

VIDA DE ENSINO (ISSN 2175 – 6325)
DA DEMOCRACIA NA PÓLIS À PAIDÉIA DEMOCRÁTICA¹

Gilma Guimarães²

Resumo: Neste artigo discuto o sentido da formação humana por meio da investigação do pensamento clássico grego, com o olhar na democracia e na paidéia criada em Atenas. Duas criações intimamente ligadas e orientadas para a construção da autonomia individual e social, e que buscavam a formação do cidadão para garantir uma vida na *pólis* justa e ética. Na concepção ateniense de democracia e de ideal de vida na *pólis*, o conflito é constitutivo da realidade e não deve ser eliminado, pois é o que possibilita a permanência da diversidade.

Palavras-chave: Democracia, autonomia, conflito, formação humana.

Abstract: This article discuss the human development by the investigation of the greek classic thought through the democracy and the paidéia created in Athens. These are two ideas connected and oriented to individual and social autonomy which searched for citizen development in order to assure an ethical and fair polis. In the athenian conception of democracy and ideal life in the polis, the conflict is part of reality and does not have to be eliminated because it makes possible the diversity permanence.

Keywords: Democracy, autonomy, conflict, human development.

A democracia ateniense, ao criar a política como atividade pública e coletiva cujo exercício era por direito, competência de todos os cidadãos, recusou a concepção heterônoma dos indivíduos – a idéia de que há homens que precisam ser dominados ou tutelados por outrem. Assim, a democracia, como dimensão pública e coletiva da política realizada em Atenas, é expressão da autonomia dos cidadãos e, ao mesmo tempo, criação da sociedade autônoma. Nesse sentido, afirmar a autonomia dos homens e da sociedade significa retomar a democracia, a política como atividade de criação do sócio-histórico. A política em seu sentido genuíno, como atividade pública e coletiva, é um pressuposto da autonomia e visa a autonomia de todos.

A instituição da democracia ateniense era consubstancial à formação do cidadão, pois “um jovem se educava, comparecendo à Assembléia; ele aprendia (...) as questões políticas que Atenas enfrentava, as escolhas, os debates e aprendia a avaliar os homens que se apresentava como políticos atuantes, como líderes” (FINLEY, 1988, p. 42). Por outro lado, além desse aprendizado propiciado pela participação na vida política da *pólis*, havia um grande debate em Atenas sobre a constituição da paidéia, da formação do homem grego, que envolveu todos os cidadãos, especialmente, os filósofos. Com a democracia surgiu também, pela primeira vez na história, a questão da formação do homem como uma necessidade para a vida social civilizada.

¹ Este texto é parte do segundo capítulo da Dissertação de Mestrado em Educação pela Universidade Federal de Goiás.

² Professora da Secretaria Estadual de Educação e Coordenadora Pedagógica do Instituto Federal de Educação Ciência e Tecnologia Goiano – Campi Rio Verde.

O surgimento da *pólis* assinala, no plano intelectual, a mudança de direção do pensamento orientado para a natureza, a *physis*³, para centrar-se no homem. O ideal de homem passa a orientar o pensamento grego construído na e pela *pólis*. Ao voltar-se para o homem, a filosofia pergunta pela essência humana. “Na profunda intuição de Heráclito, o universal, o *lógos*, é o comum na essência do espírito, como a lei é o comum na cidade”, esclarece Jaeger (1989, p. 9). É a idéia do homem portador do *lógos*. A idéia do homem como ser racional passa a direcionar a construção do modo de existência dos gregos na correspondência entre a ordem do cosmo, da *physis*, e a ordem da cidade, da *pólis*, regida por leis justas: “A sua descoberta do Homem não é a do *eu* subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana. [...] Não brota do individual, mas da idéia” (JAEGER, 1989, p. 10).

A correspondência entre cosmos natural e cosmos social estabelecida pelo pensamento filosófico clássico possibilitou uma visão dinâmica, ao mesmo tempo, contraditória e harmônica da vida na *pólis*. A idéia de harmonia e equilíbrio, que não nega e nem exclui o conflito, pois ele é constitutivo da realidade, está na base do pensamento grego e da organização da vida na *pólis*. O conflito não inviabiliza, mas é assumido como constitutivo da vida coletiva.

Reale (2002) chama a atenção para a forma polar do modo de pensar do

grego. No pensamento grego, os contrários são inerentes à existência. Essa polaridade manifesta-se no pensamento moral dos gregos na filosofia, pois todos os filósofos põem como princípios os contrários.

Reale recorre à análise de Philippson para explicitar essa polaridade:

a forma polar do pensamento vê, concebe, modela e organiza o mundo, como unidade em pares contrários. São esses a forma com a qual o mundo se apresenta ao espírito grego e com a qual ele transforma e concebe em ordenamentos e com ordenamentos a multiplicidade do mundo. Esses pares de contrários da forma polar de pensamento são fundamentalmente diferentes dos pares de contrários da forma de pensamento monística ou da dualista, no âmbito das quais os pares se excluem ou então, combatendo-se reciprocamente, se destroem ou, finalmente, reconciliando-se, cessam de existir como contrários [...]. Ao contrário, na forma polar de pensamento, os contrários de um par não somente estão entre si indissoluvelmente unidos, como os pólos do eixo de uma esfera, mas são, na sua mais íntima existência lógica, isto é, exatamente *polar*, condicionados pela sua oposição: perdendo o pólo oposto, eles perderiam seu próprio sentido. Esse sentido consiste exatamente no fato de eles, como contrários – do mesmo modo que o eixo que os separa e, no entanto, os une – serem parte de uma unidade maior que não pode ser definida exclusivamente a partir deles; para exprimir-se em termos geométricos, eles são pontos de uma esfera perfeita em si mesma. Essa forma polar do pensamento informa necessariamente toda objetivação do pensamento grego. Por isso, foi no seu seio que se formou a visão grega do divino. (*apud* REALE, 2002, p. 89-90).

