

FENOMENOLOGIA DO ETHOS¹

NA Introdução propusemos uma definição *nominal* da *Ética* como sendo a *ciência do ethos*, atendendo à derivação etimológica do termo "ética" e à evolução que o levou a substituir-se nas línguas modernas para designar um tipo específico de saber *formalmente* definido, e integrado no corpo epistemológico e didático, seja das Ciências humanas, seja da Filosofia. Nosso propósito neste capítulo preliminar é justamente o de alcançar formular e justificar uma definição *real* da *Ética* em sua versão propriamente *filosófica*, tendo sido a Filosofia a forma *originária* com que historicamente se constituiu a *ciência do ethos*, e que persistimos em considerar a única forma adequada que nos permite pensar os *fundamentos* racionais dessa ciência.

No clima intelectual atualmente reinante na cultura ocidental, em que os problemas da *forma* adquirem uma primazia sempre mais ampla sobre os problemas de *conteúdo*, convém ter presente a distinção clássica, mas sempre vigente, entre *ciências formais* e *ciências reais*. As primeiras, que são igualmente designadas como *metaciências*, têm como objeto as *formas* do saber e sua articulação em formas canônicas

1. Breve bibliografia sobre a noção de *ethos*: J. L. Aranguren, *Ética* I, caps. 2-4; II, caps. 1-2; W. Kluxen, *Ethos und Ethik, Philosophisches Jahrbuch*, 73 (1965): 339-335. Id., *Ethik und Ethos, Handbuch der christlichen Ethik*, II, pp. 518-532. E. Riondato, *Ethos: ricerche per la determinazione del valore classico dell'Ética*, Pádua, Antenore, 1961. E. Schwarz, *Ethik der Griechen*, Stuttgart, Koehler Verlag, 1951, pp. 15-19.

meira, exprime-se na renúncia à tradição da busca de uma conceitualidade filosófica para a explicação da conduta ética, derivando a Ética para a órbita das Ciências humanas, ou seja para a explicação do fenômeno ético apenas em termos de padrões culturais, ou de categorias psicológicas e sociológicas, corroborando novamente o pressuposto de um universal relativismo ético.

Aristóteles foi o iniciador da reflexão metaética, ao definir a especificidade do conhecimento prático, do qual o conhecimento ético é uma espécie, e ao analisar a estrutura conceptual e analítica do conhecimento prático e do conhecimento ético, em particular ao expor nos livros VI e VII da *Ética de Nicômaco* e em outras passagens da sua obra as propriedades lógicas do chamado "silogismo prático"³, e ao investigar, nos primeiros capítulos do livro I, a polissmia do termo "bem" (*agathon*). Mas as investigações metaéticas de Aristóteles são decididamente orientadas para a elucidação filosófica da *praxis* ética, desempenhando nessa elucidação função mediadora fundamental o conceito de "sabedoria prática" (*phronesis*)⁴. Se levarmos em conta, portanto, a exemplaridade da *pragmataia* ética aristotélica, parecerá contestável a pretensa neutralidade da Metaética em face do caráter normativo da lógica e da linguagem éticas, bem como a limitação do campo ético à pluralidade das formas culturais do *ethos*.

Como ciência real, a Ética tem por objeto o *ethos*, que se apresenta como um fenômeno histórico-cultural dotado de evidência imediata e impondo-se à experiência do indivíduo tão logo este alcance a primeira idade da razão. A própria possibilidade da Metaética e das ciências empíricas do *ethos* implica justamente a *universalidade* dessa experiência, traduzindo-se em formas paradigmáticas de *linguagem e conduta* e revelando um dado antropológico incontestável. Constitutivas desse dado são certas constantes patentemente à primeira observação do fenômeno ético, que irão oferecer um substrato empírico às categorias fundamentais da Ética. Tais serão, por exem-

3. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 124-125; p. 225, n. 201.

