

Ensinar Filosofia Moral Hoje. Uma Proposta Sistemática

Marco Panero (trad. Frederico Bonaldo)

Università Pontificia Salesiana – Roma – Italy

E-mail: panero@unisal.it

(Accepted March 2023)

Resumo

Este estudo pretende oferecer um mapa introdutório à filosofia moral, na perspectiva do enfoque global desta disciplina, tal como emerge da obra do filósofo italiano Giuseppe Abbà (1943-2020). Abordam-se, assim, as grandes problemáticas da filosofia moral, articuladas de modo original e logicamente coerente: a experiência moral como referência da elaboração filosófica, a peculiaridade do conhecimento moral, o confronto dialético entre diversas figuras de filosofia moral, a estrutura do ato humano, a fundamentação da regra moral, a indagação acerca da verdadeira felicidade humana, o papel que as virtudes possuem e a configuração da educação moral. Daí resulta o esboço de um curso de filosofia moral promissor.

Palavras-chave: Filosofia Moral, Giuseppe Abbà, Conhecimento Prático, Regra Moral, Virtude, Educação Moral.

[TEACHING MORAL PHILOSOPHY TODAY. A SYSTEMATIC PROPOSAL]

Abstract

Abstract This study aims to offer an introductory map to moral philosophy, from the perspective of the global approach of this discipline, as it emerges from the work of the Italian philosopher Giuseppe Abbà (1943-2020). The major issues of moral philosophy are thus addressed, articulated in an original and logically coherent way: moral experience as a reference for philosophical elaboration, the peculiarity of moral knowledge, the dialectical confrontation between different figures of moral philosophy, the structure of the human act, the foundation of the moral rule, the inquiry about true human happiness, the role that virtues have and the

configuration of moral education. From this emerges the outline of a promising course in moral philosophy.

Keywords: Moral Philosophy, Giuseppe Abbà, Practical Knowledge, Moral Rule, Virtue, Moral Education.

Introdução

A ocasião para este estudo vem de longe, do desejo de oferecer uma apresentação unitária e sintética do pensamento de Giuseppe Abbà (1943-2020), filósofo salesiano, distinguido no campo da filosofia moral de inspiração cristã e, por longos anos, docente da Faculdade de Filosofia da Universidade Pontifícia Salesiana de Roma ¹. A obra de Abbà – infelizmente, pouco conhecida fora da Itália ² – revela-se promissora para que se elabore uma figura de filosofia moral respeitosa da experiência moral e, ao mesmo tempo, dialeticamente equipada para o confronto crítico com outros enfoques éticos.

Contudo, a intenção deste estudo não é comemorativa, mas propositiva e programática. Com efeito, pretendo traçar um *mapa de conjunto* da obra de Abbà, apresentando ao leitor o resultado das suas pesquisas amadurecidas ao longo de quarenta anos de estudo, a fim de delinear o *enfoque de conjunto da filosofia moral* que ele buscou tenazmente durante toda a sua carreira acadêmica, desenvolvendo-a e chegando até mesmo a coroá-la, mas renunciando providencialmente a enrijecê-la. Esta parece-me ser a herança intelectual mais apreciável de Abbà e, ao mesmo

¹ Esta contribuição retoma em grande parte o texto de Marco PANERO, “Un’eredità promettente. Elaborando il contributo di Giuseppe Abbà all’impostazione della filosofia morale”, *Salesianum*, 4 (2021) 83, p. 781-808, originalmente situado num número monográfico dedicado à apresentação do pensamento do prof. Giuseppe Abbà. O autor do presente artigo agradece a FREDERICO BONALDO, fiel admirador da obra de Abbà e professor de ética da Faculdade de Filosofia da Academia Atlântico/Uningá, pela tradução ao português deste estudo.

² A língua veicular em que as suas obras foram escritas é determinante para a difusão do pensamento de um autor. A produção de Abbà, inteiramente publicada em italiano, consta de cinco densos livros, dos quais, até agora, apenas dois foram traduzidos, e de cerca de 25 artigos e contribuições. Redigiu mais de 1.300 resenhas sobre obras de filosofia e teologia moral. Referimos aqui os dados bibliográficos das obras maiores: Giuseppe ABBÀ, *Lex et virtus. Studi sull’evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d’Aquino*, Roma, LAS, 1983; IDEM, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, LAS, 1989 (há edição espanhola: *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, trad. Juan José García Morro, Barcelona, EIUNSA, 1992); IDEM, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, 2ª ed. ampliata, Roma, LAS, 1995; IDEM, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – 1*, Roma, LAS, 1996 (há edição brasileira: *História crítica da filosofia moral*, trad. Frederico Bonaldo, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2011); IDEM, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale – 2*, Roma, LAS, 2009; e IDEM, *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale – 3*, Roma, LAS, 2018.

tempo, a razão da atualidade do seu pensamento e da excepcional fecundidade didática que se pode extrair dele.

Este é um aspecto que a academia não pode desatender, pois, ao deixar de oferecer aos estudantes um quadro sistemático da filosofia moral, com o pretexto de que “logo mais serão introduzidos aos debates”, arrisca-se a gerar confusão e desorientação, ou então corre-se o risco de induzir os alunos a tomadas de posição prematuras, que, com efeito, coincidem com aquelas dos únicos autores que se estudam. A exigência de uma implantação sólida da filosofia moral também é percebida pelos estudantes que pretendem prosseguir nos estudos teológicos, os quais, não raro, são pesadamente condicionados por enfoques filosóficos subjacentes, assumidos às vezes com excessiva desenvoltura ou de modo não de todo consciente.

Ao ter como referência a figura de filosofia moral praticada por Abbà, pretendo, a seguir, desenvolvê-la e elaborá-la, delineando-a programaticamente nos seus núcleos fundamentais, logicamente conexos porque requeridos pelo desenvolvimento orgânico da matéria (o que Tomás de Aquino chama de “*ordo disciplinae*”). Esses núcleos poderiam valer como capítulos de um promissor manual de filosofia moral, que espero poder compilar um dia, com a condição de que estes não se reduzam a “temas” genéricos, efetivamente intercambiáveis, mortificando assim a rigorosa construção lógica que preside a figura de filosofia que se irá expor.

O ensino universitário da filosofia moral, assim como – e talvez mais – o de outras disciplinas filosóficas, encontra-se habitualmente espremido entre a exigência da *exposição histórica das doutrinas* (na qual o curso institucional muitas vezes se detém, talvez com algumas leituras antológicas) e a exigência da *elaboração sistemática* (construída não raramente negligenciando o entrelaçamento histórico situado na sua base ou então na dependência de um único autor, tomado como referência indiscutida). A primeira pode dar lugar a um desvio *doxográfico*, que facilmente gera dispersão nos alunos; a segunda, a um desvio, por assim dizer, *doutrinário*, que priva o discurso filosófico dos acontecimentos históricos que estão na sua origem, com o risco de alterar a percepção das problemáticas e de não conseguir captar os movimentos de pensamento que se situam na base das posições dos autores singulares.

A opção exegética de trabalho sobre os textos – benemérita e, em certa medida, indispensável – não representa uma alternativa real, mas adéqua-se antes a um curso monográfico.

Para escaparmos da justaposição, é preciso, a meu ver, termos presente que tanto a reflexão sistemática como a apresentação histórica das doutrinas morais pressupõem a existência de uma *experiência moral pré-filosófica*, que as precede e as mensura, e cuja justificativa cabe à filosofia moral dar. É o ponto de partida que escolhemos adotar.

1. A experiência moral como referência. Primeiras implicações para a filosofia moral

A construção de uma proposta orgânica de filosofia moral seria autorreferencial e livresca se se exaurisse somente num empreendimento intelectual. O discurso filosófico inicia-se, de fato, a partir de um dado da realidade que o precede e o fundamenta, mensurando-o constantemente, prestando-se a ser indagado mediante os recursos da formalização conceitual e da argumentação; no caso da filosofia moral, esse ponto de partida e permanente plataforma de verificação é constituída pela *experiência moral*, entendida como “o conhecimento peculiar imanente à prática moral, constitutivo e regulador dela”³. Assim como a filosofia moral, a experiência moral também é um conhecimento *valorativo*, e não simplesmente descritivo, embora sempre seja *particular e situado*, diferentemente da elaboração racional *universal* visada pelo saber filosófico.

Assim é enfocada a distinção epistêmica capital entre, por um lado, a *prática moral* e a *experiência moral*, e, por outro, a *filosofia moral*; e com isto enuncia-se a premissa que regula as suas relações: “A filosofia moral não é e não pode ser a experiência moral, mas pode e deve referir-se à experiência moral para responder de modo argumentativo os questionamentos que esta suscita”⁴. O diferencial epistêmico entre as duas é reconhecido e respeitado; o conhecimento moral implicado no agir é sempre concreto, individualizado e afetivo, ao passo que o saber moral-filosófico é, por natureza, abstrato e universalizado. A filosofia moral procurará encontrar as razões da experiência moral, compreendê-la e esclarecê-la, aproximando-se dela sem, contudo, jamais se identificar com ela, uma vez que cabe somente ao saber moral particular guiar diretamente o agir do sujeito.

