

DA (IM)PERTINENTE DIFERENCIAÇÃO ENTRE ÉTICA E MORAL NA FILOSOFIA PRÁTICA DE ARISTÓTELES

Introdução

Numa conferência proferida em 1989 no Institut Catholique de Paris com o título *L'Éthique dans le débat public*, Paul Ricoeur agita o meio intelectual com uma desafiadora proposta teórica cujos contornos ainda hoje suscitam aceso debate: «Faut-il distinguer entre morale et éthique? A vrai dire, rien dans l'étymologie ou dans l'histoire de l'emploi des mots ne l'impose: l'un vient du grec, l'autre du latin, et les deux renvoient à l'idée de mœurs (ethos, mores); on peut toutefois discerner une nuance, selon que l'on met l'accent sur ce qui est estimé bon ou sur ce qui s'impose comme obligatoire. C'est par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie sous le signe des actions estimées bonnes, et celui de morale pour le côté obligatoire, marqué par des normes, des obligations, des interdictions caractérisées à la fois par une exigence d'universalité et par un effet de contrainte. On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée de la vie bonne et obéissance aux normes l'opposition entre deux héritages: l'héritage aristotélicien, où l'éthique est caractérisée par sa perspective téléologique (de telos, signifiant fin); et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d'obligation de la norme, donc par un point de vue déontologique (déontologique signifiant précisément devoir). Je me propose, sans souci d'orthodoxie aristotélicienne

ou kantienne, de défendre: 1) la primauté de l'éthique sur la morale; 2) la nécessité néanmoins pour la visée éthique de passer par le crible de la norme; 3) la légitimité d'un recours de la norme à la visée, lorsque la norme conduit à des conflits pour lesquels il n'est pas d'autre issue qu'une sagesse pratique qui renvoie à ce qui, dans la visée éthique, est le plus attentif à la singularité des situations.»¹

A tese que procuraremos sustentar consiste em mostrar até que ponto a bifurcação que Ricoeur assinala entre o *ethos* grego e o *mores* latino, bem como a gradual convergência de ambos os significados para o campo dos costumes já se encontra antecipada no interior de uma clivagem semântica entre *éthos* [ἔθος, hábito] e *êthos* [ἦθος, carácter] cujo impacto conceptual Aristóteles pressente e tematiza no contexto da sua reflexão praxiológica², desafiando-nos a repensar a habitual e costumeira bissectriz entre teleologia aristotélica (centrada na realização eudemónica da virtude) e deontologia kantiana (fundada na formalização categórica do dever).

Assim sendo, importa mostrar até que ponto a filosofia prática de Aristóteles, longe de inibir uma configuração deontológica da acção, exige acima de tudo uma vinculação aretiológica entre «aquilo-em-vista-do-qual-se-age» [τὸ ὃν ἐνεκα] e «o-que-deve-ser-feito» [τὸ δεόν]³. Sem tal conexão, não se compreende em que medida a modelação decisória da escolha premeditada [προαίρεσις] e da deliberação [βούλευσις] passa por articular o alvo finalístico do caso particular e contingente sem perder o horizonte deontico da norma universal e necessária.

1. RICOEUR Paul, «Éthique et Morale», in *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 34 (1990) pg. 131; reprod. dans «Éthique et morale», in *Revista Portuguesa de Filosofia* 46 (1990) 1, pg. 5

2. Vide, a propósito, o notável estudo de BARBOSA Cláudia, *É possível distinguir ética e moral na Ethica Nicomachea de Aristóteles?*, Dissertação Mestrado em Filosofia, Rio de Janeiro: Universidade Pontifícia Católica do Rio de Janeiro, 2011

3. Vide ARIST., *EN*, 1094a 24; 1107a 4; 1118b 20; 1121a 1; b 12; 1122b 29; 1123a 20; 1152a 21; 1169a 10.

I. A raiz aporética da ambivalência

É bem conhecido o passo da *Ethica Nicomachea* onde Aristóteles sedimenta a clássica diferenciação aretiológica entre virtudes éticas e virtudes dianoéticas:

