

A Ilusão Moral do Pensar e a Lição Esquecida da Aretê

por Carlos Henrique do Carmo Silva *

Nota prévia

Reporta-se da sabedoria oriental, do incisivo da sapiência taoista, a seguinte fórmula: «Quem fala não sabe, quem sabe não fala», e é pertinente nestes colóquios, na proliferação de comunicações o rebarbativo daquele aforismo, verdadeiro sinal de contradição ao processo iterativo de multiplicação de discursos, de hermenêuticas sem fim, que nada resolvem, nada acrescentam de realizante da consciência e da vida. Tudo deriva de uma pequena inversão que tem consequências imensas e que consiste em, em vez de *praticar a vida inteligentemente*, querer entender a vida, pervertendo a função racional numa gnosiologia estática, numa estabilidade de comunicação linguística, julgando que, por se falar de algo, por se decidir mentalmente, algo se torna *diferente* na realidade.

Nesta observação crítica à própria deontologia do trabalho universitário e do projecto de seminários deste género vai já antecipada uma outra postura, uma outra atitude filosófica, mais no sentido *simples* de uma busca de sabedoria, do que de uma discussão *filológica* sobre o corpo textual, sobre o acervo histórico da palavra amortalhada e sepultada até pelos sucessivos lastros interpretativos. O assomo ou cicate da inteligência na vida, como a experiência do amor, não se deixa interpretar mas antes demanda o regime intuitivo, o acerto categorial e criativo de uma *compreensão*. Não uma busca de sentido, mas o sentido da busca da Verdade.

Se esta perspectiva parece eliminar grande parte do comentarismo como uma exegese apenas pedagógica, reformulando a *lectio* mediêva, ou mesmo a *pre-lectio* moderna no que seja o vivo diálogo socratizante, cria as condições para o irrepetível da própria *hermenêia*, o preliminar de uma realização consciente.

Introdução

As considerações prévias situam-nos no clima introdutório à *tese da ilusão moral do pensar*, ou seja, do *uso ilusório que se faz do pensamento* a partir da sua pretensa constituição como um saber ético orientativo da acção. A nossa crítica não se baseia no irreduzível da acção, numa irracionalidade do agir mas no *carácter discursivo*, no *limite científico* na construção de uma *razão prática*.

Pode dizer-se que o momento primeiro que, inclusive, dá nome a este saber, se encontra no pensamento antigo, e em Aristóteles, é o projecto da *Ética*. Esta pretensa

* Professor da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa.

ciência, como aliás outras que receberam nome com o Estagirita, são fruto de um bizarro “modernismo” da época, quais novas ciências e saberes artificiosos do que irá ser a futura “*en heyklos paidêia*”. À luz de uma outra filosofia da cultura, e sobretudo do ensinamento das grandes tradições orientais e antigas, parece arbitrário e anômalo que se pretenda *pensar o agir* em vez de encontrar um *agir inteligente*, pelo exercício de ensinamentos rituais, de mandamentos e, sobretudo, daquela eficácia de *morais* adaptadas como sistemas de hábitos e de regras de acção não tanto justificáveis por uma *epistême*.

Aquilo que se vai saudar no ulterior destino da ética no Ocidente, seja em Espinoza, seja mesmo em Kant, ou Hegel, há-de ser essa busca de uma universalidade de princípios ou postulados que, ao pretenderem definir a razão prática, mais estão a manifestar uma prática racional, que nada tem a ver com o realismo dos móbeis da acção, das energias determinantes da vontade, numa palavra, do plano *prático* e moral da vida.

Tem por isso razão Martin Heidegger, quando no início da *Carta sobre o Humanismo* diz que “ainda não pensamos de forma decisiva (radical) a essência do agir”, não confundindo essa *experiência do pensar* esse colher o *lôgos* do humano viver, com a “*logikê tekhnê*” que, no seu dizer, a partir de Platão e de Aristóteles, esquece essa palavra reveladora para apenas a reduzir a uma arte probatória de argumentos, a uma *tecnologia* racional, redutora ainda do *Zôon lógon êkhon* ao “animal racional.”

A sedução pelos paradigmas da autonomia lógica do pensar, da necessidade e universalidade e sua condição epistémica, mais tarde manifesta nos êxitos científicos e tecnológicos, parece contagiar todas as outras dimensões do humano convertendo obrigatoriamente o *poiético* e o *prático* a uma *teorese* entretanto *decaída ao nível do lógico*. Estamos perante o *ideal de tudo falar*, e, sobretudo, deixando como herança o *universo retórico*, a ulterior “narrativa sem fim” com que o homem se entretém, defendendo-se do acicate imprevisível da Vida, do Ser, e de uma outra experiência do pensar.