Portanto, a prática moral conserva um primado sobre a filosofia moral de tipo *axiológico* (porque, ao fim e ao cabo, conta como se viveu) e *genético* (não haveria qualquer filosofia moral se o homem não tivesse acesso ao conhecimento prático que lhe serve de guia no agir). É exatamente por isto que a filosofia moral deve ter em grande consideração o resultado da experiência moral, que ela obtém necessariamente de forma mediata e parcial, por meio de experiências morais particulares percebidas diretamente pelo estudioso ou então por via de testemunho literário.

Naturalmente, a filosofia moral, enquanto se acautela para não perder de vista o próprio objeto de estudo nem para desacreditá-lo com arrogância, manterá uma distância crítica dele, apropriada às exigências de um saber reflexo de validade universal; e, portanto, certificar-se-á em nível de *princípios práticos*, nos quais se

³ ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, cit., p. 9.

⁴ IBIDEM, p. 20.

podem reconhecer uma pluralidade de experiências morais e dos quais procedem, por sua vez, variadas determinações concretas do agir.

Contudo, a filosofia moral não se dissolve em teoria moral, pois continua a ser um *saber prático*, que tem como objeto de estudo o agir humano, a conduta voluntária, a qual ela visa aperfeiçoar mediante a elucidação da experiência moral do sujeito e a consequente afinação da sua sensibilidade. Um saber deste tipo pode ser chamado de *indiretamente prático* e configura uma filosofia moral entendida como filosofia prática da conduta humana. Por sua vez, o saber moral implicado na vida moral é *diretamente prático*, pois é ele que guia efetivamente as escolhas do sujeito.

Embora a prática moral seja extremamente diversificada, traz consigo alguns testemunhos bastante concordes, cujas razões a filosofia moral deve necessariamente encontrar:

a) A aspiração a uma vida sensata e plena, globalmente felicitadora, cuja índole custosa seja proporcional a um estado de coisas tido como conveniente e substancialmente digno daquilo que a sua realização exigir. Essa aspiração universal, claramente necessitada de precisões semânticas, pode ser denominada genericamente de *aspiração à felicidade*. A filosofia moral deverá tomá-la em consideração, porque as várias experiências morais atestam-na de maneira concorde como “a coisa mais importante da vida”, ainda que depois se mostrem extremamente heterogêneas quanto às concepções de felicidade que assumem.

b) Posto no mundo, o sujeito experimenta a atração de variados bens humanos e de perspectivas de vida promissoras cuja consecução lhe impõe escolhas seletivas e renúncias inevitáveis que têm caráter moral, uma vez que são operáveis apenas com base numa concepção – ainda que implícita – do que verdadeiramente é “bem” para a pessoa humana. Entre os bens humanos, contam-se as *pessoas* e as *relações* que o sujeito pode entabular com elas; podemos denominá-los *bens pessoais*, aqueles nos quais se depositam as melhores expectativas de felicidade – não raramente, aqueles mais custosos de ser guardados com cuidado ao longo do tempo. Os próprios *bens substanciais*, ou seja, as realidades do mundo que contribuem para a perfeição do sujeito, são buscados em vista e em prol dos bens em que as pessoas consistem.

c) Na promoção de uma relação ótima com o mundo e com as outras pessoas, o sujeito realiza contínuas *valorações práticas* dos bens e da ordem com a qual buscá-los; esses *juízos práticos*, dos quais procedem as escolhas voluntárias, correspondem à sua concepção de vida boa, aos fins a que ele se propõe, à percepção emotiva da realidade, à conaturalidade afetiva amadurecida com o tempo, à influência do contexto comunitário e da educação recebida. Tudo isto plasma a *identidade moral* do sujeito, a qual emerge, se modela e se consolida em cada atuação voluntária.

d) O atuar do sujeito e a justificação das suas preferências só são logicamente possíveis se se pressupõe um ponto focal ao qual todos os seus atos

estejam ordenados, que corresponde a um *fim último em concreto*, assumido por ele explícita ou implicitamente como moldura de sentido da própria conduta e figura desejada de felicidade.

e) A experiência moral também atesta que o êxito da vida não é, de modo algum, garantido, embora não seja estranho à maneira em que o sujeito livremente a conduz; desde o arrependimento pelas possibilidades desperdiçadas até as mais altas expressões de remorso e contrição, fica evidente que as atuações do sujeito têm um peso decisivo no êxito ou no insucesso de uma existência. Daí se seguem duas outras constatações da experiência moral.

f) Antes de mais nada, a existência de *traços de caráter* particulares, radicados nas faculdades do indivíduo e que operam transversalmente aos seus âmbitos de ação, preparando os seus atos de maneira remota, orientando a sua percepção moral da realidade, a sua valoração cognitiva da bagagem emotiva, as suas estratégias de resposta a situações imprevistas. Os traços de caráter que qualificam o sujeito como autor de escolhas livres têm validade *moral* e designam uma excelência ou uma deficiência que corresponde, respectivamente, a *virtudes* ou a *vícios*. Os traços morais de caráter são múltiplos e efetiváveis em graus diversos, de modo a realizarem incontáveis possibilidades de entrelaçamento, uma vez que as proposições que as descrevem identificam uma referência compartilhada, ao menos entre os membros de uma mesma comunidade moral.

g) O resultado aberto tido pelo empreendimento da vida exitosa, juntamente com a constatação de traços viciosos radicados nos indivíduos e difundidos nas sociedades, indica a eventualidade realista do *fracasso moral* e, com ele, da ruína definitiva daquela aspiração à felicidade que também inspirara o agir do sujeito.

h) Assim, a verificação de louvor ou censura, de aprovação ou de indignação, de gratidão ou de rancor presentes sob diversas manifestações em toda tradição moral, indica a *insuprimível oposição entre bem e mal*, bem como a necessidade de fundamentá-la em critérios que vão além das preferências do sujeito.

A meu ver, estes delineamentos são os conteúdos irrenunciáveis atestados pela experiência moral, cujas razões devem ser expostas pela filosofia moral de modo reflexo. De maneira abrangente, podemos denominar tudo isto como *problema prático*, tal como se mostra na *situação prática originária*, vale dizer, na posição – prévia à elaboração filosófica – de um sujeito que entra em relação com o mundo agindo com vistas ao seu próprio aperfeiçoamento ⁵. Essa situação não é uma abstração hipotética (diferentemente do “estado de natureza” de Hobbes ou da “posição originária” de Rawls), mas, pelo contrário, dá-se em toda experiência moral e encontra-se implicitamente pressuposta por toda teoria moral.

⁵ Cf. IDEM, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., p. 28-29; IDEM, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 310-312; IDEM, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, cit., p. 91-93; e IDEM, *Le virtù per la felicità*, cit., p. 26.

Tomar em consideração a situação originária prática e a identificação – precisamente nela – do ponto de partida e de verificação constante da reflexão filosófica delineia coerentemente o enfoque de uma filosofia moral que pretenda permanecer aderida à complexidade da experiência moral, na origem das opções que caracterizam os diversos enfoques filosóficos. Uma ética deste tipo é a que assume o *ponto de vista da primeira pessoa* ou do sujeito agente, o qual, posto na situação prática, se encontra em condições de determinar a própria conduta com base na sua concepção e na sua volição de bem humano.

Chegados a este ponto, o desenvolvimento sistemático do discurso requer que nos debrucemos sobre o estudo da ação (seção 4), tal como ela se mostra na situação prática originária. Intervêm, porém, dois problemas prévios, cuja solução impõe outras investigações. Apresentamo-los brevemente.

2. A peculiaridade do conhecimento moral. Digressão epistemológica obrigatória

Um primeiro grupo de problemas surge tão logo nos indagamos sobre que tipo de saber é aquele que guia a conduta humana. Parte disto já se obteve quando se expuseram as relações entre *experiência moral* e *filosofia moral* (seção 1). Mas elas exigem uma problematização ulterior, que Abbà enfrentou organicamente no livro *Costituzione epistemica della filosofia morale*. Em síntese, os problemas em tela são substancialmente três: a) Existe uma experiência moral universal da qual se valer para elaborar uma filosofia moral adequada à própria experiência? b) Qual é o conhecimento exercitado na prática moral e, por tabela, como a filosofia moral pode ser *prática* sem cair em contradição? c) De que modo o saber oferecido pela Revelação cristã intervém no discurso filosófico-moral tão logo ela instrua o sujeito em âmbitos que lhe são pertinentes?

Trata-se de problemáticas epistemológicas que, ao menos em certa medida, devem ser enfrentadas nos seus aspectos essenciais, inclusive num curso universitário de caráter introdutório. Assim, apresentarei uma possível linha argumentativa.

a) Para que se construa uma filosofia moral adequada à experiência moral, é preciso dispor da experiência moral na sua integridade. Ela não coincide com as possíveis figuras de filosofia moral, embora seja pressuposta por todas elas como ponto de referência comum. No entanto, não é possível recorrer a uma *experiência moral universal*, como termo comum de confronto e de arbitragem, pois todo sujeito tem acesso a ela só parcialmente, sempre permanecendo dentro da sua própria experiência moral *particular*. Com efeito, “toda experiência moral particular

pressupõe e contém uma experiência moral universal. Mas não se consegue definir esta última até que se permaneça na sua própria particularidade”⁶.

