferem enfaticamente em nossas escolhas e ações diárias. Sabemos também, que encontramos uma certa dificuldade em distinguir os critérios de verdade e falsidade de uma opinião, tais como Aristóteles indica que uma opinião deve corresponder. Cada um parece ter uma verdade diferente que atenda a própria expectativa emocional, não ocorrendo uma investigação detalhada. Tornando aquilo que é dito muitas vezes em fato, mesmo que não o seja. Entretanto, será que essa “produção” de verdades é algo novo ou apenas está mais abrangente devido ao consumismo e as mídias sociais e como isso interfere na nossa relação entre boa deliberação e felicidade?

Joseph Goebbels, o responsável pela propaganda nazista, confessou que o método usado para o convencimento a respeito de Adolf Hitler consistia em dizer uma mentira tantas vezes fosse necessário até que ela se tornasse uma verdade. A mesma técnica vale para as empresas que anunciam seus produtos focando em algumas características ficcionais até que as pessoas se convençam de sua veracidade. Um exemplo bastante evidente deste caso, é a da marca Coca Cola. Simbolicamente ao pensarmos em seus produtos logo nos vem à mente a imagem de pessoas

²⁵“Os humanos sempre viveram na era da pós-verdade. O Homo sapiens é uma espécie da pós-verdade, cujo poder depende de criar ficções e acreditar nelas.” (HARARI,2018, p.208).

jovens, felizes e satisfeitas, ao contrário do que efetivamente pode vir acontecer, já que seu consumo favorece o desenvolvimento de doenças como diabetes, sobrepeso e desgaste ósseo. É exatamente por isso que precisamos dedicar um tempo para investigar com cuidado nossas fontes de informação — seja um jornal, um site, uma rede de televisão ou uma pessoa.

Ao pensarmos no processo de tomada de decisão e investigação dos meios que utilizamos, é preciso também compreender o que a boa deliberação corresponde na realização de uma vida feliz. É importante retomarmos o trecho de EN em que Aristóteles evidencia que atuar sobre os meios como espécie corretiva, também faz parte do processo de bem deliberar. Diz ele (EN VI, 1142b 25 - 28) que a excelência no deliberar, se realiza “quando diz respeito ao conveniente - a correção tanto no que toca ao fim como ao meio e ao tempo”. Portanto, a boa deliberação corresponde a essa capacidade de distinguir os meios necessários e bons para a realização de uma ação.

Quanto aos objetos de escolha Stefani (2019, p.613) salienta que aqueles que devem ser escolhidos por aquele que bem delibera, corresponde ao nobre, ao útil e ao agradável. Ainda devemos entender que só será possível saber os meios adequados diante do conhecimento das circunstâncias particulares da ação, pois não é possível escolhê-los com um longo espaço de tempo prévio. Por isso que o processo da boa deliberação é algo difícil, já que ele exige uma agilidade de cálculo racional de modo a sabermos quais os melhores meios, em que medida utilizá-los e como utilizá-los para conseguirmos o resultado da ação desejada.

Hoje em dia somos induzidos através dos inúmeros canais de publicidade que existem — a exemplo as mídias sociais — a tomarmos decisões cada vez mais automáticas, no ímpeto de satisfazer imediatamente um desejo alimentado também de forma efêmera. Isto faz com que nos distanciamos gradualmente da boa deliberação. A escolha que acompanha a boa deliberação faz parte da parte racional da alma, aquela que segundo Aristóteles, abriga as virtudes dianoéticas — que mesmo não fazendo parte da apetitiva, influencia no processo de uma ação em conformidade com a virtude moral. Desta forma a parte racional da alma é a responsável pela busca da verdade, abarcando cinco virtudes principais: *νοῦς* (intuitivo), *ἐπιστήμη* (ciência, conhecimento científico), *σοφία* (sabedoria teórica, sapiência), *τεχνε* (arte, técnica) e *φρόνησις* (discernimento, sabedoria prática, prudência).

Portanto, a boa deliberação corresponde a *phronesis*. A saber é relativa ao agir, ao atingimento da verdade de acordo com correto desejo, ao bem agir, a *eupraxia*. Para Sangalli (2005, p.45), a sabedoria prática não se qualifica como saber teórico, este Aristóteles reservou à

sabedoria teórica, própria da filosofia, meramente contemplativa, mas como saber prático, o saber agir, a prudência. É através dela que podemos realizar avaliação do caráter do agente, sendo condição suficiente para a responsabilização moral. Se o agente delibera, então ele é responsável moralmente por sua ação.

Posto isso, a *phronesis* pode ser entendida como uma espécie de “educadora” e tem a intenção de persuadir o desejo para que a ação resultante seja uma ação moralmente justa. Já a parte irracional da alma, responsável por nossos apetites e também referente às questões de nutrição e crescimento, é onde se encontram as virtudes morais, como, por exemplo: a temperança e a liberalidade. Aristóteles se atém mais a falar a respeito da parte apetitiva, pois como já vimos, mesmo pertencendo a divisão irracional da alma, nossos apetites sofrem interferência corretiva de nossa razão.

Portanto, sabemos que nossas ações, por mais apetitivas que pareçam ser, devem ser ponderadas pela razão. Do contrário, viveríamos como animais reféns de nossos desejos. “O elemento irracional também parece ser duplo. Com efeito, o elemento vegetativo não tem nenhuma participação num princípio racional, mas o apetitivo e, em geral, o elemento deliberativo participa dele em certo sentido, na medida em que o escuta e lhe obedece.”(EN, I 13, 1103a, 29-35). Logo, a Ética Aristotélica é uma ética que demonstra a racionalidade como fundamental e que tem como intuito o agir virtuosamente buscando um bem final, a eudaimonia. A razão atua como aquela que persuade a parte irracional, é a ela que os desejos devem submeter-se e não o contrário.

Parece que, de tal forma, esse espaço necessário para a razão é cedido a nossos impulsos e ímpetos, muitas vezes motivados e destacados pela falta de tempo que dedicamos hoje ao processo deliberativo de nossas ações. Nosso tempo é dedicado à produção, ao desempenho, não ao desenvolvimento de um caráter virtuoso. Byung Chul Han, alerta para essa nova composição da rotina humana, a qual ele chama de *multitasking* (multitarefa), resultante do excesso de estímulos, informações e impulsos, nos assemelhando a animais selvagens que necessitam executar várias tarefas ao mesmo tempo para conseguir sobreviver na selva.

Na vida selvagem, o animal está obrigado a dividir sua atenção em diversas atividades. Por isso, não é capaz de aprofundamento contemplativo - nem no comer nem no copular. O animal não pode mergulhar contemplativamente no que tem diante de si, pois tem de elaborar ao mesmo tempo o que tem atrás de si. (HAN, 2015, p.32).

Partiremos do estudo das virtudes aristotélicas para analisar as nossas ações consumistas e a busca pela felicidade através dos bens externos, de modo a propor uma reflexão a respeito de como

podemos melhorar nossas atitudes, desenvolvendo um caráter mais estável e próximo ao virtuoso. Sabemos que grande parte dos estímulos de consumo estão relacionados com a nossa ideia de felicidade e a busca por tal fim, nos leva a estabelecer relações não tão saudáveis, tanto com os outros, quanto com nós mesmos. É sobre a responsabilidade moral de nossas ações e como lidamos com os nossos desejos de consumo que falaremos a seguir, tendo como base algumas das virtudes morais: *a temperança* (para analisar nosso relacionamento com os apetites consumistas), *a liberalidade* (para analisar nossa conexão com a ganância e amor pelo dinheiro) e uma das virtudes dianoéticas: *a phronesis* (para analisar nossa sabedoria prática e capacidade calculativa de deliberação); por fim *a amizade* (que não é posta de forma definitiva como uma virtude, porém ela se torna indispensável para analisarmos a possibilidade de estabelecermos relações benevolentes e recíprocas mesmo inseridos em um universo consumista).

4.1 A temperança aristotélica no agir excelente na relação entre o indivíduo e o objeto de consumo

Como já falamos anteriormente, a Ética Aristotélica estabelece que a *πράξις* (praxis, ação, esfera do agir humano) disciplinada resulta em ações virtuosas e desta forma se sobrepõe às paixões e aos apetites, com o intuito de solidificar o caráter do homem. O exercício educado envolvendo diretamente o corpo, no tocante a satisfação de seus prazeres, corresponde a virtude da temperança que representa o meio-termo em relação entre tais prazeres corporais e que, com as demais virtudes do caráter, faz parte da repartição irracional ou não racional da alma.

Para determinarmos a que prazeres a temperança corresponde, teremos que distinguir os prazeres corporais e os prazeres da alma. Quem se deleita nos prazeres da alma, são aqueles cujo corpo não é afetado e não podem ser chamados de temperantes ou intemperantes, por isso eles não interferem em nosso estudo. Evidenciaremos, portanto, os prazeres corporais. Para Aristóteles, a temperança corresponde aos prazeres corporais relativos ao tato e paladar, porque acredita que tais prazeres são os que assemelham os homens aos animais. Portanto, temperança relaciona-se com os prazeres considerados inferiores e brutais. (EN III 10, 1117b, 25 - 1118a, 25). Já os prazeres correspondentes, à visão e também à audição, por exemplo, não poderiam ser condenados se manifestados em falta ou demasia. Ninguém seria considerado intemperante por sentir tamanho prazer ao cheirar um perfume, ou não seria condenável alguém que sente enorme deleite ao

visualizar uma bela paisagem.

Conforme já dito, a virtude é uma disposição de caráter (e não uma faculdade ou paixão), de modo que a temperança não corresponde a sentir ou não certos apetites. Trata-se da condição de tais desejos e como agimos diante deles. Em outras palavras, devemos agir de forma moderada, quando se deve, com os objetos que se deve, na quantidade que se deve. Não se trata, portanto, de uma insensibilidade, ou condenação total dos apetites. A temperança, é uma forma de se portar ante os apetites, que também são comuns aos animais, mas que faça jus a condição humana. Ou melhor, agir de acordo com a razão.

A relação que queremos estabelecer aqui, entre consumo e temperança se dá pelo fato de que nem só o consumo dos produtos em si é capaz de despertar tais apetites, outros mecanismos de persuasão são utilizados pela indústria publicitária, por exemplo. Segundo Lipovetsky (2007, p. 143) o próprio design dos produtos, suas embalagens, os materiais utilizados na composição dos mesmos, tem por objetivo estimular sensações táteis, sonoras e olfativas. Os produtos não estão apenas a oferecer eficiência e utilidade no seu funcionamento primário, eles devem também despertar os prazeres dos sentidos, oferecer uma experiência sensorial e emocional. Devido a isso, resolvemos usar a temperança como caminho de análise para a excelência moral na relação entre indivíduo consumidor e objeto consumido, e incluir os demais prazeres sensoriais nesta análise e não só os relativos ao tato e paladar.

O prazer sexual, ou seja, aquele que para Aristóteles estava incluído nos prazeres inferiores que ao buscarmos em demasia devem ser condenáveis, também é incentivado pelo consumismo e, podemos dizer inclusive, que o próprio sexo virou um produto. Embora a profissão de prostituta já estivesse presente no mundo, hoje percebemos uma indústria que se potencializou com a instrumentalização do outro através dos meios virtuais. Como o próprio Aristóteles se refere em EN (III 10, 1118a 15), comprazer-se nessa espécie de coisas é característica própria do homem intemperante, pois elas são objetos de apetite para ele. Ou seja, aprazer-se com o sexo não é necessariamente condenável, mas o fato de ver o outro como objeto de seu apetite e prazer, esse deve ser reprimido.