A ética torna-se em breve o baluarte do *humanismo*, mesmo “contra Deus”, dir-se-ia, na farisaica auto-justificação, no não discernir que *pensar a acção não é agir*, e que só *determinado tipo de inteligência motiva o acto*.

Aliás, é significativo nos últimos anos o modo como se multiplicam as *morais*, as reflexões sobre a ética, não apenas face ao descalabro das ideologias políticas, mas sobretudo como *sintoma de extrema decadência*, do mal-estar de uma cultura humanista que esbraceja contra as virtualidades tecnológicas, as eficácias civilizadoras de uma nova era. Se se admitir a dialéctica cíclica das culturas, reconhecer-se-ia (com Élie Faure) que nos momentos arcaicos inauguradores de uma civilização nunca foi preciso uma *ética*, mas antes uma *épica*: Momentos *cósmicos* e *teológicos*, não do decadentismo jurídico e moral, momentos de *poesia* e *criação*, que não da prosa tratadista justificativa ou desculpabilizante.

De qualquer modo o próprio momento da ética aristotélica, ainda que como estratégia didáctica adentro da escola, surge tardio e antecipando de alguma maneira o individualismo moral dos estóicos, o “salve-se quem puder” da ulterior solução gnóstica para a vida. É sintoma do declínio da consciência religiosa e também da tradição sapiencial presocrática, convertendo já o diálogo platónico sobre a virtude em algo que é o discurso asténico da preocupação política, dir-se-ia

doméstica, da vida da cidade.

Se não fora a invenção aristotélica da ética (ou socrática, se se quiser), porventura poder-se-ia buscar num outro esteio do pensamento antigo uma diferente compreensão do agir e da realização do homem. Queremos referir-nos a essa espantosa consciência de que o homem tem uma *natureza* própria, não é apenas parte de um universo, mas um microcosmos com determinada autonomia, que nele pulsam as raízes elementares do que se poderia dizer uma alquimia de alma, as forças construtivas que nele são domadas como os corcéis simbólicos da atrelagem alada platónica.

Era a arte dos “*physiologoi*” o perceberem que a natureza não se pode conhecer “de fora”, isto é, raciocinando-a, dizendo-a, predicando-a, como vai acontecer na sofística, no convencionalismo. Que a *physis* se colha a si mesma, numa difícil *tensão de contrários*, descobrindo de permeio ao aparentemente trágico da situação, aquele *medicina de alma*, aquele meio exorcizante que permite o reconhecimento do homem, a libertação de si próprio. É o ensinamento de que a *natureza se domina a si própria, se transforma e se supera* naquela intuição dialéctica que ainda mais tarde, e já naturalmente num contexto diferente, fará o jovem Hegel relevar da *meditação da Vida*.

Para o que nos interessa bastará sublinhar que essa outra “ciência” do agir poderia antes ser a *medicina*, fosse por tradição hipocrática, mesmo no tratamento das alterações psicológicas e humorais, como de algum modo vem a reconhecer Nietzsche a propósito da condição temperamental básica do filosofar como seu destino, seja na *homeopatia* ‘avant-la-lettre’, no romântico dolorismo empedocliano ainda patente em Holderlin e de algum modo na “compassiva” *Gelassenheit* heideggeriana.

Este retorno dos moralistas a médicos, ou a “físicos”, (como durante muito tempo se disse), teria hoje outro significado perante a epistemologia das *ciências* da saúde, as pretensões neo-biologistas no rebatimento do homem, a manipulação genética, o controle dos neurotransmissores, etc., numa palavra, a sedução pelo “Admirável Mundo Novo”, qual sociedade científica e eticamente perfeita, que se poderia apodar dum “angelismo exterminador”. A razão desta atitude está, entretanto, na denúncia do moralismo literário subjectivo das morais, do seu meta-discurso, incapazes de dizerem o que é e, sobretudo, ineficazes enquanto ética em transformar ou reorientar a acção.

O próprio êxito político aparente da ética resulta mais de *formas temerosas, coercitivas* e outras, do que das *razões* morais, devendo aqui lamentar-se, outrossim, a capacidade iluminativa da razão contemplativa, da *inteligência metafísica bem mais fecunda*, inclusive na sua *ascética compreensão* de que não basta conhecer a verdade para a realizar.

