

## A FORMAÇÃO DO *ETHOS* OCIDENTAL A PARTIR DO PENSAMENTO DE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ

THE FORMATION OF WESTERN *ETHOS* IN THE HENRIQUE CLÁUDIO DE LIMA VAZ'S THOUGHT

Anderson Luiz Tedesco<sup>1</sup>

Roque Strieder<sup>2</sup>

### RESUMO:

O presente estudo visa trazer para o debate, ainda que de modo parcial, a concepção filosófica de um dos mais brilhantes e complexos filósofos brasileiros – Henrique Cláudio de Lima Vaz –, dentre outros, nos diferentes períodos históricos do ocidente. A problemática discorrida configura-se no pensar a constituição de um *ethos* ocidental como pressuposto imprescindível à formação do ser humano. Concerne-se a um estudo de cunho bibliográfico. Concluímos, no decorrer do estudo, uma exaustiva e profunda tentativa de resgatar os valores da tradição a fim de reconstituir a própria cultura ocidental que se tornou líquida nessa era do relativismo. Todavia, igualmente apostamos na possibilidade de se conceber a formação humana no conviver em comunidade, no interagir, no terreno da educação, como caminho de conhecimento de si e de transformação de si na pluralidade.

**Palavras-chave:** Educação. Filosofia. Formação Humana. Pluralidade.

### ABSTRACT:

The present study aims to bring to the debate, albeit partially, the philosophical conception of one of the most brilliant and complex Brazilian philosophers – Cláudio Henrique de Lima Vaz –, among others, in different historical periods in the West. The problem lectured set up in thinking the establishment of a Western ethos as essential to the formation of human assumption. It concerns a bibliographical study. We conclude, during the study, a comprehensive and profound attempt to rescue the values of tradition in order to reconstitute the Western culture itself, which became a net in this era of relativism. However, we also bet on the possibility of conceiving human formation in live in community, interact in the field of education as a way of self-knowledge and transformation of the self in the plurality.

**Keywords:** Education. Philosophy. Human Formation. Plurality.

As discussões epistemológicas sobre as relações éticas na formação humana, nas últimas décadas, têm aumentado consideravelmente no campo da política, da economia, do direito, do meio ambiente, da bioética e em outras áreas do conhecimento. Mas, ao que parece, ao consultar os diversos estados de arte disponíveis nas pesquisas em educação, ainda merece reforço nos debates e nas produções científicas nos programas de Pós-Graduação - (*stricto sensu*), as reflexões sobre a formação do ser humano fundamentando-se na

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - PUCPR. Professor da Universidade do Oeste de Santa Catarina. E-mail: anderson.tedesco@unoesc.edu.br

<sup>2</sup> Doutor em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba -UNIMEP/SP. Professor do Programa de Mestrado em Educação da Universidade do Oeste de Santa Catarina. E-mail: roque.strieder@unoesc.edu.br

antropologia filosófica. Pensar num arcabouço teórico e consistente de uma antropologia filosófica na formação humana, primeiro requer definir no estudo proposto, a *rememoração*<sup>3</sup> histórica acerca da constituição do *ethos* no mundo ocidental e, perceber como as concepções do *ethos* na antiguidade clássica, no período medieval, moderno e contemporâneo, colaboraram em alguma medida para a própria fragmentação da formação humana ocidental, trazendo rupturas ontológicas no campo educativo. O desafio, agora, é pensar, se é possível e como reconstruir essa ontologia tendo a educação como fonte de autorrealização.

### A CONCEPÇÃO DO *ETHOS* NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA

A proposta dessa investigação surge no pensar a constituição do *ethos*, como pressuposto filosófico para a formação humana no ocidente. Assim, iniciou-se a reflexão a partir da concepção clássica de formação do espírito grego nos séculos VI a.C – VI d.C., como uma possibilidade de compreender a própria constituição do *ethos* na antiguidade clássica. Dois são os embasamentos antropológicos fundamentais registrados na cultura grega, constituídos primeiro pela capacidade consensual que o ser humano possui no falar e no discorrer e, segundo, pela própria disposição política (*zoon politikón*) com a criação das leis (*nomoi*) tanto para o bem da cidade (*polis*) quanto para a vida prática (*bios praxis*) (VAZ, 2006, p. 20).

Apointa-se, em estudos sobre a gênese da civilização ocidental, informações decisivas a respeito da constituição antropológica na formação do espírito grego, apresentando a importância que os poetas gregos tiveram na formação espiritual:

O helenismo inicial buscou alimento espiritual predominantemente nos poemas homéricos, ou seja, na *Ilíada* e na *Odisséia* (que, como se sabe, exerceram nos gregos uma influência análoga à que a Bíblia exerceu entre os hebreus, não havendo textos sacros na Grécia), em Hesíodo e nos poetas gnômicos dos séculos VII e VI a.C. Ora, os poemas homéricos apresentaram algumas peculiaridades que os diferenciam de outros poemas que se encontram na origem de outros povos e suas civilizações, contendo já algumas das características do espírito grego que se mostrariam essências para a criação da filosofia (REALE, 1990, p. 15).