Sendo a virtude de dupla espécie, a saber dianoética e ética, a dianoética adquire por completo a sua génese e desenvolvimento graças à aprendizagem, e por isso ela exige experiência e tempo; a ética, por seu lado, provém do hábito, visto que o próprio nome “ética” <ἠθική> se formou a partir de uma ligeira modificação de “hábito” <ἔθος>. Daqui resulta evidente que nenhuma das virtudes éticas se forma em nós por natureza, visto que nada do que existe por natureza se modifica por hábito, [...] tal como nenhuma das outras coisas dotadas de uma certa natureza poderia habituar-se a ser de outro modo. Por isso as virtudes não se formam nem por natureza nem contra a natureza, embora pela nossa natural <subent. forma de ser> elas possam ser recebidas, aperfeiçoando-se pelo hábito [...]: adquirimos as virtudes na medida em que já actuámos previamente, sendo este o caso de todas as outras artes, já que aquilo que há para fazer após ter aprendido, aprendemo-lo fazendo.⁴

Da análise do excerto ressalta desde logo a ideia de que a formação ética do carácter [ἦθος] só se torna efectiva não por natureza nem contra a natureza [οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν], mas na base da aquisição moral de uma disposição [ἔξις] que se “torna natural” [πεφυκὸς γίγνεται] mediante dois processos interdependentes: i. por um lado, através de comportamentos treinados a partir de hábitos [ἔξ ἔθους] cuja repetição [πολλάκις]

4. διττῆς δὲ τῆς ἀρετῆς οὕσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξησιν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, θέν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δήλον ἐστι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται [...]. ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως πεφυκῶτων ἄλλως ἂν ἐθισθείη. οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκός μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειούμενοι δὲ διὰ τοῦ ἔθους. [...] τὰς δ’ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν: ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μαθάνομεν: ARIST., EN, II, I, 1103a 14-34

induz a formação das virtudes éticas [ἠθικαὶ ἀρεταί]; 2. por outro lado, através de um fazer aprendendo [μαθόντας ποιεῖν] cuja apropriação induz o exercício de virtudes dianoéticas [διανοητικαὶ ἀρεταί] através das quais não se trata tanto de aprender a fazer um acção mas de aprender <a agir> fazendo [ποιοῦντες μαθάνειν]. Esta distinção aretiológica parece-nos decisiva para esclarecer em que medida o sentido habit(u)ado do agir virtuoso não decorre de uma natureza previamente dada, mas de um dinamismo perfectível [τελειούμενος] que convoca in fieri a experiência e o tempo [ἐμπειρίας καὶ χρόνος]⁵. Experiência e tempo tornam-se vectores constitutivos de uma espécie de teleologia interna do prático [τὸ πρακτόν] através de uma educação cívica [πολιτικὴ παιδεία] que procura promover um desenvolvimento integral da acção, desde a contracção do hábito virtuoso (como condição de possibilidade sine qua non da moralidade) até à manufactura da decisão política (como finalização arquitectónica da eticidade).⁶

Por outro lado, importa referir que a distinção aristotélica entre virtudes éticas e dianoéticas repousa numa flutuação semântica entre hábito ou costume [ἔθος] e morada ou carácter [ἦθος] cujo impacto merece ser examinado em vista do interminável debate contemporâneo acerca da relevância da distinção entre ética e moral.⁷ Ora, de acordo com os díspares alinhamentos em jogo, a praxiologia aristotélica equaciona aspectos que contribuem para evidenciar como a eticidade se apresenta mais conotada com a ideia de um habitat ou morada, a partir da qual emerge a vinculação contemporânea da ética a uma reflexão fundamentada sobre o carácter disposicional da virtude, enquanto a moralidade

