

3) O SURGIMENTO HISTÓRICO DA ÉTICA

“Na medida em que podemos afirmar, foi Sócrates quem criou o conceito de alma que desde então tem dominado o pensamento europeu. Durante mais de dois mil anos o europeu civilizado supôs que tem uma alma, algo que é a sede de sua inteligência e de seu caráter moral, normais e em estado de vigília, e que, dado que esta alma é idêntica ao mesmo, ou, em todo caso, o mais importante nele, sua ocupação suprema na vida é torna-la o melhor possível.”
A. E. Taylor¹⁸

Neste capítulo apoiaremos-nos nos argumentos de Vaz, companheiro sempre seguro em qualquer campo da filosofia, mas guia indispensável quando se trata de ética. Antes de adentrarmos a ética enquanto ciência do *ethos*, antes mesmo de ser possível delinear o saber ético grego, é-nos necessário buscar as características e as estruturas segundo as quais se mostra o *ethos*. Nos termos do filósofo mineiro, é necessário apresentar uma *fenomenologia do ethos*¹⁹, tema que será abordado na seção seguinte. (3.1). Em segundo lugar, seguindo a exigência metodológica de exposição do capítulo anterior, trataremos da características do *ethos* tradicional e do impacto das grandes mudanças sociais enfrentadas pela Grécia no séc. V a.C. sobre o saber ético até então constituído (seção 3.2.2). Finalmente, mostraremos como o pensamento grego imediatamente anterior a Platão, representado pelos sofistas e por Sócrates, pensou a crise do *ethos* aristocrático grego (seções 3.2.3 e 3.2.4)

¹⁸ TAYLOR, 1993, p. 110.

¹⁹ “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.” (VAZ, 1999, v. 4, p. 39)

3.1) Fenomenologia do ethos

Como acontece o fenômeno ético? Mas o que é *ethos*? Etimologicamente, *ethos* significava o covil, a morada ou a toca dos animais ou, de maneira mais próxima ao nosso linguajar, o habitat. Somente num segundo momento o vocábulo passa a ser utilizado para designar o mundo propriamente humano, a morada do homem²⁰. Dentro desta transposição de sentido existe o reconhecimento da diferença fundamental entre as atividades dos animais, instintivas, e as do homem, necessariamente racionais. Se de toda a atividade humana a razão toma parte, também participa da *praxis*²¹. Mesmo que muito do que fazemos seja motivado por impulsos irracionais, como o frio, a fome e a sede, sempre que agimos a razão apreende as impressões em sua maneira peculiar, relaciona-as com outras impressões e delibera, ainda que num nível precário de consciência da deliberação racional²².

²⁰ Nos ensina Vaz: “ethos é a transposição metafórica da significação original com a qual o vocábulo é empregado na língua grega usual e que denota a morada, covil ou abrigo dos animais [...] A transposição metafórica para o mundo humano dos costumes é extremamente significativa e é fruto de uma intuição profunda sobre as condições de nosso agir (*praxis*), ao qual ficam confiadas a edificação e a preservação de nossa verdadeira residência no mundo como seres inteligentes e livres : a morada do ethos cuja destruição significaria o fim de todo o sentido para vida propriamente humana.” (1999, v.4, p. 13)

²¹ Platão, no *Político*, classifica as ciências em dois grupos, o das ciências teóricas, ligadas ao conhecer, nele incluindo a aritmética e a política, e o das práticas, ligadas ao fazer algo, como a arquitetura (258d-259e). Aristóteles desenvolve a concepção, distinguindo as ciências em três grupos: *teóricas*, o saber pelo saber, *poiéticas*, o saber para produzir (um objeto qualquer) e *práticas*, o saber que busca a perfeição do agente. (*Metafísica*, E1, passim). Em nosso trabalho adotaremos a classificação aristotélica, por ser mais minuciosa.

