

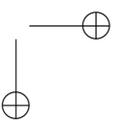
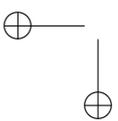
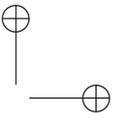
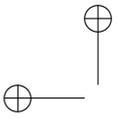
**Da (im)pertinente  
diferenciação entre ética e  
moral na filosofia prática de  
Aristóteles**



António Campelo Amaral

2016

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2016

FICHA TÉCNICA

Título: *Da (im)pertinente diferenciação entre ética e moral na filosofia prática de Aristóteles*

Autor: António Campelo Amaral

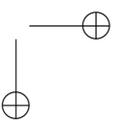
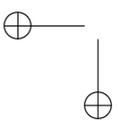
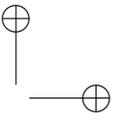
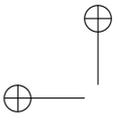
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

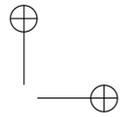
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2016



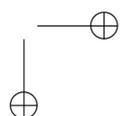
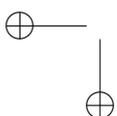


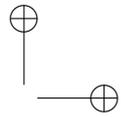
# Da (im)pertinente diferenciação entre ética e moral na filosofia prática de Aristóteles

**António Campelo Amaral**

## **Índice**

Introdução	4
I. A Raiz Aporética da Ambivalência	5
II. A Génese Linguístico-Histórica da Questão	8
III. A Formulação Aristotélica do Problema	12
Conclusão	15

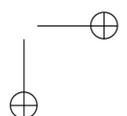
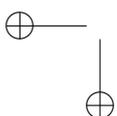


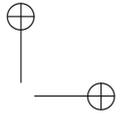


## Introdução

Numa conferência proferida em 1989 no Institut Catholique de Paris com o título *L'Éthique dans le débat publique*, 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 moeurs (*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.»<sup>1</sup>

<sup>1</sup> RICOEUR Paul, «Éthique et Morale», in *Révue 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.





A tese que procuraremos sustentar na presente comunicação consiste em mostrar até que ponto a fractura que Ricoeur aponta entre *ἔθος-mores* para enfatizar o campo imperativo da normatividade já se encontra antecipada no interior de uma clivagem semântica e conceptual entre **ἔθος** [ἔθος, hábito] e **ἦθος** [ἦθος, carácter] que Aristóteles já presente e tematiza no contexto da sua reflexão praxiológica<sup>2</sup>, 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).

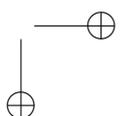
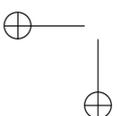
O objectivo da presente comunicação consiste precisamente em mostrar como a filosofia prática de Aristóteles, longe de inibir uma configuração deontológica da acção, exige acima de tudo uma vinculação aretiológica entre «aquilo-em-vista-do-qual-se-age» [τὸ οὐ ἐνεκα] e «o-que-deve-ser-feito» [τὸ δεόν]<sup>3</sup>. 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.

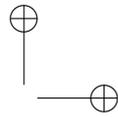
## I. A Raiz Aporética da Ambivalência

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

<sup>2</sup> 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.

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

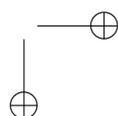
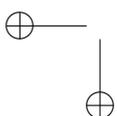




Sendo duas as <subent. espécies> de virtude, a saber a dianoética e a ética: a dianoética adquire completamente a sua génese e desenvolvimento por aprendizagem, e por isso ela exige experiência e tempo; a ética, por seu lado, provém do hábito, visto que o próprio nome “ética” <ἠθική> se formou a partir 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, aprendêmo-lo fazendo.<sup>4</sup>

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 interdependen-

<sup>4</sup>διττῆς δὴ τῆς ἀρετῆς οὔσης, τῆς μὲν διανοητικῆς τῆς δὲ ἠθικῆς, ἡ μὲν διανοητικὴ τὸ πλεῖον ἐκ διδασκαλίας ἔχει καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν αὐξοῖν, διόπερ ἐμπειρίας δεῖται καὶ χρόνου, ἡ δ’ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους. ἐξ οὗ καὶ δῆλον ὅτι οὐδεμία τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν φύσει ἡμῖν ἐγγίνεται [...]. ἄλλο οὐδὲν τῶν ἄλλως τεφυκόντων ἄλλως ἢν ἐθισθεῖη. οὐτ’ ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκῶσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειομένοις 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, 1, 1103a 14-34.



