

HÁBITO E LIBERDADE. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A NATUREZA DO ETHOS

Pedro Costa Rego
UFRJ

Resumo: No presente trabalho, trata-se de perguntar pelas características estruturais do *ethos*, compreendido como o espaço aberto de pensamento e atuação prática, onde se desdobram as possibilidades da realização essencialmente humana, sempre enquanto herança, apropriação, elaboração e projeção axiológicas, sob o signo da liberdade. Como estratégia de questionamento, procedemos, em primeiro lugar, a uma sucinta investigação do termo grego *ethos*, à luz de sua rica e matizada envergadura semântica, para, em seguida, analisarmos este espaço aberto de realização a partir da pergunta por determinadas forças de dispersão e coesão a que ele é constitutivamente sujeito, no percurso histórico de sua manutenção e renovação.
Palavras-chave: Ethos, Herança, Apropriação, Paideia, Coerção, Liberdade.

Abstract: The present text concerns about the structural characteristics of the *ethos*: the ground from where human thought and practical action freely deploy its own possibilities, as heritage, appropriation, elaboration and axiological projection. First, we have briefly investigated the greek term *ethos*, considering its large semantical extent. Then we have analysed this ground of realization, asking for the dispersion and concentration forces to which it is subjected throughout its historical achievements.
Key words: Ethos, Heritage, Appropriation, Paideia, Coercion, Liberty.

Parece por demais evidente, e, por isso mesmo, convém sempre de novo assinalar que é por aqui que precisamos começar, quando se trata da pergunta pela Ética e pelo fenômeno de que ela faz seu objeto de investigação, a saber, pela constatação de que o espaço da realização humana, pelo menos desde a Grécia, tem nome;

e de que isso significa que o que vale para os outros não vale para ele, e vice-versa. A expressão mais espiritualmente disfêmica dessa evidência nos dá Pascal, ao mesmo tempo em que sugere que outros são esses: "O homem não é nem santo nem besta, e toda vez que ele tenta bancar o santo ele banca a besta". Não que ele prefira bancar o santo do que bancar a besta. Santo e besta são o mesmo, se são, enquanto a sedução do anti-ético, uma das dores de cabeça do projeto científico que, ora *paidêutico*, ora coercitivo, nasceu e viveu para ver o homem aprender a bancar o homem.

Porque não é regido pelo determinismo incondicional da *physis*, para usar os termos do Pe. Henrique de Lima Vaz¹, ou, dito de outro modo, porque é regido pelo determinismo condicional da *physis*, onde a condição é a determinação da liberdade, o espaço aberto do agir humano é singularizado pelos gregos numa denominação e é, desde Aristóteles, alvo e objeto de uma área específica de concentração do esforço filosófico. O espaço do *ethos* é o objeto da ciência da Ética.

O que esta apresentação propõe é uma pergunta pelas características estruturais desse espaço. A estratégia que ela sugere é uma investigação sucinta de nomes gregos que o definiram e das forças de dispersão e de coesão que atuam nesse espaço, de modo a equilibrá-lo na possibilidade de uma constância nomeável. O mestre H. Vaz é aqui interlocutor constante, explícita ou implicitamente, e a inspiração de suas reflexões sobre o *ethos*, um dos motores destas breves considerações, que começo agora a expor, sobre o mesmo tema.

O nosso termo transliterado *ethos* não é a expressão ortográfica, adaptada ao nosso alfabeto, de apenas um vocábulo. A língua grega oferece pelo menos duas ortografias e duas referências de sentido que a transliteração geralmente nivela. Mas, nenhum nivelamento nivela o que já não o admita; nenhuma equivalência se instaura sem um comum prévio; são nuances que se embotam, como a irregularidade de aristas na mesma figura. De modo que conseguir ver o comum como comum é já ter visto as nuances; é já ter restituído à figura nivelada a riqueza de suas irregularidades. Os dois *ethos*, talvez três, giram na órbita de uma mesma região semântica, expressa no comum do radical. É a força gravitacional dessa região que, por um lado, autoriza o nivelamento que a mutila; o que é equívoco vira unívoco, o que é matizado vira monótono, e o próprio comum, como a comunidade das nuances, deixa de sê-lo e vira o singular de uma designação. Mas é ela também (a força dessa região) que concentra os elementos do "desnivelamento". Onde mais, senão na dimensão única do nivelado, como no esconderijo de um sarcófago de sentidos, que é às vezes o termo traduzido, pode um esforço investigativo ressuscitar a envergadura inaugural das palavras?