Essa formação do espírito grego, nos relatos poéticos, se configurou na poesia de

---

<sup>3</sup>Segundo Vaz (2006, p.17), “a rememoração (*Erinnerung*) histórica dos problemas filosóficos remonta, como é sabido, a Platão e foi ilustrada amplamente por Aristóteles como parte essencial do método de pesquisa. E a essa rememoração Hegel deu uma estrutura dialética em suas célebres “*Lições sobre a História da Filosofia*””.

Homero, mais especificamente nos testemunhos expressos na *Ilíada* e na *Odisséia*. Por conseguinte, a constituição social encontrada nos poemas de Homero possibilitou pensar em uma sociedade voltada às questões bélicas em que a figura do herói se sobressai. Segundo Jaeger (2010, p. 26), “para nós, ele é ao mesmo tempo a fonte histórica da vida daqueles dias e a expressão poética imutável dos seus ideais”, ou seja, os escritos homéricos são imprescindíveis de serem estudados na intenção de compreender a constituição do *ethos*.

Os gregos se dispuseram, assim como outros povos, a constituir um *ethos* que corresponde com mandamentos transcritos a partir “do honrar aos deuses, honrar aos pais, respeitar os estrangeiros e, sobretudo, criar preceitos morais que garantissem o bem estar da *polis*”, ou seja, através da vivência desses conhecimentos (JAEGER, 2010, p. 23). Os pressupostos que fundamentaram a cultura aristocrática antiga passaram a ser expressos, entre os gregos, com o surgimento da nobreza através da *arete* humana.

Em diversas passagens da *Ilíada* e da *Odisséia* de Homero encontraram-se atribuições conceituais a respeito da *arete*, compreendendo-a como a própria excelência do ser humano. Segundo Jaeger (2010, p. 26), também poderia ser considerada “a força dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça, contudo os homens comuns não a tinham”, portanto, somente a possuía quem fizesse parte da nobreza.

Estudos etimológicos revelaram que a nobreza grega se originou de um grupo reduzido de pessoas conhecidas, como expressa Jaeger (2010, p. 24), por ““*Kalos Kagathos*” em tempos clássicos revela esta origem tão claramente como o *gentleman* inglês. Ambas as palavras procedem da aristocracia cavaleiresca”. Portanto, estão postas as bases existenciais de uma formação espiritual em classe como constituição da nação grega. Essa nobreza, compreendida como aristocracia grega, se destacou pelo nome de *aristoi*, caracterizando-se como um grupo numeroso que lutava entre si para adquirir o prêmio da *arete* “designada como a força e a destreza dos guerreiros ou lutadores da nobreza grega” (JAEGER, 2010, p. 27).

Nas explicações de Jaeger (2010, p. 27), a partir de Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, A 3,1095 b 26, *arete* humana passa a ser associada com a honra. “Sabe-se que os homens aspiram à honra para assegurar o seu valor próprio, a sua *arete*”. O filósofo vai além das explicações sobre a *arete*: “deste modo, aspiram a ser honrados pelas pessoas sensatas que os conhecem” e, por conseguinte, lutam para que seja conquistado o mais sublime dos valores, a honra. Logo, torna possível inferir que a honra correspondia a um profundo respeito

conquistado entre os nobres possuidores da *arete* guerreira na construção espiritual-cultural que se perdeu ao longo do tempo. O *ethos* se constitui no espírito da nobreza guerreira, a qual forjou o fundamento da tradição grega, correspondido na conquista da honra, assim expresso no apelo que a deusa Tétis realizou a Zeus em nome do filho Aquiles, subestimado pelas injustiças do poderoso rei Agamemnon. E Zeus, um deus honrado por ser justo, prontamente atendeu ao pedido da deusa Tétis com o reconhecimento dos aqueus do quão valoroso era Aquiles nas batalhas.

Salienta-se, também, na formação do espírito grego aristocrático, o papel desempenhado pelo gênero feminino que fundamentava a existência de uma *arete* na própria formosura. Segundo Jaeger (2010, p 46), “o culto da beleza feminina corresponde ao tipo de formação cortesã de todas as idades cavaleiresca”. Para Jaeger “a mulher, todavia, não surge apenas como objeto da solitação erótica do homem, como Helena ou Penélope, mas também na sua firme posição social e jurídica de dona de casa”.

Na tradição homérica, o respeito que se atribuía às mulheres na sociedade aristocrática era diferente, pois:

A posição social da mulher nunca mais voltou a ser tão elevada como no período da cavalaria homérica. *Arete*, a esposa do príncipe feace, é venerada pelo povo como uma divindade. A sua presença basta para acabar com as disputas, e pela sua intercessão ou conselho determinar as decisões do seu marido (JAEGER, 2010, p. 46).

Eis, uma temática de importância maior, o papel do gênero feminino na sociedade, mas como veio sendo constituído na formação do *ethos*? Em tempos homéricos, o respeito às mulheres acontecia culturalmente, não somente por serem formosas, mas sim por terem honra ao conceberem e educarem seus filhos, assumindo o papel de genitoras da prole, as quais garantiam o bem-estar social.