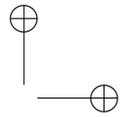
tes: 1. por um lado, através de comportamentos treinados **a partir de hábitos** [ἔξ ἔθους] cuja **repetição** [πολλάκις] induz a formação das **virtudes éticas** [ἠθικαὶ ἀρεταί]; 2. por outro lado, através de um **fazer aprendendo** [μαθόντας ποιεῖν] cuja apropriação induz o exercício de **virtudes dianoéticas** [διανοητικαὶ ἀπεταί] através das quais não se trata tanto de aprender a fazer um acção mas de **aprender <a agir> fazendo** [ποιοῦντες μαθηθεῖν]. 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]<sup>5</sup>. 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).<sup>6</sup>

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.<sup>7</sup> Ora, de acordo com os díspares alinhamentos em jogo, a praxiologia aristotélica equaciona aspectos que contribuem para

<sup>5</sup> 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.

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

<sup>7</sup> Vide GONZÁLEZ Ana María, «Ética y moral. Origen de la diferencia



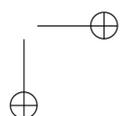
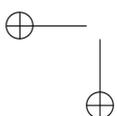
evidenciar como a eticidade se apresenta mais conotada com a ideia de um habitat ou morada a partir da qual emerge a vinculação contemporânea da ética a uma reflexão fundamentada sobre o carácter disposicional da virtude, enquanto a moralidade se apresenta por seu turno mais conotada com a ideia de um 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? A nossa posição reflectirá um esforço não por tomar partido por qualquer uma das alternativas em tensão, mas por adoptar uma matizada atitude teórica em face do problema 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]

conceptual y su transcendencia en el debate ético contemporáneo», in *Anuario Filosófico* 33 (2000) 3, 797-832.



e, por outro, noções subjeccionais como **próprio, individual, particular, privado** [ἴδιος].<sup>8</sup> 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 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»<sup>9</sup>.

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 vital<sup>10</sup>, o termo *êthos* sofreu uma 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 comportamentais<sup>11</sup>, 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 tribunício da romanidade culta, os dois sentidos originários foram unila-

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

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

<sup>10</sup> Cf. HOMERUS, *Ilias*, VI, 511; *Ulyssea*, XIV, 411.

<sup>11</sup> 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.

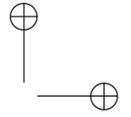
teralmente fundidos na forma *éthos* e vertidos por mediação ciceroniana<sup>12</sup> no nominativo singular *mos* [*mores* na forma plural] com a significação de “hábito”, “costume”, “preceito”, significados que o termo moral conserva e faz prevalecer ainda hoje na maior parte da línguas românicas ou novilatinas.

Para o propósito da presente dissertação, afigura-se contudo 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.<sup>13</sup> 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** [ἡθός].<sup>14</sup> Na verdade, sujeito a um longo e complexo processo cultural de reconfiguração semântica (cujas peripécias não nos 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 mandamentos religiosos, preceitos sociais ou normas jurídico-morais. Nada há que estranhar, portanto, que em múltiplos ciclos da tradição filosófica ocidental a indecisão gerada pelo esquecimento da diferença entre *êthos* e *éthos* possa ter sido largamente compensada pela consagrada distinção entre 1. uma aristotélica concepção teleológica das virtudes assente na formação de

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

<sup>13</sup> 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.

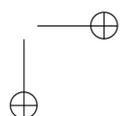
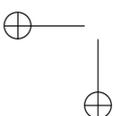
<sup>14</sup> Vide in Heraclito de Éfeso ἡθός ἀνθρώπου· δαίμον [a morada do homem: eis o seu daimon (génio): HERACLITUS, *frgm* 22 B 119 Diels-Kranz]

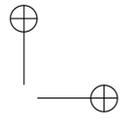
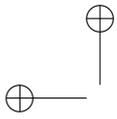


bons hábitos cuja aquisição nos faz viver felizes em vista do bem comum, e 2. uma kantiana fundamentação deontológica dos costumes baseada na conformidade de uma vontade boa a leis práticas que a razão prescreve categoricamente como dignas de ser obedecidas por puro dever e imperativa necessidade<sup>15</sup>.