Palavras morrem no uso, nas transliterações e nas traduções. O uso empobrece menos, porque aí, embora despercebido, o comum do radical não some. Uma transliteração só pode ser problema quando ela é uma decisão e uma simplificação semântica. O que de fato desafia uma etimologia com preocupações filosóficas se mostra quando a gravitação de uma região semântica rica em nuances não é bastante forte para regular nelas a tendência centrífuga que as traduções costumam imprimir nos vocábulos de mesma raiz. Então, o complexo articulado e modulado de uma região de sentido é esfacelado em partículas semânticas aparentemente independentes, que dizem cada uma muito pouco, porque perderam, justamente, seus laços genealógicos. Não reconhecem mais a raiz de sua familiaridade e vivem isoladas na instantaneidade do uso.

O que se procura aqui é ressuscitar a eloquência inaugural de uma região semântica desarticulada em pelo menos quatro acepções em nossa língua, que, na maioria das vezes, se ignoram entre si. O comum do *ethos* enquanto comum é mais do que o singular de uma informação unívoca. E não podia deixar de sê-lo, porque ele não responde pela objetividade do fato comunicável, mas pela designação problemática de um espaço aberto, que é o da realização humana.

O primeiro *ethos* com que nos deparamos traz um *eta* inicial (*ethos*) e significa, originalmente, casa, morada, lugar de abrigo. Poetas, fisiólogos e historiadores gregos se serviram abundantemente deste termo, para designar tanto a habitação do homem quanto a do animal. Mas, enquanto habita, o homem precisa cumprir sistemática e repetidamente certos procedimentos. É, sobretudo, essa repetição ordenada e metódica, e não apenas a construção de um teto, que torna uma casa casa e o espaço do mundo efetivamente habitável. Porque é, na verdade, na regularidade prática da repetição que a espacialidade própria da morada se investe de seu traço característico e distintivo: a familiaridade. A própria construção — de casas, de locais de trabalho, de produtos ou de idéias — depende, na verdade, de um habitar prévio do homem e obedece às condições de determinadas modalidades de repetição. Não é por outra razão, senão pelo fato de que o homem habita repetindo, ou seja, familiariza-se, acostuma-se a certas vias razoavelmente homogêneas, entre si, de interpretação e de atuação concreta no campo dos fenômenos reais, que nós podemos detectar, por exemplo, épocas diferentes na história das culturas (a noção de época sugere essa homogeneidade); que nós podemos detectar *culturas* diferentes numa mesma época, e que nós podemos nos deparar com homens diferentes, ou seja de caráter e de estilo de vida diferentes. *Ethos*, portanto, e mesmo desde Hesíodo, é empregado também na acepção de “costume”, “modos” de um povo ou de um indivíduo, e não somente na acepção de casa. *Ethologeo*, com *eta*, antes de virar

nossa etologia, significa imitar o *ethos* de alguém, os modos de alguém, o jeito de agir.

Isto posto, não é muito problemático constatar imediatamente que, o que um indivíduo é, isto é, sua personalidade e caráter, isso só se decide, a cada vez, e só e pode ser verificado a partir daquilo que ele costuma fazer, do modo como ele está acostumado a se conduzir, em última instância, a partir do posicionamento concreto e costumeiro do seu discurso. E porque é no costume que se decide o caráter, Platão pôde falar de um homem *praos to ethos*², de caráter doce e amável, e Aristóteles de um outro *to ethos asthenes*³, de caráter fraco.

Acontece que a essa expansão semântica do vocábulo *ethos* corresponde também uma alteração ortográfica. Vai-se observar que, por um lado, a acepção de habitação se aproxima mais da grafia *ethos*, apesar de esse termo também designar, e com alguma frequência, as noções de “modos” e “caráter”. Por outro lado, é em torno da palavra *ethos* (inicial épsilon) que vai se concentrar predominantemente o sentido de costume, atuação prática constante e repetitiva, modos. É também com épsilon que começam os verbos *etho* — ter o costume de — e *ethidzo* — acostumar alguém a, impor o costume.