Percebe-se a importância do gênero feminino na organização social da época homérica como um modo de ser, expressado através do *ethos*. Por conseguinte, a própria constituição educativa e cultural, se tornava possível graças ao papel que as mulheres constituíam na sociedade antiga, correspondendo com a propagação dos valores tradicionais, a partir da consolidação educativa (*Paideia*), forjada no espírito homérico.

O *ethos* guerreiro, constituído nos escritos de Homero, na busca pela *arete*, transformou-se em um *ethos* que valoriza a vida do campo. Nos escritos de Hesíodo,

sobretudo, em sua obra “*Os Trabalhos e os Dias*”, encontram-se aspectos preponderantes da cultura grega. Segundo Jaeger (2010, p. 85), “não foi em vão que a Grécia foi o berço de uma humanidade que põe acima de tudo o apreço pelo trabalho”. Nesses termos, torna-se coerente pensar em um *ethos* forjado no campo das batalhas da classe dos aristocratas, sabendo que o *ethos* é constituído em um processo histórico dinâmico.

A formação do *ethos*, no pensamento de Hesíodo, ocorreu na busca pela *arete*, outrora conquistada pela figura da aristocracia guerreira, mas, que em seu tempo, se caracterizou na figura do camponês trabalhador. Ademais, “a Grécia foi sempre um país pobre, mas baseia nisso a sua *arete*”. Com isso, percebem-se, na argumentação de Jaeger (2010, p. 86), características fundamentais sobre o solo, uma Grécia “formada de múltiplos vales estreitos e paisagens cortadas por montanhas”. Inferimos, portanto, que sua geografia era inapropriada para o cultivo e a prática da agricultura. No entanto, quando o trabalho passou a fundamentar *arete*, “a agricultura e o pastoreio foram as ocupações mais importantes, e mais características dos Gregos”.

Quando se considera o valor pelo trabalho no mundo grego, não é adequado pensar em uma sociedade que, por ser voltada à agricultura, tenha ficado à margem da cultura. Por isso, a formação do *ethos* se caracterizou, nas palavras de Jaeger (2010, p. 87), no camponês, porém “camponês ainda não quer dizer “inculto””, ou seja, tinham o acesso aos poemas homéricos e às reflexões oriundas de Hesíodo, sobretudo, porque essas obras se associavam aos mitos. Toda a constituição do *ethos*, no pensamento de Hesíodo, deu-se a partir do trabalho, como uma garantia de adoração aos próprios deuses. Isso explica o valor do esforço braçal, entrelaçado com a linguagem mitológica, como o caminho mais simples para ensinar ao homem do campo o quão sua vida tem sentido ontológico através do seu trabalho, tornando-o abençoado pelos os deuses.

Todo esse processo de transformação do *ethos* grego desemboca nas reflexões socráticas, platônicas e aristotélicas. Os questionamentos acerca do ser humano, buscando compreender-se a si mesmo, têm, segundo Hermann (2001, p. 16), em “Aristóteles, um dos primeiros pensadores gregos a dedicar obras específicas à ética, referente à origem da palavra ética”. Hermann afirma fortemente que a ideia das “virtudes éticas são resultados do hábito, de um exercício constante, e têm seu enraizamento nos costumes”, salientando a importância aristotélica no pensar sobre a ética. Sem deixar de lado toda a importância na constituição dialética do *ethos* grego, no pensamento de Platão, mestre de Aristóteles, Vaz manifesta forte

influência dessa postura em sua compreensão filosófica. Segundo Sampaio (2006, p. 227), essa dialética é dada “como a forma de pensar e de discorrer, este conceito remonta às primeiras formas de manifestações racionais na Grécia.”

## A CONCEPÇÃO MEDIEVAL DO *ETHOS*

O *ethos* grego arcaico e clássico passa por algumas modificações históricas e filosóficas no decorrer do século V ao século XV com a concepção medieval. Essa nova configuração do *ethos*, no período medieval, se forjou com a apropriação da “tradição filosófica grega como fundamentação para a tradição bíblico – cristã” (VAZ, 2006, p. 49).

Com o surgimento da tradição bíblico-cristão, as reflexões passaram a ser estruturadas a partir de uma concepção unitária de ser humano, ou seja, correspondiam “a imagem (*eikôn*) e semelhança de Deus” (VAZ, 2006, p. 51). Assim, uma nova perspectiva ontológica de ser humano passou a existir e a ser delineada no medievo.

Acentua-se deste modo, uma constituição ontológica unitária do ser humano embasada nas sagradas escrituras, a qual passou a constituir o *ethos* no medievo:

Assim, o homem é “carne” (*basar*) na medida em que se revela a fragilidade e a transitoriedade de sua existência; é “alma” (*nefesh*) na medida em que a fragilidade é compensada, nele, pelo vigor de sua vitalidade; é “espírito” (*ruah*), ou seja, manifestação superior da vida e do conhecimento, pela qual o homem pode entrar em relação com Deus; finalmente, é “coração” (*leb*), ou seja, o interior profundo do homem, onde tem sua sede afetos e paixões, onde se enraízam inteligência e vontade e onde têm lugar o pecado e a conversão a Deus (VAZ, 2006, p. 51).