Orã, no quadro das preocupações aristotélicas o que ainda se recupera não é apenas uma teorese dos princípios da acção e, sobretudo, da idealização da vida como «*biós theoretikós*» na garantia gnóstica de que não se pode deixar de ser justo contemplando a Justiça, de que no sábio toda a *sinergia das diferentes partes da alma* realiza a *impecabilidade* desse conhecimento do Bem que é necessariamente um ser bom.

Nesta perspectiva a *Ética* de Aristóteles é sempre um *momento segundo* de uma

outra função, longe daquela perfeição teórica, e distinta por seu turno da "poiésis". Para os antigos *ter de agir* é uma imperfeição e apenas na contemplação, *dir-se-ia*, no "agir não agindo" ou no *acto puro*, melhor, na "energeia", na plena atitude contemplativa, está a perfeição.

Estamos, pois, nos antípodas da sobrevalorização do uso prático da razão na ética kantiana e pós-kantiana e estamos também muito longe do sucedâneo da *mentalidade estélica* e do recurso à condição poética do homem e da sua acção no âmbito das fenomenologias e do que diríamos as *visões operárias e artesanais da vida e do mundo* hodiernos.

Aqui se retoma, não apenas a consciência do declínio a que conduz a história do pensamento, das instituições, e até da escola ocidental, mas sobretudo daquele momento de passagem, *dir-se-ia* da filosofia "do campo", para a "cidade", da natureza para a Pólis, do indómito de um laboratório de alma para a sensatez da "medida humana de todas as coisas". Esquece-se que a Pólis resulta de um crime, simbolicamente o roubo prometeico, em que a capacidade civilizadora técnica está primeiramente desprovida do sentimento moral. A sociedade homérica, a vida aristocrática e palaciana, mesmo das cortes orientais nunca foi um horizonte político, mas a estruturação hierárquica do real de acordo com instâncias do sagrado o vínculo de uma *descendência de sangue* ou de uma *hereditariedade psíquica e espiritual*. Por isso, a própria "cidade" de Platão é já um mito superador da "utopia" política.

Ora, o que acontece é esquecer-se também que a natureza, que "ama esconder-se", é a força que primeiramente elege não apenas os que, como heróis, são capazes de agir, mas os que sabiamente sabem que o *ético demanda um mais além e um mais alguém do que simplesmente homem*. É o que nos diz a lição de Heraclito, quando refere o êthos para o homem, o seu *estar* mais do que o seu *ser*, a sua condição de possibilidade à *vizinhança do dáimon*, a algo que é do horizonte do sagrado, e que só na perspectiva dessa abertura poderia encontrar plena formulação. Do que se trata não é de uma realização do homem pela arte, nem pelo poder, nem de uma realização pelo saber, outrossim, um *processo médico e litúrgico de um ensinar a viver desde a saúde à experiência contemplativa, passando pelo exercício das virtudes e todas as formas motivadoras* daquele *ousar ser* que no ensino de Heraclito se assinala.

A própria consciência moral encontra-se ensinada não apenas pela família e pela *paideia* de uma tradição, mas por este traço de união com a natureza, com a consciência do homem no mundo, da relação holística, e, *dir-se-ia*, desta plena "física" da alma que hoje se terá de dizer uma *metáfora da consciência*.

A lição da aretê antiga

A reflexão filosófica é originariamente precedida por um lastro não apenas mítico, mas ritual, de condutas e vivências sábias na perspectiva de uma prática virtuosa. Seria uma pretensão indevida julgar que o pensamento filosófico tutela de uma vez por todas o sentido da acção e não depende já de si, daquele pasmo, daquele admiração que a converte ao mais simples e difícil, à humildade de uma inteligência que não se pré-determina em seguranças mas arrisca o admirável do outro, do que no próprio homem é esse *desconhecido*.