Mas estes dois vocábulos parecem não ser suficientes para dar conta, em toda sua envergadura, do modo de ser e realizar-se do homem, que nós conquistamos até agora como prático, habitante e habituado, ou melhor, acostumado. E dizemos isso porque o grego parece matizar ainda mais essa região de sentido, no mesmo movimento em que traz, com a introdução de um novo termo no horizonte dessa região semântica, um esclarecimento maior para a noção de costume. Porque se todo costume é regularidade praxiológica, nem todo é repetição mecânica. A que diferença se acena aqui?

Ethos (épsilon) é mais do que o costume de acordar cedo, tomar uma média e ler o jornal. É o costume de ser e de pensar. É o modo acostumado de ler, avaliar e decidir diariamente, sobre a verdade de todas as coisas. Fazer por costume é sempre um já ter feito, um fazer por fazer indiferente a si mesmo, que, quando se percebe, deixa pra lá, porque não se reconhece. É o modo de atuar e a perspectiva interpretativa de toda ação, que se recebe e se transmite sem digestão. Por isso o costume se estrutura sempre, de início, como herança, e se instala, segundo uma metáfora de Kierkegaard, como um óculos encavalado sobre o nariz e simplesmente esquecido⁴.

Mas porque, para o grego, nem toda regularidade praxiológica é herança indigesta, nós devemos acrescentar, aos dois *ethos* já vistos, como sugere o Pe. Vaz⁵, e a título de uma caracterização mais completa da eticidade como o modo de ser aberto do agir humano, um outro

vocábulo, que não tem a mesma raiz, mas fala do mesmo espaço. Trata-se do nome *hexis*, que vem explicar, sobre a eticidade, algo que faltava, a saber, o modo mais sólido de vigência e perpetuação do ethos (épsilon), em que a coesão de um conjunto de valores, seja no indivíduo, seja na comunidade, não se sustenta na indiferença de um agir meramente herdado, de um fazer por fazer, mas na necessidade consciente e livremente instituída de fazer o bem, segundo a imperiosidade de um dever-ser.

Hexis diz ação de possuir, ou a posse mesma. O radical é o mesmo que o do verbo *echo*, que significa ter, possuir; mas é também desse vocábulo que se serve o grego, a fim de designar o hábito do corpo ou do espírito e, por extensão, maneira de ser, estado, e ainda, temperamento, caráter. Mas *hexis* não é um mero sinônimo de *ethos*; é o modo de agir e conduzir-se, é um costume, mas do qual o homem se apropria e se assenhora, a ponto de não mais reproduzi-lo indiferentemente, mas sobre ele modelar seu caráter por conquista e decisão próprias. Na *hexis*, a constância da *práxis* é mais sólida porque encontra uma razão de ser. O Pe. Vaz traduz o termo por hábito, e dele afirma: "*hexis* significa o hábito como princípio de uma ação posta sob o senhorio do agente, em que exprime a sua *autarkeia*, o seu domínio de si mesmo, o seu bem"⁶. Aceitemos, portanto, esta tradução e procuremos guardar a diferença fundamental entre este termo e ethos (épsilon), entre o agir por mero costume e imitação da tradição e o agir por necessidade conquistada (*echein*), consciente e como imperativo de liberdade prática.

A consciência dessa necessidade não funda, mas consolida uma regularidade que, enquanto mero costume, é ainda uma imitação volúvel e abstrata. O homem não repete procedimentos, não incorpora preconceitos e vícios de julgamento porque um belo dia decide fazer isso, ou quando se conscientiza da necessidade de fazer isso, como se antes já não fizesse. Antes de conquistar a consciência da necessidade do que quer que seja, o homem já habita, sempre já habitou e se acostumou com as coisas. A regularidade portanto é o que sempre já chegou na herança. A necessidade livre na consciência do dever-ser é a força que opera uma transformação decisiva no costume, entendido como o agir por rotina: ela transforma o costume em hábito, isto é, ação virtuosa e conscientemente boa. Pergunta-se então: por quais vias se dá a conquista dessa necessidade?