²² Nesse sentido, vejamos o pensamento de Vaz: “A característica mais original da práxis humana reside, sem dúvida, no fato de que o homem não opera senão a partir do prévio conhecimento do objeto de seu operar. Esse conhecimento não é uma simples representação como pode ocorrer na fantasia animal, mas é um processo de assimilação ativa do real que torna possível uma atitude crítica ou judicativa do cognoscente em face do objeto conhecido. Marx já assinalara a diferença abissal que existe entre a abelha mais hábil e o artesão mais bisonho. O conhecimento humano apresenta, com efeito, a propriedade singular de ser um processo de acumulação qualitativa segundo o qual a realidade se reorganiza na mente numa rede de relações abstratas e em séries classificatórias que tornam o conhecimento para o ser humano (*continua na próxima página*)

Mas ser racional significa também ser livre dos laços da causalidade que regem o mundo natural. Se a essência do ser humano é sua racionalidade, a essência da razão é ser causa de si mesma, é ser causa do agir humano; é, portanto, ser livre. Da longa corrente de causa e efeito o homem não participa senão acidentalmente. Negando essa corrente, o homem cria para si um outro mundo, o mundo da cultura.

O *ethos* assim considerado torna-se a *physis* humana. Ao afirmarmos a liberdade não descartamos que a cultura possua regras e que o homem não estabeleça leis para si mesmo; mas, diferentemente das leis da natureza, leis da necessidade, as leis cultura são leis da liberdade. Aristóteles, ao perceber esta fundamental diferença entre as leis que regem a natureza e a cultura, observou na Retórica que “O hábito é semelhante à natureza: a natureza é o domínio do sempre, o hábito do freqüentemente.” (I, 11, 1370 a 7). Se os fenômenos naturais se realizam de acordo com a leis necessárias, o mundo da cultura não segue a inviolabilidade da necessidade, mas é contingente²³.

Ora, a utilização da palavra *ethos* no sentido de costume, de usos humanos, irá designar uma forma de comportamento dotada das especificidades da *physis* humana. *Ethos* nada mais é que o conjunto de maneiras de agir do ser humano, o padrão de conduta humana, enquanto parte do todo da cultura. O *ethos* somente possui seu momento de existência concreta na ação de cada ser humano. O **hábito**, derivado do

o mais eficaz e poderoso instrumento de acesso ao mundo exterior e de presença ativa em meio às coisas. Acumulado qualitativamente e organizado, o conhecimento assume a forma de saber. [...] Aristóteles julgou assim dever atribuir a todos os seres humanos, em razão de sua natureza (*physei*), um desejo irresistível (*orexis*) de saber (*eidenai*).” (1999, v. 4, p. 45)

²³ Vaz comenta que toda a reflexão sobre o agir humano é perpassada pela metafórica transposição da *physis* natural em *physis* humana. (Vaz, 1999, v.2, p.???)

latim *habere*, adquirir, é a aquisição do indivíduo singular do *ethos* de sua sociedade, o que se dá através da **educação**. O indivíduo, ao agir, ao mesmo tempo que manifesta o *ethos* apreendido, forma o *ethos* enquanto fenômeno, transmite o *ethos* enquanto **tradição**²⁴.

Vaz propõe o seguinte esquema para representar este movimento, por ele denominado *Circularidade Causal do Ethos*²⁵:

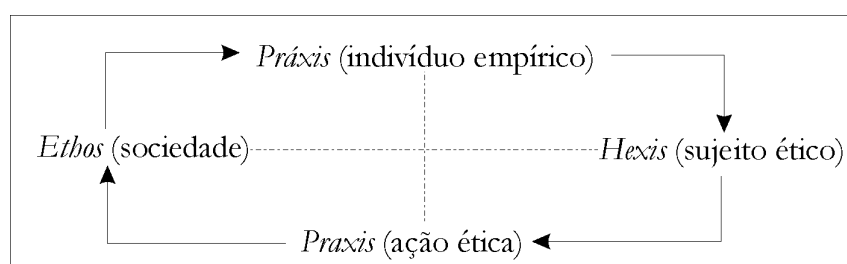


FIGURA 1 - Circularidade causal do *ethos*
Fonte: VAZ, v. 2, 1999, p. 15, nota 17.