A polaridade do universo está presente nas questões de Heráclito sobre o dia e a noite, o quente e frio; na busca do Uno no múltiplo em Platão e no meio-termo característico da virtude, na ética aristotélica. A polaridade é assumida como própria da realidade, pois todas as substâncias são constituídas por contrários, como o frio e o quente, o bem e o mal, a justiça e a injustiça, a amizade e a discórdia. No pensamento moral e político (para o grego eles não são distintos), a proeminência de um dos pólos deve-se a uma inclinação ao que é mais verdadeiro e pode ser alcançada com a formação e a

³ *Phýsis* – “s. f. - natureza, força que faz nascer e crescer todas as coisas, essa realidade primeira e última, permanente, força que desvela a *arkhé* de todas as coisas e inclui os corpos celestes, a terra, as plantas, os animais, a alma, o pensamento, a linguagem, os deuses, a natureza humana, a existência dos indivíduos e da *pólis*, enfim, a totalidade daquilo que é como totalidade ordenada, perfeita e bela. Na *phýsis*, o homem e as divindades convivem no mesmo plano, pois os gregos não conheceram a noção de sobrenatural – *phýo*” (COELHO, 2004).

prática da virtude, como demonstra a doutrina das virtudes de Aristóteles. São soluções sobre a diversidade do mundo que buscam harmonizar a realidade pela via da conquista da *areté*⁴, ou seja, alcançar o equilíbrio com a ascensão à verdade, ao Bem mais elevado.

Os contrários para o grego, não se excluem, por isso, o conflito assumido como constitutivo da realidade, e cabe ao homem resolvê-lo pelo diálogo, pela disputa e pela demonstração do que melhor corresponde à razão, buscando a realização da natureza humana no agir segundo a máxima racionalidade. A abrangência do sentido da vida coletiva e da importância da palavra marca profundamente os traços da cultura grega. “Sem dúvida, os verdadeiros representantes da *paideia* grega não são os artistas mudos – escultores, pintores, arquitetos – mas os poetas e os músicos, os filósofos, os retóricos e os oradores, quer dizer, os homens de Estado” assinala Jaeger (1989, p. 13).

Para Vaz (1991) a concepção clássica do homem coloca em relevo dois traços fundamentais: o homem como

animal que fala e discorre (*zoon logikón*) e o homem como animal político (*zoon politikón*). Esses traços marcam a construção do pensamento filosófico clássico. O homem distingue-se dos outros seres da natureza em virtude do predicado da racionalidade, mas essa racionalidade só se realiza no exercício da sua outra dimensão, a de animal político. Por isso, o homem “na sua expressão acabada, isto é, o homem helênico, é essencialmente destinado à vida em comum na *pólis* e somente aí se realiza como ser racional” (VAZ, 1991, p. 42). O homem, portanto, é um animal racional uma vez que é político. A razão efetiva-se na *pólis* com a criação da política. O homem político liberta-se do destino e tem a liberdade e a responsabilidade pela construção da sua própria existência individual e coletiva. Homem e cidade não mais se separam. A razão é a marca da essência humana, assim como a necessidade da vida coletiva.

No contexto da vida na *pólis*, em que a razão deve orientar a ação do homem individual e coletivamente, a educação ganha total relevância, assumindo a dimensão de toda a cultura. Segundo Jaeger (1989) a educação visa a vida na *pólis*, pois “a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade” (p. 10). Consiste em possibilitar aos cidadãos o pleno exercício da cidadania, que é a atividade política, orientada pelas virtudes, pois as virtudes, tanto as recebidas dos costumes da cidade como as adquiridas pelo ensinamento, só encontram o campo do seu pleno exercício na vida política. Duas questões impunham-se ao grego ao pensar a educação na *pólis*: a democracia que aspira a igualdade em sentido político e jurídico e o domínio de si próprio, firmeza e moderação, afirma Jaeger (1989).

A afirmação da dimensão da interioridade do homem, denominada por Sócrates de “alma” (*psykhé*), fortalece ainda mais a investigação filosófica da racionalidade humana. A busca da

⁴ *Areté* – “s. f. – excelência corporal, intelectual, psíquica, ética, moral, política e artística, virtude, capacidade, aptidão, qualidade, mérito, perfeição, valor que faz do indivíduo um excelente cidadão, colocando-o num patamar de excelência corporal, intelectual, psíquica, ética moral política, artística. O termo refere-se, pois, aos traços de caráter que destacam positivamente um indivíduo diante dos demais, a uma certa qualidade presente no homem, àquilo que diante dos demais, constitui o ideal de excelência para os membros da *pólis* e, portanto, para todos os humanos, ideal a ser observado e perseguido na formação, na educação (*paideia*) de todos os melhores, os excelentes, *áristos*. Graças à *areté* o objeto realiza a finalidade para a qual foi concebido e produzido. A tradução usual por virtude, termo que em português é bastante vago e ambíguo, é sugerida pela tradução latina de *areté* por *virtus* que significa força, vigor, coragem, virtude, mérito, perfeição moral” (COELHO, 2004).

compreensão do agir humano, do significado de suas ações e da possibilidade de elevá-las pelo conhecimento da verdade, adquirido pela educação e pela prática da virtude, passa a direcionar o pensamento filosófico e a orientar a construção da *paidéia* grega. O sentido de educação como cuidado da alma em Sócrates ganha nas filosofias de Platão e de Aristóteles rigor e profundidade na investigação da verdade, na busca da medida da justiça e no significado da liberdade.

