

PROSOPON

NR 2 / 2012

[s. 167-186]

José Henrique Silveira de Brito, Ramiro Delio Borges de Meneses

O sujeito moral: pelas implicações e fundamentos

The morality of the faithful – the basis and implications

Keywords: *morality, basis, implications*

Introdução

A relação eu-Outro que o eu vive também se revela sempre como relação eu-outros. No rosto do Outro está presente o terceiro, está presente a humanidade, de modo que em cada momento o eu tem que ver qual dos próximos está mais próximo. É a responsabilidade do eu perante cada próximo que exige medir e ver qual é o mais próximo, «quem passa à frente». É a presença do terceiro que faz surgir a necessidade de medir, de comparar, de conhecer¹, que faz surgir a necessidade da justiça, que faz surgir a consciência moral, as «questões de consciência»².

Como se vê, a posição levinasiana, segundo a qual a ética é a filosofia primeira e não a ontologia, não pretende negar o valor e a necessidade da ontologia³. O que o autor pretende é mostrar que a significância última do humano não está no **ser**, mas na **ética**. O que é específico da subjectividade é ser ética. Isto, contudo, não nega a necessidade e o lugar da ontologia fundamental e das chamadas onto-

¹ Sobre este tema cf. J.H. S. de Brito, – *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Lévinas*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002, pp. 49-57.

² E. Lévinas, – *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. 2ª edição. La Haye: Martinus Nijhoff, 1978, p. 200.

³ J. H. S. de Brito, *De Atenas a Jerusalém*, pp. 224 ss.

logia regionais, como a Ética enquanto reflexão normativa do Agir Humano, expressão do *Ethos*. «Numa carta de 23.5.83, em resposta a uma pergunta [por nós feita] sobre a possibilidade de uma ética normativa, escrevia-nos Lévinas: «Le caractère normatif de l'éthique. Est-ce son moment originel? N'est-elle pas, avant tout une non-indifférence de l'Un pour l'autre? N'est-ce pas là son problème, et le mystère de sa normativité même?» (temos o original desta carta). Apesar disso, há lugar e necessidade para uma ética normativa, como ontologia regional do agir humano. Essa necessidade deve-se ao aparecer do terceiro⁴.

É por esta via que o pensamento de Lévinas nos encaminha para alguns dos temas mais clássicos da Ética e Filosofia Moral, como sejam: o sujeito moral, a consciência moral, a responsabilidade, a liberdade do agir moral e a sabedoria prática ou prudência que trataremos neste artigo.

Consciência moral

Convém começar por uma distinção muito importante. Há que distinguir consciência psicológica e consciência moral. A primeira é auto-consciência, conhecimento do próprio eu, seus estados e actos; é presença do eu a si mesmo. Para designar esta consciência, os ingleses utilizam o termo *Counsciousness* e os alemães, por *Bewusstsein*. É nesta linha de pensamento que Augusto Hortal define a consciência como «característica geral da vida psíquica pela qual quem vive sabe dela (dessa vida psíquica) e dos seu actos»⁵. Estas noções remetem para a intencionalidade da consciência. A consciência é sempre consciência de alguma coisa; melhor, a consciência é sempre consciência de alguém sobre alguma coisa. Há sempre alguém (subjectividade) que tem consciência de alguma coisa (objectividade) e há o acto que faz com que alguém se refere intencionalmente a alguma coisa. Há, por isso, que distinguir entre o acto cognitivo (*noesis*) e o conteúdo desse acto (*noema*).

António Damásio, grande especialista em neuro-ciências, na sua obra *O sentimentos de si*, faz uma distinção idêntica entre consciência de si e consciência moral. A primeira é «a função biológica crítica que nos permite conhecer a tristeza ou alegria, sentir a dor ou o prazer, sentir vergonha ou o orgulho, chorar a morte ou o amor que se perdeu»; é «a consciência [que] se refere ao conhecimento de

⁴ Sobre este tema, cf. Brito, J. H. Silveira de - «A justiça: da responsabilidade à violência». *Revista Portuguesa de Filosofia* 55(1999), pp. 19-35.

⁵ A. Hortal, - *Ética*. I, p. 106.

qualquer objecto ou acção atribuídos a si, ao passo que a consciência moral se refere ao bom e ao mau que estão presentes nas acções ou objectos»⁶.

A consciência moral, para além de ser conhecimento, implica relação com o bem e, por isso Alfred Schöpf diz que ela é «auto compreensão do ser humano, na qual este se sabe submetido à exigência (incondicional) de fazer o bem»⁷. Por sua vez Manuel da Costa Freitas, na enciclopédia *Logos*, define a consciência moral nestes termos: «Juízo de valor acerca da moralidade dos próprios actos. Inclui a faculdade de apreender os valores e as leis morais (consciência habitual) ao mesmo tempo que a sua aplicação aos casos concretos (consciência actual)»⁸. Esta definição, para além de referir o conhecimento que a consciência implica, explicita, claramente, a capacidade avaliativa, a capacidade de julgar, o acto de julgar que caracteriza a consciência moral.

Roque Cabral, no seu curso de ética, ainda inédito, afirma que a «consciência moral é apreciação do valor moral dos actos que o sujeito pratica» e a compreensão que o sujeito tem de si mesmo como ser que deve agir bem. E refere os termos utilizados noutras línguas para a designar a consciência moral. Os escolásticos utilizavam o termo grego *synéidesis*, os ingleses, *conscience*, e os alemães, *Gewissen*. E faz uma afirmação muito esclarecedora: «enquanto a consciência psicológica fala no *indicativo*, dando a conhecer o que é, a consciência moral diz o que deve ser, fala em *imperativo* e, conseqüentemente, *julga* os comportamentos da pessoa»⁹.

«A vida moral, diz Hortal, tem como pressuposto que quem actua moralmente sabe (até certo ponto pelo menos) o que faz, o que pretende ao fazer e sabe se o que faz é bom ou mau, lícito ou ilícito»¹⁰. Agir moralmente é agir em consciência

⁶ A. Damásio, - *O sentimento de si. O corpo, a emoção e a neurobiologia da consciência*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2000, pp. 23 e 47.

⁷ «Conciencia». In: O. Höffe, (ed.) - *Diccionario de Ética*. Barcelona: Crítica, 1994, p. 43. Para um amplo desenvolvimento do tema *consciência moral* cf., por exemplo, Valadier, Paul - *O elogio da consciência*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996,

⁸ *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Vol 1, col. 1135.