Lipovetsky denomina essa nova perspectiva de consumo, como um consumo pornográfico. De um lado percebemos a busca pelo sexo de forma cada vez mais intensa e agonizante, porém não de forma efetiva. Ele é buscado e realizado no consumo de imagens e discursos.

Hipertrofiado no imaginário e no simbólico, o libidinal é autolimitado, “ajuizado” no real. Orgia de representações, ordem regulada dos costumes: é

assim que, para além das escaladas pornô, prossegue o processo de civilização de Eros. Nem orgiaco nem puritano, o modelo dominante é o de um hedonismo temperado, pouco excessivo. (LIPOVETSKY, 2007, p. 151).

Ainda segundo Lipovetsky (2000, p.164) a publicidade, principalmente a partir do século XX, intensificou as normas e ideais correspondentes ao corpo feminino, submetendo as mulheres a uma ditadura do consumo que correspondia a um sonho a ser alcançado. Inferiorizando a mulher enquanto intensificava as angústias da idade, o estereótipo da mulher frívola e superficial. O corpo da mulher virou o principal instrumento da publicidade, incitando a exposição de corpos com cada vez menos roupas, estimulando a busca pela beleza, sensualidade, erotismo como armas que apenas um grupo privilegiado de mulheres teria acesso atrelando esta conquista aos bens de consumo.

Os prazeres relacionados ao paladar também são intensificados, estimulados, ou em muitos casos condenáveis em demasia, de forma desenfreada e intemperante pelo consumismo, o que também acaba não sendo virtuoso. A gula e a ideia de uma mesa farta, muito mais do que uma mesa saudável, acompanhava a humanidade a um bom tempo. Wolf (1992, p.18) salienta que desde a época de Dionísio, por exemplo, até boa parte dos anos do século XIX, os grandes banquetes, ocasiões de festa onde a bebida devia correr aos excessos, a “boa vida” implicava, no sentido popular, alegres libações, excesso dos prazeres do paladar.

O que não corresponde a outra realidade que surgiu logo após ao final do século XIX, onde a estética ditou uma nova maneira de perceber os prazeres do paladar, bem como os ideais de peso. As imagens da publicidade traziam corpos mais delgados, frutos de uma também nova sociedade que já se desenvolvia: a industrial. Os corpos, passam a ser imagens ligadas a indústria da moda, que ultrapassava a ideia de vestuário, e passava a ser um novo império que cultuava a novidade e, nesta agora estava incluída a magreza.

Outro fenômeno surge no início do século XX para reforçar o ideal da magreza. Estudos científicos passam a decretar a obesidade como o grande mal do século, culminando na sua rotulação oficial, pela Organização Mundial da Saúde, como doença. Que como salienta Andrade (2003, p.124) se transformou em: “Um sinal tangível de falta de controle, impulsividade, auto-indulgência, enquanto que corpo magro é um testemunho do poder da autodisciplina, um exemplo de domínio da mente sobre o corpo e de um virtuoso sacrifício”.

Na era das *digitais influencers*²⁶ e de uma possível maior preocupação com saúde,

²⁶Digital influencer é um usuário popular das mídias sociais que consegue influenciar as decisões e comportamentos de outras pessoas. É um indivíduo seguido por um público que acompanha atentamente o que ele publica e reverbera suas palavras para outros. (disponível em: <https://comunidade.rockcontent.com/digital-influencer/>)

percebemos em nossos dias que as prateleiras dos supermercados estão carregadas de alimentos biodinâmicos, de produtos com pouca gordura, “probióticos” e outros alimentos saudáveis. Na internet, modelos e pessoas famosas anunciam suas dietas, segredos de bem-estar e boa saúde, transformando essas informações em acesso facilitado ao corpo e saúde ideal. A partir de Azevedo (2008, p. 720) podemos perceber que alguns destes aspectos como preocupação com a fome, crise na economia, consumo excessivo de certos nutrientes e problemas relativos à contaminação química dos alimentos, tem feito surgir uma nova indústria da alimentação.

Mesmo que percebamos que o século XXI trouxe uma maior preocupação com aquilo que estamos ingerindo, fazendo com que fiquemos mais alerta a nossa dieta, ainda existe uma indústria poderosa por trás que restringe esse acesso a produtos benignos para apenas uma pequena parcela da população. Alimentos orgânicos, saudáveis e de origem justa, são mais caros, por serem mais raros e difíceis de serem produzidos. A isso soma-se a resistência, mesmo que mascarada, da perpetuação de um imperialismo do que seria o corpo esteticamente perfeito, que se esconde atrás do discurso “corpo saudável”.

Como já dito, o temperante é aquele que não sofre e nem luta contra seus desejos, pois estes estão de acordo com a reta razão e por consequência suas ações também são boas. Seu caráter já foi habituado a desejar o bem, o justo e o correto e, assim, sua parte da alma desejante ouve e obedece aos ditames da parte da alma racional. Neste caso não há conflito interior entre desejo (paixão) e razão. O que percebemos em nossa realidade, é uma luta constante entre nossos desejos, aquilo que seria o correto a fazer e aquilo que a sociedade do consumo, apoiada pela indústria, incentiva a realizar. Desde pequenos somos estimulados a querer satisfazer nossos desejos e a buscar por mais desejos naturais e artificiais. Percebemos o caso de nossa alimentação e com isso atrela-se a formação ideal de um corpo a ser desejável. Seria essa uma maneira correta de educar nossos desejos, estabelecendo um arquétipo a ser seguido? Ou isso seria apenas uma maneira de tornar nossos desejos ainda mais condenáveis por nossa própria razão, ou como se refere Foucault em *O Corpo Utópico*, tornar-se-ia um desaparecimento do próprio corpo?

Eis então em virtude de todas essas utopias meu corpo desapareceu! Desapareceu como a chama de uma vela que se assopra. A alma, os túmulos, os gênios e as fadas os massacraram, fizeram-no desaparecer num átimo, sopraram sobre meu peso e sua fealdade, e o restituíram a mim deslumbrante e perpétuo. (FOUCAULT, 2013, p.9).

Aristóteles não trata do cuidado com o corpo como algo superficial ou inferior, pelo contrário, o temperante possui a sabedoria necessária para preservar e cuidar de seu corpo,

tornando-o saudável e apto a exercer suas atividades de forma positiva. “[...] ao passo que ninguém censura os que são feios por natureza, censuramos os que o são por falta de exercício e de cuidado”. (EN, III, 5, 1114a - 25). Portanto, não há problema em consumir produtos que nos proporcionem ter um corpo mais saudável e que nos traga maior bem-estar, ou comprar alimentos que nos possibilitam viver mais e melhor. Essa busca só se torna um vício desde que nos tornemos súditos dela e que nossas ações resultem em desmedidas consequências negativas para a eficiência do funcionamento de nosso corpo. Como, por exemplo, as dietas extremamente restritas, produtos adulterados por hormônios, jejuns intermitentes e um imenso desconforto em comer alimentos que não lhe causem apetite, etc.

A longo da história, nossas relações com os prazeres do paladar foram moldadas não só pela cultura e contexto social, mas também pelo econômico e pelas formas como percebemos o consumo. Podemos dizer que a virtude da temperança poderia vir a nos servir como uma espécie de um conhecimento suficiente que, ao longo de nossa vida, nos permitisse ser nossos próprios conselheiros da saúde e da boa dieta. A partir do momento que temos nossos desejos educados de acordo com o que é agradável mas contribui para a saúde e boa condição do corpo e, tornando isso um hábito, não será mais necessário, ou possível, que o mercado de consumo determine aquilo que devemos consumir. Ele terá apenas que ceder a demanda daquilo que é suficientemente bom para nossa saúde.

Será que a intemperança também não faz surgir um outro tipo de desregramento na busca pelo prazer relativo à conquista de admiração e status? O consumo como percebemos hoje, conforme já falamos anteriormente, vai além da satisfação de uma necessidade de sobrevivência da espécie, e isso acaba afetando a relação que temos com os prazeres corporais que se transformam também em prazeres simbólicos. Dessa forma é preciso mostrar aquilo que consumimos, é preciso propagar como sendo parte de nosso próprio ser. Debord observa que:

Não se pode opor abstratamente o espetáculo e a atividade social efetiva; este desdobramento está ele próprio desdobrado. O espetáculo que inverte o real é efetivamente produzido de forma que a realidade vivida acaba materialmente invadida pela contemplação do espetáculo, refazendo em si mesma a ordem espetacular pela adesão positiva. A realidade objetiva está presente nos dois lados. O alvo é passar para o lado oposto: a realidade surge no espetáculo, e o espetáculo no real. Esta alienação recíproca é a essência e o resultado da sociedade existente. (DEBORD, 2007, p.16)

As redes sociais ajudaram a disseminar esta ideia de espetáculo da própria vida, tornando-a

uma espécie de propaganda de algum produto. Um jantar não é o mesmo, ou ele quase perde o sentido, se você não divulgar uma foto de seu prato. O deleite do jantar vai além do prazer do paladar, ele passa a ser visual e também simbólico, quando as pessoas interagem com a foto, ou post, ele causa um prazer de reconhecimento. Evidente que Aristóteles não poderia prever todas essas ferramentas e a forma como nos comportaríamos diante delas.

Desta mesma forma, podemos dizer que ao vermos objetos de consumo que causam maior prazer visual e, caso este prazer seja demasiado levando-os a adquiri-lo de forma imprudente, ele também pode ser considerado intemperante. O mesmo vale para quando admiramos visualmente uma publicidade de algum produto, somos estimulados visualmente a adquirir aquele produto, que com todos os recursos visuais, acabam despertando prazer de forma desmedida.

A publicidade, como arma propulsora do consumismo, ao despertar desejos, acaba contradizendo um aspecto básico do capitalismo: o de que somos indivíduos autônomos fazendo escolhas racionais em busca de nosso próprio bem-estar. A publicidade usa várias estratégias retóricas que não são muito racionais, como, por exemplo: relacionando o produto com algum tipo de desejo sexual, ou gerando novas inseguranças que o produto pode aliviar, ou associando o produto à alguma pessoa famosa, relacionando o produto a status social ou conectando o produto a decadência degenerada. Tal característica, de um princípio não-racional, também faz parte do intemperante. Diz Aristóteles: “E assim, o sentido com que se deleitam a intemperança é o mais largamente difundido de todos; e ela parece ser justamente motivo de censura porque nos domina não como homens, mas como animais.” (EN III 10, 1118b 1-5).

Precisamos definir de forma branda, que consumidor é esse e quais os seus comportamentos, expectativas e emoções que desprende ao consumir. O sujeito de que estamos falando, não é um simples consumidor que realiza compras simples em seu dia-a-dia, porque desta forma, teríamos que falar de todos os humanos presentes hoje no planeta, já que todos nós em pelo menos um grau mínimo de nossas vidas acabamos consumindo bens externos. Procuramos caracterizar aqui um indivíduo que dedica sua vida exclusivamente a obter objetos de consumo, que se tornou escravo das compras e só se reconhece como existente, se estiver consumindo. Como explica Silva:

Consumir é preciso para viver, mas viver para consumir pode ser uma das maneiras mais eficazes de transformar a vida em uma morte existencial. E quando isso acontece, deixamos de viver em um porto seguro de paz e necessidades satisfeitas para nos lançarmos em um mar revolto, em que ondas de dívidas, remorsos e desesperos passam a tomar de assalto nossas vivências mais básicas. (SILVA, 2014, p. 41).