Platão⁵, na polêmica com os sofistas que trilhavam o caminho do relativismo e da opinião (*dóksa*), buscou o conhecimento da verdade desenvolvendo as ciências (*epistéme*) e procurou demonstrar o sentido da verdadeira educação como orientação para a construção de uma vida melhor na *pólis*, educando os cidadãos para serem capazes de distinguir o que é justo do que é injusto, ou seja, encontrar a justa medida da conduta virtuosa.

Em *A República*, Platão vale-se da investigação sobre a natureza da justiça e da injustiça para chegar ao ideal de homem e de cidade. Na investigação sobre a natureza da justiça, ele busca chegar à essência, à verdade do ser. Para ele a verdade do fenômeno, do ser encontra-se na sua essência. Apreender a essência é ver além da multiplicidade dos objetos, da simples aparência, do particular, da opinião. É ascender do sensível ao inteligível e chegar ao todo, ao uno, à idéia do objeto, do fenômeno do ser em si. A essência é a idéia do ser em si. A idéia de árvore é a árvore como idéia na esfera do Uno e que não corresponde a nenhuma

árvore em particular, mas ao conceito, à essência de árvore presente em todas as árvores e que as faz ser.

Platão afirma:

De todas as pessoas, portanto, que vêem muitas coisas belas, porém não contemplam a beleza em si mesma nem são capazes de acompanhar os que as concitam a contemplá-la, e muitas coisas justas, porém não a justiça em si, e tudo o mais pela mesma forma, diremos que apenas têm opinião, mas que desconhecem de todo o objeto de suas conjecturas. (*Rep.*, V, 479 e)

A verdade está no todo e não nas partes. No todo, a justiça deve ser procurada. As aparências pertencem às partes, visão de quem não chega à essência, à idéia, ao ser verdadeiro, ao ser em si. Além do objeto sensível, que é apenas a aparência do objeto existe a idéia do objeto, ou o objeto em si, e a idéia de árvore, de beleza, de justiça, de bem.

Segundo Reale (2002),

Platão entendia por “Idéia”, em certo sentido, algo que constitui o *objeto específico* do pensamento, para o qual o pensamento está voltado de maneira pura, aquilo sem o qual o pensamento não seria pensamento: em suma, a Idéia platônica não é de modo algum um puro ser de razão e sim um ser e mesmo *aquele ser que é absolutamente, o ser verdadeiro* (p. 61).

Para Platão, o conhecimento mais elevado a que se pode chegar é o conhecimento da idéia do bem. Saber o que são a justiça e a virtude pressupõe conhecer a idéia do bem, da qual deriva o conhecimento de todas as coisas. “A Idéia do Bem confere às coisas conhecidas *a verdade*, e a quem a conhece confere a *faculdade de conhecer a verdade das coisas*; enquanto tal, a Idéia do Bem é ela mesma, cognoscível” (REALE, 2002, p. 105). E conhecer o bem é chegar ao que causa o ser, ou seja, é conhecer o Uno, pois a essência do bem é o uno que é causa do ser.

O que vejo, pelo menos, é o seguinte: no limite extremo da região do cognoscível está a idéia do bem, dificilmente perceptível, mas que uma vez

⁵ Reale (2002) apresenta as contribuições das doutrinas não escritas de Platão para a compreensão de seu pensamento. “Quando Platão compunha os diálogos, movia-se num horizonte de pensamento *mais amplo* do que aquele que ia fixando por escrito. A reavaliação da tradição indireta permite reconstituir em boa medida, esse horizonte de pensamento” (p. 39).

apreendida, impõe-nos de pronto a conclusão de que é a causa de tudo o que é belo e direito, a geratriz, no mundo visível, da luz e do senhor da luz, como no mundo inteligível é dominadora, fonte imediata da verdade e da inteligência, que precisará ser contemplada por quem quiser agir com sabedoria, tanto na vida pública como na particular (*Rep.*, VII, 517 c).

Da demonstração de que a verdade do que sejam a justiça e a virtude, deriva do conhecimento da idéia do bem, e de que só os filósofos, os amigos da sabedoria, poderiam alcançá-lo. Assim, Platão conclui pela necessidade da união entre o poder político e a filosofia, do que surge o filósofo-rei, o legislador capaz de por fim aos males da cidade, porque, na condição de filósofo, pode ascender ao mundo inteligível e contemplar o bem, retornar ao mundo sensível e partilhar com os demais cidadãos o conhecimento da verdade, instando-os a saírem do mundo sensível e a caminharem rumo ao inteligível, ao mundo das idéias: “Uma vez que o filósofo é o indivíduo capaz de apreender o ser eternamente imutável, e os demais não, por se perderem os não filósofos na esfera do múltiplo e variável, a qual deles compete dirigir a cidade?” (*Rep.* VI, 484 b).

Platão demonstra que os filósofos devem dirigir a cidade, que eles se tornem reis ou os reis filósofos:

No caso, por conseguinte, de já haverem sido obrigados os grandes cultores da Filosofia a governar cidades, quer tenha verificado essa hipótese na infinitude do tempo transcorrido, quer esteja isso mesmo acontecendo nos nossos dias longe de nossas vistas, nalguma região bárbara, quer ainda venha a realizar-se no futuro, declaramo-nos dispostos a lutar pela veracidade de nossa tese, que a constituição proposta existe, existiu e existirá onde quer que a musa da Filosofia disponha do governo das cidades. Impossível não é, nem estamos expondo uma idéia inexequível, conquanto sejamos os primeiros a reconhecer as dificuldades inerentes a esse plano (*Rep.*, VI, 499 d).