4. Ver K. H. Volkmann-Schluck, *Ethos und Wissen in der nikomachischen Ethik des Aristoteles*, ap. *Sern und Ethos* (cit. bibliogr. geral) pp. 56-68.

de *linguagem*, seja as formas puras, domínio da Lógica e da Matemática, seja as formas aplicadas a uma região do saber, domínio da Lógica e da Epistemologia das diversas ciências. As segundas são as ciências propriamente ditas, que têm por objeto a realidade investigada e compreendida sob determinado ângulo gnosiológico e, como tal, formalizada numa linguagem específica própria. Conquanto a ciência real esteja, portanto, submetida às condições formais das meta-ciências puras e aplicadas, seu objeto é o *ser real*, não a forma com a qual é pensado. Usando uma velha terminologia escolástica, podemos dizer que na Metaética a forma é o *id quod* (o que é conhecido), ao passo que na Ciência real a forma é o *id quo* (a mediação lógico-lingüística por meio da qual o objeto real é conhecido). No primeiro caso, das ciências formais, o objeto e a forma se identificam, no segundo, das ciências reais, necessariamente se distinguem, sendo a forma o *medium in quo*, o perfil inteligível pelo qual o objeto real é pensado.

Ora, a tendência atual em dar primazia aos problemas de Metaética² derivada, sem dúvida, do fenômeno cultural e espiritual que poderia ser denominado a *desrealização*, a perda progressiva da referência ao real que atinge os grandes paradigmas éticos transmitidos pela tradição, traz consigo duas consequências inquietantes para o bem-estar moral de nossa civilização. A primeira diz respeito a esse outro traço marcante de nossa cultura em sua feição tecnológica, ou seja, à *instrumentalização* da forma. Sendo o domínio formal um domínio por natureza *operatório*, a docilidade da forma aos usos e fins do operador humano, patente nas aplicações tecnológicas das ciências físico-matemáticas, confere aos sistemas formais uma larga margem de autonomia com relação aos conteúdos reais aos quais eventualmente são aplicáveis. Nesse sentido, o predomínio da Metaética pode significar uma *instrumentalização* da lógica e da linguagem éticas que, indiferentes a seu conteúdo real, passam a servir à expressão de um universal relativismo dos valores, de acordo com as necessidades e fins subjetivos ou com os interesses ideológicos dos agentes éticos. A segunda consequência, estreitamente ligada à pri-

2. Sobre a Metaética ver K. Nielsen, *Problems of Ethics*, ap. *Encyclopedia of Philosophy* (P. Edwards), II, 118-121; A. Pieper, *Metaethik, Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 5 (1980), 1168-1171.

plo, a intenção da "vida no bem" (*eu zen*) e, conseqüentemente, o "agir segundo o bem" (*eu prattien*), do qual deriva a "vida melhor" ou "mais feliz" (*eudaimonia*) para o agente ético e a "excelência" ou "virtude" (*areté*) de seu agir e de seu ser. Como conseqüência, o "bem" *deve* ser realizado (*agathon=deon*), embora não pela coação mas pela persuasão. Todos esses termos da moral tradicional grega⁵ implicam em seu conteúdo semântico o conceito fundamental de "bem" (*agathon*), que será o eixo conceitual em torno do qual se construirão os grandes sistemas éticos da tradição ocidental. Sendo o *ethos* da cultura grega o que primeiro se prestou a uma transposição racional na forma de uma Ética, os termos básicos da linguagem ética dos gregos passam a ser um índice heurístico importante para que termos equivalentes se descubram na linguagem dos *etha* de outras tradições.

A experiência primeira do *ethos* revela, por outro lado, uma estrutura *dual* característica e constitutiva: o *ethos* é, inseparavelmente, *social* e *individual*. É uma realidade sócio-histórica. Mas só existe, concretamente, na *praxis* dos indivíduos; e é essa *praxis* que deixa seus traços nos documentos e testemunhos que nos permitem o acesso à fisionomia própria de um determinado *ethos* histórico.