5. ARIST., *EN*, II, 1, 1103a 16. Vide GAUDRON Edmond, «L'expérience dans la morale aristotélicienne», in *Laval Théologique et Philosophique* (Québec) 3 (1947) 243-261 et VERBEKE Gerard, «Moral behaviour and time in Aristotle's *Nicomachean Ethics*», in *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation; offered to Professor C.J. de Vogel*, ed. by J. MANSFELD – L.M. De RIJK, Assen: Van Gorcum, 1975, 78-90

6. Vide LABARRIÈRE Jean-Louis, «Aristote: Vers une poétique de la politique?», in *Philosophie* 11 (1986) 25-46

7. Vide GONZÁLEZ Ana María, «Ética y moral. Origen de la diferencia conceptual y su trascendencia en el debate ético contemporáneo», in *Anuario Filosófico* 33 (2000) 3, 797-832

se apresenta por seu turno mais conotada com a ideia de um treino ou habituação a partir da qual emerge a vinculação contemporânea da moral a uma explicação normativista sobre a natureza imperativa do dever moral.

Fará sentido, todavia, uma distinção tão cirúrgica entre ética e moral? Será conveniente e pertinente? Em face do problema, a nossa posição reflectirá um esforço não por tomar partido por qualquer uma das alternativas em tensão, mas por adoptar uma matizada atitude teórica na base de uma interpretação que não procura tanto submergir Aristóteles no fluxo histórico dessa ambivalência, mas sim em vislumbrar essa ambivalência já inseminada como possibilidade no interior da própria reflexão praxiológica de Aristóteles. Vejamos.

II. A génese linguístico-histórica da questão

O termo “ética” – gradualmente assimilado pelas línguas modernas por via grega – provém da raiz indo-europeia *swedh- [= vide e.g. sânscrito svadha] envolvendo o sentido originário de um “si” portador de uma carga pronominal 1. reflexa [“a si”], 2. relacional [“entre si”], 3. determinativa [“de si”] e 4. possessiva [“de seu”]. Esse lastro polissémico conferiu ao étimo a possibilidade de significar experiências elementares de “auto-referencialidade” e de “pertença” (atributiva, possessiva e demonstrativa), originando por um lado noções relacionais como tribo, povo, nação [ἔθνος], outro [ἕτερος], companheiro [ἑταῖρος], parente, concidadão [ἑταῖρος] e, por outro, noções subjeccionais como próprio, individual, particular, privado [ἴδιος].⁸ Particularmente atento à génese etimológica e às flutuações histórico-sociais das línguas indo-europeias, o eminente linguista Émile Benveniste demonstrou até que ponto o termo “ética” se plasmou originariamente em torno da polaridade relacional “eu-tu” e da reciprocidade entre “si mesmos” iguais e “si próprios” diferentes no

8. Cf. PONS Alain, «Moeurs», in *Dictionnaire d'Éthique et de philosophie morale*, dir. par Monique CANTO-SPERBER, Paris: PUF, 1996, 977

horizonte domiciliado de um “chez nous” mediante o qual «on arrive toujours à définir la maison par son caractère social et moral et non par le nom de la construction»⁹.

Significando, desde os primórdios da épica homérica, o “local de permanência” que abriga conjuntamente animais (reunidos no seu abrigo ou no local de alimentação) e humanos (na sua função de guarda e de cuidado daqueles) na partilha de um espaço vital¹⁰, o termo *éthos* sofreu com Aristóteles uma criativa metamorfose semântica no decurso da qual a ideia de abrigo e refúgio cedeu lugar à de “carácter”, “estado de espírito” ou “disposição”, no sentido de uma “interioridade humana” de onde brotam os actos comportamentais¹¹, enquanto o seu homófono *éthos* ia adquirindo gradualmente o sentido qualitativo de “marca” ou “característica” formada pela repetição sucessiva de actos até à formação de um padrão comportamental designado de “hábito”, motivo pelo qual este termo se afigurou adequado para significar mais tarde o “agir habitual” ou “o que é costume fazer”.