Na *alegoria da caverna*, Platão descreve a atividade do filósofo como formador da alma humana, orientando-a

para agir com justiça e virtude. Educar, para ele, é auxiliar os homens a não tomar a verdade pela sombra, a romper com formas de ver que estão presas ao mundo sensível e ascender ao inteligível, a elevar-se da mera opinião que faz conjecturas, ao pensamento que conhece, à luz que permite ver com clareza a essência dos fenômenos. Se os homens aspiram à verdade e se aprazem em possuí-la mais do que a qualquer outro bem, sua posse, no entanto, não se faz sem esforço e o processo para se chegar ao conhecimento da verdade não é simples. A paidéia platônica está voltada para a constituição desse homem essencialmente humano, que busca, na racionalidade e na excelência das suas ações, o que é justo e virtuoso. Os direitos universais são mais dignos do que os interesses particulares, pois, na universalidade, os homens participam do que é constitutivo da natureza humana.

Platão combate a concepção de educação dos sofistas por defenderem o relativismo e substituírem o conhecimento da verdade pelo domínio da retórica e dos processos de persuasão. Critica-os por reduzirem a educação ao domínio da retórica, das técnicas de persuasão, sem preocupação com o saber, transformando-a em mero instrumento de manipulação e adequação dos e aos interesses particulares. A educação na perspectiva dos sofistas não busca o conhecimento da verdade em sentido universal, que pressupõe conhecer a essência da justiça e do bem como única forma de agir com justiça e virtude, expressões máximas do agir com plena liberdade, ou seja, segundo a razão. Os sofistas dão à educação o sentido de mero domínio da retórica. A educação é reduzida a controlar as ações do outro pelo conhecimento do seu modo de agir.

Platão é contundente na sua crítica à atuação dos sofistas:

Que todos esses mercenários particulares que o povo denomina sofistas e considera seus concorrentes, outra coisa, não ensinam senão a doutrina defendida pela maioria em suas

assembléias e que dão o nome de sabedoria. Seria o caso do indivíduo que tivesse de alimentar algum animal grande e forte, e se pusesse a estudar suas manifestações de cólera, seus apetites, como ficar perto dele, de que jeito apalpá-lo, como e por que se mostra dócil ou rebelde, conforme as circunstâncias, o não ter um rosnar certo, e que vozes revelam a propriedade de irritá-lo ou de acalmá-lo, e que, depois de aprender tudo isso no trato diuturno e com observação prolongada, desse a tal conhecimento o nome de sabedoria e fizesse dele um sistema de arte, para poder ensiná-la, porém, ignorasse de todo, nos seus pronunciamentos acerca desses apetites o que seja belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, por empregar todas essas expressões de acordo apenas com noções peculiares àquele mostro: bom é tudo o que lhe proporciona prazer; mau, o que o irrita, sem conseguir, porém, justificá-las de nenhum jeito, se não for considerando justas e honestas as necessidades da natureza. Mas quanto à grande diferença existente entre necessidade e o bem, isso nunca ele viu nem nunca será capaz de mostrar a ninguém (*Rep.*, VI, 493 b - c).

A crítica de Platão sem dúvida pode ser estendida à educação moderna voltada para a profissionalização, para o fazer, para o mercado em detrimento da formação universal do homem, daquilo que constitui a verdadeira formação. A educação voltada para o mercado ou para a profissionalização encontra-se no plano instrumental, particular e funcional. Uma educação que não está voltada para a busca do saber, mas para o controle e a obtenção de uma resposta desejada é, do ponto de vista da tradição grega, uma farsa. A verdadeira educação, na perspectiva clássica, deve realizar o seu fim, que é o de promover a humanização do homem, pois nascer humano não assegura, por si só, a humanização.

Ensinar, então, não é inserir na alma o conhecimento, mas realizar a conversão, promover a mudança de sentido do olhar, possibilitar a realização da ascensão do sensível ao inteligível, ao mundo das idéias. Trata-se de promover a conversão do olhar preso ao mundo sensível, que permite apenas uma visão das aparências, da multiplicidade, e dos fenômenos, em direção ao mundo inteligível. Com o olhar voltado para o

supra-sensível permite-se a visão da totalidade da realidade, ir à essência, conhecer a verdade contemplar o Uno-Bem, como mostra Platão:

A educação não é o que muitos indevidamente proclamam, quando se dizem capazes de enfiar na alma o conhecimento que nela não existe, como poderiam dotar de vista a olhos privados da visão. [...] e assim como o olho não pode virar-se da escuridão para a luz sem que todo o corpo o acompanhe, do mesmo modo esse órgão, juntamente com toda a alma, terá de virar-se das coisas perecíveis, até que se torne capaz de suportar a vista do ser e da parte mais brilhante do ser. [...] Assim prossegue, a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão, de encontrar a maneira mais fácil e eficiente de consegui-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção (*Rep.*, VII, 518 c - d).

Vaz (1991; 2000; 2002) lembra a relação entre a educação e a liberdade em Platão, e como ele situa a importância da paidéia para que sejam suprimidas as causas da ignorância, e a práxis oriente-se espontaneamente para o bem: “Assim, o Bem é a fonte da liberdade como fonte do ser, não sendo a liberdade senão o modo de ser do Bem na alma” (p. 92). Essa relação entre a teoria e a práxis foi retomada por Aristóteles, com nova forma.