A primeira evidência com que se depara a Ética é a repetição contingente do costume. Mas o homem previamente acostumado pode muito facilmente ver o seu costume ameaçado e com ele todo o sentido de sua vida prática, — isto é, a força de vigência de todo o complexo axiológico que o circunda e em que ele se escora — quando entra em contato com outros costumes, conhece uma *práxis* pouco ortodoxa, ou

simplesmente ouve palavras sedutoras. É que essas circunstâncias, entre outras, chamam sua atenção para os óculos encavalados sobre o seu nariz, e ele se angustia, porque procura e não encontra uma boa razão para continuar fiel aos seus modos tradicionais, para continuar sendo o que ele sempre foi. A força da repetição contingente está no seu esconderijo, na sua condição de pressuposto. Se ela vem à tona, é tão inócua como um Sanção que perdeu os cabelos. É nessa situação limite que decide-se, numa encruzilhada, o destino do *ethos*: ou bem ele “habitualiza-se”, ou bem cristaliza-se como doutrina, ou então se dissolve. E estaria fadado a sempre se dissolver, não fosse a possibilidade de atuação sobre ele de duas forças que, cada uma a seu modo, acabam muitas vezes promovendo um efeito conservativo razoavelmente semelhante: são elas a força da educação e a da coerção. A Ética — se entendida como ciência não só teórica mas educadora e prescritiva — não pode inventar hábitos; pode simplesmente justificar ou condenar costumes, porque estes são, por constituição, anteriores àqueles. Justificar costumes é sempre um esforço por “habitualizá-los”.

Nós podemos dizer, neste sentido, que permanece o móbil e o objetivo último da ciência do *ethos*, desde sua estruturação primeira na Grécia aristotélica, uma *habitualização* do costume. Isso significa: educadora ou coercitivamente, a Ética é uma tentativa de justificar solidamente um complexo axiológico, os modos e necessidades práticas vigentes, de modo que a adoção universal de uma modalidade de *práxis* fique autorizada e preservada, como lei de conduta.

A viabilidade da educação, entendida como ensinamento da conduta justa e virtuosa, é uma questão central no pensamento político-filosófico da Grécia Clássica, sobretudo quando as instituições desta cultura viveram um movimento de franca desarticulação. A noção de educação foi sistematicamente assimilada à de uma mera imposição de normas convencionais, coercitivas, portanto, e, ao invés de promotoras, cerceadoras da liberdade humana. Na coerção, ocorre que o costume é plasmado em ordem e constância, é modelado como regularidade, mas a ação segundo esse costume não é ação autárquica. Isso significa: o policiamento, a vigilância, precisam ser a força de coesão de uma comunidade meramente acostumada (que só tem *ethos* - se é que isso é possível), que não encontra em si mesma a sua razão de ser, mas que é o que é por contingência. No policiamento, o dever-ser é, acima de tudo, uma regra exterior e, mais que isso, inconveniente, que, por si mesma, incapaz de repercutir naqueles a quem se endereça, faz da ação um suplício e do agente um prisioneiro da norma.

O momento da coação é o da constatação de que costume não se “habitualizou”, ou seja, já iniciou seu processo de desintegração, na falta da argamassa, da força de coesão disso que o grego chama *hexis*,

trata-se então, na coação, de plasmá-lo artificialmente e apresentá-lo como legítimo. O medo que dá origem à reação coercitiva é o da própria interrupção da tradição. Porque a não assimilação do costume deve ser também entendida como uma “des-habitualização” do costume que o antepassado conquistou como decisão livre e transmitiu ao descendente como tarefa. Nessa ameaça, o que fica em xeque são certezas religiosas, políticas e filosóficas, é o próprio baluarte cultural e o patrimônio axiológico de todo um povo. A reação policial-doutrinária a essa ameaça é eficiente numa medida, porque preserva a ordem do funcionamento institucional. Mas é extremamente frágil, porque não faz ver a necessidade profunda das instituições, na ordem funcional da *práxis*.

Muitas vezes a tarefa da Ética não foi a de educar, mas a de justificar a atitude coercitiva, sob o argumento de que a coação coage pelo bem. Um entendimento em torno do sentido do bem em si e de suas possíveis configurações circunstanciais não pôde deixar de ser o grande problema do projeto ocidental de uma filosofia prática. O fato é que quando o agente não experimenta o bem e a necessidade da ação em si mesma, a coerção une-se à uma justificativa doutrinária, que pode ser tanto religiosa quanto científica, na tarefa de sustentar a estabilidade axiológica de uma comunidade. Define-se, situa-se e fundamenta-se ideologicamente a necessidade do dever-ser, em nome de um bem que a própria *práxis*, enquanto *ethos*, enquanto ação costumeira e acostumada, não possui (*echei*) como *seu* bem. Mas coerção e racionalidade podem não convencer, podem não funcionar, enquanto tentativa de impor, tanto aos homens acostumados quanto aos habituados, uma modalidade de *práxis* supostamente boa. Então o último recurso em nome de controle e estabilidade para o destino pouco previsível da eticidade na sua rota de adaptações históricas, é transformar a experiência libertadora do bem, que experiência que já está a milhas e milhas de distância da moral vigente, na promessa de uma felicidade “epigonal” para os obedientes; num bem que é resultado da ação, que vem de fora para premiar o agente. Para a falta da liberdade aqui e agora, pede-se paciência, compreensão e obediência, e promete-se a recompensa infinitamente mais plena do bem-resultado.