Toda essa transposição conceitual dos vocábulos gregos para o mundo latino levou em consideração os estudos etimológicos realizados com o objetivo de apresentar uma constituição ontológica no medievo cristão. Essa ontologia caracteriza-se na ideia de uma alma constituída em três partes conceituais: a da carne/corpo (*sarx/soma*)(*basar*), da alma (*psique*)(*nefesh*) e do espírito (*pneûma*)(*ruah*) e do coração (*kardía*)(*leb*) como a unidade do ser humano.

Compreender a importância dos vocábulos gregos na ótica medieval, tornou-se base para chegar a principal (*auctoritates*) da época. Destacou-se como *supra summo* das interpretações da *Sacra pagina*, o pensamento de Sto. Agostinho, como uma das principais autoridades, devido a sua concepção ontológica de ser humano. Segundo Vaz, (2006, p. 56)

Sto. Agostinho é “o primeiro pensador, em suma, no qual o pensamento do ser é inseparável da descoberta do Eu”.

Dessa forma, a proposta ontológica na concepção medieval também contribuiu na própria formação do *ethos* no medievo. Para que se possa compreender mais esse *ethos*, outras informações sobre a ontologia da unidade do ser humano passaram a existir nas reflexões de Sto. Agostinho a partir de três vias: o ser uno, ser itinerante e ser para Deus.

A primeira via, do pensamento de Sto. Agostinho, surgiu como uma postura argumentativa contrária aos maniqueístas, por apresentar o ser - não como uma divisão entre corpo e alma, mas sim, uma compreensão como na “ressurreição de Cristo – uma unidade escatológica e ontológica restituída e não mais dualista” (VAZ, 2006, p. 57). A segunda via – do ser itinerante – foi apresentada como a possibilidade de conversão do ser humano, voltado a Deus:

O itinerário é, portanto, em primeiro lugar, um itinerário da vida pensado segundo a radical ordenação do homem para Deus e no qual o evento da “conversão” – categoria que para Agostinho, deriva diretamente da metánoia evangélica – passa a ser o central e decisivo (VAZ, 2006, p. 57).

Buscar a Deus, no medievo, tornou-se a finalidade do ser humano. Isto trouxe para a constituição do *ethos*, naquela época, uma apropriação de valores que submetiam os fiéis a seguirem, com veemência, as interpretações das *Sacras paginas* a fim de que fossem conduzidos à conversão.

A terceira via, caracterizada pelo ser-para-Deus, intensificou-se na unidade do ser humano com a itinerante busca pelo divino:

O homem é pensado como ser-para-Deus, seja em virtude do caráter dinâmico de sua estrutura de imagem em que a ordenação para Deus aparece como linha fundamental da atividade do homem interior segundo o ritmo triádico de sua vida (*memória, intelligentia, voluntas; mens, notitia, amor...*) (VAZ, 2006, p. 58).

Contudo, essa constituição do *ethos* no medievo passou por uma nova estruturação ontológica na busca incessante de Deus em um processo de conversão do ser humano, sobretudo com as transformações conceituais no século XIII nas reflexões apuradas de Sto. Tomás de Aquino sobre a ontologia. Acreditava-se que a alma era a essência primeira nas questões corpóreas na busca pelo divino, “sendo, porém a *anima intellectiva* a única forma

substancial do composto humano”. Por conseguinte, “a alma intelectual é, pois, a *enteléquia* do corpo ou o ato que o integra na perfeição essencial do ser-homem, e de sua unicidade deriva a unidade do agir e do fazer humanos” (VAZ, 2006, p. 62).

## A CONCEPÇÃO MODERNA DO *ETHOS*

A formação do *ethos*, no período medieval, configurou-se em sua essência tanto na patrística com Sto. Agostinho quanto na escolástica com Sto. Tomás de Aquino, como busca incessante do ser humano por Deus. Segundo Boehner e Gilson (1970, p. 180) essa busca por Deus, em Agostinho revela que “a essência do homem é uma alma que se utiliza de um corpo”, impulsionando a criatura a se voltar para o Criador. Em Tomás de Aquino, a busca pela *beata vita* se fundamentava na definição do ser humano como *animal rationale*, caracterizado como um espírito puro, uma *alma intellectiva* que fazia parte da hierarquia dos seres na busca de Deus (VAZ, 2006, p. 62). Contudo, essa busca de Deus passou por uma transformação ontológica no período moderno – introduzindo novos aspectos na formação do *ethos*. Período esse caracterizado pelas reflexões renascentistas do século XII ao XV em que se retomou os estudos acerca da cultura Greco-romana.

As reflexões feitas no âmbito do Renascimento consolidaram-se no século XV ao XVIII como a grande ruptura e transição da constituição de um *ethos* teocêntrico para um *ethos* antropocêntrico, a partir de duas vias reflexivas: a primeira como “o homem universal (*homo universalis*); e a segunda como a dignidade do homem (*de dignitate hominis*)” (VAZ, 2006, p. 70). Assim, mesmo com a ruptura da tradição medieval, voltada aos ideais teocêntricos e os ideais modernos para o homocentrismo, os pressupostos que embasam essa passagem caracterizam-se na categoria de universalidade, porém no medievo toda formação cultural voltava-se para Deus, enquanto que, na modernidade, toda cultura forja-se no ideal de ser humano.