Na pré-história da teoria das virtudes está ainda esta admiração pela própria virtude, depois contemplativa, e sobretudo esta memória de heróis que tipificam o possível de ser realizado e o ideal de uma pedagogia ética

O surgimento da questão da virtude ligada com o *melhor*, com o poder *excelente*, a força de alma, vem remotamente ligada com a dessacralização da vivência holística, mítico-religiosa, em que apenas os deuses governam, ou em que a impregnação do sagrado é dominante. A crise da concepção hierática e da estrita vivência litúrgica permite essa extraordinária descoberta do humano pelo plano da acção, já não determinado, passivo, da natureza de um destino, mas realizante da condição humana ainda que na tensão com o destino ou na trágica consciência do mesmo. O surgimento dessa época de heróis ou dessa realização “theândrica”, dir-se-ia prometeica, fica, no entanto, na intransmissibilidade da própria vida: ninguém pode viver por ninguém, por se imitar o herói não se é herói. A estrutura “lógica” da épica não é a de um conhecimento relacional, mas coordenativo apenas se podendo narrar de acordo com a genealogia dos feitos a acção heróica. Nos “Poemas” homéricos encontra-se esta tradição nobiliárquica da virtude personificada, da intriga das circunstâncias que beneficiam ou conteriam a acção, não pensada, mas *contada*.

O aspecto catalizador mesmo do discurso épico não é o da inteligência justificativa mas o do *movimento emocional* que estimula, que leva ao descobrimento do cerne da própria acção, a partir das formas emocionais desiderativas e do que, mais tarde vai ser preservado como o *entusiasmo*, o *éros* ou o próprio *prazer* como condições estimulantes da acção.

O que fica desta lição da virtude heróica é o seu carácter integrador do humano tornando *sinérgicas* a saúde e a beleza, o vigor físico e emocional, o próprio discernimento e inteligência do herói numa realização completa de si próprio. A virtude é o homem, e não o homem de “virtudes”, já numa visão analítica e diferenciada dos diversos meios de realização moral. Numa palavra, para o herói a força adquirida de viver, a capacidade de realização, é o plano de *uma sabedoria pelo agir* e que não pode ser aprendida senão pela *acção valorosa*. Tal paradigma presente por exemplo na tradição hindu no dito *Karma Yoga* do *Bhaghavad-Ghîta* e já referido à tradição homérica, não se deve entender tanto na glosa meramente retórica e literária de uma *paideia* culturalista, mas, outrossim, por exemplo na educação guerreira na persistente ideia do *exercício* ainda que no âmbito da própria experiência interior e como *exercício espiritual*.

A transposição deste ideal do *êpos* para o âmbito do *lógos* pode sumariamente apontar-se em Heraclito e noutros pre-socráticos, quando neles se encontra a referência a uma busca filosófica que é o ideal ético em que a virtude se desloca do agir para a *energia polémica do pensar* e, sobretudo, para o *entusiasmo* da inteligência unitiva e sábia.

Este trânsito está na base da classificação mais tardia, aristotélica e posterior, das virtudes éticas e das virtudes dianoéticas, ou seja, do que corresponde ao que o homem pode ser por natureza e destino, e aquilo que pode ser além da natureza, transformando-a numa “segunda natureza”, ou além do destino, podendo realizar pela sabedoria a economia da acção e sobretudo por aquela “vizinhança do mais que humano” que transformará a virtude em força divina, em energia que vem do alto,

como *dynamis theia* a que Platão ainda se refere.

De facto, o regime de inspiração, de *vidência*, não se centra sobre o que o homem faz ou pode, mas a partir de uma inteligência e energia catalizadora do próprio homem como momento absolvido, momento meramente interpretativo de uma natureza, de uma dimensão cósmica aglutinante.

Então o “imperativo luminoso” da dialéctica platónica e a antiga referência ao “raio que tudo governa” existe um análogo registo de um centro não antropocêntrico que, sob o nome de natureza ou paradigma constitui verdadeiramente o “sujeito ético”. Como se dissesse que o homem sente a acção como sua, mas o autor da mesma está aquém de si numa culpa bem mais antiga, ou além de si numa soteriologia gnóstica, num divino plano de referência.

Ao contrário da ética moderna que tanto afirma o princípio da autonomia, é na *heteronomia* da virtude entendida como *mediação do outro*, como a obediência a “mandamentos”, como um cumprir a natureza ou o deus esquecido no homem, que o drama moral antigo mais enriquece a paleta do humano.

Ao invés, se este *lógos* diferencial porque comum se transforma na idiossincrasia de cada um e pretende gerir a vida pelo conceito, reduzindo a lei à norma, a *physis* a uma *natura naturata*, etc., então a moral deixa de ser a aventura da filosofia como amor a um saber, para passar a ser o costume sofisticado, a regulamentação social e comunicativa de um discurso político. É a bem conhecida postura do pensamento sofisticado e da profunda influência que, por via socrática ainda tem nos grandes filósofos que fundam a intenção da ética.