Acontece que quanto maior for a distância entre a ação “instrumental” e o bem que ela produz, mais rigoroso precisa ser o policiamento. É porque, aqui, a ação leva ao bem, mas ela mesma é ruim, e o bem maior torna-se obter o bem-resultado sem passar pelo ruim-instrumento. De modo que doutrinação e coação precisam caminhar lado a lado, no projeto de uma “habitualização” forçada. Tentam obter, por uma via inconsistente e exterior, o resultado sólido de coesão a que só a habitualização— entendida como transformação de *ethos* em *hexis* — pode levar. Prescrições podem ser, freqüentemente, acatadas, mas o

resultado de uma colagem lógica da ação no bem, que supõe-se lhe ser correspondente, é uma monotonia prática quase inorgânica, que tende ao colapso e só se sustenta a muito custo.

Na educação, o *ethos* encontra uma segunda via de estabilidade e coesão. É nesse sentido que uma *paideia* filosófica, tal como é formulada na filosofia ética de Platão, difere essencialmente da tirania ideológica. Educar é antes de mais nada formar homens belos e bons — *kalos kagathos* — para os quais “nem vale a pena estabelecer preceitos de virtude”⁷, porque já os descobriram por si mesmos. Belos e bons são os homens habituados (e não meramente acostumados) à virtude e à justiça. O decisivo aqui é o acesso ao hábito legado.

Não se trata, na *paideia*, de receitar um modo de fazer, mas de ensinar a necessidade moral do bem. O que aqui se ensina é a própria liberdade como aquilo que depende da disposição autárquica do agente para a boa *práxis*. Trata-se de inculcar nele um sentido de dever que, bem diferente da obediência formal, nasce da certeza profunda de que o bem habitual da *práxis* herdada é o bem atual somente acessível na repetição. Sabendo por que repete — simplesmente porque é bom — o homem educado escapa à pura mecanicidade do costume, ao mesmo tempo em que dispensa todo tipo de coerção. Além disso, não exige uma recompensa por sua ação, pois já encontrou nela o móbil e o fim de todo empreendimento; a liberdade de agir segundo o bem.

Reconhecendo a natureza distinta do conhecimento prático do dever-ser, em relação ao conhecimento teórico-ontológico (sabendo que sabedoria intelectual é uma coisa e que sabedoria moral é outra), o pensamento grego viveu às voltas com a questão da possibilidade de transmiti-lo. Por um lado, a transmissão depende da força de vigência atual do princípio ético que orienta a conduta legada (ou seja, depende de se as convicções de um povo, num determinado momento histórico, são sólidas, são próprias, são conquistadas. Porque é evidentemente muito mais fácil transmitir uma certeza profunda do que um raciocínio plausível).

Por outro lado, a tarefa de transmissão tem que levar em conta que educar é lidar com aptidões individuais; que só há *ethos* porque a questão do compromisso moral não é uma questão diluída num social abstrato, mas é uma questão concreta para cada homem. Isso faz com que a consolidação comunitária do hábito virtuoso seja também função da disposição interior de cada cidadão para lançar-se na busca de sua própria liberdade.

Dadas essas evidências, a educação não pode — nem deve querer — assegurar-se previamente do seu poder de transmissão. Muito menos ela tem o poder de decidir sobre os níveis de fidelidade e de unani-

midade dos princípios práticos apreendidos. Uma vez que não se trata aqui de comunicar um *know-how*, mas sim de ensinar ao homem o caminho de sua própria autarquia, (por contraditório que isso possa parecer), a educação muitas vezes se vê obrigada a admitir que a liberdade do homem atual distanciou-se das modalidades tradicionais de *práxis*; e disso segue-se que o ensinamento da repetição acaba não passando de uma aula de escravidão. Neste caso, a subversão, deixa de ser fator desagregador para tornar-se, ao contrário, uma necessidade e um imperativo de unidade ética, e é graças à interferência vital dessa subversão, que o *ethos* (o comum da designação — conjunto articulado das convicções teóricas e práticas que sustentam a identidade de uma comunidade) transmitido e adaptado não é mais, é bem verdade, do ponto de vista do conteúdo, o mesmo, mas - por isso mesmo — consegue permanecer sólido e coeso.