Considerado na evidência primeira e irrecusável de um fenômeno fundamental da vida humana exprimindo-se numa forma original de *linguagem*, o *ethos* oferece-nos uma primeira via de acesso à sua elucidação racional mediante uma descrição *fenomenológica*, que deve indicar-nos o caminho para sua compreensão *filosófica* ou para a Ética propriamente dita. A *fenomenologia*⁶ apresenta-se, pois,

5. Ver M. Vegetti, *L'Etica degli antichi*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 3-12. O A. entende por "moral" o conjunto de valores e regras de conduta partilhado por indivíduos e grupos, isto é, o que denominamos *ethos*, e por "Ética" uma teoria filosófica de tipo normativo tendo por objeto a "moral", cuja criação é atribuída a Aristóteles. Ver igualmente Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge Univ. Press, 1986, pp. 1-21.

6. O termo "fenomenologia", criado provavelmente no século XVIII (Lambert) e ilustrado por Hegel no século XIX, recebeu sua acepção filosófica mais conhecida nos inícios do século XX (E. Husserl e escola fenomenológica). Definido como método de descrição da "essência" dos fenômenos, evoluiu para uma forma de "idealismo transcendental" (E. Husserl), de "pensamento do Ser" (M. Heidegger), de "ontologia fenomenológica" (J.-P. Sartre), conhecendo igualmente uma vasta

aqui como um *método* (caminho) propedêutico à Ética. Não é o método do discurso ético especificamente tal, pois esse se constrói através de uma conceitualidade *filosófica* cujo alcance gnostológico transcende os limites da descrição fenomenológica. De fato, a idéia de uma Ética rigorosamente *fenomenológica* viu-se em face de dificuldades que, nos casos mais significativos, tornaram inevitável o recurso a uma *ontologia* do sujeito ético⁷. Utilizada, porém, como *método*, a descrição fenomenológica revela-se extremamente apta para traçar o perfil *eidético* (usando uma terminologia inspirada em Husserl) do fenômeno ético e para oferecer-nos uma primeira expressão *formal*, em termos de saber reflexivo, do objeto *real* da Ética.

A aproximação *fenomenológica* deve, por conseguinte, pôr em relevo os traços constitutivos do *fenômeno* ético de tal sorte que seu *eidos* (forma) apareça de modo inconfundível no vasto campo da experiência humana.

Como primeiro desses traços apresenta-se, sem dúvida, a estrutura *dual* do *ethos*, ou seja, sua dupla face, *social* e *individual*. É verdade que todo fenômeno especificamente *humano*, isto é, não redutível a simples processos biofísicos, sendo um fenômeno de *cultura*, é constitutivamente *social*. No caso do *ethos*, porém, a relação *social* e do *individual* mostra-se dotada de características que deverão ser reconhecidas como próprias da esfera ética⁸. A transposição metafórica que está na origem da significação moral de *ethos* oferece-nos aqui uma primeira pista. O *ethos* é a morada do animal que passa a ser a "casa" (*oikos*) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa *simbólica* que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa

diffusão como *método* em vários campos da Filosofia, particularmente na Ética e na Antropologia Filosófica.

7. É característica a evolução da reflexão ética de G. Marcel, que terminou numa meditação sobre o "mistério do Ser". A *Ética* de N. Hartmann apresenta uma face *axiológica* (fenomenologia dos valores) e uma face *ontológica* (metafísica da liberdade). A notável obra ética de D. von Hildebrand admite igualmente uma *ontologia* dos valores (*Ethik*, I, 3). Sobre os problemas de uma Ética fenomenológica ver Ch. Larmore, *Modernity et Morale* (tr. fr.) Paris, PUF, 1993, pp. 10-13.

8. A dimensão social do *ethos* é celebrada por M. T. Cícero, *De finibus bonorum et malorum*, V, 28 (ed. Martha, II, pp. 149-150).

material uma significação propriamente *humana*, entretida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da *cultura*⁹. Do ponto de vista de sua plena auto-realização, o ser humano, antes de habitar no *oikos* da natureza, deve morar no seu *oikos* espiritual — no mundo da *cultura* — que é constitutivamente ético. A simples preservação do ecossistema natural perderia toda significação humana se não se operasse a partir de uma concepção *ética* da vida e não fosse entendida como pressuposto necessário, mas não suficiente para a satisfação das necessidades não apenas físicas, mas sobretudo espirituais do homem.