A característica principal do consumidor contemporâneo, esse sujeito ao qual caracterizamos como escravo do consumismo, é a insaciabilidade que se origina a partir de uma elevada austeridade das próprias carências. Em *Ética a Nicômaco*, Aristóteles diz “o homem intemperante é assim chamado porque sofre mais do que deve quando não obtém as coisas que lhe aparecem (sendo, pois, a sua própria dor um efeito do prazer)”. (EN, 1118b - 30). Ou seja, quando desejamos um objeto de consumo, e não conseguimos adquiri-lo, seja por falta de dinheiro, seja porque não é saudável, ou sua origem é indevida, e a consequência de sua falta seja a dor, então temos o caso de um *intemperante*.

O intemperante, pois, almeja todas as coisas agradáveis ou as que mais o são, e é levado pelo seu apetite a escolhê-las a qualquer custo; por isso sofre, não apenas quando não as consegue, mas também quando simplesmente anseia por elas (pois o apetite é doloroso). No entanto, parece absurdo sofrer por causa do prazer. (EN III 11, 1119a 0-5).

Aristóteles (EN III, 1118b 10-25) alerta para que alguns apetites parecem comuns a todos os homens e outros parecem ser particulares a cada indivíduo. No caso dos apetites comuns eles são naturalmente adquiridos, como é o caso do desejo por alimentar-se e beber, isso faz parte de uma necessidade básica e comum dos homens. O que não é comum a todos é o apetite por frutas, por exemplo, ou por um bom vinho. Estes apetites correspondem aos apetites peculiares a alguns indivíduos, que são adquiridos através das vivências, hábitos e contextos culturais de cada um. Algo que parece ser inteiramente pessoal, alguns gostam mais de sorvete, outros preferem pudim, uns preferem suco a refrigerante e assim sucessivamente. Ou seja, o apetite por alimento é comum a todos, mas o apetite por um alimento específico corresponde a uma particularidade do indivíduo. De acordo com Aristóteles é diante dos apetites particulares e não naturais que temos mais tendência a errar, porque eles fazem parte de uma particularidade de cada um. Podemos confundir isso com um simples gosto pessoal, não atentar para sua caracterização moral e com isso tendemos a exagerar na sua obtenção ou não nos importar com sua deficiência. Já no caso dos apetites naturais e comuns, são poucos os que erram e quando erram tendem ao exagero e não a falta.

Os prazeres que causam dor são advindos de desejos e insaciabilidade, do não planejamento, da falta de razoabilidade. Porém, a própria instabilidade não é uma novidade de nossos tempos atuais. Há vários registros ao longo da história que os seres humanos, em todas as culturas, foram capazes de desenvolver tais inclinações. Como os exemplos que Campbell (2001, p.58) em *A Ética Romântica e o Espírito do Consumo Moderno*: “Poder-se-ia dizer que os conquistadores espanhóis tinham uma insaciável ganância de ouro, ou que Don Juan era analogamente difícil de satisfazer

quando se tratava de mulher”. Entretanto, estes desejos insaciáveis, tinham apenas um único objeto como alvo, no caso dos espanhóis, o ouro; e no de Don Juan, as mulheres. Quando transferimos este olhar para nosso comportamento consumista de hoje, percebemos que os nossos desígnios de consumo se multiplicaram em uma medida que não conseguimos mais nem saber o propósito pelo qual compramos.

De fato, nunca conseguimos fechar realmente o hiato entre “desejar” e “alcançar”. Mesmo que o apetite seja determinante para a constituição da temperança, o homem temperante é aquele que foi habituado desde a infância a desejar o bem e agir bem. Isto é, educa seu impulso para, pelo menos, evitar prazeres indevidos. Desta forma é importante resgatarmos a virtude da temperança, já que ela se dá através da educação de tais apetites. Sabemos, no entanto, que o desejo pelo prazer que temos desde nossa infância é insaciável e indiscriminado. Assim para Aristóteles:

“[...] os apetites devem ser poucos e moderados, e não se oporem de modo algum ao princípio racional - e isto é o que chamamos obediência e disciplina. E assim como a criança deve submeter-se à direção do seu preceptor, também o elemento apetitivo deve subordinar-se ao princípio racional.” (EN, III 12, 1119b, 11-15).

Conforme dito por Aristóteles a disciplina dos desejos deve ser um exercício constante, de tal forma que, no caso dos prazeres do corpo, educa o homem não apenas para se abster dos prazeres que não se deve, mas também como lhe proporcionar a capacidade de não sentir pesar por sua abstinência, da mesma forma que permite usufruir dos prazeres salutareos.

É na tentativa de vivermos harmoniosamente com nossos apetites de consumo e aquilo que é devido a nós de modo a obtermos mais bem-estar e saúde, que surgem movimentos de resistência ao consumo - que envolvem desde movimentos anticonsumo mais radicais que boicotam certas marcas, até grupos mais brandos que trabalham de uma forma a conscientizar sobre o consumo através de uma visão mais sustentável e ética. Muitos deles se identificam com um novo estilo de vida chamado minimalismo.

De acordo com Rojas e Mocarzel (2015, p.132) o termo minimalismo surgiu como um movimento artístico da década de 1940, onde se caracterizava por conter poucos elementos de expressão esteticamente e representado através de formas expressionistas simples. Hoje o minimalismo tem sido a denominação de um movimento que prega a redução do consumo. Esta visão, sugere que é possível viver de forma voluntária uma vida com menos bens materiais, tendo como base o que é essencial para cada um e não o que é divulgado e estimulado pela mídia, por exemplo, resultando assim em um modo de vida mais benéfico para si e para os outros.

Diferentemente dos hippies e dos punks que desejavam desconstruir o status quo e viver aquém da sociedade, o movimento minimalista visa apenas reduzir os ímpetos da sociedade de consumo, sem necessariamente deixar de fazer parte dela de acordo com uma mudança individual.

Podemos perceber algumas semelhanças entre o movimento minimalista e a virtude da temperança falada por Aristóteles, visto que ambos representam a educação dos apetites de modo a resultar em hábitos constantes de uma conduta racional e consciente perante aos impulsos relacionados aos prazeres corporais. No caso do minimalismo, tais prazeres são relacionados ao consumismo. O minimalista, semelhantemente ao temperante, não corresponde a alguém insensível, ele ainda consegue se jubilar com os prazeres corporais estimulados pelos produtos, porém de uma forma não demasiada e nem que cause prejuízos a sua saúde física, mental e social.

Talvez, possamos dizer que o movimento minimalista ainda não corresponda à virtude por excelência da temperança, pois segundo o próprio Aristóteles, o homem temperante é extremamente raro, ou nem se quer existe em nosso mundo, mas deve ser percebido como mira de nossas ações. O minimalista se assemelha ao continente que tem a consciência boa e consegue agir de acordo com a reta razão, porém alguns de seus desejos ainda contrariam a razão.

A continência e incontinência são tratadas por Aristóteles no Livro VII de EN. O incontinente sabe que aquilo que faz é mau, o faz levado pela paixão, pelos apetites, já o continente conhece o mau dos seus apetites e recusa-se a segui-los em virtude do princípio racional, ao contrário do temperante, que age em conformidade com seus desejos e apetites que assim como suas atitudes, são bons. (EN VIII 1, 1145b 11- 12). Entretanto, como é possível saber o que é bom e mesmo assim agir de forma inadequada? Na teoria socrática, poderia argumentar-se que nada é mais forte que o conhecimento e que o incontinente não possui conhecimento quando é dominado pelos prazeres, mas apenas uma espécie de opinião. (EN VIII 2, 1145b 28-30).

Um pouco mais adiante, em 1146b 35 - 1147a 5 Aristóteles se posiciona e não concorda com este argumento, defendendo que no caso da incontinência não há diferença entre conhecimento e opinião. Já que é possível que um homem possua conhecimento e mesmo assim não o use. É o que acontece, por exemplo, quando mesmo sabendo que refrigerante faz mal para nossa saúde, vamos lá e tomamos mesmos assim. Além disso, nada impede que alguém aja contrariando o seu próprio conhecimento, embora possa possuir as premissas envolvidas na situação, pode ser que acabe usando apenas a universal, acarretando num mau uso de seu conhecimento.

Ainda sobre o incontinente, é preciso destacar que a incontinência não se relaciona apenas

com a virtude da temperança, ou com os prazeres corporais. É possível qualificar como incontinente também aquele que busca em excesso as coisas não naturais que causam prazer e são relacionadas a vitória, a riqueza e outras coisas boas e agradáveis. Neste caso dizemos que se é incontinente no tocante ao dinheiro, a honra, ao lucro, a cólera, etc explica Aristóteles em EN VIII 4, 1147a 30.

Desta forma, tentando estabelecer um paralelo com nosso contexto, podemos dizer que a incontinência relaciona-se perfeitamente com o sujeito consumista o qual é nosso objeto de estudo. Porque além de buscar e consumir aquilo que é necessário em demasia (alimento, vestuário, meio de transporte, medicamentos), também acaba exagerando quando, através dos bens de consumo busca a sua vitória diante dos demais, a sua honra através do dinheiro que possui e do lucro como objetivo final de todas as suas ações. Tal sujeito conhece e sabe que este excesso irá lhe trazer alguma espécie de prejuízo, ou acabará prejudicando outras pessoas. Mesmo assim cede a seus apetites e se torna incapaz de se manter firme a sua consciência. Já o continente se assemelha aos que são difíceis de se persuadir de forma geral, e que em particular não se deixam persuadir. Todavia, o continente faz isso em relação aos apetites não cedendo a eles e mantém seu raciocínio firme, mesmo que lhe cause dor. Portanto, o continente é resistente aos apetites e não ao raciocínio.

Como avaliado por Aristóteles o uso da linguagem apropriada ao conhecimento por parte dos incontinentes não significa “mais do que declarações de atores em cena”. (EN VIII 3, 1147a 20-23). Por isso, diz-se que os homens incontinentes se assemelham aos adormecidos, loucos ou embriagados, já que podem vir a recordar aquilo que conhecem como sendo o bem, mas no momento em que agem, agem de forma não em conformidade a este conhecimento. Devemos dizer ainda que o incontinente e intemperante se diferenciam de modo que o incontinente pode ser corrigido, portanto, perdoável, já o intemperante não vê mal algum em suas ações, já que estas estão de acordo com seus apetites que também são maus. Explica o Estagirita:

[...] o homem que busca o excesso de coisas agradáveis ou busca em demasia as coisas necessárias, fazendo-o deliberadamente, por elas próprias e nunca tendo em vista algum outro fim, é intemperante. Tal homem será necessariamente inacessível ao arrependimento e, por conseguinte, incurável, pois quem não pode arrepender-se não pode ser curado. (EN VIII 7, 1150a 20-22).

Voltando ao mercado capitalista atual, ele próprio se aproveita e percebe que, mesmo que haja movimentos para consumir menos e de forma “consciente”, o indivíduo continua sendo consumidor. Por isso acaba ainda influenciando na criação de novas necessidades de consumo até mesmo para quem não quer consumir. As marcas se utilizam de um discurso voltado para um consumo consciente para criar uma nova cultura que continue a estabelecer novos desejos a serem

saciados, só que dessa vez a *culpa consumista* é velada e transformada em manifesto contra as práticas de consumo nocivas à saúde individual e coletiva. Segundo Klein:

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. (KLEIN, 2016, p.21).