⁹ R. Cabral, - *Lições de Ética Fundamental*. Esta afirmação encontra-se no início do terceiro capítulo do curso que tem por título «O Apelo Subjectivo» e é consagrado à consciência moral.

¹⁰ A. Hortal, - *Ética*. I, pp. 105-106. Compreende-se que Ricoeur, no seu texto «La conscience et la loi» chame à consciência «*conviction*», convicção pois que é a capacidade de, por convicção, afirmar que uma acção é boa ou mal (RICOEUR, P. - «La conscience et la loi. Enjeux philosophique». P. Ricoeur, P. - *Le juste*. Paris: Éd. Esprit, 1995,, p. 221). Neste texto, o autor procura ultrapassar o aparente dilema que pretende opor lei e consciência, o imutável, universal, constringedor, e o variável, circunstancial, espontâneo e eminentemente subjectivo (p. 209).

e, por isso, este autor define consciência moral nestes termos: «capacidade de conhecer e julgar sobre a bondade ou maldade, licitude ou ilicitude moral das acções em geral e das que o próprio faz em particular»¹¹.

A consciência moral é a consciência na sua função de advertir e apreciar as valorizações implicadas nos nossos projectos e decisões¹², pelo que ela envolve duas dimensões, duas funções: ela dá informação sobre a realização ou não da acção (questões de facto); e avalia a acção feita, que se está a fazer ou que se fará (questão normativa). É nesta linha que São Tomás de Aquino diz que a consciência tem três funções: dá testemunho, insta ou obriga e escusa – não reconhece culpa – (boa consciência) ou acusa¹³.

O tema da consciência moral foi tratado por grandes autores como São Tomás e Kant. Para o primeiro, que valoriza a dimensão intelectual da consciência moral, diferentemente da tradição mendicante e monástica, que valoriza a dimensão motivacional, ela é constitutiva da identidade da pessoa e instância última, que julga a acção moral, sendo o seu ditame obrigatório mesmo contra as autoridades morais, civis ou religiosas, e mesmo que se trate de uma consciência errónea. Para este autor, a consciência moral é o lugar do juízo e da avaliação concreta.

Em Kant, a razão prática, como consciência moral, é autora da lei moral que se apresenta como universal e necessária. Depois de Kant, pode dizer-se que a consciência moral entra em crise, quer pelo aparecimento dos chamados mestres da suspeita, quer por se ter passado a dar mais importância às questões teóricas e menos às condições, em que as pessoas decidem as acções concretas.

Relativamente à primeira das razões apontadas, tenha-se presente que agir em consciência (moral) implica agir com intenção, com convicção e com motivação. Estas ideias foram postas em discussão pelos filósofos que Ricoeur chamou “mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud¹⁴. Estes pensadores ensinaram que, ao falar da consciência, não se pode deixar de ter em conta o que a influencia; tem que se ter em conta, ao falar da consciência, outras realidades, tais como: factores sociais (Marx), os domínios da “vontade de poder” (Nietzsche) e o inconsciente

¹¹ A. Hortal, - *Ética*, I, p. 106.

¹² Cf. A. Hortal, - *Idem*, p. 107.

¹³ T. São- *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13 ad c.

¹⁴ Cf. P. Ricoeur, - «Le conscient et l'inconscient». ID - *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 1969, pp. 101-121.

(Freud). Ao falar da consciência tem que se responder às problemáticas que estes elementos levantam¹⁵.

Marx preocupa-se com a consciência do ser humano social e não propriamente da consciência moral individual¹⁶. Para ele, como para vários sociólogos, a consciência do homem depende das circunstâncias. Basta lembrar a afirmação de Marx, na 6ª das *Teses sobre Feuerbach*: «a essência humana não é uma abstracção inerente a cada indivíduo. Na sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais»¹⁷. Assim, a consciência de cada um está condicionada, formada pelo contexto social em que está inserido; em última instância, ela é uma emanção explicável pela infra-estrutura económica da sociedade, “consciência de classe”. Ora como o conhecimento e juízo que a consciência formula sobre a acção moral não são independentes do meio social a que o sujeito pertence, o ditame da consciência não pode ser tomado como critério último do agir moral.

Nietzsche, por sua vez, relaciona consciência com o ressentimento e vontade de poder e Freud considera a consciência moral, que tem sempre um substrato de carácter pulsional e libidinoso, como tensão entre o *ego* e o *super-ego* (este em grande parte resultante da interiorização das proibições parentais)¹⁸, embora o autor associe mais frequentemente a consciência moral ao *super-ego*¹⁹.

Como mostra o que até agora se disse sobre consciência moral, se é verdade que ela é, na expressão de Paul Valadier, «uma espécie de injustificável racional ou axioma moral»; por outro, tem de se reconhecer que ela é muito frágil, suscita suspeita, sendo uma realidade muito difícil de analisar reflexamente, pelo que, muitas vezes, se fala dela recorrendo às metáforas da *voz* e do *tribunal*²⁰.

¹⁵ Uma excelente exposição sintética desta problemática, dando particular relevo a Freud, pode ser lida em Gómez, Carlos - «Consciência moral», pp. 26-49

¹⁶ H. Augusto (*Ética*) remete para dois artigos dele sobre o tema e para Habermas, *Reconstrucción del materialismo histórico (La Reconstrucción del Materialismo Histórico)*. Madrid: Taurus Ediciones, 1981), onde se reúnem trabalhos sobre o desenvolvimento das estruturas normativas.

¹⁷ K. Marx, F. Engels, - *Teses sobre Feuerbach*. In: ID - *Obras escolhidas*. I. Tomo, Lisboa/Moscovo: Edições Avante/Edições Progresso, 1982, p. 2. Ainda sobre este tema cf. a Tese 3ª onde se diz que a questão da verdade não é uma questão de teoria, mas de “prática”.

¹⁸ Para uma abordagem da questão consciente-inconsciente, cf. P. Ricoeur, - «Le conscient et l'inconscient». ID. - *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, 1969, pp. 101-121.

¹⁹ Cf., por exemplo, C. Fabião, *Narcisismo, defesas primitivas e separação*. Lisboa: Climepsi, 2007, pp. 43-44. Segundo esta autora, o texto mais importante Freud com interesse para pensar a questão das funções do Eu, é um texto de 1911: *Formulações sobre os dois princípios de funcionamento mental*.