Portanto, a *particularidade e a pluralidade das experiências morais* continuam a ser o ponto de partida obrigatório da reflexão filosófico-moral. Diante deste cenário, poder-se-ia empreender um estudo de ética comparada, devendo-se, em cada caso, limitar o número das propostas tomadas em consideração. Em todo caso, impõe-se uma escolha seletiva. Abbà analisa três experiências morais particulares que plasmaram o mundo ocidental, reconstrói os seus traços característicos e o seu horizonte de compreensão: a experiência moral da antiguidade pagã greco-romana, a cristã e a moderna.

Ora, “a experiência moral íntegra não existe em ato em qualquer experiência moral particular; encontra-se antes diversamente presente, de modo mais ou menos completo, nas experiências morais particulares”⁷. O filósofo moral encarregar-se-á disto ao explorar, mediante confronto dialético, aquelas que mais conhece e enriquecendo a sua própria experiência moral (necessariamente limitada) com as *experiências vicárias* que lhe são oferecidas pela familiaridade com as *narrações literárias*.

O alargamento da base de experiência assegura maior aderência aos matizes da prática moral e impede o estudioso de concluir com demasiada pressa afirmações universais somente presumidas. Todavia, a *identificação da experiência moral íntegra não é simplesmente o resultado da soma dos traços comuns descobertos nas várias experiências morais*, pois essas mesmas experiências morais particulares apresentam carências e corrupções, que somente a Revelação cristã pode revelar como tais⁸. Por outro lado, uma vez que a Revelação está potencialmente destinada a todo homem, ela pressupõe no homem uma *experiência moral prévia*, imperfeita, mas, no entanto, necessária, a fim de que ele possa reconhecer o anúncio e tomar posição livremente em face dele. Assim, a identificação da experiência moral universal consistirá na reconstrução “da experiência moral natural e íntegra, potencialmente universal, que é pressuposta pela experiência moral cristã, incluída nela e possibilitada por ela”⁹.

Por meio deste expediente, Abbà leva a cabo um (exitoso) exercício de filosofia cristã que, de fato, volta a orientar a reflexão para a *situação prática originária* (que não corresponde a esta ou àquela prática moral particular, mas que está

⁶ IDEM, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, cit., p. 46.

⁷ IBIDEM, p. 89.

⁸ “Graças à Revelação, descobre-se que a experiência moral que o ator humano tem antes da Revelação, a qual lhe permite receber a própria Revelação, não é natural nem íntegra, não é aquela que ele deveria e poderia ter em virtude da sua capacidade moral natural; mas é antes atrofiada por uma corrupção que, à luz da Revelação, é diagnosticável como um complexo de carências” (IBIDEM, p. 52).

⁹ IBIDEM, p. 58.

presente em todas elas). A partir daí, da manifestação típica do ato moral, tem-se uma base segura para o encaminhamento da reflexão filosófica. A própria reconstrução dos conteúdos da experiência moral, exposta na seção 1, partia precisamente das constatações feitas *in actu exercito*, na ação realizada aqui e agora, que então o filósofo deve pacientemente retomar e explicitar as suas razões. Essa reconstrução permite que, por um lado, se arbitre entre os vários enfoques de filosofia moral (seção 3) e, por outro, que se articule uma filosofia moral respeitosa da experiência moral íntegra (seção 4 e ss.).

b) Um segundo problema epistemológico que, neste lugar, só podemos abordar tangencialmente, é o relativo ao *tipo de conhecimento exercido na prática moral*, vale dizer, à identificação do objeto desse conhecimento e às condições da sua verdade. Este problema, tipicamente moderno, surge no interior de uma específica constelação de pensamento, definida pelas reivindicações de plena *autonomia do sujeito humano* (e, por isto, da sua práxis moral, que, neste ponto, terá de dotar-se de um fundamento autônomo), pelo prestígio das *ciências da natureza* – em função da qual a epistemologia moral tende a modelar-se – e, por fim, pela assimilação desta última por parte da *experiência moral moderna*, centrada principalmente nas obrigações normativas e nos procedimentos dedutivos para a sua aplicação. “Nessa constelação, as teorias de epistemologia moral ou negaram que as proposições morais tenham um conteúdo cognitivo ou então procuraram determiná-lo em dependência dos desejos subjetivos, ou das convenções linguísticas, ou do consenso entre sujeitos, ou de exigências formais da razão ou de fatos da natureza”¹⁰, dando assim lugar às várias formas de não-cognitismo moral que, por sua vez, inspiram outras figuras de filosofia moral.

Pois bem, os termos em que o problema é posto são devedores das opções filosóficas que o geraram historicamente, delimitando por meio delas as suas possíveis soluções. Abbà põe em discussão esses pressupostos recuperando a *constelação pré-moderna*, “dentro da qual é possível dar conta do conhecimento moral tal como este se apresenta na experiência moral íntegra”¹¹. A operação é interessante porque não situa a problemática epistemológica *previamente* ao exercício cognitivo do qual a filosofia moral também depende (como pretendem todas as fundamentações “científicas” da ética), mas *internamente* a esse exercício cognitivo, uma vez que a resposta às questões epistemológicas relativas ao conhecimento moral pode ser encontrada somente lá onde esse conhecimento já é operante, vale dizer, quando ele é exercitado na situação prática originária da experiência moral íntegra.

¹⁰ IBIDEM, p. 188.

¹¹ IBIDEM, p. 190.

É de dentro desta que emergem as *características do conhecimento moral*, do qual o sujeito é *autor e ator*; é *conhecimento prático*, encarregado de compor e guiar as ações humanas, tal como elas correspondem a uma *ordem intencional* congruente com a natureza da inteligência e da vontade enquanto abertas ao verdadeiro bem humano; é, portanto, conhecimento *valorativo*, exercitado mediante juízos normativos universais ou particulares, sendo que estes últimos são operados diretamente pelo sujeito através do juízo prudencial. Um conhecimento deste tipo, embora permaneça sendo *intelectivo e racional*, específica, contudo, o conteúdo cognitivo de afetos e emoções, e, portanto, é capaz de modelá-los em sentido propriamente moral; exatamente por isto, o conhecimento moral será, de per si, *motivante*. Enfim, ele surge e realiza-se no entrelaçamento dos acontecimentos *históricos* do sujeito moral e das *relações* que ele estabelece com os outros sujeitos e com as instituições; tratar-se-á, portanto, de um conhecimento que apresenta um acentuado *aspecto intersubjetivo*, devedor da comunidade humana de referência e da *tradição moral* veiculada por ela.

Por sua vez, a epistemologia da filosofia moral será modelada sobre essa concepção de conhecimento moral e, na medida em que o seu estatuto científico permitir, conservará o seu mesmo perfil *prático*; enquanto o conhecimento operante na experiência moral é *diretamente prático*, dando forma aos atos voluntários do sujeito, o conhecimento implicado na filosofia moral é só *indiretamente prático* (seção 1), visando regular a práxis virtuosa mediante clarificação conceitual dos princípios morais e estudo da racionalidade argumentativa própria da vida moral. Instaure-se, assim, uma *circularidade epistêmica* entre o conhecimento moral operante na forma da *sabedoria prática (phrónesis)* e a *ciência filosófica moral*; o elemento capital das experiências morais particulares é o ponto de partida para a elaboração argumentada do saber universal (filosofia moral); por sua vez, o saber próprio da filosofia é intrinsecamente finalizado a regular e a promover o saber particular que guia o agir (sabedoria prática). Assim compreendida, a filosofia moral não se resume em teoria ética ou em reflexão metaética, mas é concebida como *filosofia prática da conduta humana*, elaboração reflexa dos pressupostos requeridos pelo *telos normativo* da vida humana.

Tudo isto esclarece ulteriormente a relação entre a prática moral e a filosofia moral: é a experiência moral, na sua acepção mais inclusiva, que mensura qualquer teoria ética, cuja qualidade corresponde à sua capacidade de oferecer as razões e, em certo sentido, de prever as facetas articuladas da experiência moral. Ora, a escolha de conservar para a filosofia moral um perfil *prático*, homogêneo em relação ao da experiência moral, sugere que seja recuperada a perspectiva das filosofias morais pré-modernas, construídas precisamente em torno de uma ordem teleológica que o sujeito descobre e realiza prudencialmente nos seus atos.

c) Por fim, quanto ao uso que o filósofo moral pode fazer do saber da Revelação, Abbà oferece uma proposta original, que dota a *filosofia cristã* de uma

consistência específica, desvinculando o debate do beco-sem-saída ao qual parecia destinado ¹².