O conjunto das normas de comportamento que marcam a especificidade ética de uma comunidade não tem data de fundação. Uma sonda arqueológica que quer o início pontual do *ethos* se perde num passado imemorial. Por causa dessa impossibilidade de acesso às suas origens objetivas pelas vias da investigação, o *ethos* permaneceu, em larga escala, mesmo depois da planetarização do racionalismo em detrimento de outras expressões do saber, mergulhado na atmosfera do sagrado e sob a tutela das instituições religiosas. Foram elas que assumiram a tarefa de guardar esse segredo da unidade imemorial dos povos e de religar os indivíduos freqüentemente arrebatados pelo poder pulverizante dos conflitos éticos. Empenhada em salvaguardar a coesão do *ethos*, a religião é essencialmente transmissora de valores e educadora de novas gerações. Isso porque é na *passagem* que o complexo axiológico pode e tende a se desligar. E é porque o costume se desliga ou não na *passagem*, que o fenômeno do *ethos* se estrutura historicamente como *tradição*.

A tradição que encontra sua força catalisadora predominante na palavra da entidade divina é temporalmente mais homogênea e menos dinâmica do que a que condiciona a sucessão dos modos e imperativos práticos às decisões da racionalidade política (ou seja, o processo de diferenciação dos valores, das exigências, das obrigações, dos interditos, dos tabus, que existe em toda tradição — porque nenhuma tradição é estática — é menos intenso nas tradições das eras ditas religiosas). É nesse sentido que a civilização ocidental como um todo e, sobretudo, nas épocas “menos religiosas” — a Grécia político-filosófica e a modernidade iluminista por exemplo — tem, de certo modo, mais estórias (ou história) para contar, isto é, encerram uma emergência particularmente abundante de diferenças, no que diz respeito à dinâmica de interpretação dos fenômenos reais e, notoriamente, dos imperativos de comportamento.

Mas uma tradição historicamente pouco diversificada, identificada com freqüência nas culturas mítico-religiosas, não é necessariamente sintoma de coerção e dogmatismo na transmissão dos códigos de comportamento (não é porque uma tradição é pouco variada que ela vai ser tirânica, ou que é uma tirania que impõe a homogeneidade). Nesse sentido, a história mesma já mostrou, por diversas vezes, que o ataque sistemático que uma comunidade empreende contra a homogeneidade ética de sua própria tradição não é o caminho garantido da liberdade. Ao contrário, a ânsia de contrapor, à monotonia do velho, a originalidade de uma *práxis* inédita, pode não só errar o caminho da liberdade, como embaralhar, ainda mais, as pistas que levam a ele, quando, junto com o “velho” acaba-se bombardeando a identidade ética que define e sustenta os próprios atiradores.

Ora, a conquista da liberdade tem mais a ver com a “habitualização” ética (*hexis*) da *práxis* acostumada (isto é, a transformação de *ethos* e *hexis*) do que com a invenção de novas atividades. O novo não é o livre garantido. Ele só é livre justamente quando guarda alguma coisa do velho, a saber, a força de vigência habitual (e não costumeira) com que o antepassado fez sua *práxis* que herdou, e que agora transmite como *tarefa* para seu descendente. Este só tem o direito de querer o novo se isso for uma exigência de sua liberdade e uma condição para o assenhoreamento ético de seu próprio ser. E se for assim, a mudança não significa um atentado contra o *ethos* nem uma ameaça à tradição, mas ao contrário, sua confirmação histórica na atualidade de um novo contexto circunstancial.