Sucede que, quando os textos éticos de Aristóteles tiveram de enfrentar as exigências pragmáticas do linguajar jurídico e tribúncio da romanidade culta, os dois sentidos originários foram, por mediação ciceroniana¹², unilateralmente fundidos na forma *éthos* e vertidos no nominativo singular *mos* [*mores* na forma plural] com a significação de “hábito”, “costume”, “preceito”, significados que o termo moral conserva e faz prevalecer ainda hoje na maior parte das línguas românicas ou novilatinas.

9. Cf. BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. I. Economie, parenté, société*, Paris: Editions de Minuit, 1969, pp. 300-314

10. Cf. HOMERUS, *Ilias*, VI, 511; *Ulyssea*, XIV, 411

11. Aristóteles dá plena guarida a esta acepção, embora, verdade seja dita, a ideia já se encontre germinalmente plasmada nas entrelinhas da cosmovisão hesiodina: cf. HESIODUS, *Opera et dies*, 136; *Theogonia*, 66

12. Vide CICERO, *De fato*, I, 1: *quia pertinet ad mores quod ἦθος illi vocant, nos eam partem philosophiam de moribus appellare solemus, sed decet augentem linguam Latinam nominare moralem*

Para o nosso propósito teórico, afigura-se irrelevante saber se essa “paramorfose” semântica se deveu a um inconfesso propósito de transmutação de sentido ou a um inadvertido deslize na transcrição do alfabeto grego para o latino.¹³ Mais relevante é, em nosso entender, perceber em que medida o sentido originário de costume [ἔθος] adquire significação densa de “estilo-de-vida”, “forma-de-agir”, quando posto em relação com o gradualmente eclipsado termo domicílio [ἦθος].¹⁴ Na verdade, sujeito a um longo e complexo processo cultural de reconfiguração semântica (cujas peripécias não cabe desenvolver aqui e agora), o sentido do termo “moral” foi conceptualmente conotado quer com padrões comportamentais condicionados ou influenciados por habituação induzida, quer com instâncias prescritivas formuladas ou formalizadas em preceitos sociais, normas jurídico-morais e mandamentos religiosos. Nada há que estranhar, portanto, que em múltiplos ciclos da tradição filosófica ocidental a indecisão gerada pelo esquecimento da diferença originária entre *êthos* e *éthos* possa ter sido largamente compensada pela consagrada distinção entre 1. uma aristotélica concepção teleológica das virtudes assente na formação de bons hábitos cuja aquisição nos faz viver felizes em vista do bem comum, e 2. uma kantiana fundamentação deontológica dos costumes baseada na conformidade de uma vontade boa a leis práticas que a razão prescreve categoricamente como dignas de ser obedecidas por puro dever e imperativa necessidade¹⁵.

13. Vide POWELL Jonathan, «Cicero's Translations from Greek», in *Cicero the philosopher*, ed. by Jonathan Powell, Oxford – New York: Oxford University Press, 2002 [reprint], pp. 273-300; MANSION Augustin, «Disparition graduelle des mots grecs dans les traductions médiévales d'Aristote», in *Mélanges* [Joseph de Ghellinck], Tome II: *Moyen Âge, Epoques Moderne et contemporaine*, Gembloux: J. Duculot, 1951, pp. 621-645

14. Vide in Heraclito de Éfeso ἦθος ἀνθρώπου· δαίμον [a morada do homem: eis o seu daimon (génio): HERACLITUS, *frgm* 22 B 119 Diels-Kranz]

15. «Mas que lei pode ser esta, cuja representação, sem qualquer especie de consideração pelo efeito que dela se espera, deve determinar a vontade, para que esta possa ser denominada boa absolutamente e sem restrição? Após ter despojado a vontade de todos os impulsos capazes de nela serem suscitados pela ideia dos resultados provenientes da observância de uma lei, nada mais resta do que a conformidade universal das acções a uma lei em geral que deva servir-lhe de princípio: noutros termos, devo portar-me sempre de modo que eu possa também querer que a minha máxima se torne em lei universal. A simples conformidade com