Sem pôr em causa a nítida divisão do globo da filosofia da ac-

<sup>15</sup> «(...) Mas que lei pode ser esta, cuja representação, sem qualquer espécie 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 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.





ção nos clássicos hemisférios aristotélico-kanteano<sup>16</sup>, seja-nos permitido avaliar até que ponto a tese aristotélica segundo a qual a “ética” surgiu linguisticamente plasmada no entrelaçamento dos termos “hábito adquirido” [ἔθος] e “carácter habitado” [ἦθος]<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup>

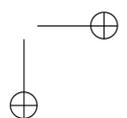
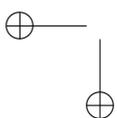
### III. A Formulação Aristotélica do Problema

A designação aristotélica **virtude ética** [ἠθικὴ ἀρετή] incorpora na *Ethica Nicomachea* dois níveis de leitura. Um primeiro nível tem a ver com 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** [μετριότης] em ordem a um aperfeiçoamento

<sup>16</sup> 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 teleologique 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 transcendente», in *Aristotelica. Mélanges offerts à Marcel Corte*, org. par André MOTTE *et al.*, Bruxelles: Ousia – Presses Universitaires, 1985, 241-262.

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

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



decisionário centrado na **escolha premeditada** [προαίρεσις] e na **deliberação** [βούλευσις]. Quer dizer: aquilo que Aristóteles designa de **virtude ética** [ἠθικὴ ἀρετή] constitui um limiar prático da razão onde o **carácter** [ἦθος] atinge a plenitude teleológica de uma **disposição electiva** [ἔξις προαιρετικῆ] 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] / **homem cidadão** [σπουδαῖος πολίτης]<sup>19</sup>, 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* habituado e *éthos* habitado encontra-se bem equacionada na expressão do Estagirita «a <subent. disposição> ética provém do hábito» [ἡ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται]<sup>20</sup>. Através desta lapidar formulação, Aristóteles procura vincar a ideia de que o hábito cria uma disposição não propriamente fechada e terminada, mas necessariamente aberta e **perfectível** [τελειούμενος]<sup>21</sup>, 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 decisionário.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Cf. ARIST., *Pol.*, III, 4, 1276b 17 ss.

<sup>20</sup> *Idem*, *EN*, II, 1, 1103a 17-18.

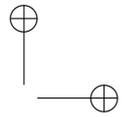
<sup>21</sup> *Ibid.*, II, 1, 1103a 26.

<sup>22</sup> 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.

Segundo Aristóteles, portanto, a distinção entre **hábito** [ἔθος] e **carácter** [ἦθος] 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 inculcada 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].<sup>23</sup> Num certo sentido, esta constitui uma das razões pelas quais a *Política* adquire um estatuto arquitectónico face à *Ética*. 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 aperfeiçoada 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** [ἔξις προαιρετικῆ] requer, segundo Aristóteles, o concurso das **virtudes dianoéticas** [διανοητικαὶ ἀρεταί], designadamente da **prudência** [φρόνησις], também dita de sensatez, razoabilidade ou sabedoria prática].

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

<sup>23</sup> 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



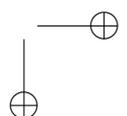
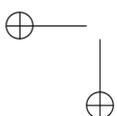
como destinação teleológica um processo de transfiguração ética cujo desfecho se plasma na tomada de decisão.

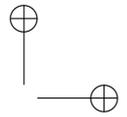
## Conclusão

Em situações-limite decisionárias, por mais contra-intuitivo que pareça, pode não ser ético, isto é habitado (domiciliado), o 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 imatura engendra, sob o signo de uma conduta esterilizada ou de uma obsessão perfeccionista.

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

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** [ἦθος], 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 perfeiçoa 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 decisória.