²⁰ Sobre o exposto até aqui, cf. X. Etxeberria,- *Temas Básicos de Ética*. Col.: Ética de las Profisiones. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002, pp. 171-176.

Um dos textos em que se pode fazer uma aproximação mais estimulante à problemática da consciência moral é o de Lima Vaz, que tem por título «Crise e verdade da consciência moral»²¹, e que passamos a sintetizar.

Diz o autor que a chamada crise da ideia de consciência moral e da sua presença eficaz normativa é um sintoma da crise da vida moral, uma crise do sistema de fins, valores e normas que aceitamos para dirigir o nosso agir²². A história da vida moral, tal como ela se manifesta nos sistemas morais ao longo da história, mostra que há dois pólos estruturadores da vida moral ou da moral vivida. Um é a consciência moral e o outro é o *ethos* representado e socialmente transmitido. A consciência moral é a mediação entre a existência pessoal e o universo moral, que se apresenta como horizonte objectivo do agir, que se concretiza nas normas e instituições morais.

Esta função mediadora é atingida profundamente por “agentes culturais” que intervêm na crise actual da noção de consciência moral. Esses agentes são o individualismo e a suspeita. O individualismo, principalmente na sua expressão reivindicadora de criador individual de valores, abandona a ética do bem e, neste processo, a consciência perde, pelo menos em última instância, qualquer referência a uma ordem moral objectiva, relativamente às suas decisões. É o que Lima Vaz designa por «processo de radical subjectivação» da consciência moral²³.

A suspeita, a que vários autores, desde o século XIX, submetem os princípios, noções e valores da tradição, tem como alvo a consciência moral, como já foi referido. Essa suspeita leva à aplicação do método da “desconstrução” através da dissolução analítica de princípios, noções e valores, desfazendo-lhes a coerência e, portanto, a sua significação verdadeira. Ora a tradição é fundamental no *ethos*²⁴; a sua desconstrução traz consigo a perda do horizonte do agir moral e, por isso, do seu conteúdo moral. Abre-se, assim, o caminho ao subjectivismo, pois que a norma subjectiva do agir, que é a consciência moral, deixa de ter o conteúdo que a tradição lhe pode dar para a formulação do juízo moral.

Somos assim colocados perante o problema actual da vida moral: o da experiência da consciência moral e sua interpretação.

²¹ H. Vaz, C. Lima – «Crise e verdade da consciência moral». *Síntese*. Nova Fase. 25(1998), pp. 461-476

²² Cf. H. Vaz, C. Lima - *Idem*, p. 462.

²³ *Idem*, p. 462.

²⁴ H. Vaz, C. Lima – *Escritos de Filosofia. II Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1988, pp. 11-35.

Na continuação do texto, o autor vai abordar, em dois apartados, esta problemática. No primeiro, trata da gênese e formação da categoria da “consciência moral” e, no segundo, aborda a sua natureza e função.

Parece ser comum a todas as culturas e à vida do ser humano enquanto indivíduo «a experiência de uma instância interior de julgamento pelo indivíduo dos seus próprios actos»²⁵. Deve, contudo, reconhecer-se que a noção de consciência moral, nos termos em que encontramos na tradição ética do Ocidente, tem na sua gênese histórica duas fontes que estão na origem das categorias do nosso sistema de normas e valores: o greco-romano e o judaico-cristão.²⁶ Lima Vaz não apresenta a evolução do conceito, mas apenas chama a atenção para o seu traço fundamental que permite determinar a natureza da consciência e a sua estrutura.

Embora o termo *syneidesis*, traduzido por *consciência* em latim, se encontre já em Demócrito, para significar o conhecimento das acções más do próprio, Lima Vaz considera que o primeiro passo para a construção da noção de consciência moral, na filosofia antiga, se encontra no lema socrático «Conhece-te a ti mesmo», cujo conteúdo é claramente ético.

Na época helenística, *syneidesis* passa a fazer parte da linguagem comum e aparece a expressão *orthē syneidesis* (consciência recta), correspondente à expressão de Aristóteles *orthos logos* (recta razão”) embora neste autor, devido à orientação optimista da sua ética como ética das virtudes, a consciência não aponta para consciência das más acções. Segundo o estoicismo, a consciência aparece como ditamwe do *Deus sive Natura*.

Em São Paulo, o termo helenístico *syneidesis* aparece nas Cartas²⁷. Cícero traduz *syneidesis* por *conscientia* e Séneca utiliza sistematicamente o termo. Os estoícos da época imperial, como Epicteto e Marco Aurélio, continuam a usar o termo técnico *syneidesis*. A concepção grega da consciência moral tem tendência espiritualista,

²⁵ H. Vaz, C. Lima - «Crise e verdade da consciência moral», p. 463.

²⁶ Para uma exposição histórica da noção de consciência moral, cf. Baertschi, Bernard - «Sens morale». M. Canto-Speber, (dir) - *Dictionnaire d'éthique et de morale*, t. 2. 1ª ed. Quadrige. Paris: P.U.F. 2004, pp. 1758-1767 [tradução brasileira: ID - *Dicionário de Ética e Filosofia Moral 1*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 558-566] e C. Gómez,- «Conciencia moral». Cortina, A. (Dir.) - 10 palabras clave de la ética. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1994, pp. 17- 69. Para um maior desenvolvimento, H.D. Kittsteiner,- *Naissance de la conscience morale*. Paris: Éditions du Cerf, 1997.

²⁷ Lima, Vaz, cita Rm 2,15 ou 14,23, 1 Cor 10, 29-30.

dando a primazia à função de julgar no conhecimento de si mesmo e é este aspecto que é assumido pela antropologia plotiniana.

Na tradição bíblica, a génese da consciência moral está na situação existencial do crente perante a palavra de Deus e da sua Lei; no *Novo Testamento*, a Fé toma o lugar da Lei. Perante a Palavra de Deus e da Lei, há um sentimento que brota do coração do crente na inclinação para a adesão ou não-adesão²⁸. A consciência moral surge com uma feição afectivo-voluntarista, que marca encontro com o pensamento clássico como se verifica em Santo Agostinho.

Neste autor, a consciência moral ocupa o centro da vida moral e é só acessível aos olhos de Deus. Esta noção atravessa toda a Idade Média, sofrendo uma complexa evolução na linha de um cruzamento com a noção de hábito dos primeiros princípios da ordem moral, conhecido como *sinderese* e a consciência moral, também entendida como hábito.