O *ethos* possui, assim, uma natureza dual, na qual é *ethos* social como costume e individual como hábito, que implica um movimento dialético, no qual o *ethos* costume

²⁴ Nos ensina Vaz: “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 dialéticas originais 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 *práxis* concreta na qual determinado indivíduo realiza ou recusa os valores do costume recebidos pela educação. Dessa forma, uma circularidade causal se estabelece entre tradição e educação ou entre o costume e o hábito, o *ethos* e a *práxis*; do *ethos* a *práxis* recebe sua forma, da *práxis* o *ethos* recebe seu conteúdo existencial.” (1999, v. 4, p. 42-43)

²⁵ Assim ele comenta o gráfico: “Enquanto ação ética, a *práxis* humana é a atualização imanente (*energeia*) de um processo estruturado segundo uma circularidade causal de momentos, e essa constitui exatamente o *primum notum*, a evidência primeira e fundadora da reflexão ética. O *ethos* como costume ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*práxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos. A *práxis*, por sua vez, é mediadora entre os momentos constitutivos do *ethos* como costume e hábito, num ir e vir que se descreve exatamente como círculo dialético: a universalidade abstrata do *ethos* como costume inscreve-se na particularidade da *práxis* como vontade subjetiva, e é universalidade concreta ou singularidade do sujeito ético no *ethos* como hábito ou virtude. A ação ética procede do *ethos* como do seu (continua na próxima página)

manifesta-se no indivíduo enquanto hábito, adquirido pela educação. O hábito do indivíduo, o *ethos* individual, por sua vez, realimenta e constitui o próprio *ethos* costume.

3.2) O saber ético grego e crise do *ethos* aristocrático

Todo povo possui seu conjunto de costumes, seu *ethos*, enquanto racionalidade imanente. Sobre o *ethos* surge, no nível do conhecimento vulgar, o *saber ético*, como conjunto de conhecimentos ainda assistemático e derivado da experiência que cada indivíduo faz da eticidade da comunidade. Ele manifesta-se na dita “sabedoria popular”, nos provérbios célebres, nos grandes exemplos de vida, nas histórias e lições dos sábios. Do saber ético, surge a *Ética*, como nos ensina Vaz, no momento em que este saber entra em declínio como forma válida de fundamentação do agir²⁶. A *Ética* traz dentro de si, portanto, as marcas do momento histórico-social dentro do qual surge; o saber ético, produto da racionalidade imanente aos costumes submete-se, quando surge a *ética*, às necessidades de universalidade e necessidade do *logos* demonstrativo. Portanto o metodológico inicial para a compreensão da *ética* grega é a exposição do *ethos* e do saber ético no qual ela surge, assim como da crise que impulsiona-lhe o aparecimento.

princípio objetivo e a ele retorna como a seu fim realizado na forma do existir virtuoso.” (1999, v. 2, p. 15-16)

²⁶ “A *ética* origina-se, pois, do *saber ético*. Ela não é, em suma, senão o próprio saber ético de determinada tradição cultural que, numa conjuntura específica de *crise* do *ethos*, recebe uma nova expressão tida como capaz de conferir-lhe uma nova e mais eficaz força de persuasão, no momento em que suas expressões tradicionais, a *religião* e a *sabedoria de vida*, perdiam pouco a pouco a credibilidade. Essa nova expressão adotará uma nova forma de *linguagem*, a linguagem do *logos demonstrativo* ou da *ciência*, que se impunha como novo e triunfante referencial *simbólico* em função do qual pouco a pouco se reorganizava o mundo da cultura. O nascimento da *Ética* insere-se, portanto, nesse grande movimento de transformação da cultura grega nos séculos V e IV que antecipa, de alguma maneira, o destino do mundo ocidental.” (1999, v. 4, p. 57)

Vejamos então quais são as características do *ethos* grego aristocrático e do saber que ao seu redor se estrutura. Precisamos regressar à Grécia antes da filosofia, terra na qual eles desenvolveram-se; precisamos voltar à Grécia mítica. Embora de polêmica definição, basta-nos ver o mito como forma de explicação das grandes questões acerca do surgimento do universo, das forças que governam a natureza, do aparecimento e destinos do homem, ou seja, da criação de tudo o que compõe o mundo²⁷.