Desde o início do século XVII, um novo aspecto passou a fazer parte da constituição do *ethos* moderno, com características aristotélicas de ser humano, um ser racional (*zoon logikón*). Segundo Vaz (2006, p. 71), “a expressão máxima desse racionalismo encontrar-se-á no pensamento de René Descartes (1596-1650)” com a construção do *Cogito*. Dizia ele que o “penso, logo existo, era tão firme e tão certo que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de abalá-la, julguei poder aceitá-la, sem escrúpulo, como o



primeiro princípio da filosofia” (DESCARTES, 2002, p.102). Conforme Vaz (2006, p. 72), as afirmações categóricas de Descartes sugerem que a concepção racionalista de ser humano segue dois traços, “a subjetividade do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si e a exterioridade concebida mecanicamente do corpo com relação ao espírito”.

A postura cartesiana de pensamento construiu-se de maneira dualista na modernidade, em que a *res cogitans* caracterizou-se pelo espírito humano de maneira separada da *res extensa*, caracterizada pelo corpo. Segundo Vaz (2006, p. 74), “de um lado, o ‘espírito’ cujo existir se manifesta na evidência do *Cogito*; de outro, o ‘corpo’ obedecendo aos movimentos e às leis que impelem a máquina do mundo”. Logo, o ser humano passou a ser compreendido como uma máquina e a ideia de consertar ou trocar aquilo que está prejudicando o bem-estar do animal-máquina fez-se presente na modernidade excluindo, desta forma, a intersubjetividade do ser humano.

A compreensão cartesiana de ser humano, com um *ethos* forjado em ideias inatas, buscou-se definir também o mundo como uma máquina. O indivíduo era visto como puro *cogito*, tornado centro do universo e, com direito racional de transformar e manipular a natureza, embasada em formas matemáticas.

A compreensão do inatismo universal, estabelecido em Descartes, iniciou no período da ilustração (*Aufklärung*), “no século XVIII, no pensamento Kantiano, através da ideia de uma Razão una e universal” (VAZ, 2006, p. 87). Logo, “a filosofia da ilustração transformou-se em aspectos pragmáticos na concepção Kantiana de ser humano” a fim de que houvesse a participação do indivíduo no processo do *Aufklärung* (VAZ, 2006, p. 94).

Considerado como um dos maiores filósofos modernos, Kant se manteve preocupado em compreender o conhecimento:

Há pois, pelo menos, uma questão que carece de um estudo mais atento e que não se resolve à primeira vista; vem a ser esta: se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas os impressores dos sentidos. Denomina-se a priori esse conhecimento e distingue-se do empírico, cuja origem é *a posteriori*, ou seja, na experiência (KANT, 1987, p.37).

Para Kant, a problemática se resumia, *a priori*, na possibilidade de pensar se são possíveis os juízos sintéticos. Compreendia que o conhecimento, por ser construído nas categorias do tempo e do espaço, estruturava-se em proposições analíticas e sintéticas. Nas primeiras, haveria a participação do sujeito no predicado sem precisar de comprovação

empírica. Nas segundas, precisavam de comprovação *a posteriori*. Assim sendo, para Kant, “o mundo exterior só produz o matéria da sensação, mas o nosso aparelho mental ordena esta matéria no espaço e no tempo e proporciona os conceitos por meio dos quais compreendemos a experiência” (RUSSELL, 1969, p. 257).

Contudo, mais do que a realização de um estudo sobre a teoria do conhecimento em Kant, o que importa são suas reflexões a respeito da razão humana como capacidade universal capaz de fundamentar o modo de agir. Sua máxima: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (KANT, 2001, p. 59). Todo ser humano guiado pela razão tem a possibilidade de sair do estado da minoria de idade (*Aufklärung*), tornando-se um sujeito autônomo na sociedade.

No entanto, vale lembrar que esse endeusamento dado à razão humana, na modernidade, seguiu um caminho totalmente contrário àquele idealizado por Kant. Surgiram várias racionalidades que fragmentaram a constituição do *ethos* e colocaram à beira do colapso a própria ontologia do ser:

Ouvimos muitas vezes que as pessoas adquiriram mentalidade individualista, interessando-se egocentricamente só por si mesmas, à medida que, com advento da modernidade, ficaram sem Deus e perderam a fé em “dogmas religiosos”. A preocupação consigo mesmos, que marca os indivíduos modernos, é, segundo essa apresentação, produto da secularização, podendo-se reparar tanto suscitando de novo o credo religioso como estimulando uma ideia que, embora secular, pudesse pretender com sucesso e compreensibilidade semelhante à das grandes religiões que gozaram de domínio quase total antes de serem assaltadas e aluídas pelo ceticismo moderno (BAUMAN, 1997, p.10).

Em síntese, o ser humano moderno passa a ser compreendido como uma máquina em Descartes e como um ser possuidor de uma estrutura racional universal, em Kant. Em vez de ser o centro do universo (*homo universalis*), encontra-se em um mundo fragmentado, tornando-se demasiadamente individualista e apelando ao egocentrismo. Assim, a constituição do *ethos* moderno fundamentou-se em “uma diluição ontológica da vida segundo o espírito – não mais sendo um ser de *presença* e de *unidade*” (VAZ, 2006, p. 217).