Movendo-se entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível, o corruptível e o ser incorruptível, o móvel e o imóvel, o relativo e o absoluto, a aparência e a essência, o múltiplo e o Uno, Platão construiu um sistema filosófico que fez dele um dos maiores filósofos da tradição clássica, comparável apenas a Aristóteles.

A sistematização aristotélica do saber, sob o predicado da racionalidade e integrado à sua idéia de homem, insere-se no finalismo da razão. São três grupos de ciências. A contemplação (*theoría*) buscada em si mesma tem como fim o conhecimento da *verdade* das coisas; a ação (práxis) buscada em razão do bem (*agathón*) ou da excelência (*areté*) do indivíduo e da comunidade e tem como

objeto a ética e a política; a fabricação (*poiésis*) refere-se a objetos artificiais cuja finalidade é a utilidade e o prazer.

Vaz (2002) esclarece:

Nas ciências *teóricas* e *poiéticas*, o fim é a perfeição do objeto: ou a ser contemplado em sua verdade na teoria, ou a ser fabricado em sua utilidade na *poiésis*. Na ciência da *práxis* ou ciência da *prática*, o fim é a perfeição do *agente* pelo conhecimento da natureza e das condições que tornam *melhor* ou *excelente* o seu agir (*práxis*) (p. 116–117).

As contribuições de Aristóteles à *paidéia* grega estão voltadas para a constituição da excelência moral e intelectual do cidadão grego na vida da *pólis*. A afirmação do homem como animal político dotado de razão e cuja atividade visa o bem, consubstancia a filosofia da prática (ética e política)⁶ de Aristóteles para quem o homem é o princípio motor de suas ações.

A ética é uma dimensão da política, define o fim das ações da *pólis* e como atingi-las. Não sem razão, todo o problema da *areté* está contido na justiça, isto é, encontrar a justa medida para a conduta virtuosa, “sendo a vida ética e a vida política a arte de viver segundo a razão” (VAZ, 1991, p. 42).

A concepção de educação de Aristóteles segue a trilha deixada por Sócrates e Platão, como fazer com que os homens façam da vida na *pólis* uma vida melhor. Segundo Reale (1994), “a *pólis* permaneceu, para o Estagirita fundamentalmente, o horizonte que encerra os valores do homem” (p. 406). Aristóteles investiga os meios que podem tornar o homem virtuoso, isto é, levá-lo a praticar o bem e todos os atos nobilitantes. Na busca pelo bem, Aristóteles procura o fim visado em cada ação e propósito e

⁶ Aristóteles foi o sistematizador da ética e da política, campos por excelência em que se manifesta a finalidade do homem coroada pelo exercício da razão ou definida pela primazia do logos (VAZ, 1991).

conclui que esse bem é a felicidade⁷ entendida como o mais final dos bens, o bem supremo, o mais digno de ser perseguido. Com a definição de que “a felicidade é a atividade da alma conforme a excelência” (*Ét. Nic.*, I, 8, 1099 a), ele inicia a construção da sua filosofia da *práxis*.

Aristóteles estabelece os princípios para a vida do homem em sociedade. A ética e a política, ciências práticas (*práxis*), referem-se a uma regra de conduta. Em seu sistema, a ciência prática suprema é a política, pois abrange a atividade moral do indivíduo em suas vinculações com a comunidade. A ética⁸ visa à prática e está sob o comando das virtudes, sobretudo, da justiça. Por meio da *práxis*, do hábito, da educação que adquirimos virtude.

O bem humano supremo é a felicidade. Com base nesse princípio, Aristóteles constrói sua ciência prática. Desenvolvendo os conceitos de virtude, hábito, e com a distinção entre fins e atividades, excesso e meio termo, indivíduo e cidade-estado, ele determina os princípios éticos da educação do homem.

Toda construção da ética aristotélica refere-se à busca dos meios para alcançar a felicidade individual e coletiva, intrinsecamente imbricadas. A conquista da felicidade, como atividade da alma segunda a excelência, é uma atividade da razão, envolve escolha, práticas, hábitos e conhecimento. São duas as formas de excelência. A excelência intelectual é adquirida por meio da instrução e da experiência, e a excelência moral é produto do hábito. Excelência

⁷ Felicidade é a tradução da palavra grega (*eudaimonía*) e significa “felicidade no sentido de modo racional, desejável e satisfatório de viver, abundância de bens, prosperidade” (COELHO, 2004, p. 9).

⁸ Em geral, ciência da conduta. Ciência que estuda a *práxis* do homem orientada para seu fim propriamente humano (*eudaimonía*). (VAZ, 2000, p. 64).

moral pode ser destruída pela falta ou pelo excesso e relaciona-se como o prazer e com o sofrimento. “Daí a importância, assinalada por Platão, de termos sido habituados adequadamente, desde a infância, a gostar e desgostar das coisas certas; esta é a verdadeira educação”, afirma Aristóteles (*Ét. Nic.*, II, 3, 1104 b). Para definir o que é a felicidade, o filósofo apóia-se também na definição do que seja próprio do homem, e só pode ser definido diante do que é mais completamente humano, a atividade da alma, o que implica um princípio racional.

Para não incorrer nem em excesso nem em falta, Aristóteles desenvolve o conceito do meio termo que é a mediania entre dois pólos opostos:

De tudo que é contínuo e divisível é possível tirar uma parte maior, menor ou igual, e isto tanto em termos da coisa em si quanto em relação a nós; e o igual é um meio termo entre o excesso e a falta. Por “meio termo” quero significar aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens; por “meio termo em relação a nós” quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, isto não é único nem o mesmo para todos (*Ét. Nic.*, II, 6, 1106 b).