Em síntese apertada, a questão pode ser enfocada em duas direções. Por um lado, é preciso admitir a insustentabilidade de uma filosofia “pura”, pois toda tradição de pensamento (não só a cristã) parte de pressupostos mais ou menos seletivos e implícitos, que ela assume sem justificar. O próprio projeto fundacionista – significativamente, jamais utilizado, não obstante as suas sucessivas retomadas – baseia-se num conceito de razão tipicamente moderno, previamente circunscrito àquilo que a razão é capaz de explicar por si mesma, edificando-o, por assim dizer, do zero.

Por outro lado, é preciso recuperar (e eventualmente desenvolver) a epistemologia tomista da subalternação dos saberes (ciência divina, teologia e filosofia) ali onde cada um dos saberes subalternos assume pressupostos (*suppositiones*) provenientes de uma ciência superior, sem com isto desnaturar a própria autonomia da investigação, que permanece salvaguardada. Desse modo, o exercício filosófico é enquadrado numa moldura epistêmica compatível com a Revelação, sem, contudo, que a argumentação filosófica fique dependente de premissas reveladas introduzidas de modo sub-reptício.

A meu ver, a chave da proposta de Abbà situa-se na noção de *pressuposto*, que não se confunde com a noção de *premissa*. A filosofia cristã, distinta da teologia, assume a Revelação cristã por aquilo que ela é, ou seja, como oferta última de verdade acerca de Deus, do homem e do mundo, e acolhe-a como pressuposto conhecido previamente à sua investigação, de modo que os resultados das suas investigações deverão ser necessariamente compatíveis. É neste preciso sentido que a filosofia pode-se dizer *cristã*. Todavia, ela não emprega o saber da Revelação como premissa para as suas argumentações, pois uma filosofia deste tipo já seria formalmente teológica. A filosofia moral cristã faz antes uso de “premissas cognoscíveis pela razão natural e por via de experiência humana, mas com a finalidade de dar uma explicação da práxis moral que não a incompatibilize com a Revelação nem exclua a Revelação” ¹³. Portanto, neste sentido, a filosofia cristã permanece sendo verdadeira *filosofia*.

3. Qual figura de filosofia moral? Reconhecimento histórico para fins de argumentação moral

Uma vez que se admite que a filosofia moral seja enfocada assumindo como referência a experiência moral pré-filosófica (seção 1), considerada na sua

¹² Cf. IBIDEM, p. 280-331.

¹³ IBIDEM, p. 322.

especificidade de conhecimento prático (seção 2), encontramos-nos diante de uma pluralidade de *figuras de filosofia moral* historicamente elaboradas ¹⁴, as quais divergem nos assuntos dos quais partem e no enfoque geral que dependem destes, resultando, por vezes, até mesmo incompatíveis, inclusive na pretensão comum de quererem dar razões acerca da prática moral.

Perante isto, o expediente de evocar diretamente a experiência moral pré-filosófica para dispensar-se do confronto histórico é enganoso e insustentável. Por outro lado, a multiplicidade das elaborações filosóficas é tamanha que resulta, de fato, inverificável, inclusive dentro da mesma tradição de pesquisa; assim, cada filósofo constrói um universo seu de pensamento, servindo-se de categorias e linguagens não facilmente transponíveis a outras tradições de pensamento, de maneira que o confronto se torna bastante difícil.

Todavia, o confronto dialético impõe-se, ainda que seja somente para arbitrar entre enfoques de filosofia moral divergentes e, assim, expor as razões do enfoque adotado, justificando a preferência por ele. É exatamente aqui que a reflexão sistemática recorre à história da filosofia; não como um depósito a ser saqueado arbitrariamente ou a ser antologiado para uso doxográfico, mas antes através da adoção de uma *abordagem argumentativa ao reconhecimento histórico*, isto é, convocando as principais figuras de filosofia moral em torno das questões suscitadas pela experiência moral mesma e valorando a sua capacidade explicativa mediante confronto dialético.

Desse confronto pretendo explicar aqui somente o momento preparatório (indicando os seus respectivos pressupostos, método e critérios), para depois apresentar brevemente o desenvolvimento original que Abbà fez dele na obra *Quale impostazione per la filosofia morale?*.

a) O confronto dialético entre figuras diversas de filosofia moral tem como *pressuposto* a existência de uma racionalidade prática própria dos juízos morais, que é exibida pela prática moral do sujeito agente, pelo *ethos* do grupo humano e pelos *endoxa* relativos às convicções morais irrenunciáveis. Tudo isto constitui a experiência moral que é prévia à elaboração filosófica; a filosofia moral deve oferecer as suas razões, e não a negá-la ou a distorcê-la em nome da sua própria coerência interna.

Por isso, é a complexidade do problema prático que apela a uma figura de ética que seja suficientemente *inclusiva* e respeitosa da experiência moral mesma. Portanto, a opção por uma determinada figura de filosofia moral não obedecerá primordialmente a critérios historiográficos, a escolhas prévias de campo, a tradição,

¹⁴ “Pretendo designar com este termo aquilo que faz com que as filosofias morais se diversifiquem, a saber: o enfoque, com o seu tema, os seus pressupostos e as suas pretensões de conhecimento; os princípios e as conclusões normativas; a colocação da filosofia moral em relação às outras disciplinas, filosóficas e não-filosóficas; a área de problemas práticos privilegiada” (IDEM, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, cit., p. 27).

a escola... Ela é comandada pela fidelidade ao problema prático, que permanece sendo o critério supremo de confronto dialético e término de verificação da verdade do discurso filosófico.

A seguir, há um segundo pressuposto a ser considerado. Uma vez que o reconhecimento histórico tem como referência a prática moral, o sujeito encontra-se necessariamente implicado no objeto de estudo, mas não dando a si mesmo um ponto de vista superior, presumidamente confiável e imparcial por ser moralmente neutro ¹⁵. Em outras palavras, é preciso que se tenha presente que, quando se vai refletir filosoficamente sobre o problema moral para identificar o enfoque mais respeitoso e explicativo, sempre se parte de dentro de uma *tradição moral*, que situa o filósofo e assinala limites implícitos à sua investigação. Essa pertença, necessariamente particular, continua a ser, contudo, o modo propriamente humano de se ter acesso à experiência moral enquanto tal e o caminho obrigatório para se reconstruir filosoficamente os conteúdos da experiência moral íntegra. De fato, a pertença a uma tradição moral não impossibilita o exercício crítico a respeito dessa mesma tradição, exatamente a partir dos pressupostos universais potencialmente contidos nessa tradição particular.

b) Com esta finalidade, Abbà enfoca o reconhecimento histórico de *Quale impostazione per la filosofia morale?* a modo de uma *narrativa histórica*, optando por uma compreensão narrativa do pensamento moral em vez de uma classificação sistemática (também sempre possível) das várias figuras de filosofia moral. Essa abordagem narrativa parece-me constituir a grande novidade desse livro e a razão da sua atualidade.

O *método* empregado institui um duplo confronto, sistemático e dialético, entre os diversos enfoques de filosofia moral. O confronto *sistemático* visa marcar as diferenças entre as várias figuras, interrogando-as sobre a explicação que oferecem do comportamento humano e dos seus fins, sobre o ponto de vista que adotam, sobre o papel que atribuem às virtudes, aos bens humanos, às normas e como os combinam entre si. O outro confronto, o *dialético*, introduz o momento propriamente crítico, o qual permite que se valore a fecundidade explicativa das várias figuras, a sua coerência interna, as suas eventuais aporias, a aderência das suas teses às exigências postas pela experiência moral.

Pois bem, “ainda que nenhuma figura de ética saia indene do exame dialético”, o resultado do confronto não é necessariamente cético ou aporético; por ressaltar incongruências e insuficiências nas tradições éticas rivais, o confronto dialético visa mostrar a pertinência e a pretensão de verdade da figura de ética que

¹⁵ “Não existe filosofia moral perene a ser exposta e defendida. Existem diversas figuras históricas e diversas tradições de filosofia moral; não é possível sair das configurações históricas para julgá-las de um ponto de vista superior, neutro, com base em razões compartilhadas por todos. A pretensão de consegui-lo, típica do iluminismo, naufragou numa multiplicidade de teorias incompatíveis entre si” (IBIDEM, p. 29-30).

se defende, na medida em que esta “consegue superar o exame dialético, responder as objeções apresentadas pelas rivais e explicar a fecundidade dos seus próprios princípios ao mostrar que eles são capazes de dar conta de problemas novos e inéditos” ¹⁶.

c) Este método singular, que combina *exposição histórico-narrativa* e *argumentação dialética*, necessita, contudo, de rigorosos *critérios operativos* por mais razões. Antes de tudo, as exigências apresentadas pela prática moral são múltiplas, assim como são várias as perguntas que ela dirige à filosofia moral. Dentre elas, é preciso identificar a *pergunta principal*, que inclua e abranja as outras, a qual, desse modo, fornecerá o tema à filosofia moral. Paralelamente, o reconhecimento histórico também será conduzido à luz de um critério-guia seletivo, proporcionado pelas perguntas para as quais se buscam respostas dentro das figuras de filosofia moral resenhadas. Essas figuras, por sua vez, são elaboradas em torno de uma pergunta principal, não raramente implícita, que é a motivação dos seus assuntos e que articula o seu enfoque.