Por fim, podemos dizer, de maneira aristotélica, que o sujeito consumidor temperante nunca irá consumir além daquilo que fará bem para sua saúde física ou mental, ou até mesmo além de sua condição financeira. Ele se dará por satisfeito por consumir aquilo que é devido, pelos meios que são devidos, no momento devido. Ao contrário do incontinente ou intemperante, que mesmo negando que tenha consumido por puro prazer, acaba sendo influenciado predominantemente pelos apetites ao tomar uma decisão de compra. Claramente este não será o melhor caminho para agirmos diante de uma sociedade que cada vez mais está percebendo seus recursos naturais sendo extintos por conta da indústria capitalista, com doenças psíquicas cada vez mais frequentes, consequentes, em sua maioria, por frustrações oriundas da cultura consumista.

Podemos começar a perceber a nossa relação com os bens de consumo de uma maneira mais moderada e temperante, como pregada por Aristóteles, tendo como mira os princípios de uma vida virtuosa. Não se deixando influenciar pelas publicidades e demais ferramentas de marketing que o mundo capitalista utiliza para fomentar o consumo. Avaliando com cuidado a necessidade da compra e sua importância para se ter uma vida saudável e não apenas induzidas pelo mercado, ponderando as condições financeiras, garantindo que tais escolhas tenham como fim, não apenas um bem aparente e sim sua realização enquanto virtude.

Percebemos que a ética aristotélica avalia a moral humana de acordo com aquele que sente, mas também aquele que consegue estabelecer uma reflexão segundo os princípios da reta razão e não segundo a opinião da maioria. Também é importante pontuarmos o senso de auto responsabilidade que carregamos ao buscarmos a nossa própria felicidade. Ou seja, não é a publicidade, ou o mercado de consumo que irá determinar quais são as necessidades que devem ser saciadas, ou os desejos que devem ser realizados, ou quais prazeres devemos sentir. O ser dotado de sabedoria, ou da virtude da temperança, saberá avaliar isso de forma própria e independente. Diz Aristóteles que:

“Se, pois como se afirma, as virtudes são voluntárias (pois, nós próprios somos em parte responsáveis por nossas disposições de caráter, e é por sermos pessoas de certa espécie que concebemos o fim como sendo tal ou tal), os vícios também são voluntários, porque o mesmo se aplica a eles.” (EN, III, 5, 1114b, 20-25).

Em outras palavras, o mercado capitalista e o universo publicitário possuem muitos mecanismos de persuasão e convencimento, um grande poder de criação de necessidades e desejos. Todavia ele não é, nem pode ser, mais dominante do que nossa capacidade racional de deliberarmos sobre nossas escolhas de consumo de acordo com aquilo que é justo e saudável. Precisamos assumir nossa responsabilidade diante de nossas ações de consumo e deixar o papel de vítima de lado, a não ser que queiramos deixar essa “culpa” nas mãos das corporações e eliminados nossa atribuição de sujeitos pensantes, tornando-os apenas escravos, não só dos apetites, mas também do universo capitalista.

4.2 A liberalidade, a prudência e a amizade no agir excelente na relação entre ser consumidor e o contexto social

A virtude da liberalidade, ou talvez também possamos defini-la como a virtude da generosidade, é apresentada por Aristóteles no início do Livro IV de *Ética a Nicômaco* onde é definida como o meio-termo em relação à riqueza e nossa disposição de dar e receber bens materiais de acordo com o que é devido. Assim temos sua definição: “O homem liberal, com efeito, é louvado não pelos feitos militares, nem pelas coisas que se costuma louvar no temperante, nem por decidir com justiça num tribunal, mas no tocante ao dar e receber riquezas - e especialmente ao dar”. (EN, IV 1, 1119b, 20-25). Precisamos salientar que o termo *liberal* utilizado por Aristóteles, não se relaciona ao que hoje conhecemos como *liberalismo econômico*. Apesar de possuir alguns pressupostos liberais em sua ética, ao colocar o indivíduo como responsável por suas escolhas e ações, o Estagirita ressalta sua matriz comunitária, quando evidencia a necessidade de critérios de correção externos, que são estabelecidos de acordo com a determinação de um bem comunitário e uma sociabilidade cooperativa.

Isso reflete principalmente na virtude da liberalidade, que se enquadra na nossa capacidade de nos desprendemos de nossas riquezas com o propósito de fazer o que é justo, não apenas individualmente, mas coletivamente também. Parece pertinente falarmos da relação do liberal, ou daquele que é generoso de forma adequada com suas riquezas, enquanto nos referimos a uma

sociedade voltada para o consumismo, quando os indícios de felicidade são “medidos” através de métricas que falam sobre renda e disposição de bens materiais, ao mesmo tempo que temos uma crescente nos números de desigualdade social.

Aristóteles tem um destaque importante nas questões econômicas, já que ele foi o primeiro a criar uma estrutura de ideias, separadas em dois capítulos de Política e Ética a Nicômaco, onde fala sobre como lidar com a aquisição e a troca, respetivamente. Apesar de não apresentar um ideal de sistema econômico, até porque este termo na época (*oikonomike*) significava apenas gestão doméstica, podemos perceber que suas ideias tiveram grande influência sobre todas as teorias econômicas desde o século XII até ao século XVII.

Aristóteles reconhecia a importância dos bens materiais e do dinheiro como meios para se alcançar a felicidade, mas também alertava que aquele que se tornasse escravo do dinheiro, deveria ser repreendido e se assemelharia ao intemperante. “Ora, as coisas úteis podem ser bem ou mal usadas, e a riqueza é útil: e cada coisa é usada da melhor maneira pelo homem que possui a virtude relacionada com ela”. (EN, IV 1, 1120a, 5-8). Para a vida política, Aristóteles defende que é necessário ter pelo menos as condições essenciais para se ter uma vida boa. Ele estava falando em coisas como terra para cultivo, escravos para trabalharem, habitação, roupas, mobília, etc. Podemos transpor isso para nossa realidade hoje, e nos perguntarmos quais seriam essas coisas essenciais para uma vida boa e como lidar com a distribuição e aquisição de nossas riquezas? De acordo com Skidelsky e Skidelsky:

Ele (Aristóteles) aceita aquilo a que chama a «arte natural de obtenção de riqueza» – a arte de fornecer as coisas boas da vida às famílias e aos Estados. No entanto, surgem problemas quando este tipo natural de obtenção de riqueza passa para outro tipo não natural. O dinheiro é a serpente do Jardim, pois sugere a possibilidade, desconhecida na troca, de comprar coisas não para usá-las, mas para vendê-las por mais.” (SKIDELSKY e SKIDELSKY, 2017, p.62).

Numa sociedade capitalista como a que vivemos hoje, o estímulo é pela dívida, por nos mantermos endividados, ou seja, gastar mais do que ganhamos. O padrão de consumo e de vida boa não acompanha o mesmo patamar de nossas rendas e subsídios. É o que Bauman (2009, p.7) chama de capitalismo parasitário, um sistema que só prospera enquanto outro organismo lhe fornecer alimento. “A força do capitalismo está na extraordinária engenhosidade com que busca e descobre novas espécies hospedeiras sempre que as espécies anteriormente exploradas se tornam escassas ou se extinguem.” Algo que começou lá na renascença, quando os políticos começaram a perceber que poderiam usar os desejos humanos para governar ao invés de criticá-los.

Maquiavel mesmo escreveu que seria mais inteligente tratar as pessoas como elas são, e não como elas deveriam ser, como apontam Skidelsky e Skidelsky (2017, p.39). Portanto, a inconstância, a hipocrisia e a ganância são usadas para atingir os seus fins, resultando na famosa frase “os fins justificam os meios”. De tal forma que a avaliação da virtude na política se dá pelo sucesso e não pela bondade.

O aumento dos limites dos cartões de crédito, as possibilidades de parcelamento ao adquirir um produto, ou até mesmo os empréstimos bancários, tudo são estratégias para se lucrar além da compra e gerar uma nova forma de capitalização: a dívida. Todas essas ferramentas do sistema capitalista, levando-nos contra a o princípio básico da virtude relacionada com a riqueza, nos tornando pródigos gastando muito além do que deveríamos. Lembrando que para Aristóteles:

“[...] usamos o termo ‘prodigalidade’ num sentido complexo, chamando de pródigos aos homens incontinentes que maltratam dinheiro com seus prazeres. Daí o serem eles considerados os caracteres mais fracos, pois combinam em si mais de um vício. Contudo, a aplicação do termo a tais pessoas não é apropriada, porquanto um ‘pródigo’ é um homem que possui uma só má qualidade, a de maltratar os seus bens. Pródigo é aquele que se arruína por sua própria culpa, e ao maltratar seus bens é considerado uma forma de arruinar a si mesmo...” (EN, IV I, 1119b 30-40).

A ética de Aristóteles, como já falamos, é baseada no princípio teleológico, ou seja, todas as ações tendem a um fim específico, no caso do homem seria a felicidade, cuja função própria ou bem especificamente humana, é a capacidade racional. No caso dos objetos, cada um possui uma natureza e deveria ser feito, exclusivamente para realizar com excelência o seu fim. Uma faca, por exemplo, encontra seu fim no bem cortar; caso ela não o realize, ela não será uma boa faca. O mesmo vale para as coisas que são feitas primeiro para lucro e conseqüentemente não por elas mesmas, por isso acabam sendo mal feitas e num sistema capitalista como o nosso, o principal objetivo parece ser sempre o lucro. Aristóteles também condenaria a nossa relação de insaciabilidade em relação à busca por ter cada vez mais dinheiro.

Conforme dito por Skidelsky e Skidelsky “[...] os valores de uso têm um objetivo controlador: a vida boa. Persegui-los para além deste ponto é insano. Pelo contrário, o dinheiro não tem um objetivo determinante.” (2017, p.63). Todas as nossas relações hoje, acabam sendo afetadas pelo quesito monetização: acabamos transformando tudo em um bom motivo para lucrar. Entretanto, qual seria a natureza perfeita do dinheiro? Não conseguimos dizer quanto que é o excesso do dinheiro, pelo simples fato de que o “suficiente” não consegue ter aplicação lógica neste caso. Sabemos identificar uma saúde ou felicidade em seu estado perfeito, mas a riqueza não parece ter a mesma relação, sempre será possível e desejável buscar por mais.

Transpondo o que disse Sandel (2012, p.11) é importante lembrar que mercado viveu uma época de triunfalismo, que antecedeu a crise financeira mundial de 2008, originária no início da década de 1980. Os políticos Ronald Reagan e Margareth Thatcher anunciaram para o mundo a sua convicção de que são os mercados, e não o governo que detém a chave da prosperidade e da felicidade. De lá para cá, presenciamos em nossas rotinas a ideia de que o poder público dependia do sucesso do setor privado e que nossa realização deveria ser buscada através da satisfação pessoal de acordo com nosso poder aquisitivo.

Hoje essa convicção já não está mais tão consolidada, as crises financeiras colocaram em dúvida o poder do mercado em superar os riscos de forma independente. Em pleno 2020 estamos vivenciando uma situação que ninguém poderia prever, uma pandemia mundial decorrente de um vírus (COVID-19), que colocou, ainda mais em dúvida, a solidez do mercado e a segurança econômica do capitalismo. A pandemia exige o isolamento social como medida mais eficaz de prevenção de contaminação, alterando assim as formas de trabalho e de consumo, fazendo com que a economia sofra uma das maiores crises dos últimos tempos. Desde então, as discussões sobre uma abertura de perspectiva não só sobre os modelos econômicos, mas também sobre os modelos sociais e humanos, se intensificaram e surgiu uma nova preocupação sobre a busca insana por lucro e o desafio de promover um senso mais amplo de propósito corporativo.