Um primeiro traço se faz visível no *ethos* nessa sua condição de espaço habitável do mundo onde a comunidade humana pode lançar raízes e crescer. Assim como a casa material deve ser construída sobre pétreos fundamentos para permanecer de pé e durar¹⁰, assim o *ethos* dos diversos grupos humanos manifesta uma extraordinária capacidade de resistir à usura do tempo e às mudanças advindas de tradições estranhas. O *ethos* é constitutivamente *tradicional*, pois o ser humano não conseguiria refazer continuamente sua morada espiritual. Trata-se de um legado — o mais precioso — que as gerações se transmitem (*tradere, traditio*) ao longo do tempo e que mostra, por outro lado, uma não menos extraordinária capacidade de assimilação de novos valores e de adaptação a novas situações. Tal é a *historicidade* própria do *ethos*, que nele se exprime como necessidade *instituída* e que Aristóteles comparou à necessidade *dada* da Natureza. A contraprova da *tradicionalidade* intrínseca do *ethos* pode ser vista na dissolução das tradições éticas na sociedade contemporânea cujo efeito primeiro e inevitável é o *niilismo* ético generalizado, que vem pondo em risco o próprio futuro da civilização¹¹.

9. Sobre a significação ética da "casa" ver E. Lévinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haye, M. Nijhof, 2ª ed., 1965, pp. 129-131.

10. Mt 7,24-27; Lc 6,48-49. Numa comparação com a construção da casa material, Jesus insiste aqui na necessidade de se fundar solidamente na alma o ensinamento ético-religioso que acaba de ser transmitido no Sermão da Montanha, e que constitui a carta fundamental do *ethos* neotestamentário.

11. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 16-21.

No entanto, é preciso repetir que a permanência do *ethos* é exatamente o índice próprio de sua *historicidade*. O *ethos* não é uma grandeza cultural imóvel no tempo mas, como a própria *cultura*, da qual é a dimensão normativa e prescritiva, revela um surpreendente dinamismo de crescimento, adaptação e recriação de valores, quando os chamados "conflitos éticos"¹² desencadeiam no seu seio síndromes de *crise* cujo desfecho é, em geral, a invenção de uma nova forma ética de vida¹³.

A inter-relação entre *permanência* e *historicidade* que aparece como constitutiva do fenômeno ético é responsável, por sua vez, pela forma com que o *ethos* socialmente se apresenta, ou seja a forma do "costume" (*mores, moeurs, Sitten*) que, em sua abrangência e universalidade, é a forma com que a vida humana é vivida dentro de determinada tradição ética. A codificação do *costume* em leis e instituições assinala justamente um passo decisivo na evolução do *ethos*, como é o caso na passagem do *ethos* grego arcaico para o *ethos* clássico, onde ela anuncia já a futura criação da Ética.

À permanência social do *ethos* na forma do *costume* correspondem sua interiorização e permanência no *indivíduo* na forma do *hábito*. Nele se faz presente um novo traço fundamental do *ethos* fenomenológico do *ethos*. Também aqui a etimologia nos é útil para a descrição e compreensão do *hábito*. Presente no indivíduo como forma concreta de vida, o *ethos* torna-se para ele o *bonum* cultural que confere, afinal, significação plenamente humana a todos os outros bens da cultura. Nesse sentido, o *ethos-costume* é possuído pelo indivíduo como *ethos-hexis* ou *hábito*. O termo *hexis* usado por Aristóteles, deriva do verbo *echein* (ter, possuir), donde o seu homólogo latino *habitus* (*habere*, ter, possuir) e o correspondente *hábito* em nossa língua. O *hábito* é uma propriedade fundamental da *praxis* humana, e o fato de significar uma *aquisição* do agente posta à sua disposição em virtude da intencionalidade consciente que está na sua origem distingue-o do comportamento instintivo e puramente repetitivo que o animal recebe da Natureza. Já a formação do *hábito* procede de uma repeti-

12. Id., *ibid.*, pp. 28-35.

13. Ver Johannes Messner, *Kulturrethik*, Innsbruck-Viena-Munique, Tyrolia Verlag, 1954, pp. 355-367.

ção qualitativa de atos que acaba configurando no indivíduo sua "segunda natureza"¹⁴.