Para a filosofia presocrática a *física* prolonga-se numa *psicologia* que é o veículo da *realização cósmica do homem*: saber o exercício do olhar, a função dos sentidos, a sua correlação com os elementos, perceber no corpo e na estruturação dos veículos humanos o lugar cósmico e a função transformadora do humano; perceber sobretudo o parentesco mortal-imortal, o carácter intermediário do microcosmos humano perante a realidade do divino.

Para a filosofia sofisticada, que antes diríamos para a *filologia*, o que está em causa já não é a enigmática natureza nem esta metamorfose do humano, mas o carácter autocentrado dos sentidos e das emoções gerando essa miragem de auto-identificação, esse desejo lógico de uma *felicidade moral* que muitas vezes não é mais do que eufemismo de desejos egoístas e mesquinhos, da “*fuga mundi*” e de querer ver nos outros o mesmo, paradigmaticamente na estabilidade das realidades médias a base para a ética e para a política.

O erro da filosofia humanística

Tendo em conta aqueles pródromos da abertura do humano para dimensões mais amplas, há-de reconhecer-se como erro persistente a redução da própria filosofia a uma condição humanística definindo, como o faz Aristóteles, os actos como *actos humanos* e esquecendo que o modelo do verdadeiro acto só poderia ser o da própria perfeição, isto é, sem começo nem fim, qual inteligência sempre em acto sobre si mesma, qual energia sem resíduo. O acto é, de facto, o milagre na existência, o resalto da natureza e do que está determinado a ser na liberdade causal diferente,

na capacidade ao menos de uma consciência superveniente.

Ora, muitas das perplexidades de Aristóteles perante o estudo da acção advêm mais da incongruência entre a consciência e o paradigma epistémico da ciência prevista e determinista da argumentação necessária.

Não é aqui ocasião de discutir o modo como ao silogismo apodíctico, ou que parte de premissas necessárias, Aristóteles tem de substituir na argumentação ética, o modelo de raciocínio dialéctico, do silogismo que parte apenas de premissas prováveis. O que importa reconhecer é que, ainda que se possam pensar todas as determinações possíveis do acto, todos os móbeis e razões para agir, e se tenha mentalmente decidido fazê-lo, o acto de deliberação não se deduz do raciocínio, reconhecendo Aristóteles uma espécie de intuição, mais propriamente de um *acerto volitivo* da deliberação. É como se se dissesse que, afinal, a vontade, ainda que condicionada por razões de agir, tem uma *fonte própria* que não se pode domesticar na preocupação humanística e racionalista da filosofia moral.

Isto é particularmente visível quando se discute a capacidade do discernimento moral e da *virtude dianoética*, não tanto um entender para a acção, mas como um processo já activo da inteligência. O que mostra como o que se contrapõe à expectativa do pensamento moral não é a irracionalidade volitiva do agir, mas a consciência e a inteligência já de si volitiva.

Daí, em nosso entender, a fecundidade que ainda possui a ética aristotélica, não apenas nesta consciência de perplexidades, mas na própria índole de caracterização da acção, não insistindo tanto na idealidade dos fins ou nas intenções morais do agente, liberdade, vontade, etc., mas na atenção às mediações. Não ao que se pensa “dever ser” a acção, mas ao realismo das condições intrínsecas do seu exercício, estudando as forças que podem tornar mais fácil o exercício típico daquela deliberação e que não são faculdades ou conteúdos racionais mas sobretudo disposições adquiridas, treinos na aquisição como virtudes e dianoéticas.

Porém, o que vai ficar da Ética para o futuro é também aquele paradigma de uma ciência, aquele desejo de uma argumentação, aquele carácter estimativo e justificativo do agir em considerandos sempre inúteis, que acompanharam o próprio ciclo da decadência das virtudes morais do homem querendo, tantas vezes hipocritamente, substituír-lhe uma pretensa “boa consciência” no *postulado moral*. A herança desta filosofia humanista, sobretudo nos muitos comentários que há-de suscitar e na busca cada vez mais de uma “ciência da acção”, há-de tornar-se cada vez menos criativa ou sapiencial. Dito de outra forma mais simples, o drama humano deixa de convocar as reais energias para uma transformação de si e, outrossim, determina-se no meta-discurso de exorcizar o “medo”, e nem sempre com menos violência mental.

É conhecido o progressivo recurso a um saber de finalidades, logo entendido como autoridades, ou até como valores, como um processo impositivo, embora oscilando desde o protréptico convite, a estratégia emulativa, etc., até à coercitiva e persecutória mentalidade moralista e preconceituosa.