Tomás de Aquino distinguirá claramente a *sinderese* (hábito dos primeiros princípios) da *consciência moral*, considerando que significam dois momentos (habitual e actual) da função da razão prática²⁹. Para este autor, a consciência moral é «um *acto* que reflecte sobre o agir moral para *testificar, julgar e acusar ou escusar*, reunindo, pois, em síntese vital, além do momento cognitivo expresso no *juízo*, o momento volitivo presente na *responsabilidade* diante de si mesmo livremente assumido»³⁰. Esta concepção harmoniza as tendências intelectualista grega e voluntarista cristã. Na Idade Média Tardia o acento será colocado no voluntarismo, dando assim início à figura da consciência moral da Idade Moderna.

Este acento no voluntarismo compreende-se se se atender aos pressupostos antropológicos e metafísicos, sempre subjacentes aos sistemas simbólicos, que levaram à emergência dos paradigmas conceptuais da Modernidade. Do ponto de vista metafísico, Descartes inverteu a prioridade entre ser e pensar, dando a dianteira ao segundo na fundamentação da inteligibilidade do real. Do ponto de vista antropológico, concebeu o ser humano como ser pensante; do ponto de vista noético, deu primazia à razão metódica. Estas inversões tiveram como consequência que, na Modernidade, a consciência, até então concebida como consciência moral (acto de julgar-se a si mesmo enquanto sujeito moral), se transforme em consciência transcendental (capacidade de produzir a inteligibilidade do ser e,

²⁸ Lima, Vaz, cita como exemplos as seguintes passagens bíblicas: Jr 31, 33; Ez 19, 20-21; Pr 3, 1.

²⁹ Lima, Vaz, cita *Summa Theologiae*, I, q. 79 aa. 12 e 13; *De Veritate*, qq. XVI e XVII.

³⁰ H. Vaz, C. Lima - «Crise e verdade da consciência moral», pp. 465-466.

por isso, norma do conhecimento). Esta profunda alteração semântica implica que a consciência moral passará a estar sujeita à consciência transcendental, que a regerá e que, em Kant, enquanto a razão prática teórica (que é transcendental) será a autora da Lei Moral.

Esta evolução teve duas consequências. A primeira foi a perda da centralidade da consciência moral como fulcro da estrutura espiritual do acto ético, o que se traduziu na emergência do casuísmo e na migração da consciência moral para a esfera do sentimento³¹. A segunda foi o lugar ocupado pelas paixões na moral, cujo domínio ocupa o lugar que a política ocupava da moral aristotélica.

O abandono da estrutura racional-volitiva própria da consciência moral levou a uma dispersão polissémica do termo (consciência moral, crítica, política, religiosa, de classe, etc.) e à relativização da acepção original da expressão. Hoje, a expressão consciência moral apresenta-se com enorme pluralidade de sentidos (voz de Deus, eu profundo, lei da razão, sentimento, instinto, lei do homem etc.) o que é evidente sintoma «da *crise* da consciência moral no sistema de valores do homem contemporâneo»³². Esta situação exige uma profunda reflexão em ordem à recuperação do conceito «no seu perfil teórico de norma subjectiva última e irreduzível do agir moral, *mediadora* entre o sujeito e o mundo ético»³³.

Para tratar da natureza e função da consciência moral, Lima Vaz parte da análise fenomenológica da experiência moral, experiência considerada universal. A consciência moral é experimentada como juízo avaliativo do indivíduo sobre o seu próprio agir, que tem como fenómeno seguinte o sentimento de aprovação ou desaprovação. Assim ela manifesta-se como sendo de natureza cognitiva: conhecimento pelo sujeito do seu próprio acto, conhecimento reflexo, que se desdobra na reflexão, que acompanha a prática do acto, como na reflexão que se segue à sua prática. A primeira é a fundamental, sendo a segunda apenas a sua explicitação. É por isso que há autores que dizem, e com razão, que *in stricto sensu* só a primeira (a que acompanha o acto) merece a designação “consciência moral”. Por um lado, falar de reflexão é falar em conhecimento intelectual e, por outro, caracterizar a consciência moral como reflexão é admitir um conhecimento intelectual avaliativo do «agir na sua *intenção*, na sua *efectivação* e nas *circunstâncias*

³¹ Significativo desta tendência é o aparecimento da expressão inglesa “moral sens”.

³² H. Vaz, C. Lima - «Crise e verdade da consciência moral», p. 469.

³³ H. Vaz, C. Lima - *Ibidem*.

que o acompanham»³⁴. Essa avaliação exige uma escolha da norma do agir segundo um valor. A norma surge como “princípio objectivo” da estrutura cognitiva do acto e a sua formulação conceptual é tema fundamental da Ética, no capítulo da consciência moral.

A escolha implica liberdade e a norma que preside à avaliação apresenta-se, não como exigência extrínseca, mas intrínseca, pois que é imanente ao próprio sujeito. A norma impõe uma necessidade moral e, por isso, a consciência moral apresenta-se como consciência do dever. A consciência é essencialmente livre: liberdade na avaliação e liberdade relativamente à norma de avaliação. É a partir destas características fenomenologicamente encontradas na vida moral que se explicam as diversas formas culturais que exprimem essa experiência. Dito de outra modo: não são as formas culturais que nos permitem compreender a consciência moral; são as características fenomenologicamente encontradas na experiência moral, que nos permitem explicar as suas formas culturais.

O autor chama a atenção para o facto de a consciência moral não ser uma realidade isolada da complexidade do mundo humano. Ela mergulha as suas raízes nas camadas do inconsciente, da afectividade, do processo educativo, da cultura e está marcada pelo itinerário existencial de cada um. Contudo, ela confronta-se com o mundo circundante, com os seus enigmas e a sua constante mutação. Por tudo isto, a consciência moral não é «um porto seguro ou um santuário de certezas»³⁵. Ela está constantemente desafiada a confrontar as nossas acções com o apelo primeiro do ser moral, que é a procura do bem que se apresenta como dever ou obrigação. A Ética filosófica, como ciência prática, tem que traduzir ao nível do conceito essa procura.

A consciência moral é constitutiva do agir moral, porque ela é a estrutura reflexiva desse agir e nesse agir há sempre um juízo avaliativo moral; ela é «a face reflexiva da *síntese* dos elementos e dos momentos que integram o exercício efectivo do agir moral»³⁶.