No domínio do *ethos*, diferentemente do hábito *teórico* da ciência ou do hábito *poético* da técnica, o hábito é essencialmente finalizado pelo próprio bem do indivíduo que é a sua auto-realização segundo os valores do *ethos* socialmente legitimado. Como tal, o hábito exprime uma forma superior de excelência do indivíduo, sua *arete* ou *virtude* ética. A efetivação concreta do *ethos* como costume se dá, portanto, no *ethos* como hábito ou *virtude* no indivíduo. A prática virtuosa se torna, por outro lado, nas sociedades tradicionais, uma das formas mais eficazes da transmissão do *ethos* pela exemplaridade que alcança nos indivíduos que a tradição consagra como modelos ou paradigmas éticos¹⁵. O fenômeno contemporâneo da irrupção do *futuro* como grandeza deontológica no universo ético do *presente*, analisada agudamente por Hans Jonas¹⁶ e que retira muito da eficácia exemplar dos paradigmas éticos do *passado*, pode ser apontado, sem dúvida, como um dos fatores determinantes do progressivo enfraquecimento das tradições éticas.

Assim como o *ethos* (costume) tem sua duração no tempo assegurada pela *tradição*, assim o *ethos* (*hexis* ou hábito) torna-se, no indivíduo, forma permanente de seu agir pela *educação*. Na *tradição* se inscreve a historicidade do costume, na *educação* a historicidade do hábito. Na inter-relação entre ambas revela-se uma das formas originais da dialética do tempo humano. Do ponto de vista de sua efetiva realização social, o costume como *tradição* é um *universal abstrato* que se *particulariza* continuamente nas infinitas situações através das quais transcorre a vida dos indivíduos, e que encontra sua *singularidade* efetiva na *praxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela *educação*. Dessa forma, uma circularidade causal se estabelece entre tradição

14. Ver o tratado do hábito em geral na *Summa Theologiae*, 1a. 2ac. q. 49 a q. 54. Ver *infra*, A Ética medieval: Tomás de Aquino III, Cap. 3.

15. Sobre a exemplaridade do homem "sábio" (*phrónimos*) para o exercício da *praxis* virtuosa, ver Aristóteles, *Et. Nic.*, VI, 6, 1106 b 36.

16. Ver Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984 (tr. fr. *Le Principe responsabilité*, Paris, Cerf, 1992).

e educação ou entre o costume e o hábito, o *ethos* e a *praxis*: do *ethos* a *praxis* recebe sua *forma*, da *praxis* o *ethos* recebe seu conteúdo existencial.

Entre os dois pólos do *ethos* e da *praxis* ética traçam-se as fronteiras do campo ético, que em outro lugar¹⁷ propusemos representar por uma elipse como lugar geométrico dos pontos de interseção dos dois vetores traçados a partir do pólo do *ethos* e do pólo da *praxis*. Essa representação geométrica pode ajudar-nos a compreender a estrutura fenomenológica elementar do fenômeno ético, circunscrita pela inter-relação entre o pólo *objetivo* do *ethos* e o pólo *subjetivo* da *praxis*, inter-relação mediada pelo espaço da *intersubjetividade*, ou seja, pela dimensão constitutivamente *social* da vida ética. Essa estrutura elementar ofereceu-se, de Platão aos nossos dias, como *dado* primeiro da reflexão ética e dela procedem as articulações fundamentais dos grandes sistemas éticos. É permitido pensar que um dos sintomas inequívocos da crise ética contemporânea mostra-se na *desestruturação* do campo ético, de um lado pela hipetrofia do aspecto *lógico-linguístico* da *forma*, de outro pelas restrições impostas ao *conteúdo* existencial da *praxis*, limitada a seus condicionamentos empíricos e aos comportamentos que procedem seja aleatoriamente seja deterministicamente da esfera biopsíquica.

17. *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, op. cit., pp. 105-106.