Sem pôr em causa a nítida divisão do globo da filosofia da acção nos clássicos hemisférios aristotélico-kanteano¹⁶, seja-nos permitido avaliar até que ponto a tese aristotélica segundo a qual a “ética” surgiu linguisticamente plasmada no entrelaçamento entre “carácter habitado” [ἡθoς] e “hábito adquirido” [ἐθoς]¹⁷ pode contribuir para esclarecer e reabilitar o binómio *éthos-êthos*, abrindo à filosofia prática uma janela de oportunidade para viabilizar uma diferenciada articulação entre ética e moral.¹⁸

III. A formulação aristotélica do problema

A designação aristotélica virtude ética [ἡθικὴ ἀρετή] incorpora na *Ethica Nicomachea* dois níveis de leitura. Um primeiro nível tem a ver com

a lei em geral (sem tomar por base uma determinada lei para certas acções) e a que serve aqui de princípio à vontade, e por conseguinte deve igualmente servir-lhe de princípio, se o dever não é ilusão vã e conceito quimérico. O bom senso vulgar, no exercício de seu juízo prático, concorda plenamente com o princípio exposto e nunca o perde de vista.» [«Was kann das aber wohl für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung, auch ohne auf die daraus erwartete Wirkung Rücksicht zu nehmen, den Willen bestimmen muß, damit dieser schlechterdings und ohne Einschränkung gut heißen könne? Da ich den Willen aller Antriebe beraubt habe, die ihm aus der Befolgung irgend eines Gesetzes entspringen könnten, so bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt übrig, welche allein dem Willen zum Prinzip dienen soll, d. i. ich soll niemals anders verfahren, als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgend ein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient, und ihm auch dazu dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und chimärischer Begriff sein soll; hiemit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein, und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen. »]: KANT Immanuel, *Grundlegung zur metaphysik der sitten* (1785 Ersten Auflage A; 1786 Zweyte Auflage B), in *Werke. Akademie-Textausgabe. Band 4*, Berlin: Walter de Gruyter, 1968, BA 17; vide KRAUT Richard, «Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of “Dein” in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006) 169-200

16. Vide ZINGANO Marco, «Notas sobre a deliberação em Aristóteles», in *Estudos de Ética Antiga*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007, pp. 214-216; 238-239; RICOEUR Paul, «Les structures téléologique et déontologique de l’action: Aristote et/ou Kant», in *Cahiers d’Études Pastorales* [6], Faculté de Théologie, Québec: Fides (1989) pp. 15-27; MOREAU Joseph, «Aristote et la philosophie transcendentale», in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, org. par André MOTTE et al., Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985, 241-262

17. Vide CHAMBERLAIN Charles, «Why Aristotle called ethics ethics: the definition of *ethos* in *Eudemian Ethics* 2,2», in *Hermes* 112 (1984) 176-183

18. Vide GIUSTI Miguel, «¿Puede haber conciliación entre moralidad y eticidad?», in *Arete* 8 (1996) 1, 25-64

o que hoje se toma normalmente por “moral”, ou seja com as acções cujo exercício virtuoso é adquirido por treino e repetição em conformidade com uma instância nomotética (legal), prescritiva (normativa) ou consuetudinária (preceitual). Um segundo nível, por seu turno, tem a ver com o que o próprio Aristóteles entende por “ética”, isto é um domínio prático específico onde as acções adquirem um recorte virtuoso na base não apenas de um hábito adquirido, mas também de uma mediedade [μεσότης] tomada como disposição capaz de visar o justo meio [τὸ μέσον] e a justa medida [μετρίότης] em ordem a um aperfeiçoamento decisionário centrado na escolha premeditada [προαίρεσις] e na deliberação [βούλευσις]. Quer dizer: aquilo que Aristóteles designa de virtude ética [ἡθικὴ ἀρετή] constitui um limiar prático da razão onde o carácter [ἦθος] atinge a plenitude teleológica de uma disposição electiva [ἐξῆς προαιρετικῇ] que habilita o agente a modelar a forma universal dos princípios normativos na materialidade particular dos casos contingentes.