A definição de meio termo condensa o pensamento de Aristóteles, não apenas sobre o agir ético, mas o sentido ontológico do ser. Ao definir o meio termo em relação ao objeto, ele o apresenta como único, e ao defini-lo em relação ao indivíduo, o meio termo é pluridiferenciado. O meio termo, portanto, só pode ser definido por cada indivíduo específico em que reside a grande dificuldade para o indivíduo encontrar o meio termo e, ao mesmo tempo, o sentido profundo da liberdade que é a busca da excelência moral. Conforme a pessoa é inclinada a buscar antes o prazer que o mais justo, deve agir sempre em sentido oposto aos desejos. Aristóteles afirma: “Chamamos, portanto, contrárias ao meio termo as coisas para as quais nos sentimos mais inclinados; [...]” (*Ét. Nic.*, II, 9, 1109 a). Depende das escolhas do indivíduo o

desenvolvimento da excelência moral, pois são as escolhas que definem a práxis: “Ora: o exercício da excelência moral se relaciona com os meios; logo, a excelência moral está ao nosso alcance, da mesma forma que a deficiência moral” (*Ét. Nic.*, III, 5, 1113 b).

O alcance da excelência moral está em saber encontrar o meio termo da conduta moral, que além do discernimento e da escolha requer a formação do hábito. Educar, para Aristóteles é aperfeiçoar, criar hábitos que possibilitem atualizar as potências. Os hábitos, que se adquirem pela práxis, são a condição e a possibilidade da formação da virtude, pois ela está relacionada com a política com vista à justiça na vida comum.

A excelência moral corresponde ao agir com justiça e depende tanto da participação política na construção da *pólis* o que exige decisões, julgamentos e escolhas, como da *paidéia* para a formação de hábitos. Pelo hábito de praticar atos bons, o homem torna-se bom, ou ao contrário, o hábito de praticar atos maus, torna o homem mau. As pessoas tornam-se justas praticando atos justos, moderadas, agindo moderadamente. O mesmo ocorre com a coragem. Pelo hábito de sentir medo ou de sentir confiança, o homem torna-se corajoso ou covarde. Os hábitos são adquiridos pela práxis, e o pressuposto para o discernimento da virtude, da justiça, da prudência, da coragem é a dimensão da vida pública a formação do cidadão pela *pólis*.

As atividades do homem, ou práxis, buscam sempre a realização de um fim. Toda práxis deve estar orientada pelo agir ético. A práxis ou atividade do homem será tanto mais virtuosa quanto mais o homem tenha apreendido o *éthos*⁹

⁹ “O *ethos* é a casa (*oikos*) do ser humano. Casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual erradia para a própria casa material uma significação propriamente humana”. (VAZ, 1991, p. 39).

social do meio em que ele vive. Por isso, a *pólis*, a cidade-estado, constitui-se na forma de organização suprema para a realização do homem, bem como do encontro e da amizade. A *pólis* possibilita aos homens estar com outros homens, fazer amigos, realizar suas possibilidades.

Dentre as atividades práticas do homem, a política é a mais elevada, pois torna possível vivenciar a natureza social do seu ser em sua plenitude. Como cidadão da *pólis*, ser político, o homem atinge a realização de sua natureza. A política trata da relação do cidadão com a *pólis*, a qual é definida, de um lado, pelos costumes (*éthos*), de outro lado, pela liberdade (ética, leis e direitos) do indivíduo. Na práxis política, o homem realiza a razão como dimensão essencial do ser.

De acordo com Aristóteles,

se há, então, para as ações que praticamos, alguma finalidade que desejamos por si mesma, sendo tudo mais desejado por causa dela, e se não escolhemos tudo por causa de algo mais (se fosse assim, o processo perseguiria até o infinito, de tal forma que nosso desejo seria vazio e vão), evidentemente tal finalidade deve ser o bem e o melhor dos bens. [...] Aparentemente ele é o objeto da ciência mais imperativa e predominante sobre tudo. Parece que ela é a ciência política, pois esta determina quais são as demais ciências que devem ser estudadas em uma cidade, e quais são os cidadãos que devem aprendê-las, e até que ponto; e vemos que mesmo as atividades tidas na mais alta estima se incluem entre tais ciências, como por exemplo a estratégia, a economia e a retórica” (*Ét. Nic.*, I, 2, 1094 a).

O homem é um animal político, o que define e expressa à natureza de sua atividade. Ao agir como cidadão, a serviço da *pólis*, da vida coletiva, da afirmação da igualdade e da autonomia, o homem realiza sua natureza, por isso, a finalidade da vida política é definida como o melhor dos fins, o bem humano. A busca da felicidade, portanto, leva os homens à atividade que será tanto mais virtuosa quanto mais se direcionar para o seu ser

social, ou seja, na medida em que contempla uma atividade política, que é exercida para o bem da comunidade. O grau de gravidade de uma deficiência moral do homem manifesta-se nas relações com os outros.

Aristóteles declara:

O exercício do poder revela o homem, pois os governantes exercem necessariamente seu poder em relação aos outros homens e ao mesmo tempo são membros da comunidade [...] O pior dos homens é aquele que põe em prática sua deficiência moral tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos seus amigos, e o melhor dos homens não é aquele que põe em prática sua excelência moral em relação a si mesmo, e sim em relação aos outros, pois esta é uma tarefa difícil (*Ét. Nic.*, V, 2, 1130 a).