Na consciência moral estão presentes e articulados conhecimento, liberdade e afectividade, os três elementos indispensáveis à moralidade do agir, que a fenomenologia do acto moral permitiu descobrir. Esta estrutura permite ver que o conhecimento e a liberdade são a *causa* do acto moral do sujeito, acto que se orien-

³⁴ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 470.

³⁵ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 471.

³⁶ H. Vaz, C. Lima – *Ibidem*.

ta para um objecto ou fim que foi escolhido. Daqui provém a responsabilidade do sujeito pelo acto moral: o acto tem no sujeito a sua causa, manifesta o sujeito e permite o seu reconhecimento pela comunidade. A afectividade e a situação estão ao nível das condições, embora possam intervir profundamente no exercício do acto e mesmo influenciar o seu valor moral.

Esta análise mostra um movimento dialéctico entre os momentos constitutivos do agir moral como acto livre em que se articulam a “universalidade” abstracta que, através de uma instância de “particularidade”, encontra a sua concretização na *singularidade* do acto.

O primeiro momento, que é universal, é constituído pela abertura da razão ao horizonte universal do Bem que se revela intuitivamente como *dever ser* (*bonum est faciendum*). Esse “o Bem deve ser feito” leva à adesão da vontade do sujeito moral traduzida na consciência do “dever ser”: consciência primordial do dever.

Até aqui o projecto de bem está numa dimensão abstracta. A sua efectivação (passagem do projecto abstracto de bem para a acção boa) passa pela mediação das condições que permitem a concretização desse bem abstracto conhecido e que suscita a adesão do sujeito. «Vale dizer que a **universalidade** da intenção do Bem deve submeter-se à **particularidade** das condições no movimento da sua concretização em acto **singular**»³⁷. Tal como no primeiro momento se manifestou a inter-causalidade do conhecimento (intuição do bem como dever ser) e da vontade (consciência do dever ser), também essa inter-causalidade se manifesta ao nível da deliberação sobre os meios aptos à realização do fim na situação concreta em que o sujeito se encontra (prudência e livre arbítrio).

Há no acto moral praticado uma síntese de razão e vontade. Razão porque o acto moral implica conhecimento do Bem e das condições da sua realização; vontade enquanto o acto moral implica inclinação para o Bem e escolha de meios aptos à sua realização. «O *acto moral* será, na sua estrutura conceptual, um juízo posto pela vontade e um querer julgado pela razão e, por conseguinte, um acolhimento racional e livre do Bem»³⁸. Como o acto moral articula razão e vontade, ele implica reflexão e essa reflexão é a consciência moral, autojulgamento do próprio acto. Esse juízo de valor obedece à norma objectiva do Bem sob a forma de

³⁷ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 473.

³⁸ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 474.

«recta razão», razão do Bem conhecido. Daí que a consciência moral, enquanto reflexão sobre a bondade do acto, seja norma subjectiva e última do acto moral.

Sujeito moral, agir moral e consciência moral identificam-se. Daqui que se possa e deva dizer que a consciência moral é o eu do sujeito moral na sua mais profunda intimidade. Sendo a consciência moral a dimensão reflexiva do agir moral, ela tem como funções, que se expressam nas metáforas judiciais, «testificar, acusar ou escusar, finalmente julgar – julgamento incorruptível e irrecorrível – a responsabilidade moral da acção»³⁹.

Se sujeito moral e consciência moral se identificam, então o seu desenvolvimento é evidentemente progressivo, exige educação, isto é prática da virtude, nomeadamente a virtude intelectual da prudência.

Responsabilidade

Segundo J. Ladrière, o conceito de responsabilidade é utilizado em variadíssimos contextos mas, nesta análise, interessa apenas no contexto da ética em que o conceito de responsabilidade não está condicionado pelas disposições institucionais, mas é uma disposição constitutiva da existência⁴⁰, ela é inerente à determinação ética da acção. No contexto das instituições, a responsabilidade é constituída e regulada pelos procedimentos instituídos num campo social. Há, naturalmente, reconhece Ladrière, uma analogia nesta diferença entre responsabilidade ética e social (institucional).

Nas disposições institucionais, a questão que se põe é a da imputação: um sujeito que vai realizar uma acção que muda o estado de coisas e que, uma vez ocorrida a mudança, é imputado do ponto de vista social por essa mudança, que foi o ponto de partida da acção que a causou e visto que foi o primeiro termo da série que a ocasionou.

A determinação social da imputação não esgota, contudo, a noção de responsabilidade. Há que atender ao sentimento de responsabilidade que afecta interiormente o sujeito da iniciativa, o que transforma a imputação exterior em sentimento de auto-imputação. Será esse sentimento já a responsabilidade moral pela acção? «Esse sentimento de responsabilidade aparece [...] como prova da

³⁹ H. Vaz, C. Lima – *Idem*, p. 475.

⁴⁰ Sobre a noção de existência neste contexto, Cf. Ladrière, J. – «Le concept de "dimension éthique"». In: ID – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Saint-Laurent/Namur: Fides/Artel, 1997, p. 24 e ss.

causalidade da acção enquanto tal, relativamente à situação concreta»,⁴¹ mas esse sentimento não resulta da deliberação que pesa os motivos e constrói a decisão. Nesse sentimento, o sujeito apresenta-se como passivo uma vez que não é um sujeito que reflecte sobre o agir, que activamente delibera; conseqüentemente não se está ainda perante o conceito moral de responsabilidade.

Nesta parte do texto, Jean Ladrière procura tratar do conceito propriamente ético da responsabilidade, seguindo o fio condutor fornecido pelo contexto institucional.

Segundo o autor, como a responsabilidade põe em causa um agente e comporta uma reapropriação do momento da imputação, podemos aproximá-la da ideia de dever o qual é, simultaneamente, a indicação objectiva do que há a fazer e o sentimento de obrigação que está ligado a esta indicação.

Há, contudo, que distinguir dever e responsabilidade. Por um lado, o dever antecede a responsabilidade, porque é o seu fundamento (porque se tem deveres, é-se responsável pela seu cumprimento), mas, por outro, o dever segue-se à responsabilidade na medida em que é porque a pessoa é responsável, que ela se sente obrigada. Mas é a questão da responsabilidade que aqui interessa e o problema que importa é o de determinar a relação entre ética e responsabilidade ou, numa expressão do autor, determinar «a razão pela qual a ética implica responsabilidade»⁴².