O confronto sistemático entre as várias figuras servirá para realçar melhor as suas divergências; deverá considerar o modo como elas concebem o agir humano, o ponto de vista preferencial que é adotado (se é de primeira ou de terceira pessoa), a importância atribuída às virtudes, aos bens, às normas e aos deveres, bem como o sopesamento disto tudo. De maneira ainda mais radical, o confronto deverá rastrear dentro das várias figuras de filosofia moral os *critérios propostos por elas para identificar aquilo que é moralmente bom*. A identificação desses critérios facilita o confronto dialético, porque o reconduz à pergunta fundacional de toda ética: *Por que é bom aquilo que é chamado de moralmente bom?* Ao mesmo tempo, a concentração nesses critérios permite que sejam reveladas as *opções antropológicas prévias* das quais as várias figuras de ética são tributárias, além do seu eventual distanciamento da experiência moral por meio de *concepções reducionistas* do bem humano, da felicidade e da virtude.

d) Estes enunciados parecem-me os termos indispensáveis para enfocar um confronto histórico provido de dialética. Naturalmente, a execução de um programa como este poderá ser levada a cabo de diversos modos, de acordo com as propensões legítimas e com a inevitável seleção que todo estudioso é forçado a fazer.

Abbà identificou cinco figuras de filosofia moral ¹⁷, que abarcam de maneira admirável (ainda que sem exauri-la) boa parte da ética ocidental e que são enfocadas do seguinte modo: 1) investigação sobre a melhor vida a ser conduzida (tradição aristotélica e tomista); 2) investigação sobre a lei moral a ser observada (teologia da lei, sucedida pelos seus desenvolvimentos secularizados, até o

¹⁶ IBIDEM, p. 216.

¹⁷ Cf. IBIDEM, p. 43-203.

jusnaturalismo e Kant); 3) investigação das regras para a colaboração social (tradição do contratualismo hobbesiano e a sua reabilitação contemporânea por parte do neocontratualismo e da ética do discurso); 4) explicação do comportamento humano (enfoque humeano e reabilitações hodiernas); 5) ciência para a produção de um bom estado de coisas (tradição utilitarista, reconstruída no seu arco temporal completo: da secularização do amor cristão – que está na sua origem – até a chegada – novamente teológico-moral – do consequencialismo e do proporcionalismo, salvaguardando a sua gênese histórica peculiar, que só em parte depende da literatura utilitarista).

A escolha operada por Abbà comporta limitações inevitáveis: não considera, por exemplo, a tradição moral que remete a Hegel, nem os expoentes da corrente fenomenológica e da chamada filosofia dos valores, mencionados apenas tangencialmente; as retomadas atuais do enfoque humeano talvez pudessem também auxiliar algumas incursões no campo da neurobiologia, a fim de valorar o seu impacto no processo decisório e no agir moral.

Em compensação, a reconstrução de Abbà oferece um singular *entrelaçamento entre filosofia moral secular e ética cristã*, que, pelo que conheço, continua a ser único no seu gênero e extremamente promissor para documentar historicamente a dependência da filosofia moral laica em relação à cristã tardo-medieval e protestante.

Quanto ao resultado do confronto dialético, Abbà argumenta a favor do enfoque tomista, o mais inclusivo e respeitoso da integridade da experiência moral, pois “1) assinala a *conduta humana* como tema da filosofia moral, 2) examina-a *do ponto de vista do sujeito agente ou da primeira pessoa*, 3) identifica nela *as excelências virtuosas* e 4) explica as virtudes em função do *telos normativo* da conduta humana”¹⁸. Isto não equivale a simplesmente voltar a propor o que Tomás de Aquino já disse, mas antes a assumir o seu enfoque de fundo, que então o estudioso deverá elaborar de modo autônomo, afastando-se, se necessário, da exposição tomista e aceitando o confronto dialético com outros interlocutores.

Fica, assim, traçado o caminho a ser percorrido neste perfil programático.

4. Um ponto de partida confiável: os princípios da racionalidade prática também são princípios morais

A tradição aristotélico-tomista, enfocada na investigação sobre a melhor vida a ser conduzida, parte da *eudaimonia-beatitudo* e, em função dela, organiza a vida moral inteira. Abbà distancia-se dela parcialmente, escolhendo antes partir “do exame do autor humano de conduta, porque os critérios [de juízo sobre a vida boa] só podem

¹⁸ IDEM, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, cit., p. 103.

ser encontrados nesses princípios noéticos e operativos que nos tornam capazes de agir”¹⁹.

Este expediente é vantajoso por, ao menos, três razões. Antes de tudo, quando se apela ao agir humano, adota-se um ponto de partida ineludível e necessariamente admitido por toda figura de filosofia moral, uma vez que o estudo do ato humano é campo obrigatório de confronto. Em segundo lugar, partir do estudo do ator humano em ação, entendido na unidade originária entre bem e intencionalidade evita-se que se caia na contraposição subjetivismo-objetivismo, na qual tanta teologia moral ainda se debate, com pendulações alternadas. Pode-se dizer antes que a vontade se encontra na posição de *receptividade originária* em face do bem pelo qual é *afetada*, “tocada” mesmo, e é precisamente isto que torna possível a sua dimensão propriamente *ativa*, em que o sujeito se determina a perseguir o que se lhe mostra amável, promissor, idôneo ao seu aperfeiçoamento.

Há então uma terceira razão que motiva o encaminhamento da reflexão ética a partir do estudo da conduta humana. Como veremos, quando se parte dela, os princípios morais de que a bondade do agir depende radicam-se exatamente nas faculdades que tornam o agir moral possível, de modo a proteger esses princípios de identificações arbitrárias ou extrínsecas. Em outras palavras, *os princípios que presidem o agir e que tornam possível que o homem seja autor de conduta também são princípios morais e, portanto, normativos para a bondade moral da sua conduta*.

A identificação desses princípios requer um estudo acurado do ato humano, tanto do ponto de vista *lógico-estrutural* (composição lógica da ação, que estuda os seus atos particulares) como do ponto de vista *processual-genético* (ação como determinação progressiva da volição genérica de bem). Trata-se sempre da única e mesma realidade – a ação humana – que, por um lado, é considerada em si mesma, nos seus requisitos estruturais, e, por outro, no seu desenvolvimento operativo. No primeiro caso, o que interessa principalmente é a coerência lógica; no segundo, a distensão temporal.

Pois bem, a estrutura e a gênese do ato propriamente humano revelam que, para determinar-se voluntariamente a um bem particular, o sujeito realiza uma valoração (ainda que implícita) desse bem, julgando a sua conveniência em relação a uma figura (eventualmente, também implícita) de vida humana exitosa, que, para ele, faz as vezes de *fim último concreto*, no qual a sua volição de bem humano perfeito ganha forma (seção 1, d).

Se essa abordagem indutiva for desenvolvida coerentemente, remontará até os princípios do agir voluntário: a *razão* – que pode conhecer a verdade sobre os bens reais e sobre a sua função e importância para o bem humano completo – e a *vontade* – naturalmente inclinada a esse bem e a algumas categorias irrenunciáveis

¹⁹ IDEM, *Le virtù per la felicità*, cit., p. 20.

de bens humanos, objetos de respectivas inclinações naturais. Ora, “uma vez que a ordem moral é obra da razão [...] e que a própria razão, junto com a vontade natural que ela especifica, é princípio que torna possível o agir humano, deve-se concluir que o princípio pelo qual o homem é ator também é o princípio que torna possível a regra moral”²⁰. Em outras palavras, *a regra moral é identificada exatamente a partir dos princípios que tornam a ação possível*.

Esta tese enunciada talvez seja a mais importante de *Le virtù per la felicità*, a obra que coroa a trilogia das investigações de Abbà e que desdobra organicamente a sua proposta de filosofia moral. Segundo essa perspectiva, a regra moral não surge “depois”, para disciplinar a persecução egoísta do bem individual (perspectiva contratualista) ou para negociar a moralidade dos atos em relação com a sua eficácia operativa (perspectiva utilitarista); e tampouco surge “antes”, como ocorre em todos os formalismos. A necessidade da regra moral manifestar-se-á ao sujeito quando ele se interrogar a fundo sobre os seus próprios atos e buscar a sua justificação racional.

Com efeito, quando o sujeito procurar compreender as razões do seu próprio agir, ele será inevitavelmente remetido a uma figura de *bem humano integral*, à qual ele aspira mais ou menos conscientemente e que, para ele, faz as vezes de fim último concreto, que é pressuposto lógico de toda volição particular²¹. Cabe à razão prática indagar a composição do verdadeiro bem humano integral, que consistirá fundamentalmente numa *ordem de bens*, na qual os bens substanciais (as realidades aperfeiçoadoras do mundo) estarão a serviço dos bens que são as pessoas e em que o amor a estas será ordenado, a fim de tornar possível o amor a Deus sobre todas as coisas e o amor pelos outros em função do amor a Ele. Ainda caberá à razão prática delinear os *requisitos subjetivos* do verdadeiro bem humano, ou seja, as condições de *retidão* das atuações voluntárias, indispensáveis para o desfrute da felicidade humana; elas são indicadas por meio de preceitos da lei natural, de fins virtuosos e de máximas. Desse modo, a razão reconhece e explicita a regra moral em nível universal (seção 5), procedendo então a concretizá-la prudencialmente nos atos particulares (seção 6).