Foi dito que a repetição contingente é a primeira evidência com que se depara a Ética. Isso significa que, de imediato, o homem é meramente acostumado. Mas esse “de imediato” não aponta somente para o nascimento, ou para a infância, em que as pré-convicções morais legadas começam a ser absorvidas. “De imediato” significa: “sempre de novo”. Porque, mesmo já tendo conhecido o hábito (*hexis*) e a universalidade necessária de uma *práxis*, o homem sempre de novo já voltou para a sua rotina indiferente. É nela, e no esquecimento próprio a um “fazer por fazer”, que ele vai buscar a eficiência e agilidade para cuidar das coisas concretas de sua casa (*ethos*). Isso mostra que a tensão entre costume e hábito não é um privilégio de instituições pedagógicas, administrando o conflito das gerações; ela é um problema de todos os homens, em todos os momentos de uma existência, que deve ser encarada como essencialmente prática. De imediato e sempre de novo já perdida, a liberdade da *práxis* é aquilo que há para ser conquistado e sempre de novo reconquistado. Por isso, a conquista de *hexis*, a habitualização libertadora do costume, deve se entender a partir da noção de renovação. Para a sobrevivência do *ethos*, contra a qual jogam, cada uma a seu modo, a indiferença da rotina (a tendên-

cia do costume em se manter costume) e o “invençionismo” cultural, basta a novidade discreta da reconquista. Discreta porque o que se renova, aqui, é mais a força da *hexis* do que o conteúdo definido do costume. Como princípio soberano de coesão e liberdade, a renovação ética (*hexis*) é a voz de comando da rota política dos povos. É ela que tem que permitir, ordenar ou recusar o abandono de algumas modalidades de *práxis* e a adoção de outras; a mudança, portanto, do conteúdo do hábito.

A relação, irredutível a operações matemáticas (a fórmulas, a receitas prontas), entre a renovação como condição de liberdade ética e o conteúdo concreto das ações habituais é o grande problema com o qual, desde sua origem grega, se viu às voltas a Ética como ciência normativa. Muitas vezes, a mudança (das formas concretas de *práxis*) é condição imprescindível para a renovação, e portanto, para a sobrevivência livre do *ethos*. Mas a regra dessa associação imediata é destruída, nas ocasiões em que fica claro que a renovação não supõe mudança, mas, ao contrário, depende do contato intensivo e repetitivo com a tradição. Ora, o que se pode constatar, com muita freqüência, na evolução histórica das doutrinas éticas e escolas de reflexão sobre a *práxis*, é que justamente a dimensão *transcendente*⁸ onde se dá a renovação ética como reconquista de liberdade (transcendente porque transcende o conteúdo do hábito, pouco importa se é este ou aquele hábito) é posta em segundo plano enquanto o primeiro é ocupado pela batalha rasteira entre manutenção e modificação das normas de conduta, dos modos de agir e do conteúdo dos costumes. O que ocorre aqui é que a polêmica abafa o critério e o único árbitro capaz de resolvê-la, capaz de conduzi-la no caminho de uma solução histórico-circunstancial. É que a liberdade que transcende, tanto modificação quanto manutenção, é enclausurada na prisão semântica, desta (ou seja, na receita: “manutenção é o bem”), pelo conservadorismo moral e, na daquela (na receita: “a mudança é o bem”), por um imoralismo gratuito. O que faz da batalha entre moralismo gratuito e subversão gratuita um monumento à intolerância do pensamento, é o fato de que nem um dos lados dispõe-se a admitir a liberdade radical da própria liberdade como transcendência. Transcendência aqui significa: a liberdade não está pronta e contida numa conduta prescritível, seja ela qual for, nem tampouco num suceder-se aleatório e desenfreado de valores morais. Doutrinas moralistas e imoralistas podem sustentar a unidade do *ethos* mas, coercitivamente, ou seja, frágil e provisoriamente. O próprio da liberdade, enquanto força sólida de coesão, é ser ela livre para inscrever-se, circunstancialmente, aqui ou ali, sucessiva ou simultaneamente, nos mais diversos contextos axiológicos, na *práxis* velha ou na *práxis* nova, e livre ainda para se furtar caprichosamente quando tudo parece assegurar as condições de sua realização.

Dentre as forças atuantes no espaço do ethos, são justamente essas que, reacionárias ou subversivas, têm seus esforços concentrados exclusivamente no conteúdo da *práxis*, (são essas) que merecem receber o nome de doutrinárias e coercitivas. O que as caracteriza é a convicção ou um profundo desejo de acreditar que a *um* conteúdo ou modalidade de *práxis*, como por fusão ou alguma outra união indissociável, a liberdade moral veio um dia misturar sua substância elementar, formando assim uma espécie de liga atemporal, definitiva. É essa liga o que a doutrina fundamenta e que a coerção escolta. Doutrinar é tentar misturar a transcendência da liberdade na imanência do dever-ser, para ancorar, nas águas estáveis e previsíveis da normatividade universal, o dinamismo volátil e aventureiro de uma liberdade que é leve demais para qualquer âncora.