Para mostrar a relação entre ética e responsabilidade, o autor parte da análise do sentimento de dever que é revelador da dimensão ética da existência.

O sentimento de dever manifesta a dimensão teleológica da acção. Uma acção aparece como dever, porque encaminha o sujeito no caminho do bem. Esse bem é a realização do sujeito. E é em função desse horizonte de realização da existência, que se podem julgar as acções como boas ou más; isto é como levando ou não à realização da existência. A análise do sentimento do dever revela um sujeito razão-liberdade e inacabado, cuja realização está na responsabilidade. É essa responsabilidade pela sua realização que está na base da responsabilidade do sujeito por cada uma das suas acções particulares (por cada um dos seus deveres), que conduzem a esse fim: a realização da existência. «A autorealização de cada existente passa pela sua contribuição para a autorealização dos outros existentes,

⁴¹ J. Ladrière,- «La responsabilité», p. 149.

⁴² J. Ladrière,- *Idem*, p. 152.

o que funda para cada um o dever do reconhecimento de outrem como portador singular do destino da razão-liberdade e todos os deveres particulares decorrem disso»⁴³. Daqui se segue que a responsabilidade surge como responsabilidade em relação a si, em relação ao outro e em relação ao estado das coisas.

A questão da responsabilidade perante si mesmo não é um tema pacífico entre os pensadores da filosofia moral. Para os “modernos”, por exemplo, não faz sentido falar de deveres para consigo mesmo no acto de construir a vida, ou seja, da responsabilidade perante si mesmo. Sendo o sujeito moral um sujeito livre, autónomo, não determinado ele não tem deveres para consigo⁴⁴.

Para Jean Ladrière, o sujeito moral é responsável perante si mesmo porque ele é uma existência a realizar. A realização ética não é, pois, algo que vem do exterior do existente e lhe é imposto de fora; é algo que lhe é próprio e necessário e essa realização é própria da sua responsabilidade.

Questão difícil é a da realização efectiva da existência, porque essa realização se faz no concreto e em circunstâncias que nem sempre são claras. É o risco ético. A realização é sempre incerta, mas é uma missão a que o existente não se pode eximir. Ele deve eleger os conteúdos dessa realização, isto é dar uma forma concreta à exigência de realização que é o fim do seu existir (formulação formal da vida moral). A vida ética é uma missão singular pois que se trata da construção por parte do existente do seu próprio destino; daí que o sujeito moral seja responsável por si.

O existente não é apenas responsável pela sua existência; também é responsável perante outrem. Estando o outro presente no campo de acção do agente (sujeito moral), pelo facto de ele ser uma existência, surge como um apelo singular dirigido a uma singularidade. A missão que cabe ao agente, neste contexto, é a de responder ao outro na realização da existência dele. «O apelo que vem de outrem é reconhecido num sentimento que é a repercussão imediata, na afectividade, de uma presença que se impõe como solicitando e como fundando uma responsabilidade. Com isto se anuncia uma instância de juízo cuja natureza é preciso precisar»⁴⁵.

⁴³ J. Ladrière,- *Idem*, p. 154.

⁴⁴ É nesta linha de pensamento que Sartre se manifesta em *O existencialismo é um humanismo* [Trad. V. Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 1978].

⁴⁵ J. Ladrière,- «La responsabilité», pp. 157-158.

Mas o existente (o agente, o eu) também é responsável pelo estado de coisas, terceira forma de responsabilidade. Esta responsabilidade tem origem no próprio existente, na relação que este tem com o contexto situacional passado ou que deve ser realizado. Isto exige que o estado de coisas surja como exigente perante a existência, o que requer «um acto específico de instauração e, portanto, a intervenção de uma instância capaz de conferir ao estado de coisas esta significação»⁴⁶. Esta responsabilidade tem origem na existência do Outro.

Esta terceira forma de responsabilidade remete para as duas primeiras, a responsabilidade por si e pelo outro. «Na sua responsabilidade para consigo mesmo, o existente é tornado responsável daquilo que, na sua existência, põe em jogo um interesse que o ultrapassa, e que se poderia chamar a humanidade do homem, quer dizer, concretamente, aquilo que está em causa em cada outro existente. Há qualquer coisa como uma solidariedade moral, que fundamenta uma partilha no bem como no mal, e que dá à responsabilidade ética uma dimensão colectiva, neste sentido que, na sua singularidade, ela é participação numa missão universal»⁴⁷.

O que importa agora, uma vez que a terceira forma de responsabilidade remete para as duas primeiras, é ver como a imputação da responsabilidade é possível e como se pode ser requerido por outrem

A auto-imputação pressupõe a dissociação entre o sujeito da acção e uma instância que o constitui e que está em suspenso e a realizar. Essa realização futura está presente como solicitação, que vem de uma alteridade «infinitamente distante e consubstancial à existência»⁴⁸. Numa outra formulação, o existente é projecto, é estar em construção, é acto e potência, na linguagem de Aristóteles; o existente é e é expectativa; é reconciliação consigo mesmo, em que «encontra a sua justificação e o seu ser autêntico»⁴⁹.

Porém, a existência (o eu), que afecta os outros, é também afectada por eles, porque tem uma auto-suficiência limitada e é afectada por outrem na sua auto-construção. O outro, enquanto indivíduo e enquanto outro em geral, é presença e parte da situação do eu, provocando-o, apelando à sua existência: «no encontro a

⁴⁶ J. Ladrière,- *Idem*, p. 158.

⁴⁷ J. Ladrière,- *Idem*, pp. 158-159.

⁴⁸ J. Ladrière,- *Idem*, p. 159.

⁴⁹ J. Ladrière,- *Ibidem*.

presença do outro é logo já revelação de uma responsabilidade»⁵⁰. O Outro, porque outro, chama a existência (o eu) à responsabilidade por ele e nele, à responsabilidade por toda a humanidade.

A responsabilidade implica a ideia de um apelo e de uma resposta a dar. Essa resposta esperada está marcada por uma exigência que a existência (o eu) vive e cuja origem emana do fim da acção ética e em função da qual ela, a existência (o eu), tem o poder de julgar as suas próprias acções e dispõe dos critérios para esse julgamento⁵¹, dando-se aqui uma articulação entre o dever (dimensão subjectiva) com o fim da vida ética (dimensão objectiva). É o *telos* da ética que permite o juízo sobre o agir, que é esse *telos*, a vida boa, a vida realizada, a realização da existência que dá significação ao agir.