Além disso, a crise atual revelou a necessidade de uma vinculação entre mercado e moral. A isso atrela-se uma discussão, não só sobre a ganância em si, já condenada por Aristóteles na Grécia Antiga, mas também sobre os limites morais aos quais o mercado deve se submeter. Também neste sentido podemos retomar a ideia de Agostinho a respeito da relação entre felicidade, ética e caridade. A moral do Bispo de Hipona está diretamente ligada a participação comprometida com a comunidade, tendo como base o amor a Deus sobre todas as coisas e este amor estendido ao próximo no exercício da caridade. Agostinho acreditava que o caminho para a felicidade humana não se reduzia à posse dos bens deste mundo e nem, muito menos, aos prestígios de glória humana.

Assim diz Agostinho a respeito das coisas criadas pelos homens: “Deus não te proíbes amar essas coisas, não quer, entretanto, que faças consistir tua felicidade em amá-las. Deves estimá-las e louvá-las para amares mais o Criador”²⁷. E para um melhor entendimento do que seria uma relação justa com as posses materiais, o Bispo de Hipona estabelece dois critérios o *utilizar* e o *fruir*. O *fruir* está relacionado com aquilo que é o verdadeiro objeto da felicidade, ou seja, Deus e todas as demais

²⁷ GILSON, E. Introduction à L'Étude de saint Augustin. Paris: Vrin, 1982, p. 177, nota 2.

coisas deverão servir como meio para este fim. De onde podemos concluir que provém a caridade humana, uma espécie de virtude humana a ser praticada com o objetivo de se alcançar Deus. através do amor pelo próximo. Agostinho também acreditava que os bens mínimos destinados à vida humana foram dados por Deus e por isso todos tinham o direito à dignidade de possuí-los.²⁸

Conforme sugere Sandel devemos nos perguntar: o que o dinheiro não pode comprar? O quanto a nossa relação com o dinheiro determina a nossa realização enquanto seres pertencentes a uma comunidade? Quando tudo está à venda, temos dois grandes problemas a serem resolvidos: a desigualdade e a corrupção. A desigualdade é estimulada em uma sociedade em que tudo está à venda, visto que só quem pode comprar são aqueles que já detém uma situação financeira favorável. Quanto mais se tem, mais se pode comprar. De quem se pode comprar, também em sua maioria, são aqueles que já possuem um nível de lucro positivo. É por isso que Sandel afirma que: “as últimas décadas se têm revelado particularmente difíceis para as famílias pobres e de classe média. Não só se agravou a defasagem entre ricos e pobres como a mercantilização de tudo aguçou a desigualdade e aumentou a importância do dinheiro.” (2016, p.14)

O outro ponto, que seria a corrupção, também é aguçado à medida que a tendência corrosiva do mercado estabelece os limites de distribuição dos bens, da mesma forma que promovem certas atitudes em relação aos produtos trocados. O fim essencial das coisas ganha outras configurações. Por exemplo, quando uma instituição de ensino leiloa suas vagas para aumentar seu lucro, isso pode ser um bom motivo para corroer a integridade da instituição. Ou quando presenciamos algumas empresas e países adquirindo por meio da compra e venda o direito de poluir; ou quando um sistema de financiamento de campanhas eleitorais chega perto de permitir a compra e venda das eleições, como exemplifica em sua reflexão Sandel (2016, p.20).

Se relacionamos nosso índice financeiro com nosso nível de felicidade, então seria possível comprovar com dados empíricos que só somos felizes com determinada quantia de dinheiro? Várias pesquisas nos ambientes acadêmicos tentam chegar a uma resposta para essa pergunta, associando

²⁸Deus, pois, sapientíssimo criador e justíssimo ordenador de todas as naturezas, que na terra estabeleceu o gênero humano para ser-lhe o mais belo ornamento, deu aos homens certos bens convenientes a esta vida, quer dizer, a paz temporal, pelo menos a de que nosso destino mortal é capaz, a paz na conservação, integridade e união da espécie, tudo o que é necessário à manutenção ou à recuperação dessa paz, como, por exemplo, os elementos na convivência e no domínio de nossos sentidos, a luz visível, o ar respirável, a água potável e tudo quanto serve para alimentar, cobrir, curar e adornar o corpo, sob condição, muito justa, por certo, de que todo mortal que fizer uso legítimo desses bens apropriados à paz dos mortais os receberá maiores e melhores, a saber, a paz da imortalidade, acompanhada de glória e de honra próprias da vida eterna, para gozar de Deus e do próximo em Deus. (De civ. Dei, XIX, 13.)

os indicadores objetivos de felicidade (índices numéricos relativos à nutrição, saúde, moradia, renda per capita, desigualdade, criminalidade, etc) e os indicadores subjetivos (experiência interna do indivíduo, tudo aquilo que é manifestado em sua mente enquanto ele vive as experiências diárias, diz respeito às suas percepções individuais diante dos acontecimentos da vida), e mesmo assim ainda não foi possível provar, de forma científica, a relação felicidade x renda, conforme argumenta Giannetti (2002, p.61).

Como entender o verdadeiro grau de felicidade e como medi-lo? Se o dinheiro é capaz de comprar tudo, até mesmo a felicidade, tese refutada pelas teorias éticas, então ir em busca de mais dinheiro seria a resposta racional mais apropriada na perspectiva meramente econômica. Todavia, não é tão simples assim, ao nos depararmos com dados que nos provam o contrário. A sociedade, como um todo, se tornou mais rica, mas a proporção de pessoas felizes e infelizes se manteve no mesmo lugar, de acordo com o estudo “Subjective well-being” do *Psychological Bulletin* 125²⁹ (1999). O que nos leva a pensar que a satisfação de necessidades básicas, tem forte impacto positivo no nível de bem-estar, mas depois de saciadas, tais necessidades biológicas acabam não sendo mais o foco e passamos a prestar atenção em outras coisas.

Giannetti insiste que “O que importa não é tanto a renda absoluta, mas a renda relativa - a situação em que eles estão com os demais”. (2002, p.78). Ou seja, a riqueza serve, mais do que qualquer coisa, para exibição e comparação com os demais. Ora, nos envergonhamos da pobreza, não mostramos nada daquilo que se parece com escassez, queremos e só mostramos aquilo que é relativo à abundância. Dessa forma teríamos mais um exemplo de prodigalidade criticada por Aristóteles, pois “Às vezes enriquecem os que deveriam ser pobres, não dão nada as pessoas dignas de estima, e muito aos adutores ou aos que lhe proporcionam outro prazer”. (EN IV 1, 1121b, 5-10). Desta forma, buscamos a riqueza e a aquisição de bens materiais tendo em vista a satisfação de nossos próprios apetites, não usando isso para ajudar a desenvolver a sociedade, ou dando aos que não tem condições de adquirir por conta própria. Somos estimulados a perpetuar a desigualdade, a ter muito, a doar pouco ou desprender de nossa fortuna de forma demasiada gastando com coisas indevidas e fúteis. O que pode corresponder a marca do egoísta e não de quem tem caráter altruísta.

Aristóteles não pode ser chamado de altruísta (em sentido absoluto), mas também não é um

²⁹ Diener, Ed; Eunkook, M. Suh; Richard E e Heid, S. Subjective Well-Being: Three Decades of Progress (January 10, 2013). *Psychological Bulletin*, Vol. 125, No. 2, 1999, disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2199216>, ACESSADO EM 11/08/20

egoísta. Para ele “Os liberais são quase que os mais virtuosos, porquanto são úteis; isso por causa de suas dádivas.” (EN IV 1, 1120a 20-25). O liberal é útil, pois ao ter a sabedoria do dar e receber riquezas, ele contribui não só para seu próprio desenvolvimento, mas para o desenvolvimento da sociedade também. O homem é um “animal político”. É mais característico ao homem liberal dar às pessoas que convêm, do que receber das fontes que convêm. Portanto, tal virtude se relaciona com nossa capacidade de generosidade, de praticar o bem mais do que recebê-lo e realizar ações nobres mais do que abster-se de ações vis. Faz parte de nosso compromisso em agir de forma adequada e não apenas evitar o mau.

A virtude da liberalidade, assim como a virtude da justiça e da amizade, depende do outro para se realizar. É preciso ter a quem dar a fortuna de forma correta, é preciso ter de quem receber de forma devida. Por isso tal virtude, reflete o nosso compromisso com o coletivo. Se tivermos em mente que nossos bens materiais, que nossas riquezas, devem ser buscadas não somente pela satisfação pessoal e sim como uma ferramenta que permitirá prosperar a coletividade, então estaremos praticando a virtude correspondente a liberalidade.

O que vemos no universo capitalista hoje é um incentivo a buscar a riqueza de forma hedonista e egoísta, buscando a riqueza por ela mesma, como uma finalidade da própria vida, sem nunca encontrar de fato essa satisfação. O mercado consumista aparece como armadilha nesse sentido, fazendo surgir formas não tão nobres de troca em relação à mercadoria x dinheiro x satisfação pessoal. Bauman nos lembra que a “responsabilidade” que entendemos hoje, é uma responsabilidade em relação a si próprio, ou seja, nos permitimos comprar tais coisas com a desculpa de que “eu mereço”, “eu devo isso a mim mesmo”, “eu trabalhei tanto justamente para isso”. Portanto, acabamos percebendo em “escolhas responsáveis”, gestos que atendem aos nossos interesses e satisfazem os desejos do eu.”

Os conceitos de responsabilidade e escolha responsável, que antes residiam no campo semântico do dever ético e da preocupação moral pelo Outro, transferiram-se ou foram levados para o reino da auto-realização e do cálculo de riscos. Nesse processo, o 'outro' como desencadeador, alvo e critério de uma responsabilidade reconhecida, assumida e concretizada, praticamente desapareceu de vista, afastando ou sobrepujado pelo eu do próprio autor. (BAUMAN, 2010, p.119).

Quando compramos algo não há o conceito de doação de riquezas, já que isso representa uma troca. Todavia, há um desprendimento daquilo que conquistamos em nome de um outro desejo eminente de satisfação. Por isso, a virtude da liberalidade também poderia ser levada em conta ao analisarmos a nossa relação de troca com os mercados, juntamente a ela, podemos incluir nessa

análise a virtude da prudência, a sabedoria prática orientada pela reta razão.

No livro VI de *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define o que seria a regra justa e o padrão que a determina. Como já dito anteriormente, a alma divide-se na que concebe uma regra ou princípio racional, e aquela que é privada de razão. A primeira concebe também duas partes, a que detém as coisas cujas causas são variáveis (científica) e a outra se preocupa com as não variáveis (calculativa). Na alma existem 3 coisas que controlam a ação e a verdade: sensação, razão e desejo. “A origem da ação - sua causa eficiente, não final - é a escolha, e da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista”. (EN, V, 1139a, 31-34). Por isso a escolha não deve existir sem a razão, mas a maioria de nossas decisões de compra, tem cunho emocional.

Transpondo para os dias de hoje, podemos observar com Lipovetsky (2000, p. 41) que o marketing sensorial está a serviço de escolhas não racionais. Nos envolvemos emocionalmente com aquilo que compramos e é por isso que depreendemos a maior parte de nossas riquezas, não de forma deliberada e consciente, mas sim servindo a um impulso. “A hora é da teatralização dos pontos de venda, das animações diversas, do ‘marketing experiencial’ tendo como objetivo criar uma ambiência de convívio e de desejos, introduzir prazer na frequência dos locais de venda.”