Realizar a excelência moral em relação aos outros diz respeito à justiça, virtude que relaciona o indivíduo com os outros, que insere o indivíduo na comunidade e só pode ser exercida em relação à comunidade, em benefício da cidade. A medida da justiça é o outro, ninguém é justo somente para si mesmo, mas em relação ao outro, sendo considerado justo aquele que cumpre e respeita a lei. O contrário de justo é o injusto definido também como ganancioso. O grau de gravidade de uma deficiência moral do homem manifesta-se nas relações com os outros. “Somente o critério de justiça a que depreende das análises concernentes à essência do político é o critério do interesse geral: todo regime, e somente o regime que visa o interesse geral é justo” assinala Wolff (2001, p.109).

A relação com a justiça define o tipo de governo, afirma Aristóteles, pois “há um governo no interesse do governante e outro no interesse dos governados: o primeiro é o que chamamos de despótico, e o outro é o de homens livres” (*pol.*, VII, 13 1333 a). E todo cidadão deve igualmente saber mandar e saber obedecer para conduzir os negócios da *pólis* com justiça, pois só quem sabe

obedecer é capaz de mandar. O sentido da obediência diz respeito às leis.

A esse respeito, Aristóteles assevera:

costumamos elogiar os homens que tanto sabem mandar quanto obedecer, e parece que a excelência do cidadão consiste em ser capaz de mandar e obedecer igualmente bem. [...] o bom cidadão deve ter os conhecimentos e a capacidade indispensáveis tanto para ser governado quanto para governar, e o mérito de um bom cidadão está em conhecer o governo de homens livres sob os dois aspectos (*Pol.*, III, 2, 1277 a – b).

A democracia assume uma amplitude na obra de Aristóteles que orienta todos os aspectos da vida coletiva. A democracia é buscada como condição para assegurar o equilíbrio da cidade. As decisões coletivas são melhores, porque tendem a ser mais racionais e, portanto, menos passíveis às paixões e aos erros.

A forma da democracia perfeita, contudo, não é o reino do consenso. Para o estagirista, a democracia pressupõe a presença da diversidade e deve admitir o conflito sob o risco de deixar de ser uma democracia. Uma cidade deve alcançar a igualdade dos cidadãos por meio da justiça e das leis, possibilitando uma vida com harmonia, mas uma harmonia que se realiza, porque pressupõe a divergência, o conflito.

Certamente deve haver alguma unidade tanto na família quanto na cidade, mas não de maneira absoluta, pois de um lado a cidade deixaria de existir como tal se sua unificação não tivesse limites, e de outro, mesmo que continue a ser uma cidade, por estar próxima do ponto em que deixaria de existir como tal ela seria uma cidade pior, como se a harmonia fosse reduzida a uma nota só ou o ritmo no verso a um único pé (*Pol.*, II, 2, 1264 a).

A atividade política como característica imanente ao homem, a importância do diálogo e do debate público e o dever do homem com a construção de si mesmo e da realidade em que ele vive, são eixos comuns do ideal de formação do homem em Platão e em Aristóteles, distinguindo-os a idéia a

respeito da condução da *pólis*. Platão concebe a construção de um Estado ideal para cuja condução deveriam ser designados os *aristoi*, os melhores. Só os melhores, os que podiam contemplar o verdadeiro e o bem, seriam capazes de conduzir a vida da *pólis* com justiça. Assim, Platão propõe o Rei-filósofo, que os reis se tornem filósofos ou estes se tornem governantes. Já Aristóteles pode ser considerado um democrata, pois concebe a práxis política como dimensão da vida social e a superioridade da decisão coletiva sobre a individual, ou seja, afirma a democracia como ideal de organização da sociedade.

Os gregos viveram a democracia como uma experiência concreta, em uma sociedade na qual todos os homens livres possuíam direitos e deveres iguais perante o Estado. A participação política significava mais do que um direito, era um compromisso de todo homem que pertence à *pólis*, em razão do que as premissas aristotélicas da educação estão centradas na formação do indivíduo virtuoso, na aquisição dos hábitos para elevar-se à autoconsciência de si no interior da comunidade, pois as dificuldades surgidas no campo da ética dizem respeito ao próprio indivíduo, à sua práxis.

A democracia no pensamento grego é primeiramente uma questão ética, afirma Valle (2002), por isso, a associação entre a reflexão ética e a educação. Isto porque “a virtude é uma significação imaginária central do mundo grego, que fornece sentido a toda a construção política (e logo, educacional) aí realizada” (p. 56). Dessa forma, a grande polêmica sobre a formação do homem entre os sofistas e os filósofos centra-se na questão da virtude, o que ela é, e se ela pode ser ensinada, e como proceder para esse fim.

Com o advento da democracia, a conquista da *areté*, deixou de ser identificada com os atos de heroísmo e passou a exprimir a *díke*, a justiça. A democracia, ao definir a igualdade dos cidadãos para a deliberação política e

estabelecer a justiça como parâmetro para a excelência no agir, estabeleceu um ideal de formação do cidadão como uma exigência para edificação da *pólis*. Essa característica eminentemente política da educação é afirmada por Aristóteles ao definir a virtude como uma conquista da práxis política e estabelecer o ideal de formação orientado para a formação do cidadão ético-político. Nas palavras de Valle (2002, p. 261), “tal como Protágoras, o filósofo admite que, desempenhando uma função eminentemente política, a educação deve buscar o aperfeiçoamento dos cidadãos”.

Pensar a *paidéia* grega no horizonte de sua contribuição para elaborar uma perspectiva de educação atual consiste em apreender o sentido da formação do homem, da vida política, da justiça, da liberdade e da democracia, se eles ainda são valores que devem ser cultivados, ou se os homens já podem prescindir deles.