A importância da moral das virtudes

Deriva ainda de Aristóteles um conjunto de distinções que resultam da observação do plano ético e que são sobretudo uma síntese de saberes mais antigos, apresentados já de forma didáctica, posto que ainda fragmentária. Entre outros desses indicativos, em particular sobre o agir humano, vai a distinção entre as disposições e as capacidades e, por outro lado, os actos e movimentos da alma. Se é certo que o que determina a acção é a energia volitiva e a moção assim consequente, também é certo que o que facilita ou potencia tais acções supõe uma estruturação de faculdades e de disposições adquiridas, ou virtudes.

O que está na base é uma concepção antropológica que analisa vários patamares ou níveis da realidade complexa do homem. Se a natureza parece determinista ao nível da base corpórea e das sensações enquanto passivas e esse não é ainda um horizonte moral; se, ao nível da necessidade lógica e da intuição intelectual já não há liberdade para um ser diferente, é no plano intermediário das emoções aos desejos e destes aos pensamentos que se exerce o horizonte daquelas coisas que estão em nosso poder para utilizar a bem conhecida ulterior fórmula dos estóicos.

É curioso notar como o âmbito da filosofia moral, por exemplo a saúde ou a doença, já não é tomado na perspectiva *fasta* ou *nefasta* de uma valência mítica, sinal do bem agir ou de uma culpa ou pecado. De facto, para o contorno cidadão da moral, os sentidos, mais do que domesticados, são considerados inocentes e, tal como outras moções pré-conscientes, supostos da natureza, de um nocturno ou subconsciente que nada tem a ver com a natureza vigil, ou pretensamente tal, da filosofia apolínea.

No entanto, já a realidade passional, as emoções, e muito particularmente os desejos, supõem-se determináveis, não na medida em que sejam pensáveis, mas no âmbito das virtudes dianoéticas, das aquisições de disposições, na lógica dos hábitos morais, numa palavra, através de uma experiência ética.

É aqui que a análise herdada de Aristóteles parece mais atenta e fecunda pelo realismo da observação: a natureza que tende, de forma dir-se-ia cega, é uma força a ser reorientada e transforma-se não tanto pela presença do ideal da perfeição do acto que está em causa, mas por essa “terceira dimensão” ínsita a uma memória e a um exercício que se determina como virtude.

Sabemos que a virtude não é a faculdade, não está na ordem do poder, nem se confunde com os actos da ordem dos fins inteligíveis e das moções, ou do querer, mas representa aquela esfíngica dimensão de um ousar, de um acometer ainda não razoável nem propriamente volitivo, mas que se desenvolve com o treino, isto é, tal como a experiência, pela intensificação das várias memórias de um mesmo gesto. É o que fica do gesto heróico pelos muitos feitos ou “trabalhos” do herói, é o que se adquire pela (e na) maturidade, dependendo, como diz Aristóteles, da experiência e do tempo.

Não deixa, porém, de ser enigmática a *héxis*, a constituição a partir da fragilidade de cada vez, aquela virtude, aquela força de alma, de uma vez por todas ou, melhor dizendo, de uma disposição que se mantém. Poder-se-ia aqui remeter para uma antecipação da *paciência* do conceito, uma dialectização da consciência, posto que

não na historicidade ideal mas na temporalidade finita de um trabalho psicológico sobre si mesmo ao nível das emoções, dos desejos, dos pensamentos.

É também compreensível a partir deste sentido paciente básico da virtude e do seu tempo repetitivo que normalmente todo o edifício das diferentes virtudes tenha como raiz essa coragem ou, como será retomado na tradição cristã; tenha como base a *humildade*, ainda directamente afecta àquela *paciência* como virtude do tempo.

Se não fora esta temporização na experiência formativa da consciência moral a vida activa constituir-se-ia pelas puras discontinuidades de um acerto que pudesse ser ainda uma intuição espiritual. Cada acto poderia ser um absoluto mas perderia a possibilidade transformadora da consciência do mesmo. A moral das virtudes não deve ser entendida na forma orgulhosa mental de uma conquista de perfeições, mas na disposição que se torna cada vez mais humilde, ou seja, que torna dúctil a realização e, sobretudo, o assumir o acto. A responsabilidade não é uma espécie de epifenómeno mas antecipa-se assim ao nível das condições das disposições efectivas virtuosas do mesmo.