Cada mitema é narrativa extremamente fluida que conhece inúmeras variantes²⁸. Embora o mitologema grego até fixasse preceitos morais, jamais o fez, à moda dos dez mandamentos hebreus, de forma rígida; ainda que tenha nos chegado primordialmente pelas obras poéticas e outras formas fixas de representação, nenhuma delas, nem mesmo as de Homero e Hesíodo, tinham a autoridade do Talmude ou da Bíblia. O homem grego era ignorante dos desígnios dos deuses e o espírito trágico reside na violação de regras que desconhece²⁹. O homem grego confrontava-se:

“ao mesmo tempo com os deuses e seus desígnios, personificados no Destino (*moira*) inviolável, com o cego acontecer do curso da Natureza (*physis*) que o ameaçava com a imprevisibilidade do acaso (*tyche*), com a própria fragilidade de seus propósitos submetidos à inconstância dos desejos e das paixões e,

²⁷ Nos ensina Mircea Eliade: “O mito conta uma história sagrada, ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade que passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento, uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.” (2002, p. 11)

²⁸ BRANDÃO, v.1, p. 25-26.

²⁹ Conforme SALGADO, xxxxx. Vários exemplos da tragicidade da ignorância e conseqüente desobediência dos preceitos divinos podem ser retirados do teatro e lírica gregos. É marcante neste sentido a punição que Apolo inflige aos exércitos gregos logo nos primeiros cantos da *Ilíada*, em resposta às súplicas de Crises, que tinha tido sua filha raptada por Agamenon. A ira do deus atacou as tropas aquéias sem oferecer sequer um ultimato, restando somente ao adivinho a descoberta das causas da praga que matava as tropas helênicas.

finalmente, com os costumes e as leis (*nomoi*) da comunidade que envolvem totalmente sua vida do nascimento à morte.” (VAZ, 1999, v. 4, p. 86)

O homem jogado no mundo, solto frente às adversidades, encontrava o norte de sua ação não na religião, mas no conjunto de conhecimentos éticos da comunidade. O *ethos* grego difere profundamente do judaico; não havia nenhuma “bíblia” da religião olímpica, de modo que os gregos pudessem contar com uma “lei de deus” segura e escrita. Não tinham eles o posto sereno de exegetas dos mandamentos divinos. O homem grego não podia pautar-se na rigidez e segurança de um livro sagrado.

A alternativa que restava aos helenos era a de orientar sua conduta na própria fluidez do *ethos* enquanto fenômeno social. Seu livro de regras era somente o saber acumulado na comunidade, saber-lhe fornecia o modelo (*metron*) de conduta expresso pela noção do homem-bom (*kaloskagathos*). A vida do homem grego era uma busca por se atingir este modelo ético como causa final da *práxis*, de se atingir o Bem (*to agathon*); de tanto deriva que a noção do “conhece-te a ti mesmo” significava conhecer o que se era enquanto indivíduo e conhecer o modelo ético para buscar realizá-lo na própria vida subjetiva ou na vida da comunidade. Para os gregos primitivos, a realização desse bem era tarefa da qualidade essencial do homem, era tarefa do *logos*. Portanto, a grande importância que era dada à sabedoria, e o se ver o homem sábio como homem bom. Nos ensina Vaz:

“Sendo o agente ético responsável em última instância diante de si mesmo ou da própria razão e não diante de um Deus pessoal a quem deva fidelidade e obediência, a falta ética é pensada sobretudo como sem-razão ou insensatez (*aphrosyne, agnoia, paranoia, hybris*), e a sua cura, como ensinarão enfaticamente Sócrates e Platão, deve provir da posse da sabedoria.” (1999, v. 4, p. 88)

Ao redor da categoria do Bem formularam-se os quatro conceitos basilares do saber ético e da Ética antigas: o **bem** em si (*agathon*), o bem individual, a **virtude** (*arete*), o bem da cidade, a **lei** (*nomos*)³⁰ e, finalmente, da correspondência do homem que age de acordo com *nomos* e o realiza na sua vida individual, o homem *justo* (*aner dikaios*), que se dá no conceito de **justiça**³¹.