Cientes dessa nossa fraqueza de caráter, muitas empresas se aproveitam disso para gerar novas formas de lucrar. É o caso da indústria de cosméticos, por exemplo, que com o advento das redes sociais e digital influencers, fez com que o universo dos produtos de beleza ganhasse uma nova dimensão. Sem dinheiro para conseguir comprar os produtos originais, ou por conta da escassez presente na narrativa das marcas para solidificarem o seu grau de mitologia, muitas mulheres vão buscar na indústria pirata a realização de adquirir tais produtos. Produtos esses que podem ser extremamente danosos a saúde, e nem por isso são menos desejados para consumo. A necessidade de atribuirmos a sabedoria prática em nossas ações de consumo, se torna evidente nestes casos, embora sejam no âmbito do particular.

A pessoa dotada de sabedoria prática possui “o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral.” (EN VI 4, 1140a, 26-28). Um discurso comum em nossa atualidade, é de que somos responsáveis pela vida que desejamos ter. O que acaba relacionando a alegria da liberdade com o horror da derrota. O receio da responsabilidade resulta numa insegurança, impedindo de tomarmos as decisões de forma ponderada e racional.

Possuímos o conhecimento suficiente, principalmente em respeito aos meios os quais utilizaremos para chegar ao fim desejado de nossas ações. Hoje, mais do que nunca, conseguimos “prever” os caminhos de nossas atitudes. O advento do consumismo, revela que parcelas cada vez maiores da conduta humana estão sendo liberadas da padronização, da supervisão social. As responsabilidades pelas escolhas antes socializadas, agora estão a cargo do indivíduo. Pierre Bourdieu, citado por Bauman em *Vida para Consumo* (2010, p.116), já endossava que a coerção tem sido amplamente substituída pela estimulação e os padrões de conduta que antes eram obrigatórios, hoje são sedução, na publicidade e nas relações públicas. A regulação normativa, se revela através da incitação de novos desejos e necessidades.

No entanto será que estamos conseguindo lidar com esta autorresponsabilidade moral de modo positivo? O termo utilizado por Aristóteles para escolha é “proairesis”, cujo prefixo “pro” corresponde a antecedência, não significa escolher algo antes de outra coisa, no sentido de antecedência no tempo, mas sim a preferência que o agente dá a algo em detrimento de uma outra coisa. O procedimento anterior à escolha é denominado deliberação, que como já dito, não visa os fins e sim os meios, sendo o objeto da escolha o mesmo da deliberação, porém a deliberação antecedendo a escolha. De forma geral, Aristóteles argumenta (EN, III 2 -4) que sabemos que o querer é que vai determinar os fins, cujos meios serão deliberados tendo em vista a realização de um bem, pois, racionalmente, ninguém deseja mal a si mesmo. Porém, como justificar aqueles que realizam más ações a si mesmos? Ora, isso ocorre porque tais pessoas são afetadas pela busca contínua do prazer, vendo o agradável como bem, de modo que não veem o bem verdadeiro, apenas o bem aparente.

A ligação entre inteligência prática e as virtudes, é colocado por MacIntyre em *Depois da Virtude* da seguinte forma:

Aristóteles expressa aqui uma opinião caracteristicamente contrária à predominante no mundo moderno. A visão moderna expressa-se, em um nível, em banalidades como “Comporte-se, doce donzela, e deixe quem quiser que seja sagaz” e, em outro nível, em idéias profundas como a distinção kantiana entre a boa vontade, cuja posse é tanto necessária quanto suficiente para o valor moral, e o que Kant acreditava ser um dom natural bem distinto, o de saber como aplicar regras gerais a casos particulares, cuja ausência chama-se burrice. Assim, segundo Kant, é possível ser bom e burro; mas, para Aristóteles, certo tipo de burrice exclui a bondade. (MACINTYRE, 2001, p. 263).

De tal maneira, para MacIntyre (2001, p.264) fica clara essa conexão entre inteligência prática e as virtudes, quando surge a possibilidade que não se pode ter nenhuma das virtudes do

caráter desenvolvida de forma separada das outras. As principais virtudes estavam interligadas e é fácil de entender isso ao pensarmos que dificilmente um homem justo seria dominado pelo vício da avareza, visto que o objeto de tal vício se relaciona com a virtude da justiça e, por sua vez, para resistir a tais apetites é necessária possuir temperança. Assim como o homem corajoso não se colocará em perigo desnecessário subestimando o adversário, características estas comuns aos “fanfarrões” que se relacionam com vício relativo à vanglória acerca de si mesmos.

Podemos e devemos usar o nosso poder de deliberação em relação a nossas escolhas de consumo a fim de atingirmos um bem que não seja o aparente. Num mundo farto de informações, basta uma pequena busca na internet para sabermos quais são os melhores meios para se adquirir um produto: é possível saber sobre sua origem, se ela é correspondente com a legislação, quais matérias-primas foram utilizadas em sua produção, fazer o comparativo de preços e saber qual é o mais justo e ainda é possível conseguirmos depoimentos de pessoas que já usaram o produto e se ele é recomendável.

Isso tudo nos leva a questionar: se temos o conhecimento necessário sobre os meios e também sobre as consequências prévias de nossos atos, por que continuamos a agir de forma imprudente em relação a nossos desejos de consumo? Como que ainda continuamos a alimentar a maior desigualdade social e trazendo o comparativo com o outro como termômetro de nossa própria satisfação? Justamente porque nunca sabemos quando parar, por nunca nos darmos como satisfeitos. A relação de perfeição, ou satisfação, se revela na condição finita da existência humana. Porém, as relações de consumo hoje nos mostram um tipo de infinitude sem transcendência, o alargamento dos desejos de forma a nunca serem saciados que correspondem a exploração ilimitada. Por isso, por muito tempo, não nos demos conta que nossos recursos naturais, explorados pelo consumo, são inevitavelmente limitados.

Na época de Aristóteles ele não poderia prever que o consumo exagerado levaria a escassez de nossos recursos naturais. Se para ele “por riqueza entendemos todas as coisas cujo valor se mede pelo dinheiro” (EN, IV 1, 1119b, 27), então podemos supor que os recursos naturais são hoje a grande riqueza do mundo, já que são eles a fonte de todos os outros produtos que compramos. Por isso estão tão ameaçados pelo sistema capitalista, acabamos retirando da natureza mais recursos do que deveríamos em nome de um prazer imediatista e sem pensar que isso irá atrelar em consequências futuras, não só particular, mas coletivas também.

Sabemos que na Grécia antiga, a grande preocupação filosófica era o desenvolvimento dos

cidadãos atenienses, a ética era voltada para o agir corretamente com outro humano, mesmo quando de diferente classe social. Porém, chegamos hoje a um nível de exploração das pessoas e do meio ambiente em que não podemos mais nos ver como livres de responsabilidade ética também com os demais seres do planeta. Aqui talvez seja interessante retomarmos à amizade aristotélica, que como dito anteriormente ganhou grande destaque em *Ética a Nicômaco*, e pode nos ajudar a entender melhor nossa preocupação com o meio ambiente que também requer uma espécie de afeto e preocupação com os demais habitantes que dividem conosco a morada na Terra.

O tipo de amizade que Aristóteles configura como uma virtude ou que implica virtude, é aquela que, conforme salienta MacIntyre se expressa em um reconhecimento comum de um bem em uma determinada relação e o busca de acordo com os melhores meios. Essa participação ativa na busca de tal bem é essencial na constituição de qualquer comunidade: seja a de uma família ou de uma cidade. Podemos pensar também que a amizade é uma virtude, por vezes, mais importante do que a da justiça, já que a justiça é uma virtude que corresponde a recompensar ao que possui mérito dentro de uma comunidade já instituída. Ou seja, a virtude da amizade é anterior a virtude da justiça. MacIntyre (2001, p.265) nos propõe pensar em uma amizade aristotélica voltada para a construção de um afeto que nasce do estabelecimento uma comunidade que se sustenta “no projeto de criação e no sustento da vida da cidade, compartilhamento inserido no caráter imediato das amizades particulares de cada indivíduo.”

Desta forma, a preocupação com a sustentabilidade e preservação dos bens naturais, faz parte de uma comunidade cuja fonte de sustento também se dá por meio destes recursos. Ter essa consciência de uma comunidade política como projeto comum em que todos possam ter o mínimo para sobreviver, respeitando os recursos que pertencem ao demais, parece difícil de imaginar no mundo individualista movido pelo neoliberalismo. Ainda conseguimos ter um vislumbre disso quando pensamos em algumas instituições, tais como: hospitais ou instituições filantrópicas; porém não temos ainda o alcance da comunidade como Aristóteles se referia, como um bem para o homem como tal e acabamos por interpretar que a amizade só se realiza na vida privada, assim como o consumo de recursos que ao pertencerem ao meio ambiente, pertencem também a mim, mas não aos demais.

Atualmente o assunto relacionado ao cuidado com o meio ambiente e as implicações que o consumo tem diante da escassez dos recursos naturais, tem sido muito debatido e serve de motivação para muitos movimentos voltados para o consumo consciente, ou consumo verde. Na

tentativa de se estabelecer uma educação ética com uma visão cosmológica e não mais como um padrão antropológico, porém ainda percebemos que nos vemos muito distante na natureza e não como parte dela.

Por exemplo, podemos resgatar o princípio da responsabilidade de Hans Jonas (2006, p. 32) que abriu caminhos para a discussão de uma ética ambiental, onde o ser humano se torna responsável pela manutenção da vida da Terra. O princípio da responsabilidade de Jonas, sugere que o homem pertence à natureza e que pode ser considerado o mais habilidoso, porém não o mais importante. É justamente por possuímos inteligência e racionalidade, que cabe a nós a responsabilidade da preservação do meio ambiente. Temos um compromisso não só individual e com o presente, as nossas ações hoje interferem no outro e no futuro.

Os movimentos envolvendo um consumo ecológico hoje, ainda não são suficientes para que consigamos dizer que temos uma sociedade racionalmente preocupada em agir sustentavelmente. São ações isoladas e ainda abarcam uma minoria que é capaz de “comprar” essa briga. Sabemos, por exemplo, que não há como exigir que pessoas de baixa renda só consumam produtos orgânicos e de origem verde, já que estes acabam tendo um alto valor agregado justamente por conta do propósito que representam. O capitalismo faz com que aquilo que é mais saudável e melhor para a sociedade fique a cargo apenas dos que podem pagar caro por isso.

Outro fator que prejudica de chegarmos a um nível de sustentabilidade positivo, é a nossa própria ganância. Na nossa rotina cada vez mais monetizada e efêmera, não temos tempo de pensar no futuro e nas consequências de nossas ações. Na época de Aristóteles, existiam os casos particulares de ganância, avareza, a insaciabilidade também estava bastante presente. O que temos de novidade em relação a essa insatisfação em relação às riquezas, é que ela se tornou um fenômeno coletivo, quase que orquestrada politicamente, subjugada de forma positiva como uma simples consequência do crescimento e sob o ideal de progresso e desenvolvimento.

Como dito pelo próprio Aristóteles: “Uma andorinha só não faz verão” (EN I 7, 1098a 15-20). Não são ações isoladas, nem movimentos de resistência ao consumo envolvendo apenas uma minoria da população que serão suficientes, não só para salvarmos o nosso planeta, mas para salvar nossas vidas de serem apenas uma eterna busca pelo prazer satisfeito. Percebemos que tanto a ética aristotélica, que encontra o valor ético no homem que consegue educar seus desejos de acordo com o equilíbrio entre a falta e o excesso; quando o princípio da responsabilidade de Hans Jonas que propõe que também temos responsabilidade moral quando aos bens naturais e as gerações

futuras, nos trazem uma luz no que diz respeito a nossa relação com os bens exteriores e como conduzir nossas vidas de forma mais equilibrada e prudente.