Por outro lado, a moral das virtudes permite reconhecer que o homem não é logo livre para agir, mas, mais realisticamente, se vai libertando à medida que pela prática das virtudes vai adquirindo os hábitos de uma maior autonomia e domínio dos obstáculos à sua realização.

É certo que, em última análise, não é a “aretologia” uma “soteriologia”, e por muito que se ouse nesses estados virtuosos, nem por isso se é ou realiza os fins da acção. Mesmo na tradição cristã, e quando se fala das virtudes sobrenaturais, por conseguinte infusas, com uma vida teologal adveniente, nem mesmo assim basta o humano desenvolvimento destas disposições para a Graça da Salvação.

Quer isto dizer que o Amor e a Vontade não se reduzem às condições do seu exercício e desenvolvimento, que as virtudes são uma condição necessária, mas não suficiente para a vida moral, - mesmo quando em Aristóteles se prolonga o hábito moral em virtudes dianoéticas ampliando da lógica do equilíbrio médio para a “infinita” perfeição. A prudência moral, a própria sabedoria prática, não atinge o que só como pura contemplação constitui a perfeição da vida teórica e dir-se-ia de uma Felicidade que está “para além do Bem e do Mal”. Distinta já de toda a pedagogia da *areté*.

É justamente nesta perspectiva mediadora e pedagógica que parece importante o conjunto de observações sobre as virtudes, o ensaio de classificação, os catálogos daquilo que constituem os meios efectivos de aperfeiçoamento do homem. Mais tarde reconhecer-se-á o interesse deste discernimento, não só na ascese estóica, mas muito especialmente na herança patrística e cristã.

Há-de, no entanto, evitar-se toda uma “interpretação” que converte a prática das virtudes a uma concepção tecnológica das mesmas, confundindo a disposição para agir e a moção interior da alma que se repete, com obras externas e finalidades extrínsecas, ainda com movimentos do *fazer* e não do *agir*. A virtude não é um *savoir faire*, uma perícia técnica, um constructo artificial como se pretende, por exemplo, através do ensino e da cultura ao construir uma personalidade, ao obrigar a hábitos de fazer (que na maioria dos casos são uma real indolência em relação ao agir). Do que se trata é de uma realização da alma em termos de forças capazes de a auto-

determinar, mesmo que na completa falta de jeito e de técnicas de realização exterior.

E importa ainda ter em atenção esta cautela distinguindo entre as virtudes como *disposições técnicas* adentro de uma moral, quais habilidades sempre suspeitas de orgulho, e a autêntica natureza prática da virtude como um agir ainda emocional, desiderativo, intelectual, discernido na prática mais do que numa moda racional, numa consciência ética espiritual tantas vezes documentada na tradição ascético-mística.

O que se faz pode vir determinado pela *techné* mas a disposição para agir é de uma outra ordem 'energética' que supõe um nível de consciência transformacional e não meramente de reacções extrínsecas.

Da moral da virtude à verdade do Ser

Tanto na lição de Aristóteles, como na do Estoicismo, fica a consciência de que a realização do homem não é monolítica, apenas racionalizante, mas supõe a diferenciação dos meios, a arte psicológica das distinções, para que faculdade após faculdade, nível de consciência após nível, se encontre a medida certa para uma realização do homem. Porém, não é este um ponto de vista psicológico subjectivo, uma delimitação da moral a partir do sujeito, mas na objectiva consciência do que importa no acordo do homem e da alma como microcosmos em relação ao cosmos e à verdade mesma do Ser a que tudo se refere. A moral deixa de ser simplesmente humana preocupação para cumprir um sentido metafísico constituindo as bases, a maturidade necessária para a vida contemplativa.

Naturalmente que, para o pensamento moderno, se põe em causa a possibilidade de uma referência a essa verdade do Ser, pois tendo-se julgado que se poderia conhecer sem amar levou-se a razão teórica à desistência da realidade em si mesma e ficou-se com um uso prático, um "amor" de dependências, de imperativos e deveres já sem a luz e o entusiasmo espontâneo do Ser.

A moral torna-se sinal de decadência metafísica e cultural do homem ocidental, apenas uma filosofia da acção, ou uma busca universal de valores, longe da lição mais humilde da pedagogia em que os antigos situavam o exercício ético.