A ética, enquanto procura da realização da existência, e as normas morais são articuladas pela responsabilidade. Essa articulação implica criatividade e descoberta, porque a existência não está determinada. A existência tem que inventar as mediações da vida ética, é sua responsabilidade. E como as acções são as primeiras mediações, que criam as mediações segundas (construção de saber, criação estética, instauração do político, produção do universo de artefactos), há uma primazia da razão prática sobre todas as outras formas de razão⁵².

A prudência

Se é verdade que a acção moral exige, da parte do sujeito, conhecimento, liberdade e intenção, o certo é que não há qualquer acção moralmente positiva, sem que a prudência presida à decisão que a antecede e a acompanha⁵³. Como diz Xavier Etxeberria: «Se a consciência nos chama à responsabilidade, o alcance e o sentido desta discerne-se com o exercício da virtude da prudência ou sabedoria

⁵⁰ J. Ladrière,- *Idem*, p. 160.

⁵¹ «Ora o que dá à existência este poder e estes critérios, é o que constitui a finalidade da acção ética, com a qual ela concorda constitutivamente enquanto exigência da sua autorealização, a saber a ordem ética, o que Kant chamava o reino dos fins (p. 161).

⁵² J. Ladrière,- «La responsabilité», p. 163.

⁵³ Sobre a prudência, cf. Pellegrin, Pierre - «Prudence». Canto-Speber, M. (dir) - *Dictionnaire d'éthique et de morale*, t. 2. 1ª ed. Quadrige. Paris: P.U.F. 2004, pp. 1560-1566 [tradução brasileira: ID - *Dicionário de Ética e Filosofia Moral 2*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003, pp. 406-411], R. Cabral,- «Prudência». *Logos*. Vol. 4, 1992, cols. 477-482, Cabral. Roque - «Reflexões sobre a prudência. Aristóteles. São Tomás. Actualidade». *Theologica*. 10(1974), pp. 483-490, D.E. García, - «La Phronesis y el Juicio Reflexionante en Relación con el Equilibrio Reflexivo I», *Analogia*. XIV(2000), pp. 65-101, R. Simon,- «La vertu de prudence ou sagesse pratique». *Ethica*. 12(2000), pp. 45-71. Aubenque, Pierre - *La prudence chez Aristote*. Paris: P.U.F., 1963.

prática»⁵⁴. Segundo Aristóteles, as virtudes de carácter, que levam a agir, devem evitar o excesso e o defeito para atingir o meio-termo da coisa, relativamente a cada um, na excelência da conduta.. «Por exemplo, sentir medo, ser audaz, estar de desejos, ficar irritado, ter compaixão e, em geral, ter prazer ou sentir sofrimento, admitem um mais e um menos. Quer dizer, admitem modos errados [de nos relacionarmos com eles]. Mas o sentir isto no tempo em que se deve, nas ocasiões em que se deve, relativamente às pessoas que se deve, e em vista do que se deve e do modo como se deve, isso é o meio e o melhor de tudo, ou seja o meio e o melhor de tudo é uma medida da excelência (virtude)» (EN, II, 6, 1106b20-23)⁵⁵.

A acção moral é intencional, nela o fim e os motivos do agir são determinantes. Para se chegar a esse agir passa-se por um processo de deliberação, que acaba numa decisão, isto é, num juízo prático em situação que, posto em prática, se chama acção. Neste processo de deliberação, é indispensável a prudência para que a melhor decisão seja encontrada, pelo que não há decisão positivamente moral sem a virtude da prudência.

Não é que a prudência seja uma virtude ética ou de carácter. Aristóteles, no livro I da *Ética a Nicómaco*, distingue as excelências, ou virtudes, em *teóricas* (dianoéticas) e *éticas* (EN, 1103a4). Como virtudes teóricas, o filósofo indica a sabedoria (*sophia*), a compreensão (*synesis*) e a prudência⁵⁶ (*phronesis*) e, como virtudes de carácter, a generosidade (*eleutheriotes*) e a temperança (*sophrosyne/*) (EN, 1103a5-a6)⁵⁷.

No Livro VI da mesma obra, em que Aristóteles trata da prudência, o autor define-a como «uma disposição prática de acordo com o sentido orientador e

⁵⁴ X. Etxeberria, - *Temas Básicos de Ética*. Col.: Ética de las Profisiones. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2002, p. 183.

⁵⁵ Citamos da tradução portuguesa: Aristóteles - *Ética a Nicómaco*. Tradução e notas de A. C. Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores, 2004. Na tradução espanhola pode ler-se: «por ejemplo, cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión, e placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y hacia aquellas personas debidas, y por el motivo debido y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ellos radica, precisamente, la virtud» (Aristóteles - *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Int. E. Lledó Íñigo. Trd. e notas de J. Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 170).

⁵⁶ Foi Cícero quem traduziu o termo grego *phronesis* por *prudentia*. Cf., por exemplo, o seu tratado *Dos Deveres (De Officiis)*. Lisboa: Edições 70, 2000.

⁵⁷ A tradução portuguesa de A. C. Caeiro, traduz *sinesin* por entendimento e *phronesin* por sensatez.

verdadeiro em vista do bem e do mal para o Humano» (1140b5)⁵⁸. Ela não visa aquilo que existe por uma necessidade intrínseca, aquilo que está determinado cientificamente, mas aquilo que pode ser de outra maneira; ela visa aquilo que pode ser de outra maneira⁵⁹.