A escolha de enfocar a reflexão moral a partir do ato humano radica na esteira das éticas teleológicas, mas, ao mesmo tempo, evita a fácil acusação de que se está a deduzir o discurso moral de uma ideia de bem humano assumida previamente. De fato, a regra do agir humano é tornada possível pelas próprias faculdades, as quais já exibem uma *natureza prática*, uma orientação originária

²⁰ IBIDEM, p. 63.

²¹ Esta afirmação requer várias precisões sobre a natureza do fim último do agir humano que não são explicitadas por Abbà e que foram integradas em dois estudos: Marco PANERO, “‘*Primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso*’ (STh, I-II, 89, 6). Il ruolo del fine ultimo nel sorgere e nell’organizzazione della vita morale”, *Salesianum*, 83 (2020) 1, p. 26-55; e IDEM, “Un’eredità promettente. Elaborando il contributo di Giuseppe Abbà all’impostazione della filosofia morale”, *Salesianum*, 4 (2021) 83, p. 781-808.

(*inclinações naturais*) que precede a livre determinação do sujeito e torna sensato o seu exercício.

Assim, a centralização no estudo do ato humano comporta numerosas vantagens para a conexão sistemática com outros temas da filosofia moral:

1) Integra a reflexão sobre o *fim último*, que se revela, ao mesmo tempo, como condição lógica de possibilidade do atuar voluntário e como critério supremo da regra moral;

2) Oferece uma melhor compreensão da *conduta humana*, para cuja configuração concorrem tanto a *ordenação intencional* dos fins perseguidos pelo sujeito como a *estrutura histórico-narrativa* da prática moral, ditada pela inevitável discursividade e fragmentariedade do atuar humano;

3) Atribui um espaço sistemático à aspiração pela *felicidade* (muitas vezes negligenciada pela pesquisa acadêmica), delineando os requisitos da *verdadeira felicidade* com base na natureza prática do sujeito e da sua especificidade de ator moral; com efeito, “a verdadeira felicidade é um ideal requerido pelos princípios geradores da conduta e pela sua lógica interna”^{22 23};

4) Justifica a necessidade de *habitus virtuosos*, que intervêm em cada um dos atos parciais para retificar o exercício das faculdades operativas, permitindo a excelência moral que é componente subjetivo da beatitude. Desse modo, não é extrínseca a *conexão entre as virtudes e a felicidade* (seção 5, c), reparando assim a fratura entre retidão moral e felicidade individual que atravessa a modernidade filosófica.

5. A elaboração da regra moral (I). Perspectiva *in universali*

Como se viu, é a estrutura do atuar humano que requer uma regra que justifique racionalmente a determinação voluntária. Essa regra tem como critério supremo o verdadeiro bem humano causador de felicidade; como âmbito de exercício, a totalidade da conduta humana; e como artífice, a razão prática, à qual cabe compor os fins da intenção e os atos particulares, de modo que sejam conformes ao verdadeiro bem humano. Por esta razão, *a regra do agir terá caráter moral e configuração analógica*.

A razão prática elabora essa regra de acordo com aquilo que é requerido pelo bem humano integral, que ela conhece a partir de inclinações naturais a cada um dos bens humanos. Nesse nível, o exercício normativo da razão prática realiza-se de modo *reflexo* e *universal*; é o nível da prescrição legislativa, da literatura parenética, da ciência moral. Contudo, ele não exaure a atividade reguladora da

²² ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, cit., p. 197.

²³ Também é interessante o cap. 1 de ABBÀ, *Felicità, vita buona e virtù*, cit., dedicado à relação entre felicidade e virtude.

razão, a qual também impera *direta e particularmente* enquanto razão prática do indivíduo singular, que tem de ocupar-se da determinação dos próprios atos (seção 6).

A regra moral elaborada *in universali* é regra em sentido *analógico*, pois não se reduz somente às prescrições normativas (como comumente se pensa), mas acompanha todo o processo do ato voluntário, precisando os seus critérios de retidão, à medida que ele procede em direção à determinação particular, que tem a escolha como fruto. Nesta perspectiva, podem-se identificar ao menos três âmbitos diferentes de exercício da atividade reguladora da razão prática.

a) O primeiro diz respeito ao exame dialético dos diversos *gêneros de vida*, cada um deles enfocado num bem dominante que, para o sujeito, faz as vezes de fim último concreto. Por tratar-se de um exercício reflexo da razão prática, não se exige que todo ator moral, para poder agir, deva primeiro deliberar expressamente sobre a *forma de vida* que pretende assumir. Todavia, quando ele proceder a clarificar as próprias escolhas e a justificá-las para si mesmo, não poderá esquivar-se dessa deliberação; reconhecerá antes que, ao menos implicitamente, ele *já* era orientado a uma determinada forma de vida, simplesmente porque preferia os bens que a caracterizam ²⁴.

O exame dialético permite articular, em grandes linhas, a *constituição do verdadeiro bem humano*, que será necessariamente complexa a partir do momento em que dá resposta à natureza prática do sujeito humano, igualmente complexa. O bem humano perfeito requer, portanto, a integração de muitos bens reais e a sua composição de acordo com uma *ordem (ordo rationis)*, que coincide com a regra moral e indica a diferença entre verdadeira e falsa felicidade.

b) Além de organizar uma *ordem de bens humanos* objetivamente conforme ao verdadeiro bem humano, também cabe à razão prática regular as operações voluntárias mediante as quais o sujeito conduz a si mesmo a esses bens. É o próprio bem humano que requer que haja no sujeito uma *ordem interior do desejo, dos afetos e das paixões* que o guie no uso desses bens aos quais já se encontra inclinado, de modo que a sua persecução ordenada seja realização de vida boa e feliz.

Portanto, a regra moral não se limita a enunciar e tutelar uma série de bens humanos devidos (também rastreáveis por via especulativa), mas também disciplina a devida *modalidade* da sua persecução, aquela que é conveniente à natureza do sujeito moral e do bem perfeito que lhe cabe; e é precisamente assim que se revela como *regra prática*, capaz de guiar o agir do homem, dando forma aos seus atos.

Desse modo, a regra moral não diz respeito primariamente à eficácia exterior dos atos, mas à sua *retidão interior*, que diz respeito àquilo que é

²⁴ Desceram-se aqui um grupo de temas decisivos e debatidos: insurgência do senso moral, intencionalidade implícita, relação entre forma de vida optada e atos particulares.... Sobre isto, veja-se PANERO, “Le eccellenze virtuose come regola morale e scopo dell’educazione morale”, *Divus Thomas*, Bologna, 124 (2021) 3, p. 209-234.

maximamente pessoal no sujeito: a ordem dos fins que exprimem a sua concepção de bem humano, a convergência ideal nele de todos os atos voluntários, a integração dos afetos e das paixões, o juízo sobre o próprio agir emitido pelo próprio sujeito (juízo prudencial de consciência).

Assim compreendida, a regra moral não advém de fora, a fim de disciplinar uma liberdade que saberia muito bem fazê-lo sozinha (dualismo liberdade-lei); é antes *constitutiva do verdadeiro bem humano, cujo principal componente subjetivo ela realiza*, a saber, aquele que garante essa ordem interior e de operação, sem o qual o bem propriamente humano simplesmente não existiria. “A regra moral é, portanto, a regra para que se consiga o verdadeiro bem humano perfeito na sua integridade e para que a correspondente verdadeira felicidade inclusiva seja realizada” ²⁵.

O *caráter de dever* da regra moral e a consequente *obrigação moral* que se extrai dele derivam exatamente do bem humano perfeito a que a vontade já se encontra inclinada. Assim compreendido, o dever não é extrínseco, uma vez que surge da constatação da conveniência recíproca entre uma ação boa em si mesma, adequada ao verdadeiro bem humano, e a vontade livre que é naturalmente inclinada a esse bem.

c) Contudo, para se regular convenientemente os atos humanos em vista da vida boa e feliz, não é suficiente que se prescrevam (ou se proibam) determinados tipos de ação; é preciso que a vontade e a própria sensibilidade passional sejam informadas por *modos de regulação* oportunos, ou seja, por critérios reguladores da intenção que indiquem a ação só no tocante ao *fim virtuoso*, deixando para a sabedoria prática a determinação concreta do ato.

Nesse nível, a regra moral é expressa através de *máximas virtuosas*, isto é, de proposições prescritivas que não descrevem tipos de ações quanto ao seu objeto moral, mas um *modo do querer* característico, intermediário entre os princípios gerais e as normas mais específicas, e que corresponde aos diversos fins virtuosos.