Sabemos que muitos são os desafios contemporâneos, que os artifícios para nos tornarem dependentes do consumo exagerado estão por toda a parte e que a publicidade já faz parte de nossa rotina de uma forma cada vez mais próxima e homogênea. Já quase não conseguimos diferenciar o que é vida privada e o que a vida propagada e espetacularizada pelos meios de comunicação. Em tempo de pandemia pelo covid-19 e isolamento social as consequências serão inevitáveis e em parte radicais na forma de viver adotada até aqui. No entanto, sabemos também que esse é o tempo mais propício e necessário para nos tornarmos donos de nossas próprias ações, temos conhecimento e ferramentas que nos permitem tomarmos as decisões mais acertadas. Se soubermos nos distanciamos daquilo que aparenta ser o bem e nos tornarmos íntimos de nossos desejos a ponto de educarmos nosso caráter para “ir bem e agir bem”, então estaremos mais próximos da *eudaimonia* aristotélica.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação se propôs a investigar o debate contemporâneo a respeito dos dilemas éticos e morais no âmbito do consumo, não só pelo ponto de vista material, mas pela sua aproximação com o conceito de felicidade que acabamos por atribuir ao ato de comprar e adquirir produtos. Bem como e sua relação com o conceito de felicidade e de como pode-se atingi-la na ética das virtudes. Percebemos que a retomada de uma discussão sobre as éticas das virtudes no século XXI é de extrema importância para que valores como: a relevância das relações humanas, a consciência de que não estamos sozinhos nesse mundo e que nossas ações refletem diretamente no outro; perceber que a reflexão sobre o bem viver e a boa convivência também se relacionam com nossa capacidade de deliberarmos não só sobre os fins, mas também sobre os meios; a importância e necessidade de sempre buscarmos um equilíbrio entre a falta e o excesso e reconhecermos que o mundo imediatista, consumista e individualista de hoje, nos afasta completamente do virtuoso e, conseqüentemente, da vida feliz.

Compreendemos que não é através de obrigações, regras e normas que será possível o viver de uma forma bela, boa e feliz. Aristóteles nos ensina que o bem se forma através do caráter e este se dá pelo hábito e boa educação dos desejos. Quando falamos de uma sociedade extremamente consumista, estamos falando de uma sociedade movida pelos desejos e que atribui aos bens de consumos a possibilidade de satisfação imediata dos mesmos. Essa busca pelo contentamento instantâneo, fez com que surgisse a era da fluidez, a falta de segurança e incertezas quanto a durabilidade e relevância dos valores morais atuais, necessitando assim de um promissor porto seguro, algo que dê a direção em tempos de mudanças constantes, confusão e imprevisibilidade.

Não podemos confundir todos esses problemas apontados advindos da sociedade de consumo, como frutos de um pessimismo que acredita que tudo o que estamos vivendo não passam de ilusões. Que com a crise de um capitalismo insustentável, também perdemos por completo nossos valores e conseqüentemente nossas referências de moralidade pública. O que ocorre é que os primeiros princípios que nortearam a ética anteriormente (como o cosmo na Grécia Antiga, ou o Deus dos cristãos e judeus na idade média, ou o humanismo moderno), não são mais suficientes para sustentar a ética de hoje.

Essa mudança de valores e o não consentimento de qual seriam os princípios básicos da ética atual (aqueles que vão além dos valores do mercado capitalista) faz com que muitos aclamem por uma retomada de uma ética tradicional e aparentemente mais sólida. Através de um saudosismo que não nos faz olhar para a realidade e subsídios que temos, com a pretensão de tentar encontrar uma alternativa que cure nosso pessimismo depressivo com a atualidade, enquanto não negamos que nossa era exige inovação nos códigos éticos e que seja algo próprio desta época.

Talvez a única coisa que seria capaz de suspender o nosso egocentrismo e individualismo, ou seja, nossa motivação para agir moralmente e dar sentido à nossa existência, é a nossa necessidade de conviver harmoniosamente com o outro. Não agimos mais com medo de sermos castigados pelo divino, muito menos porque isso faz parte de um dever. Nossos esforços sociais, emocionais e políticos, se dão pela percepção de que depois de termos rompido com alguns tabus sobreviventes na história da humanidade, não conseguimos e nem precisamos da limitação da realização do outro para termos a possibilidade da nossa felicidade.

Claro que isso não significa que atingimos o estágio ideal em que enxergamos no outro uma extensão de nós mesmo, amando-o incondicionalmente. Este novo olhar para a humanidade mais de perto, não é totalmente desinteressado e ingênuo. Nos aproveitamos muito bem da falsa promessa de que agora somos nossos próprios legisladores e por isso a raça humana teria atingido o topo do mundo. Nosso interesse pelo outro nos traz a possibilidade de usar o mesmo como ferramenta para atingir nosso próprio bem-estar, ou como balizador de nossas próprias conquistas. Ele também está intimamente relacionado com nossa incapacidade de ficarmos só, de não conseguir conviver conosco de forma isolada nem mesmo por um curto espaço de tempo.

A nossa insatisfação com nossa própria identidade, faz com que busquemos nas redes sociais, nas marcas que consumimos e nos relacionamentos vazios a representação de um “eu” mais agradável do que o “outro”. Ainda não sabemos muito bem como nos comportar diante de um mundo tão libertário e desigual ao mesmo tempo. A lógica competitiva do capitalismo não nos preparou para o fato de desejar que mais pessoas estejam no mesmo patamar que nós. Buscamos na utilidade, no agradável aos olhos, naquilo que é bem visto somente à distância, a verdade de nossa existência. Tudo que aproxima, que deixa as lentes maiores sob os nossos defeitos, aqueles relacionamentos e hábitos que faz com que olhemos para o interno com mais intensidade, se tornaram o maior terror de nossos tempos.

Por isso que escolhemos a ética das virtudes, juntamente com a ética comunitária, para

elucidar uma alternativa plausível para ser esta ponte entre os interesses do mundo e do indivíduo, que integram co-responsabilidade e consciência coletiva. A ética de Aristóteles principia-se no indivíduo³⁰, mas em sua vida ordenada pelas instituições éticas. O homem livre, para Aristóteles, é aquele que vive para si e não para os outros, mas tal liberdade não existiria na vida de um indivíduo isolado, pois é somente na vida inserida na polis que seria possível exercer tal liberdade.

Portanto, a ética de Aristóteles pode ser entendida como uma ética que só é inteligível a partir do “ethos”, dos costumes, da maneira concreta de se viver na sociedade, desta forma a ética das virtudes não se faz por meio de normas e valores em si, mas pelos modos de viver institucionalmente na sociedade, através dos hábitos sociais mediados pela linguagem e ação dos homens, em conformidade aos costumes vigentes em determinada comunidade.

O que percebemos na sociedade consumista do século XXI, é que o conceito de autossuficiência, entendido por Aristóteles como a realização de uma vida voltada para si e não uma vida vivida para os outros, mas que não deixa de se preocupar com aquilo que também é bom para a sua comunidade, foi transformada em uma autossuficiência egoísta e individualizada, por mais que haja um interesse pelo outro, a realização dos próprios desejos ainda se sobrepõe aos desejos do coletivo e é capaz de se ignorar as instituições e seus costumes da vida comum com outros cidadãos.

A ética de Alasdair MacIntyre, por exemplo, é um dos melhores exemplos de uma ética ancorada nos valores históricos e comunitários. MacIntyre formulou sua ética com base em dois autores que foram questionados pela ética individualista do iluminismo, Aristóteles e Tomás de Aquino, tornando a sua ética um caso único no panorama atual do pensamento filosófico. A teleologia de sua ética se preocupa com a vida boa e com o Bem, não se distanciando da racionalidade e circunstâncias referentes dos contextos culturais e sociais.³¹

Podemos nos perguntar como pode o aristotelismo ser formulado de modo a ser uma presença moral num mundo onde não existem mais as cidades-estados? Como encontrar um projeto de bem comum quando a população mundial ultrapassa os 7 bilhões de pessoas em um sistema globalizado consumista? E como estabelecer um consenso claro quanto ao lugar dos conceitos das

³⁰Embora o termo indivíduo fosse desconhecido na época do estagirita, podemos entender que quando ele se referia o princípio de toda ação era o própria homem, ele estava responsabilizando o indivíduo que conhecemos hoje como o autor e responsável por suas ações justas ou injustas.

³¹MARQUES, Ramiro. A Ética De Alasdair Macintyre. Disponível em: <https://docplayer.com.br/17311933-A-etica-de-alasdair-macintyre-ramiro-marques-a-vida.html>, acessado em 19/06/2020.

virtudes ou dos requisitos impostos por determinadas virtudes? Talvez se pensarmos num projeto aristotélico das virtudes hoje, desprendendo-o totalmente de seu contexto histórico, seja uma grande arbitrariedade e a ética de Aristóteles se tornaria uma idealização bem longe de ser realizável. É por isso que precisamos ter cautela e equilíbrio ao analisarmos os principais conceitos propostos pelo estagirita.

Aqui propusemos uma análise feita com base na possibilidade de aplicação de conceitos chave da ética de Aristóteles e sua transferência de contexto, respeitando toda a sua historicidade e tradição, para que possamos observar nos dias atuais como seria esse projeto aristotélico mesmo que parcialmente aplicável. Concordamos com Hermann (2007, p. 366) que é o caso do conceito de *phronesis*, que por não ser um saber privado, mas público e social, é capaz de nos dar subsídio para a possibilidade de minimizar o excesso da autocriação do eu cada vez mais voltado para o egoísmo e estetização da ética; e também ser capaz de atender às contingências dos contextos e as singularidades do eu (individualização) como algo que não é irreconciliável com as normas de uma comunidade (socialização).

Assim como Aristóteles se refere que não existe apenas uma espécie de bem: “[...] a palavra bem tem tantos sentidos quanto ser” (EN I 6, 1096a 25), sabemos que os valores que constituem a vida boa são demasiadamente plurais, ainda mais quando falamos que tais bens foram sendo transformados em produtos que podem ser comprados a cada esquina. No entanto numa ação moral os casos particulares são precedidos por normas universais, ou podemos chamar também, de normas comuns, que levem em consideração a boa vida dos outros membros da comunidade e não apenas as nossas próprias.

Pode surgir o questionamento se o mundo não se tornou grande demais para que este tipo de virtude seja realizável. A grande questão é que o mundo como o conhecíamos antes da pandemia, estava concebido sob a lógica de consumo global, em que os mercados estavam intimamente interligados, independente do espaço físico ao que se encontrassem, as tecnologias nos permitiram estar em contato com o mundo todo, não é uma questão de tamanho e número de pessoas que impede uma responsabilidade mais efetiva com o outro, e sim de importância que damos para isso. Conforme abordado por Sloterdijk (2020, online) quando nos vimos obrigados a frear a produção coletiva e a frivolidade de consumo, revelou-se a necessidade de uma prática mais profunda do mutualismo, ou seja, proteção mútua generalizada.

É diante de todas essas circunstâncias que verificamos a importância de recuperarmos os

conceitos aristotélicos de Ética das Virtudes e os de Alasdair Macintyre em relação à ética comunitária, pois são linhas de pensamentos que nos auxiliam na reflexão de como estamos estabelecendo a relação de nossa vida boa e feliz com os bens e consumo e como isso interfere em nossa vida coletiva. Por educação e exercício, aquele que é dotado de sabedoria prática, a *phronesis* aristotélica, já tem desenvolvido uma atitude em si mesmo, e este empenho constante deve mantê-lo ao longo das situações concretas com um comportamento firme e correto, e desta forma será possível agir de forma mais justa diante do mundo técnico, produtivo e frívolo voltado para o consumo.