## A CONCEPÇÃO CONTEMPORÂNEA DO *ETHOS*

O alvorecer da razão na modernidade, considerado o *supra summo*, lançou o ser humano ao centro do universo (*homo universalis*) e elevado ao mais alto degrau no pedestal

da hierarquia dos seres vivos. Com isso deixa de lado a preocupação e o cuidado com o meio ambiente e outras formas de vida e até mesmo o zelo com a própria espécie humana. Adentra-se no período contemporâneo com grande acúmulo de conhecimentos científicos, porém, nas palavras de Morin (2007, p. 16) “a contribuição inestimável das ciências não produz os seus frutos”. E, com base, no pensamento de Heidegger, continua sua argumentação E afirma que “nenhuma época acumulou sobre o homem tão numerosos e diversos conhecimentos como a nossa [...]”. Na seqüência escreve “nenhuma época conseguiu tornar esse saber tão pronta e facilmente acessível. Mas nenhuma época tampouco soube menos o que é o homem”. Contudo, esse ser humano que quanto mais produz conhecimento, menos se compreende, passa a constituir um *ethos* fragmentado que inviabiliza a construção ontológica.

A nova formação do *ethos*, na história contemporânea, segundo Vaz (2006, p. 27) evidência que durante os séculos XIX e XX, em tempos pós-kantianos, as reflexões deixam de ser propriamente de “punho idealista e positivista, para se voltarem à cultura”. Logo, a constituição do *ethos* passa a se desenvolver em um contexto de cisão. Vaz (2002, p. 12) afirma, de maneira categórica, que essa cisão moderna “entre Ética e Política e, mais geralmente, à separação entre indivíduo e sociedade ou entre vida no espaço privado e vida no espaço público” causou o individualismo no convívio social.

O ser humano, afundado em racionalismos, passa a viver uma verdadeira cisão social entre 1914 e 1945 – um grande pesadelo. No lugar desses racionalismos, tomou posse a barbárie do ser, com a busca pelo poder de dominação que levou a humanidade à beira do colapso.

O curioso desse trágico episódio na história ocidental se exprime, nas palavras de Vaz (1997, p. 54): “não há notícia em toda a história de um tão espetacular e mesmo vertiginoso crescimento econômico em tão pouco tempo”. A leitura vaziana referencia com maior profundidade os avanços e as inovações tecnológicas trazidas pelo desenvolvimento científico e que causaram “mudanças tão profundas no *ethos* das sociedades”. A crise que se instaura não mais se configura em âmbito econômico, mas sim em aspecto ontológico. O ser humano contemporâneo encontra-se doente. Vaz torna-se categórico ao afirmar que (1997, p. 54) “em suma, a crise da civilização num futuro que já se anuncia no nosso presente, não será uma crise do ter, mas uma crise do ser”.

Nas reflexões de Vaz encontra-se uma tentativa de constituição conceitual da razão contemporânea. Segundo Vaz (1997, p. 60) três vias buscam esclarecer os aspectos trilhados

pela razão: “a identidade dialética da Razão e do Ser, a identidade reflexiva da Razão consigo mesma e a unidade da Razão na pluralidade das suas formas e dos seus usos”. Assim, as duas primeiras vias, sobre o rumo da Razão contemporânea, pressupõem a fragmentação da identidade com o esfacelamento do *ethos*, o que torna difícil pensar na terceira via como uma unidade na multiplicidade.

Percebe-se que, em meio aos lamentos e às súplicas realistas do pensamento vaziano, a própria síntese caracterizou a perda da metafísica na tradição ocidental. Segundo Vaz (1997, p. 61) “após a dissolução da “inteligência espiritual” (*noûs ou mens*) que coroava o exercício da atividade racional com a *theoria* do Ser e com a ascensão intelectual ao Absoluto”, o ser perde-se em racionalismos fragmentados. Dessa forma, se põe o desafio: é possível pensar numa ética educacional em meio a essa fragmentação do *ethos* – um limitador na tentativa de constituir uma unidade da Razão como pressuposto basilar da ética?

As múltiplas formas de racionalismos, na contemporaneidade, colocam em crise a formação do *ethos* e resultam na perda da metafísica, cuja perda causa a ruptura de identidade do ser na tradição histórica que, na concepção clássica de mundo, fundamentava-se pelo *noûs* ou *intellectus*. Entende-se que desde o *Eu cogitante* de Descartes e o *Eu transcendental* de Kant, o período contemporâneo, caminha, inevitavelmente, para o individualismo.

A desconstrução da razão clássica, na tradição ocidental, confirma o surgimento de uma razão lógica, a qual passou a fundamentar a constituição do *ethos* contemporâneo. Essa razão lógica, segundo Vaz (1997, p. 68) “em nossos dias, ela encontrou um símbolo à sua imagem e semelhança, na lógica programada e materializada em operação: o *computador*; e um efeito específico do seu uso: o efeito de *poder*”.