Entretanto, temos o século V a.C., período de atuação dos Sofistas e de Sócrates, como ponto marcante de uma longa transformação da cultura grega, de uma longa decadência do *ethos* aristocrático antigo. Na democracia ateniense³², as decisões deixaram de pertencer a um determinado grupo, passando às mãos de todos os cidadãos reunidos em assembléia³³. Da soberania do povo e da lei decorreu a igualdade enquanto *isonomia* (igualdade perante a lei) e enquanto *isegoria* (igualdade no direito de palavra). Todos os cidadãos podiam concorrer a cargos públicos, tornar-se magistrados, participar das decisões da assembléia. Em contraste com a sociedade antiga aristocrática, na qual valia o nascimento, na democracia passou a valer a competência e o mérito. A nova liberdade reinante preencheu de conteúdo esta igualdade e transformou Atenas em um

³⁰ VAZ, 1999, v.4, p.88-89.

³¹ VAZ, 1999, v.4, p. 90.

³² A formação da democracia ateniense tem suas grandes etapas nas reformas jurídica de Drácon (621 a.C.) e política de Sólon (594 a.C.), na longa terceira tirania de Pisístrato (545 a 510 a.C.) e nas reformas democráticas de Clístenes (508 a.C.). Cf. Referências bibliográficas, especialmente CARTLEDGE (2002), GLOTZ (1986) e ROCHA PEREIRA (1980).

³³ Glotz comenta sobre o poder dos cidadãos na assembléia, onde eles têm “*la toute-puissance*”. E continua: “Dèmos est le maître, et nul ne possède d’autorité que celle que Dèmos a bien voulu lui déléguer temporairement. Une seule restriction a cette omnipotence, mais essentielle. Le peuple admet qu’il y ait une limite à son bon plaisir : la loi. A cette condition, il est roi et n’est pas tyran. La loi, qui protège les citoyens les uns contre les autres, défend aussi les individus contre la puissance de l’État et les intérêts de l’État contre les excès de l’individualisme.” (1986, v. 2, p. 217, tradução em apêndice ao final)

mosaico de diferentes opiniões, personalidades e modos de vida³⁴. O indivíduo passou a ter consciência de que podia partilhar do poder e dos destinos da *polis*, da maneira que um governo aristocrático jamais havia permitido³⁵. Comenta Giovanni Reale :

“A crise da aristocracia comportou também a crise da antiga *arete*, dos valores tradicionais, que eram justamente os valores prezados pela aristocracia. A crescente afirmação do poder do *demos* e a ampliação a círculos mais vastos da possibilidade de chegar ao poder fizeram ruir a convicção de que a *arrete* dependesse do nascimento, isto é, que se nascia excelente e não se tornava tal e trouxeram para o primeiro plano de como se adquiria a “excelência política”. (1993, v. 2, p. 193)

A aporia do *ethos* aristocrático, impotente frente os desafios de uma nova era caracterizou *crise ética*³⁶.

É justamente neste panorama de grandes mudanças sociais que se situam os sofistas e o pensamento Socrático. O saber ético tradicional, informador da conduta dos indivíduos, deixava de atender às necessidades de um novo tempo, necessidades que foram percebidas de diferentes maneiras por esses pensadores. A Ética surge, assim, dentro do panorama de um conflito entre um conjunto de saberes éticos de um tempo passado que não mais eram capazes de atender às necessidades do presente.

³⁴ Assim foi descrita a condição de cada cidadão ateniense: “Personnellement responsable de ses actes, chacun peut agir à sa guise, sans avoir à craindre, comme à Sparte, ni curiosité soupçonneuse, ni regard inquisiteur. Dans la délibération qui éclaire les résolutions communes, chacun peut intervenir, s’il le veut, et donner à tous un bon avis.” (GLOTZ, 1986, v. 2, p. 217, tradução em apêndice ao final)

³⁵ O relato de Robin aponta para uma afirmação da individualidade de forma ainda mais violenta: “A mesure que se r el ache ainsin le lien collectif, grandit l’essor de la personnalité individuelle; chacun veut sa propre liberté et y tend avec un appetit d’autant plus furieux qu’il sent l’État plus d esempar e; il aspire à affranchir, par la possession du crédit politique et de la richesse, son pouvoir personnel de jouissance. A Athènes, et dans les cit es qui ont subi son prestige, s’installe un individualisme tumultueux et féroce.” (1973, p. 160, tradu cao em apêndice ao final)

³⁶ Vale lembrar a análise de Vaz: “não estando submetido a qualquer forma de determinismo, o movimento imanente ao ethos, através do qual ele passa de universalidade do costume   singularidade da (continua na próxima página)