Ora, segundo Aristóteles, a expressão mais densa de uma moralidade eticamente aperfeiçoada espelha-se no binómio homem de bem [ἀνὴρ ἀγαθός] / bom cidadão [σπουδαῖος πολίτης]¹⁹, cuja síntese suprema incarna no modelo [παράδειγμα] do indivíduo prudente [φρόνιμος], critério [κανὼν] em função do qual a virtude se encontra 1. sedimentada na base de uma inclinação adquirida por hábito (vector hoje vulgarizado como “moral”, mas que Aristóteles designa de “ético” em sentido elementar e básico) e 2. aperfeiçoada numa disposição mediacional para “medir bem” (vector ainda hoje confundido com “moral”, mas que Aristóteles consigna como “ético” enquanto limiar que prepara o sentido pleno e desenvolvido do acto decisionário). Esta íntima conexão entre éthos habitado e *êthos* habitado encontra-se bem equacionada na expressão do Estagirita «a <subent. disposição> ética provém do hábito» [ἡ δ' ἡθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται]²⁰. Através desta lapidar formulação, Aristóteles

19. Cf. ARIST., *Pol.*, III, 4, 1276b 17 ss.

20. *Idem*, *EN*, II, 1, 1103a 17-18

procura vincar a ideia de que o hábito cria uma disposição não propriamente fechada e terminada, mas necessariamente aberta e perfectível [τελειούμενος]²¹, a partir da qual a aquisição virtuosa de actos mais ou menos treinados e habituais é elevada a um plano superior de desenvolvimento ético em contexto deliberativo e decisório.²²

Segundo Aristóteles, portanto, a distinção entre hábito [ἔθος] e carácter [ἥθος] adquire relevância praxiológica na medida em que os dois planos não são equidistantes, simétricos ou comutáveis, mas interdependentes. Tal significa que a virtude não pode ser incutida apenas em função de um mecanismo aquisitivo de hábitos que asseguram automaticamente a sua reprodução mimética, mas também em vista de uma capacidade decisória para escolher, avaliar e ponderar cujo benefício reverterá, em última análise, não imediatamente para a satisfação privativa de um interesse particular [τὸ πρὸς ἴδιον συμφέρον] mas teleologicamente para a prossecução relacional do interesse comum de toda a cidade [τὸ τῆς πόλεως ὅλης συμφέρον].²³ Num certo sentido, esta constitui uma das razões pelas quais a Política adquire um estatuto arquitectónico face à Ética.²⁴ Com efeito, a aquisição de hábitos virtuosos em conformidade com a matriz normativa e legislativa na pólis necessita da mediação orgânica de uma educação cívica [πολιτικὴ παιδεία]. Sem esta, a indução de um hábito não conduz necessariamente àquela disposição aperfei-

21. *Ibid.*, II, I, 1103a 26

22. Vide McDOWELL John, «Deliberation and Moral Development in Aristotle's Ethics», in *Idem*, *The Engaged Intellect: Philosophical Essays*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2009, pp. 41-58

23. ARIST., *Pol.*, III, 13, 1283b 40-41 [// *Ibid.*, III, 7, 1279a 23 – b 10]; vide RUTTEN Christian, «Moralité privée et moralité publique chez Aristote», in *Philosophica* 52 (1993) 63-74

24. «a política é, manifestamente, a ciência arquitectónica por excelência. É mediante ela que se decide, com efeito, quais as ciências indispensáveis à cidade, e quais as ciências que cada classe de cidadãos deve aprender. (...) Dado que a política se serve de todas as restantes ciências práticas, e dado que ela prescreve pelas suas leis aquilo que cada indivíduo deve fazer e do que se deve abster, o seu fim deve incluir os das outras ciências: tal fim é o bem especificamente humano» [κυριωτάτης καὶ μάλιστα ἀρχιτεκτονικῆς. τοιαύτη δ' ἡ πολιτικὴ φαίνεται: τίνας γὰρ εἶναι χρεὼν τῶν ἐπιστημῶν ἐν ταῖς πόλεσι, καὶ ποίας ἐκάστους μαθάνειν (...) χρωμένης δὲ ταύτης ταῖς λοιπαῖς ἔτι δὲ νομοθετοῦσης τί δεῖ πράττειν καὶ τίνων ἀπέχεσθαι, τὸ ταύτης τέλος περιέχει ἂν τὰ τῶν ἄλλων, ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη τὰνθρώπινον ἀγαθόν]: ARIST., *EN*, I, 2, 1094 a 26 – 1094 b 7