Doutrina e coação não imperam mais nas tradições mítico-religiosas do que, como seria de se esperar, nas sociedades diversificadas da razão dita livre. Pois o que é a fórmula “razão livre”, onde o primeiro termo é versão estreitada e adaptada à ética moderna do indefinível logos grego, formula essa que se desdobra naturalmente, e talvez antes mesmo da modernidade, em “só a razão é livre”. É a versão atualizada da doutrina da *liga*, que sonha em facilitar o acesso à liberdade, confundindo o *kata logon* moderno — o comportar-se racionalmente — como a própria determinação do bem humano. Mas o direito de conviver, numa fórmula, lado a lado com a liberdade, a racionalidade só conquistaria numa inconcebível renúncia, sob o signo da redefinição grega, à monotonia taxionômica que é sua força e sua camisa de força.

A educação, por outro lado, como força de unidade ética assentada no princípio de autarquia, não impõe a *liga* mas sim, ensina a transcendência do princípio. Numa *paideia* comprometida com o princípio livre da renovabilidade ética (leia-se aqui *héxica*), merece conservação somente aquela conduta onde a liberdade, como uma alma num corpo, pausa, deposita força vivificante e poder de automanutenção. Morre naturalmente, como um corpo abandonado pela alma, a ação despojada de liberdade. É a educação, portanto, que levanta a primeira voz contra o projeto anti-ético que embalsama modos, costumes e interpretações fenomênicas que já não respiram por si sós, e acaba impondo aos homens a vigência de leis morais mortas. Apontar para a conquista de *hexis* e ensinar sua universalidade incondicional é uma tarefa da educação. Outra é desfazer *ligas*, é “des-ensinar” todos os caminhos prontos e fórmulas da liberdade, é afirmar a circunstancialidade das soluções práticas, inéditas ou tradicionais, que podem levar a ela. Mas resume-se talvez melhor a tarefa da educação ética dizendo que está em causa um aprender e ensinar a oportunidade da morte: a matar e deixar morrer em si mesmo aquilo de que o abandono da liberdade já roubou todo o sentido e todo o direito. Guiada pelo princípio de reno-

vação de *hexis*, a morte não é outra coisa senão a própria força vital do *ethos*.

Bibliografia:

A. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, Paris: Hachette, 1950.

E. ROTHACKER, *Probleme der Kulturanthropologie*, Köln: H. Bouvier, 1948.

H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II - Ética e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1988.

KIERKEGAARD, Sören. Der Begriff der Angst, in Idem, *Die Krankheit zum Tode und Anderes*. Trad. por Rosemarie Lögstrup, München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1976.

M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.

PLATÃO, *Republica*. Ed. John Burnet, Oxford: Oxford Press, 1989.

Notas

1. H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia II - Ética e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1988, p. 17.

2. PLATÃO, Phedro, 243 c, in Id., *Oeuvres complètes*. Trad. por Léon Robin. Paris: Gallimard, 1950.

3. ARISTÓTELES, *Hist. Anim.* 9. 12. 1, in A. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, Paris: Hachette, 1950.

4. KIERKEGAARD, Sören. Der Begriff der Angst, in Id., *Die Krankheit zum Tode und Anderes*. Trad. por Rosemarie Lögstrup, München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1976, p. 500. Esta é a solução do tradutor brasileiro para o jogo de palavras de Kierkegaard, enquanto Rosemarie Lögstrup propõe: "...sie finden den Platz für die Sünde genau so gewiss wie einer, der den brennenden Docht sucht, diesen finden wird, wenn er gar nicht merkt, dass er ihm in der Hand brennt".

5. H. C. de LIMA VAZ, *Ética e Cultura*, p. 14.
6. Ibid.
7. PLATÃO, *Respublica*. Ed. John Burnet, Oxford: Oxford Press, 1989, 425e.
8. Ver H. C. de LIMA VAZ, *Ética e Cultura*, p. 38.

Endereço do autor:
Avenida Atlântica, 514/1204
22010-000 Rio de Janeiro — RJ