Para se ver a importância da prudência no agir moral, deve-se ter presente que as normas morais têm um carácter de generalidade⁶⁰, mas a acção do sujeito moral é singular e, perante cada situação concreta, a consciência moral vai ver a pertinência das normas à situação, como, atendendo ao seu modo de ser (dimensão afectiva do ser humano; o ser humano é razão mas também desejo), o sujeito reage na circunstância concreta em que a acção vai decorrer⁶¹, vai avaliar as consequências da acção, etc., tudo isto durante o chamado processo de deliberação (*boúleusis*) que, sendo dado o fim, visa os meios para o atingir. Neste processo, o sujeito não procura um conhecimento científico porque este trata do que não pode ser de outra maneira e a acção moral é uma acção que não está determinada. O processo de deliberação também não é uma conjectura; é um processo lento, implica procurar e fazer cálculos; é uma certa forma de aconselhamento (EN, 1143a10). Ela é uma correcção e implica um sentido de orientação para o bem. A boa deliberação é aquela que leva ao fim absoluto e também é boa a que leva aos

⁵⁸ Em Aristóteles – *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Int. Emilio Lledó Íñigo. Trd. e notas de J. Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 1985, p. 275, pode ler-se: «la prudencia es un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre». Na tradução francesa de Gauthier e Jolif, lê-se: «Conclui-se (reste, no original) que a sabedoria prática seja um estado habitual verdadeiro, reflectido (raisonné), que dirige a acção e tem por objecto as coisas boas e más para o homem».

⁵⁹ «Ora, a sensatez (a sabedoria prática ou prudência) diz respeito ao Humano e sobre o qual é possível deliberar-se. Nós dizemos, então, que é sobretudo este o trabalho do sensato, sc. deliberar bem» (EN, VI, 7, 1141b8-10). Na tradução espanhola já citada (pp. 278-279): «la prudencia, en cambio, se refiere a cosas humanas y a lo que es objeto de deliberación. En efecto, decimos que la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tien fin, y esto es un bien práctico». Na tradução francesa: «A sabedoria, ela, tem por objecto os bens humanos, quer dizer aqueles que fornecem matéria de deliberação. Pois quando se fala de um sábio, é esta por excelência a tarefa que lhe atribuímos: deliberar bem».

⁶⁰ «Les normes morales ne donnent que des orientations et il revient en définitive à l'agent de déterminer pour et par lui-même ce que ces orientations lui prescrivent dans la situation précise où il se trouve. C'est ici qu'intervient à proprement parler le jugement moral. Il met en jeu ce qu'on appelle le "sens moral" ou la "conscience morale"» (J. Ladrière, – «Le concept de "dimension éthique"», p. 38-39).

⁶¹ «Diz-se que tem sensatez (prudência) aquele que é capaz de ter em vista de um modo correcto as circunstâncias particulares em que cada vez se encontra a respeito de si próprio, e a quem somos capazes de confiar as nossas próprias coisas» (EN, VI, 7, 1141a25-27).

fins relativos que levam ao fim absoluto⁶². Por isso, Aristóteles diz que «deliberar é próprio dos prudentes, a boa deliberação será a correcção de deliberação a respeito do que é conveniente como meio para o fim do qual a sensatez (prudência) tem uma concepção verdadeira» (EN, 1142b30).

Em síntese, a prudência articula o particular com o universal, o desejo com a razão e esclarece os meios adequados para atingir o fim no seu *Kairós*, isto é, no tempo oportuno. A prudência lidera o modo como em concreto se articulam todos os elementos da acção moral. Ela tem a função de comando a respeito do que se deve ou não fazer e não há acção moral sem a sua intervenção pois que nem mesmo as virtudes de carácter levam ao bem autêntico sem o comando da prudência. Segundo palavras de Aristóteles: «Não é possível haver bem de um modo autêntico sem sensatez (prudência), nem é possível que o Humano tenha sensatez (prudência) sem a excelência da disposição fundamental do carácter» (EN, VI, 13, 1144b30-3)⁶³.

Conclusão

A sabedoria prática, como se disse, tem que deliberar sobre os meios para atingir o fim absoluto e os fins relativos. Nem sempre, contudo, esta articulação entre meios e fins é clara, havendo critérios que visam harmonizar estas relações. Assim, René Simon apresenta três critérios gerais a que se deve obedecer nas relações meios e fins. O primeiro critério que o autor apresenta considera que, para ser moralmente válida, a relação meios-fins deve implicar a imanência dos meios ao fim no plano da “eficácia”: quem quer os fins, quer os meios. O segundo critério diz que, na imanência dos meios-fins, há uma imanência axiológica: quem quer a bondade ética do fim quer a bondade ética dos meios e reciprocamente. O terceiro é o seguinte: nos casos em que se torna imprescindível um compromisso

⁶² «Pode ter-se deliberado bem de um modo absoluto ou com relação a um determinado fim. A primeira forma de deliberação absoluta, será orientada em vista do fim absoluto; a outra é uma certa forma de boa deliberação a respeito do fim relativo. Se, por conseguinte, deliberar bem é próprio dos sensatos (prudentes), a boa deliberação será a correcção de deliberação a respeito do que é conveniente como meio para o fim, do qual a sensatez (prudência) tem uma concepção verdadeira» (EN, VI, 9, 1142b28-33).

⁶³ Na tradução espanhola já citada (p. 289): «Esta claro, pues, por lo que hemos dicho, que no es posible ser bueno en sentido estricto sin prudencia, ni prudente sin virtud moral».

entre o valor e a eficácia, a tensão entre o valor e o compromisso “deve subsistir como um mandato para encontrar respostas melhores”⁶⁴.

Diego Gracia, por sua vez, apresenta os seguintes três critérios. O primeiro constitui o momento *a priori* e pode formular-se nestes termos: «para que uma acção possa ser considerada moralmente correcta, tem de ser universalizável, de modo que não vá contra o respeito devido a todas e cada uma das pessoas». É o momento da norma: critério (U). O segundo é o momento *a posteriori*: «para que as acções concretas possam considerar-se responsáveis e boas, há-de ter-se em conta as condições particulares dos factos e avaliar as consequências que possivelmente derivarão delas». É o momento da prudência; critério (P). E o terceiro, formula-se nestes termos: «Colabora nas condições de aplicação de U, tendo em conta as condições situacionais contingentes». É critério complementar (C). Para evitar que a excepção se converta

em regra, procura que a situação que exigiu a excepção se transforme para que, desaparecendo, a regra possa valer⁶⁵.

A moralidade acontece no agir humano. Nele tem de estar presente o conhecimento, liberdade e intenção, daí a importância da análise da consciência moral, da responsabilidade e da sabedoria prática.

Summary

Morality has a place in human action. There must be present knowledge, freedom and purpose, hence the importance of analysis and moral responsibility and wisdom in practice.

⁶⁴ R. Simon, - *Éthique de la responsabilité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, pp. 51-54.

⁶⁵ D. Gracia, - «Ecologia y bioética»; J. Gafo (ed.) - *Ética y ecología*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1991, pp. 188-191.