Contudo, esse efeito de poder é fruto de um desenfreado desenvolvimento da racionalidade lógico-matemática. Segundo Vaz (1997, p. 70), as formas de fazer ciência, na contemporaneidade, sustentam-se na lógica e na matemática, como conhecimentos que almejam “constituir uma única forma universal da razão científica; ou então, podemos considerá-lo seu uso instrumental”.

A racionalidade instrumental levou-nos ao endeusamento da ciência física em pleno contexto de segunda guerra mundial. Nas palavras de Shattuch (1998, p. 175), Oppenheimer redigiu um manifesto afirmando que a “física está em expansão” E, complementou:

Por um lado, o valor de ciência está em seus frutos, em seus efeitos sobre nossas vidas, mais para o bem do que para o mal. Por outro, esse valor baseia-se na

robustez de sua dedicação à verdade, à descoberta desinteressada e à experimentação (SHATTUCH, 1998, p. 175).

A ciência, quando desenvolvida para o bem oferece seus frutos na melhoria da vida social. No entanto, quando vinculada aos sistemas políticos e econômicos que almejam destaque social, a vida, em geral, encontra-se em perigo. Mostrou-se assim no Projeto Manhattan e no Projeto Genoma: “o Projeto Manhattan foi desenvolvido em total segredo, e justificava a si mesmo como o último recurso de uma civilização apossada por forças malévolas” (SHATTUCH, 1998, p. 177-178).

Não é diferente no que se refere à busca pela apropriação do conhecimento genético do ser humano no Projeto Genoma, considerado “o Graal da genética humana [...] a resposta final ao mandamento: Conhece-te a ti mesmo” (SHATTUCH, 1998, p. 178). Quando for desvendado por completo será um conhecimento sobre o ser humano, que em mãos imprudentes significam inédito poder de dominação.

A transformação manipulava da natureza, através da tecnociência não para por aqui. Aliado a *racionalidade instrumental* com a *racionalidade empírico-formal*, pressupõe-se a mensuração e a dominação da natureza (*physis*), e uma conseqüente desconstrução da órbita simbólica da *racionalidade hermenêutica* compreendida como “o campo da cultura enquanto distinta da natureza” (VAZ, 1997, p. 72). Essas racionalidades são o embasamento da formação do *ethos*. Para que se possa realizar uma análise dessas divergências conceituais entre as racionalidades, surgiu a racionalidade filosófica:

A racionalidade filosófica moderna é uma racionalidade que tem como matriz heurística e sistemática o problema da logicização do Ser, em contraste com a racionalidade filosófica clássica, cujas interrogações e construções sistemáticas têm no seu fundamento o problema da inscrição do lógico no Ser, tarefa própria da Ontologia (VAZ, 1997, p. 73).

A formação do *ethos* ocidental constituiu-se nas estruturações das racionalidades nos períodos antigo, medieval, moderno e contemporâneo. Logo, a ética surge como a “ciência do *ethos*” que, na antiguidade clássica e medieval, caminhava entrelaçada com a metafísica na busca por “noções metafísicas primeiras: o ser, o verdadeiro, o bom (*ens, verum, bonum*)” (VAZ, 1997, p. 75). Contudo, na modernidade, a metafísica clássica não mais correspondeu aos pressupostos que fundamentavam o *ethos*, “provocada pelo deslocamento do centro unificador das racionalidades do pólo *metafísico* para o pólo *lógico*” (VAZ, 1997, p. 76)

assim expressado no pensamento cartesiano e kantiano:

No entanto, colocado sob o signo da razão cartesiana, o sujeito é pensado aqui desde o ponto de vista da *poiesis*, do fazer ou produzir o seu objeto. A Ética moderna é, assim, uma Ética constitutivamente autonômica ao fazer do sujeito, em última instância, o legislador moral, em contraste com a Ética clássica, essencialmente *ontonômica*, pois nela o ser objetivo, medializado pela “reta Razão” (*orthos logos*) (VAZ, 1997, p. 76).

Com base no pensamento vaziano, as reflexões apontam para uma contemporaneidade, cujo *ethos* significa uma ética tornada ciência, dissociada da metafísica. Assim, o Ser encontra-se cada vez mais distante da sua própria ontologia, tornando difícil superar a fragmentação do ser humano. Por isso, as evidências nos sugerem que um dos vieses para a superação da fragmentação do *ethos* ocidental, configura-se no desafio de retomar o valor do Absoluto metafísico na história e, sobretudo, na comunidade como um dos indicativos constituintes da formação do *ethos*. Por conseguinte, viabiliza o “tornar-se bom” através do exercício permanente da sua “razão prática” como *phronesis* ou “razão reta” (*orthos logos*) (VAZ, 1997, p. 83).