çoada do indivíduo prudente [φρόνιμος] que é capaz de decidir bem em sentido ético pleno. Tal aperfeiçoamento teleológico das virtudes éticas [ἠθικαὶ ἀρεταί] em disposição electiva [ἐξῆς προαιρετικῇ] requer, segundo Aristóteles, o concurso das virtudes dianoéticas [διανοητικαὶ ἀρεταί], designadamente da prudência [φρόνησις, também dita de sensatez, razoabilidade ou sabedoria prática].²⁵

Ora, é justamente no limiar desta distinção aristotélica entre virtudes éticas e virtudes dianoéticas que o propósito da nossa comunicação adquire alcance e espessura teóricos: trata-se, em última análise, de elucidar em que medida a virtude moral (quer induzida por treino repetitivo quer por aprendizagem acusmática) tem como destinação teleológica um processo de transfiguração ética cujo desfecho se plasma na tomada de decisão.

Conclusão

Em situações-limite decisionárias, por mais contra-intuitivo que pareça, pode não ser ético, isto é habitado (domiciliado), aquele agir habituado (domesticado) do moralista que, gratificado pelo vedetismo comportamental de um dever cumprido ou de uma obrigação seguida à risca, tende a fixar a acção na rigidez formal e universal do princípio normativo, em vez de o modelar hilemorficamente na materialidade contingente do caso individual ou da situação concreta. Sejam justos, porém: a deriva do moralismo não decorre tanto da moralidade em si mesma, mas antes dos devaneios, evasivas e efabulações que, em nome da moral, uma consciência puritana ou narcísica engendra, sob o signo de uma conduta esterilizada ou perfeccionista.

Estamos em crer, por isso, que a reflexão praxiológica de Aristóteles contribui para evitar essa cilada formalista, ao expor a sobredeterminação ética da moralidade a um desdobramento onde se entrelaçam dois planos diferenciados:

25. Cf. *Ibid.*, VI, 5, 1140 a 23 – 1145 a 11

1. o do hábito [ἔθος] – entendido este como meio para adquirir a virtude em sentido moralmente restrito e incompleto – e cuja execução continuada e persistente deve propiciar a formação de um carácter [ἥθος], conferindo à virtude adquirida um sentido eticamente pleno e aperfeiçoado enquanto disposição [ἔξις] estável;
2. o da disposição dianoética [ἔξις διανοητική] cujo potencial praxiológico se desenvolve e aperfeiçoa a partir de uma disposição ética [ἔξις ἠθική] capaz de assegurar à razão prática a consideração dos fins, a eleição dos meios e a ponderação dos limites, na base de uma configuração ergonómica que só a prudência [φρόνησις] se encontra, pela sua condição mediacional, em condições de propiciar.

À luz desse desdobramento aristotélico, estamos em condições de propor que a procura daquilo que é eticamente vivenciado e reflectido numa apropriação autónoma e fundamentada não se pode desligar de forma alguma do contexto normativo no qual as leis morais se formam, hierarquizam e enunciam de acordo com diferenciadas molduras valorativas. Nesse caso, teremos de admitir que nenhuma das duas dimensões – a moral e a ética – se atropelam ou anulam: a moral deve desafiar a ética a validar universalmente os compromissos práticos apropriados por autodeterminação, levando o sujeito a consciencializar as razões pelas quais “tem-de-agir” de uma forma determinada por imperativo de consciência; a ética, por seu turno, deve convidar a moral a personalizar o dispositivo prescritivo e normativo da conduta humana, levando o sujeito a reflectir porque é que “age-como-age” no contexto de uma modelação decisionária.