O sentido do equilíbrio como base da idéia dos antigos pressupunha a existência simultânea do conflito e da unidade constitutivos da realidade, do ser. A capacidade de ver ordem na aparente desordem e de conjugar a harmonia com o conflito só foi possível porque os homens buscaram o que era próprio de cada ser e chegaram ao conceito de universalidade. Na aparente diferença entre os homens existe algo que os constitui e faz deles iguais entre si e diferentes dos demais seres. A razão e a capacidade de expressar – pensamento e palavra – que só se realizam na política, constituem o ser do homem, a sua essência e universalidade. “A deliberação coletiva realiza de alguma maneira a essência da condição humana, que é política”, declara Wolff (2001, p. 40).

Dotado de razão e da capacidade de expressar essa racionalidade pela palavra, o homem não é apenas mais um na natureza, mas constitui com a vida na *pólis*, uma segunda natureza. Pertence ao cidadão a construção da sua existência como animal político e de práxis. A

justiça, a liberdade, a igualdade e os direitos são questões sobre as quais os cidadãos devem discutir e deliberar, pois eles constituem o equilíbrio da cidade, a manutenção da ordem, da unidade e da amizade (*philia*) entre os homens.

A desordem da vida na *pólis* era consequência da violação da lei (*nómos*) e da justiça (*dike*). Sólon, ao desenvolver as idéias de Hesíodo sobre a justiça e o direito, substituiu a idéia de castigo divino que consistia em pestes e más colheitas e intuiu que este se realiza de modo imanente pela desordem que toda a violação do direito gera no organismo social (JAEGGER, 1989, p. 123). Sólon entendeu que a desordem no organismo social é resultado da própria ação do homem ao violar o direito.

A *paidéia* grega está voltada para a formação do homem, visando o equilíbrio da vida social, da *pólis*. A educação visa essencialmente desenvolver a excelência no agir que não se refere a nenhum produto como resultado da ação, mas à ação em si. Como diz Vaz (2002), na práxis, a perfeição refere-se ao ato e não a um produto do ato como no fazer. A excelência buscada no ideal de formação do homem é a formação do cidadão *ético-político*. A educação orienta-se para o desenvolvimento de uma práxis humana que assegure uma vida melhor na cidade, o que pressupõe saber agir com justiça e moderação, participando da vida política da cidade e contribuindo para seu aperfeiçoamento.

A democracia possibilitou aos antigos construir a idéia de humanização do homem por meio do aperfeiçoamento de sua práxis na vida comum. Portanto, a ética e a práxis política são inseparáveis e se constituem nas condições de existência da democracia. A ética como condição de realização da política contempla os direitos humanos como uma dimensão da moral. Nesse sentido, os fundamentos do direito asseguram a ação ética e também a virtude moral.

Os fundamentos do direito como foram concebidos na democracia ateniense significavam a capacidade de deliberação política igualmente distribuída a todos os cidadãos, o exercício da liberdade de expressão, o uso da palavra na assembléia e a deliberação sobre as leis por todos os cidadãos e a igualdade social como uma questão de justiça e de garantia do equilíbrio da *pólis*, o que pressupunha o compromisso do cidadão com a *pólis* posto que a participação política era ao mesmo tempo um direito e um dever democrático. Fundamentava o direito na democracia ateniense o ideal de humanização do homem, como sujeito de cultura capaz de criar e recriar sua existência. A concepção do homem como ser de possibilidades, cuja virtude, adquirida pela práxis política e pela educação buscava torná-lo humano, um ser elevado espiritualmente com autonomia para julgar, deliberar e capacidade de autolimitação.

A paidéia consistia na criação de sujeitos livres e responsáveis, com firmeza, coragem e moderação, o que garantia a autonomia e os direitos individual e social dos gregos. A criação da paidéia democrática no seu sentido radical, que se fez como questionamento interminável a todas as coisas, possibilitou ao povo grego elevar-se espiritualmente e romper com as formas instituídas de pensamento e ver a instituição da sociedade como obra dos homens. Quando os gregos intuíram que os próprios homens criavam as instituições sociais, o questionamento do sentido e da validade delas passou a ser um critério para concebê-las, com o que os gregos estabeleceram uma outra relação entre o instituinte e o instituído, o que lhes possibilitou criarem simultaneamente a política e a filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. 4. ed. Trad., introd. e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 2001.

_____. **Política**. 3. ed. Trad. e notas Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1997.

COÊLHO, I. M. **Termos gregos (glossário)**. Goiânia, 2004, não-publicado.

FINLEY, M. I. **Democracia antiga e moderna**. Trad. Waldéa Barcellos e Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 2. Ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

PLATÃO. **A República**. 8. Ed. Trad. introd. e notas Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

REALE, G. **História da filosofia antiga**. 2. Ed. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002, v. 2.

_____. **Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das “doutrinas não-escritas”**. 2. Ed. Trad. Da 14. Ed. Italiana Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2004.

VALLE, L. do. **Os enigmas da educação: a paidéia democrática entre Platão e Castoriadis**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

VAZ, H. C. L. **Antropologia filosófica I**. São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **Escritos de filosofia II: ética e cultura**. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Escritos de filosofia IV:**
introdução à ética filosófica 1. 2. ed. São
Paulo: Loyola, 2002.

WOLFF, F. **Aristóteles e a política.** 2. ed.
Trad. Thereza Christina Ferreira Stummer,
Lygia Araújo Watanabe. São Paulo:
Discurso Editorial, 2001.