Primeiro é necessário adquirir as qualificações morais, não apenas para se poder pensar mas, sobretudo, para atingir a vida contemplativa. O fim da vida não é o "fazer muitas coisas" em que se confunde a actividade, a obsessão civilizadora que exterioriza e esvai em imanência outras energias criativas possíveis ao humano. Também não é esse fim último um dinamismo de actividades num primado da acção, confundindo-se num ideal de liberdade a quieta liberdade de ser, a reabsorção de todas as consequências do acto no puro acto, na pura perfeição intelectual e espiritual. O fim último é a vida contemplativa e o pensamento torna-se então um estado cónscio, uma vida iluminativa. No fundo, numa parte de nós mesmos, em determinado patamar de consciência, admite-se esta possível quietude da "morada" mais interior... Por vezes o próprio príncipe soube que a regra suprema do agir era "não agir" e que a perfeição, assim contemplativamente exigida, não põe em risco o realismo das obrigações exteriores, dos "trabalhos e dos dias", dos actos

que, entretanto, cumprem a pedagogia que vai cerzindo as outras partes de nós próprios.

Nota conclusiva

A pretensa fundamentação racional da ética tenderia a uniformizar toda a economia da acção tão sabiamente equacionada em diferentes morais e, sobretudo, tenderia a esquecer a heterogeneidade das virtudes, os irreductíveis de outras dimensões do humano catalizadores da acção. Esta pretensão deriva em grande parte daquela inversão da filosofia como *ciência*, ainda que a ciência do espírito, quer no “panlogismo”, quer na proposta aparentemente modesta de uma fenomenologia narrativa do agir. Naturalmente que na perspectiva bíblica e criacionista, mais do que a “acção” teórica, o que importa é um *fazer acontecer o significado*, uma realização do Espírito, uma encarnação. Porém, importa não confundir o sentido profético, a abertura à Transcendência, o descobrimento sempre Novo do Acontecimento como uma realização criativa, e o sentido da *práxis* humana ainda determinada pelas possibilidades emocionais e desiderativas, e ainda pensantes. Uma filosofia da vontade, e da vontade criadora pode estar mais próxima do ideal de uma vida contemplativa do que ser confundida numa filosofia da acção que queira subordinar a teorese e também a espontaneidade do Amor, da Vontade, da Graça...

Não sendo aqui ocasião para desenvolver este mero reparo importa ter em conta que a moral no sentido de uma filosofia prática conduz, naquela lição de humildade de uma ética das virtudes, ao que se diria uma pedagogia de mediações, melhor preservável numa alargada “medicina” do que no paradigma epistémico. E é particularmente relevante que este exercício se tenha mantido, independentemente da filosofia epistémica naquela sapiência cristã, que é um outro modo de estar atento à condição incarnacional, às resistências da natureza, do egoísmo, ou ainda do espírito e que constitui as observações, o cuidadoso discernimento, a fina psicologia que se encontra ao longo da tradição ascético-mística.

É no “labor” moral, é nesse laboratório de alma que também foi o socratismo cristão, que a moral deixou de ser doutrina inútil de ser pensada, para constituir a experiência vivida e ensinamento prático dando, inclusive, à teologia o indicativo claro da sua realização apenas possível como via prática e como realização espiritual.

A pretensa autonomia epistémica da moral, a pretendida independência do pensamento ético terá apenas o valor limitado e crítico, o teor doutrinal capaz de fundar uma filosofia do Direito, uma teoria política, uma ideologia geral, qual axiologia, mas insuficiente e sempre frustrante em relação ao drama individualizado, ontológico, de quem vive ainda a emoção e o desejo, de quem não pode fazer batota de escamotear outras dimensões apenas valorizando uma racionalidade do agir.

Assim, a lição que fica da ética antiga, e particularmente dos processos de transformação moral em termos de virtude, não se deve uma vez mais reduzir a esse modelo hermenêutico da filosofia dominante. Outrossim, importa aprender nessa virtude um outro andamento da própria filosofia, um exercício virtuoso na humildade obediencial àquilo que é e que se revela, não a partir das estratégias mentais, mas do verbo sensível à relevância do real, dos sentidos despertos e da

experiência inteira do humano na busca da Verdade. Não é então a moral uma disciplina filosófica, mas a filosofia, sem pretensos especialismos, toda ela uma disciplina moral no seu amor ao saber, seja no Êros de um entusiasmo ainda pasmado, seja na paciência sofrida das virtudes, seja ainda na aceitação do puro Dom de uma iluminação gratuita, de “um amor sem porquê”. Então poderíamos dizer que tal exercício do pensamento e da atitude global do homem não é apenas um amor da sabedoria, mas desde logo a sabedoria prática desse amor.