Assim compreendidas, as virtudes são, para todos os efeitos, *porção da regra moral expressa em forma de máximas*, e não (como tradicionalmente se repete) um simples dispositivo para facilitar o cumprimento do que é prescrito pela lei ou para neutralizar inclinações contrárias ditadas por costumes ruins. Por isso, as virtudes são caminho (obrigatório) para a felicidade e o seu exercício já é realização de vida humana imperfeitamente bem-aventurada, a partir do momento que a retidão interior promovida pelas virtudes é componente subjetivo principal da felicidade humana.

Inaugura-se, assim, uma *conexão não extrínseca entre virtude e felicidade*, que talvez seja um dos méritos mais altos da ética de inspiração tomista. Ao mesmo

²⁵ ABBÀ, *Le virtù per la felicità*, cit., p. 177.

tempo, expande-se a noção de regra moral (frequentemente identificada exclusivamente com a lei positiva), atribuindo-lhe como referência principal as máximas virtuosas, das quais procedem tanto as normas universais como a concretização do ato particular.

Este enfoque – que, a meu ver, é o genuíno de Tomás de Aquino²⁶ – inverte a relação tradicional entre virtude e lei, a partir do momento em que *a regra principal e irrenunciável da vida moral é aquela indicada pelas próprias virtudes*. Os preceitos da lei, que, em todo caso, são indispensáveis, suportam e promovem a regra de vida traçada pelas excelências virtuosas, asseguram o seu limite mínimo socialmente vinculante e encorajam o seu amadurecimento.

Assim compreendida, a ética das virtudes é capaz de integrar coerentemente muitos temas de filosofia moral aparentemente distantes: o debatidíssimo estatuto da *lei moral natural* ganha em coerência sistemática, a partir do momento que ela é reconduzida, antes de tudo, à regra moral articulada em fins virtuosos, e não a um elenco de preceitos; a *dialética lei-liberdade* emancipa-se de soluções intermediárias, porque reconhece que a estrutura do agir voluntário (liberdade) se faz possível graças a uma aspiração ao bem humano integral que já traz consigo a própria regra (lei), expressa principalmente em termos de virtude; o empreendimento da *educação moral* é especificado como aquisição harmônica das virtudes, simplesmente porque o verdadeiro bem humano implica o aperfeiçoamento moral do sujeito.

A concepção de regra moral que expusemos encontra uma confirmação transversal na noção de “*ordo rationis*”, para a qual Abbà tem o mérito de ter chamado a atenção²⁷. Por “*ordo rationis*” podemos entender a ordem que a razão prática introduz na regulação do agir, assegurando a estrutura teleológica do ato voluntário que torna a razão *princípio do agir*; uma vez que essa ordem diz respeito ao bem humano perfeito e às suas progressivas atuações históricas, então a razão prática vale, ao mesmo tempo, como *princípio moral* e a regra que ela elabora será normativa em direção à verdadeira felicidade. Eis novamente confirmada a tese enunciada na seção 4, segundo a qual *os princípios que tornam possível a ação são, eles mesmos, princípios de regra moral*.

²⁶ A este propósito, permito-me remeter ao meu estudo PANERO, “Le eccellenze virtuose come regola morale e scopo dell’educazione morale”, *Divus Thomas* 124 (2021) 3, p. 209-234

²⁷ Abbà tratou deste tema sobretudo nestas contribuições: ABBÀ, “L’originalità dell’etica delle virtù”, *Salesianum*, Roma, 59 (1997), p. 491-517; IDEM, “Il soggetto morale nell’etica tomista ed in alcune etiche contemporanee”, *Angelicum* 81 (2004), p. 35-50; e, sobretudo, IDEM, “*Ordo virtutis, qui est ordo rationis*”, In: MELINA, L.; NORIEGA, J. (orgs.), *Camminare nella luce: prospettive della teologia morale a partire da “Veritatis splendor”*, Roma, Lateran University Press, 2004, p. 387-399. A noção de “*ordo rationis*” é central na obra *Le virtù per la felicità*, além de ser uma possível e promissora chave de leitura dela. Para uma reconstrução detalhada desta noção em Tomás, veja-se PANERO, *Ordo rationis, virtù e legge: studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, Roma, LAS, 2017.

A noção de *ordo rationis* também é vantajosa para uma inovadora *classificação das virtudes*. Sem desatender os critérios tradicionais (por exemplo, o das faculdades em que as virtudes têm a sua sede ou o dos bens que elas promovem), as virtudes singulares podem ser especificadas de acordo com o respectivo modo de regulação, que constitui o seu elemento formal, a articulação característica de *ordo rationis* aplicada à matéria daquela virtude.

6. A elaboração da regra moral (II). Perspectiva *in particulari*

O exercício regulador da razão prática atravessa de modo homogêneo a determinação dos atos particulares, a qual constitui a regra última do agir, isto é, a que dá forma às intenções próximas do sujeito. Esta concepção da regra moral é muito promissora, porque rompe a infrutífera oposição entre *saber* e *agir*, a partir do momento que tanto a exigência normativa universal como a determinação operativa particular respondem ao mesmo eixo regulador, a saber, o da razão prática.

Ao mesmo tempo, a diferença dos planos não é anulada nem simplesmente justaposta; a prescrição *in universali* só se torna vida moral através da mediação prática do sujeito, num processo que não é dado por certo, no qual a livre vontade é submetida a contínuas solicitações internas (afetos, paixões, imaginação) e externas (bens, pessoas, eventos), bem como a circunstâncias mutáveis, nem sempre fáceis de ser identificadas nas suas implicações morais.

Contrariamente ao que poderia parecer, a perspectiva *in particulari* – isto é, aquela que vê o sujeito em atividade na vivacidade da situação prática – não se limita ao exercício prudencial que dá forma à ação (*phrónesis*, sabedoria prática); este último realiza a parte terminal do ato, que, contudo, não seria compreensível se o próprio sujeito não tivesse voltado a percorrer *em primeira pessoa* cada um dos níveis de regulação do agir antes examinados em perspectiva universal (seção 5).

Em outras palavras, segundo a minha opinião, a passagem da prescrição normativa universal à determinação voluntária particular não é entendida simplesmente como a sucessão de dois momentos consecutivos, por via de simples dedução ou de aplicação mecânica da norma ao caso particular. O nível que denominei *in universali* e o nível *in particulari* abrangem todo o arco de determinação dos atos voluntários, mas de acordo com duas perspectivas irreduzíveis: a da explicação reflexa, da prescrição universal, e a do exercício direto, da determinação particular. Esta última, embora seja exercida em situações práticas singulares, pressupõe que o sujeito tenha tomado posição perante fins gerais (por exemplo, se ele pretende ser virtuoso) e, em última instância, perante o bem humano perfeito, assumido por ele numa determinada forma de vida. Portanto, “a função reguladora e prática não poderá ser exaustivamente realizada pelo saber universal; sempre

haverá a necessidade de uma passagem não de todo argumentável do saber universal ao saber particular; e, por isso, da filosofia moral à prudência”²⁸.

Contudo, a aquisição da regra moral na forma de máximas virtuosas não é uma questão puramente racional. Para que a regulação virtuosa informe todos os atos, ela deverá estender-se às faculdades que são princípio desses atos e, portanto, também aos apetites sensíveis; de fato, não se trata apenas de produzir *atos justos*, mas de *retificar os princípios apetitivos*, de modo que a própria sensibilidade e os afetos sejam informados para os fins virtuosos que já conseguiram o consentimento da vontade.

Portanto, as virtudes introduzem no sujeito uma *conaturalidade afetiva* em direção a certos fins, requeridos pelo verdadeiro bem humano, de maneira que ele adquira uma seletividade dirigida a esses fins virtuosos, que lhe permite captar a sua relevância moral em todas as ocasiões em que eles estejam em jogo. Por isso, as virtudes não se reduzem a um dispositivo intelectual (embora conservem um componente cognitivo indiscutível); elas dizem respeito, em primeiro lugar, à qualidade do sentir e do querer, à *percepção moral da realidade*, e só depois à capacidade de emitir atos conformes aos fins virtuosos.

Para que isto se realize, é preciso que a regra moral expressa pelos fins virtuosos esteja radicada no sujeito na forma de *habitus*, de disposições operativas estáveis que habilitam a vontade, os afetos e as paixões ao cumprimento de prestações excelentes, próprias da vida boa e feliz, realizando efetivamente a *regra moral próxima da ação*, e não uma simples predisposição facilitadora.

Assim compreendidas, as virtudes revelam-se muito diferentes dos *costumes*; enquanto estes introduzem nos atos uma uniformidade puramente comportamental, de tipo substancialmente repetitivo, as virtudes adquiridas como *habitus* realizam, por sua vez, uma uniformidade em nível de escopo, que permite atuações muito diversas, a ser configuradas segundo as efetivas circunstâncias da ação.