Cabe lembrar que outras arguições, como as reflexões éticas surgidas no âmbito da Bioética, pressupõem uma segunda possibilidade na construção de um viés que contribua na reestruturação do fragmentado *ethos* contemporâneo. Segundo as palavras de Silva (2007, p. 63), “uma imensa dificuldade de reconhecermos em nós e nos outros o valor-pessoa”. Dessa maneira, estamos conscientes que relações humanas definham na busca pelo status social. “Se nos perguntarmos hoje qual é o *ethos* da civilização tecnológica” veremos a perda ontológica. Se a ontologia do Ser encontra-se esfacelada, torna-se improvável e, até mesmo, impossível refletir as questões éticas na educação como meio de auto-realização, a não ser que se realize uma reestruturação ontológica do ser humano, segundo a vida no espírito (VAZ, 2006, p. 217).

As reflexões constituídas na contemporaneidade, nas vozes filosóficas de Nietzsche, Heidegger, Adorno, Horkeimer, Foucault entre outros, inviabilizam pensar no absoluto como pressuposto metafísico das ações éticas como expresso nas palavras de Hermann (2001, p. 89),

Apontaram as dificuldades de levar adiante o progresso moral e a emancipação da humanidade, porque uma ética fundamentada na razão transcendente e capaz de oferecer um corpo coeso e articulado de princípios e normas com validade racional

meta-histórica teria fracassado. Como harmonizar os fins tão diferentes que os homens propõem? Como julgar seus interesses, desejos, necessidades e vontades? Por trás da grandeza de um ideal, o que está excluído da vida humana? Como tornar efetiva a abnegação? Como assegurar que a educação produza nos sujeitos uma consciência fortemente internalizada, capaz de efetivar a moral universal? Parece que a integração de todos em uma comunidade de bens comuns já não é tão evidente e tampouco conseguem criar-se as condições para a realização da ação moral.

Os questionamentos possibilitam pensar nos caminhos que poderão vir a existir na contemporaneidade como superação dessa crise ontológica vivenciada pelos seres humanos. E, convém formular a seguinte questão: como fica a educação nessa pluralidade de racionalidades? Mas o que significa a pluralidade?

A pluralidade refere-se a uma multiplicidade de normas e formas de vida, teorias e idéias, modos de fundamentação e filosofias, constituindo-se numa inegável marca da atual realidade sociocultural. A impressão de que a pluralidade é reivindicada como tema e problema pelo pensamento pós-moderno seria falsa ou, pelo menos, significaria uma perda da perspectiva histórica, uma vez que tanto a filosofia social como a teoria do conhecimento têm tradição em tematizar o problema da pluralidade diante da apologia do uno (HERMANN, 2001, p. 91).

Convém realçar, com a problemática da pluralidade, a questão exposta por Hermann (2001, p. 135): “São ambas – pluralidade e universalidade – excludentes?” Torna-se, segundo Hermann “questão central em torno da qual se podem pensar as relações entre ética e educação, uma vez que a educação não pode legitimar-se sem uma idéia de bem universal”. Portanto, mesmo na pluralidade as formas do existir devem fundamentar-se nos consensos da vida em comunidade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ante o exposto, percebeu-se através da *rememoração* histórica no pensamento de Henrique Cláudio de Lima Vaz, entre outros, como foi sendo constituído as concepções de *ethos* na antiguidade clássica, no período medieval, na modernidade e na contemporaneidade na tradição ocidental. Tornando-se assim, possível identificar a fragmentação dos valores éticos e políticos e, além disso, entendendo que o desenvolvimento da racionalidade técnico-científico trouxe terríveis consequências ontológicas com o surgimento de novos racionalismos; alienismos e individualismos à vida humana e, por conseguinte, a inviabilização nesse decorrer histórico contemporâneo de uma formação humana

fundamentada no respeitar o Outro como outra alteridade na convivência em pluralidade.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. Trad. João Rezende Costa. – São Paulo: Paulus, 1997. (Critérios éticos)

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da Filosofia Cristã**: Desde as origens até Nicolau de Cusa. Trad. Raimundo Vier. 3.ed. Petrópolis, Rio de Janeiro, 1970.

**Bioética no Brasil**: tendências e perspectivas / Márcio Fabri dos Anjos, José Eduardo de Siqueira (organizadores). – Aparecida, SP: Idéias & Letras; São Paulo: Sociedade Brasileira de Bioética, 2007. (Bio & Ética)

DESCARTES, Réne. **Discurso do método**: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Trad. Thereza Christina Stummer. São Paulo: Paulus, 2002 (Filosofia).

HERMANN, Nadja. **Pluralidade e ética em Educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Trad. Artur Morão 2. ed. Lisboa: Edições 70, 1986.

JARGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010. (Clássicos WMF)

KANT. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Colouste Gulbernkian: Lisboa, 1987.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

MORIN, Edegar. **O método 5**: a humanidade da humanidade. Trad. Juremir Machado da Silva. 4. ed. Portao Alegre: Sulina, 2007. 309p.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia**: antiguidade e idade média. São Paulo: Paulus, 1990. (coleção filosofia).

SAMPAIO, Rubens Godoy. **Metafísica e modernidade**: método e estrutura, temas e sistemas em Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 2006.

SHATTUCK, Roger. **Conhecimento proibido**: de Prometeu à pornografia. Trad. S. Duarte. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VAZ, Henrique de Lima. **Antropologia Filosófica I**. São Paulo: Loyola, 2006.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. **Escritos de Filosofia IV**: introdução à ética filosófica I. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.