As virtudes aristotélicas aqui destacadas: temperança, liberalidade, prudência e amizade, nos remetem a uma ideia de autoeducação moral no que se refere a uma autoreflexão para sabermos quais são nossas tendências de agir em busca de uma vida feliz. Percebemos que sem essas virtudes, sem os hábitos virtuosos e os objetos com quais se relacionam, à vida feliz fica muito distante de se tornar realizável, e com esta insatisfação surgem diversos problemas de cunho social e moral: o egoísmo, o individualismo exacerbado, a mesquinhez e avareza, a degradação do meio ambiente, a corrupção, a efemeridade e esvaziamento das nossas relações afetivas.

Termos a consciência que somos nós os responsáveis por nosso caráter, que é formado por uma longa série de ações voluntárias que desempenhamos ao longo de nossa existência, consiste em perceber que a vida feliz do animal racional que somos, está no equilíbrio, na educação dos desejos e estabelecimento das virtudes. É preciso reconhecer também, que apenas a sabedoria prática não é o suficiente sem o reconhecimento da necessidade da vida harmoniosa com comunidade ou sociedade. A vida eudaimônica depende de nossa atuação como seres políticos pertencentes a uma comunidade, estabelecida através de uma relação atrelada à amizade e compromisso com as demais vidas.

Sabemos que o consumismo durante muito tempo, junto à hiperindividualização de nossos desejos e frivolidade capitalista, colocaram estes valores em segundo plano. Todavia, agora nós estamos cada vez mais convidados a pensarmos como indivíduos que pertencem a uma coletividade, nossa corresponsabilidade é iminente, faz parte de um critério de necessidade básica atrelado a nossa sobrevivência. Mais do que nunca é preciso que as virtudes sobreponham o espaço privado e façam companhia para as leis do ambiente público.

BIBLIOGRAFIA:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fonte, 2007.

AURELIUS AUGUSTINUS. **A Cidade de Deus: contra os pagãos (livros XI-XXII)**. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990, vol. II, 2ª ed.

ANDRADE, S. **Saúde e beleza do corpo feminino: algumas representações no Brasil do Século XX**. Movimento, Porto Alegre, v.9, n.1, p.119-43, 2003.

ANSCOMBE, G.E.M. A Filosofia Moderna. In: ZINGANO, Marco. (Org). **Sobre a Ética Nicomaquéia de Aristóteles: textos selecionados**. São Paulo: Odisseus Editora, 2010.

ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2007.

ARISTÓTELES. Tópicos; Dos argumentos sofisticos. **Os pensadores**. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Ética a Nicômaco**. In: **Os Pensadores**. Tradução Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W.D. Ross. São Paulo: Victor Civita, 1973.

_____. **Econômicos / Obras de Aristóteles**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **A Política**. Tradução de Nestor Silveira. São Paulo: Folha de São Paulo Coleção Livros que Mudaram o Mundo, 2010.

AZEVEDO, E. **Reflexões sobre riscos e o papel da ciência na construção do conceito de alimentação saudável**. Revista de Nutrição. Campinas, v. 21, n.6, p.717-723, nov./dez. 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

_____. **Tempos Líquidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. **Capitalismo Parasitário: e outros temas contemporâneos**. Tradução Eliana Aguiar. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

_____. **Amor Líquido: Sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004

_____. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

- _____. **Vida a Crédito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.
- BARTHES, R. **Die helle Kammer Bemerkung zur Photographie**. Frankfurt: a.M, 1985.
- BRUN, Jean. **Le retour de Dionysos**. Collection L'athéisme interroge. Paris: Desclée, 1970.
- BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas III. Charles Baudelaire um lírico no auge do capitalismo**. Editora Brasiliense, 1989.
- BERNARDI, Franco B. Crónica de la psicodéflación. In: Sopa de Wuhan: **Pensamiento Contemporaneo en Tiempos de Pandemias**. ASPO, 2020.
- BRESOLIN, K. e VALEIRÃO, K. Aristóteles, comunitarista?. In: CALGARO, C; BIASOLI, L. F; ERTHAL, C.A. (org.). **Ética e direitos humanos**. Caxias do Sul, RS : Educs, 2016.
- COMTE-SPONVILLE, André. **A felicidade, desesperadamente**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumismo moderno**. - Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- CARVALHO, H. B. A. de. **Tradição e racionalidade na filosofia de Alasdair MacIntyre**. São Paulo: Editora Unimarco, 1999.
- _____. **A Contemporaneidade de Aristóteles na Filosofia Moral de Alasdair Macintyre**. In: Revista Síntese, Belo Horizonte, v. 28, n. 90, 2001.
- CORTINA, Adela. **Por una Ética do Consumo**. Madrid: Taurus, 2002.
- COSTA, Jardel de C. **A crítica ao liberalismo na filosofia de Alasdair Macintyre**. Curitiba, PR: PUCPR, 2010.
- D'ANGELO, André Cauduro. **Precisar, não precisa: um olhar sobre o consumo de luxo no Brasil**. 1 ed. São Paulo: Lazuli Editora, 2006.
- DEBORD, Guy. **A Sociedade do Espetáculo**. Rio de Janeiro: Contrapont, 2007.
- DE PAULA, Marcos F. **Sobre a Felicidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- DIENER, Ed; EUNKOOK, M. Suh; RICHARD, E e HEID, S. **Subjective Well-Being: Three Decades of Progress** (January 10, 2013). Psychological Bulletin, Vol. 125, No. 2, 1999, disponível em: <https://ssrn.com/abstract=2199216>, acessado em 11/08/20.
- FERMANI, Arianna. **A vida feliz humana: diálogo com Platão e Aristóteles**. São Paulo: Paulus, 2015.
- FONTENELLE, Isleide Arruda. **Ilusões de modernidade: o fetiche da marca McDonald's no**

Brasil. Psicol. Soc. 2006, vol.18, n.2 pp.38-46. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822006000200006&lng=en&nrm=iso., acessado em 08/008/2020.

FOUCAULT, Michel. **O corpo utópico: as heterotopias.** São Paulo: n-1 Edições, 2013.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GIANNETTI, Eduardo. **Felicidade: diálogos sobre o bem-estar na civilização.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GILSON, E. **Introduction á L'Étude de saint Augustin.** Paris: Vrin, 1982

GOBRY, Ivan. **Vocabulário Grego de Filosofia.** Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

HARARI, Yuval N. **21 lições para o século 21.** São Paulo : Companhia das Letras, 2018.

HERMANN, Nadja. **Phronesis: a especificidade da compreensão moral.** Revista Educação, PUCRS. Porto Alegre/RS, ano XXX, n. 2 (62), p. 365-376, maio/ago. 2007

HOBUSS, João. **Ética das virtudes.** Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade: ensaios de uma ética para a civilização tecnológica.** Rio de Janeiro:Contraponto; Ed. PUC-Rio, 2006.

KLEIN, Joel Thiago. **O que a ética aristotélica pode nos ensinar acerca das relações de consumo?** SABERES, Natal RN, v. 1, n. 13, Mar. 2016.

LIPOVETSKY, Gilles. **O Crepúsculo do dever: a ética indolor dos novos tempos democráticos.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 2004.

_____. **O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas.** São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

_____. **O luxo eterno: da idade do sagrado ao tempo das marcas.** São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

_____. **A Felicidade Paradoxal: ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo.** 1 ed. 2 reipre. São Paulo, SP; Cia, das Letras, 2007.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude: Um estudo em teoria moral.** Bauru, SP: EDUSC, 2001.

_____. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?**. São Paulo: Loyola, 2001b.

MARQUES, Ramiro. **A Ética De Alasdair Macintyre**. Disponível em: <https://docplayer.com.br/17311933-A-etica-de-alasdair-macintyre-ramiro-marques-a-vida.html>, acessado em 19/06/2020.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

McCRACKEN, Grant. **Cultura & Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e atividades de consumo**. 1 ed. Rio de Janeiro, RJ; MAUAD Editora Ltda, 2003.

MOORE, G.E. **Princípios éticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1975.

ORDINE, Nuccio. **A Utilidade do Inútil**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

PAVIANI, Jayme. **As origens da ética em Platão**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PAVIANI, Jayme; SANGALLI, Idalgo J. Ética das virtudes. In: TORRES, João Carlos B. (Org). **Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada**. Rio de Janeiro: BNDES, 2014.

PEREIRA, I. **Dicionário grego-português e português-grego**. 7. Ed., Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

PERINE, M. Das virtudes individuais à comunidade ética. In: AGUIAR, O; PINHEIRO, C. M; FRANKLIN, K (org). **Filosofia e direitos humanos**. Fortaleza: Editora UFC, 2006.

RAWLS, John. **Uma Teoria da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média - v2**. São Paulo: PAULUS, 1990.

ROJAS, Angelina A; MOCARZEL, Marcelo M. V. **Da cultura visual à cultura material: o minimalismo como forma de expressão na sociedade de consumo**. Revista Alceu - v. 16 - n.31 - p. 131 a 140 - jul./dez. 2015.

SANDEL, Michael J. **O que o dinheiro não compra: os limites morais do mercado**. Rio de Janeiro; Civilização Brasileira, 2016.

_____. **Justiça: o que é fazer a coisa certa**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

SANGALLI, Idalgo. **O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitudo agostiniana**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. **A participação da sabedoria prática na efetivação da felicidade**. In: Revista Conjectura, Caxias do Sul, v. 9, n. 01/02, p. 43-54, jan./dez. 2004.

_____. **A conquista da felicidade via Filosofia: o exemplo de Boécio.** In: Trans/Form/Ação, Marília, v. 37, n. 3, p. 65-86, Set./Dez., 2014.

SANGALLI, Idalgo; STEFANI, Jaqueline. **Noções introdutórias sobre a ética das virtudes aristotélica.** Revista Conjectura, v. 17, n. 3, p. 49-68, set./dez. 2012

SILVA, Ana Beatriz B. **Mentes consumistas: do consumismo à compulsão por compras.** 1 ed. São Paulo: Globo, 2014.

SOUZA, Vinícius S. **O homo faber segundo Hannah Arendt.** Brasília: Universidade de Brasília – UNB, 2013.

SKIDELSKY, Robert; SKIDELSKY, Edward. **Quanto é suficiente? O amor pelo dinheiro e a defesa da boa vida.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

STEFANI, Jaqueline. **Boa deliberação (euboulía) e o problema da moralidade dos meios em Aristóteles.** Kriterion, Belo Horizonte , v. 60, n. 144, p. 609-628, Sept. 2019 . Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2019000300609&lng=en&nrm=iso acessado em 19/06/20.

VERGNIÈRES, Solange. Aristóteles: prudência, ação e vida feliz. In CAILLÉ, A, et alii (Orgs.) **História argumentada da filosofia moral e política.** Unisinos, 2004.

ZINGANO, Marco. **Aristóteles: tratado da virtude moral; Ethica Nicomachea I 13 – III 8.** São Paulo: Odysseus, 2008.

WINNICOTT, Donald W. **Playing and Reality.** London, Penguin Books. Tradução brasileira: O brincar e a realidade. Rio de Janeiro, Imago, 1971.

WOLF, N. **O mito da beleza: como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres.** Tradução de Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

WRIGHT, Erik O. **Como ser anticapitalista no século XXI?** Tradução Fernando Cauduro Pureza. São Paulo: Boitempo, 2019.