Porém o sujeito encontra-se despreparado para agir virtuosamente, uma vez que isto exige uma sensibilidade cultivada no tempo, certa dose de experiência e de imaginação prática, clareza de visão e lucidez de raciocínio, capacidade de domínio emotivo, tomar distância de percepções imediatas e enganosas. A natureza humana em si mesma é capaz destas habilidades, mas o sujeito singular deve conquistá-las pessoalmente com o apoio dos outros. A exigência dessa formação virtuosa conecta o empreendimento moral à sua imprescindível dimensão *comunitária*.

²⁸ ABBÀ, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, cit., p. 250.

7. Um empreendimento não-autárquico. Apoios externos para a vida boa e feliz

Se as virtudes são a regra que assegura o aperfeiçoamento moral requerido pela vida boa e feliz, então *a aquisição das virtudes é o escopo principal da educação moral*. Na verdade, na formação do indivíduo virtuoso, concorrem múltiplos agentes e fatores, entre os quais a ética das virtudes identifica conexões insuspeitadas. Assinalem-se ao menos as seguintes:

a) A *educação moral*, entendida como práxis humana de colaboração, orientada a comunicar ao educando o agir virtuoso do educador, é o caminho habitual para a aquisição das virtudes. Essa comunicação educativa realiza-se principalmente por meio da imitação da práxis virtuosa exibida pelo educador ou por modelos validados por ele, por solicitação emotiva e afetiva, por discurso persuasivo (retórico) voltado a conquistar o assentimento do educando, por desenvolvimento da imaginação moral inventiva do educando, por apelo progressivo à sua autonomia operativa, por intervenções diretivas ocasionais oportunamente reelaboradas com o educando.

b) A insubstituível tarefa educativa na *família* pressupõe o entrelaçamento de outros agentes educativos, os quais são a sua ambientação e o seu pressuposto indispensável: *comunidade de interesse, de caráter e de religião*, que permitem a múltipla e simultânea pertença, são depositárias de tradições que plasmam a personalidade moral dos seus membros.

Também não se descarta o influxo do *sistema cultural de referência* próprio do grupo humano do qual o sujeito faz parte. Todo sistema cultural, por veicular uma visão de mundo implícita e consequentes ideais de vida humana exitosa, é moralmente qualificado e tende a replicar as suas próprias coordenadas éticas na *civilização* que se desenvolve a partir dele (por conseguinte, hábitos, leis, instituições, costumes, produção literária e artística etc.). A atenção ao contexto cultural reinsere-se indiretamente no campo de estudo da filosofia moral entendida como ciência prática, isto é, volta a propiciar a conduta virtuosa e, portanto, vitalmente interessada em tudo aquilo que a promove ou que pode obstaculizá-la.

c) Entre as expressões culturais maximamente influentes na formação para as virtudes, inclui-se a *literatura narrativa* ²⁹ e, podemos acrescentar, também a *narração cinematográfica*. Não se trata apenas do valor exemplar exercido por modelos socialmente compartilhados, como aqueles geralmente veiculados pelas narrações literárias ou televisivas de maior sucesso; é a própria narração que impacta sobre a experiência moral do assistente, pois a expande, fazendo-o participar dos acontecimentos dos personagens, cujo mundo interior e entrelaçamento de emoções

²⁹ Em IDEM, *Le virtù per la felicità*, cit., reserva-se um lugar considerável à narração em relação à vida moral, no duplo aspecto de descrição narrativa da conduta (p. 121-135) e de influxo que as obras narrativas exercem sobre a formação moral do ator (p. 593-604).

ele pode estudar, de maneira a aprender, por sua vez, a reconhecê-las em si. Ao reviver, através da leitura, os acontecimentos dos personagens, o leitor adquire maior capacidade de conhecimento moral, maior atenção aos detalhes, maior criatividade operativa e maior sensibilidade à aspectos antes desatendidos, porque ignorados.

d) Maximamente influente para a formação virtuosa dos indivíduos é a *comunidade política* de que eles são parte, encarregada de promover o bem humano comum e, por isto, dotada de prerrogativas especiais, entre as quais se conta a faculdade de promulgar leis obrigatórias e de fazer com que sejam respeitadas mediante sanções e recurso à coerção. Ora, o bem comum realizável com os meios da comunidade política é agudamente distinto da vida boa, da qual concorre para a realização de somente alguns pressupostos exteriores, concernentes aos âmbitos da justiça e da paz social. Com efeito, toda lei – inclusive a divina, dos mandamentos e preceitos – não pode ir além da prescrição de *atos materialmente virtuosos* e codificáveis em proposições universais, os quais estão bem longe da adesão voluntária que é o distintivo da virtude propriamente dita.

Não obstante, os preceitos da lei têm grande influência na formação para as virtudes, uma vez que veiculam uma concepção implícita de bem humano sobre a qual, com o tempo, se alinham comportamentos difusos, reivindicações, estilos de vida, estruturas institucionais, institutos jurídicos e a própria percepção difusa daquilo que é “certo”. Tudo isto exerce uma imponente ação de reforço sobre as convicções morais dos indivíduos, plasmando, de fato, o *ethos* de um povo.

e) Coerentemente com o enfoque de filosofia cristã buscado (seção 2, c), também se inclui entre os atores morais a *intervenção divina*, embora ela não represente o ponto de partida da reflexão ética. Com efeito, a fragilidade do bem humano – atestada tanto pelas carências operativas do sujeito como pelas possíveis distorções das formas comunitárias de vida – confirma a conveniência da Revelação, que assegura a ajuda benévola de Deus para a retomada da vida boa e da verdadeira felicidade do homem. A própria investigação sobre a felicidade humana, no entanto, já culminava em Deus como Bem pessoal adequado às aspirações do sujeito e capaz de realizá-las eficazmente.

Síntese conclusiva

Um esboço de conjunto não pode ir muito além do que tentamos delinear nestas páginas, apresentando o enfoque de filosofia moral elaborado por Abbà e desenvolvendo logicamente os núcleos fundamentais dos quais um ensino universitário rigoroso sempre deve tratar.

Naturalmente, nem todas as passagens gozam da mesma força argumentativa nem excluem outras possíveis abordagens; a própria figura de filosofia cristã em que Abbà se movimenta poderia ser considerada demasiado

“teológica” pelos pensadores laicos e demasiado “filosófica” pelos teólogos profissionais. Mas o conjunto sustém-se e sustém-se egregiamente, uma vez que dá guarida, sem imposições nem atropelos, às tensões e às defasagens da experiência moral, oferecendo um quadro interpretativo sólido e coerente.

Acredito que uma filosofia moral assim concebida e exposta seria amplamente apreciada pelos estudantes como base indispensável para ulteriores pesquisas setoriais, mas também, mais radicalmente, como ancoragem segura para enfocar sabiamente a própria vida. Afinal, a filosofia moral visa precisamente isto.

Referências bibliográficas

ABBÀ, Giuseppe, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, LAS, 1983.

_____, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, Roma, LAS, 1989.

_____, *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, 2ª ed. ampliata, Roma, LAS, 1995.

_____, *Felicidad, vida buena y virtud. Ensayo de filosofía moral*, trad. Juan José García Morro, Barcelona, EIUNSA, 1992.

_____, *Quale impostazione per la filosofia morale? Ricerche di filosofia morale – 1*, Roma, LAS, 1996.

_____, “L’originalità dell’etica delle virtù”, *Salesianum*, Roma, 59 (1997), p. 491-517.

_____, “Il soggetto morale nell’etica tomista ed in alcune etiche contemporanee”, *Angelicum*, Roma, 81 (2004), p. 35-50.

_____, “Ordo virtutis, qui est ordo rationis”, In: MELINA, L.; NORIEGA, J. (orgs.), *Camminare nella luce: prospettive della teologia morale a partire da “Veritatis splendor”*, Roma, Lateran University Press, 2004, p. 387-399.

_____, *Costituzione epistemica della filosofia morale. Ricerche di filosofia morale – 2*, Roma, LAS, 2009.

_____, *História crítica da filosofia moral*, trad. Frederico Bonaldo, São Paulo, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio, 2011.

_____. *Le virtù per la felicità. Ricerche di filosofia morale – 3*, Roma, LAS, 2018.

PANERO, Marco, *Ordo rationis, virtù e legge: studio sulla morale tomista della Summa Theologiae*, Roma, LAS, 2017.

_____, “Del fine ultimo. Ce n’è ancora bisogno? Riconsiderazione della proposta tomista alla luce delle critiche contemporanee”, *Salesianum*, Roma, 82 (2020) 3, p. 407-453.

_____, “‘Primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de seipso’ (STh, I-II, 89, 6). Il ruolo del fine ultimo nel sorgere e nell’organizzazione della vita morale”, *Salesianum*, 83 (2020) 1, p. 26-55.

_____, “Le eccellenze virtuose come regola morale e scopo dell’educazione morale”, *Divus Thomas*, Bologna, 124 (2021) 3, p. 209-234.

_____, "Un'eredità promettente. Elaborando il contributo di Giuseppe Abbà all'impostazione della filosofia morale", *Salesianum*, 4 (2021) 83, p. 781-808.

* * *