

PAIDEIA E ETHOS
(EDUCAÇÃO E VALOR)

*M. Patrão Neves**

RESUMO

Observando o tema geral do encontro — A Filosofia Antiga e sua Contemporaneidade —, indicam-se algumas temáticas que ganharam expressão na Antiguidade e que ainda hoje integram a nossa identidade cultural. Privilegia-se a reflexão sobre a noção de *paideia* que, no seu polimorfismo, protagoniza sempre um sentido moral — é da formação do carácter do homem que se trata —, o qual, na sua especificidade de modo de ser que se adquire pela acção consciente e voluntária do homem, se traduz por *ethos*. Sob esta perspectiva, a noção de *paideia* permanece hoje tão viva e significante como na Antiguidade.

Foi obedecendo ao âmbito programático desta Jornada de Estudos Filosóficos sobre a Filosofia Antiga e sua contemporaneidade que nos obrigámos a percorrer um longo caminho de retorno a uma Grécia Antiga reconstruída. Transmitida como forum alargado do debate de ideias, animado pela curiosidade ilimitada de saber e pelo prazer da discussão, temperado pelo ócio de quem dedica a vida ao pensamento, não surpreende que as temáticas que então ganharam expressão e que ainda hoje perduram se sucedessem ante o nosso olhar retrospectivo. É a própria noção de Filosofia, como também a de Ciência, é a de Estado como a de Justiça, e ainda outras tão diversas como a de Natureza ou do Tempo, etc. Nenhuma delas é unívoca no seu contexto originário mas, nos seus traços dominantes, foram sendo apropriadas ao longo dos tempos, vindo a fazer parte integrante da nossa identidade cultural.

A Filosofia é hoje, ainda e sempre, entendida no sentido com que primeiramente terá sido empregue por Pitágoras, como amor da sabedoria, como desejo de uma sabedoria que se sabe não se possuir, como virá a ser aduzido por Sócrates. Esta postura de humildade no

* Departamento de História, Filosofia e Ciências Sociais, Universidade dos Açores.

âmbito do conhecimento, associada à tenacidade do esforço de quem procura saber estão ainda hoje bem manifestas no espírito analítico e crítico que anima a filosofia e caracteriza a reflexão desenvolvida pelos mais genuínos filósofos (que não apenas simples comentadores). Simultaneamente, a filosofia mantém a dignidade que lhe veio a ser atribuída por Platão, e que Aristóteles reforçou, de conhecimento do que é imutável e eterno, de ciência, ou *epistême*, do ser enquanto ser, dos primeiros princípios, do ser primeiro. A *epistême*, enquanto conhecimento intelectual das causas, tal como surge primeiramente em Platão, corresponde não só à noção ampla de filosofia, enquanto conhecimento verdadeiro do universal, mas também à noção de ciência, enquanto verdadeiro conhecimento do necessário (por oposição à *doxa*, opinião, e à *aisthesis*, percepção sensível).

É certo que não se trata aqui da compreensão da ciência como saber experimental, tal como virá a surgir já na contemporaneidade; mas a *epistême* é, para Aristóteles, uma forma de conhecimento demonstrativo, distinto de uma forma de conhecimento intuitivo, ou da primeira causa, apenas alcançável pelo *noûs*. Muito brevemente, diremos que a preocupação de fundamentar e de sistematizar o saber, que caracteriza a ciência em geral, e a divisão do saber em diversas ciências hierarquizadas, num sentido próximo do actual, testemunham a prevalência dos traços que identificaram o nascimento da Ciência na Grécia Antiga.

Referimo-nos também à ideia de Estado, particularmente na sua formulação platónica (Estado perfeito), e à sua importância na teoria política moderna. O Estado não será apenas um meio ou instrumento para alcançar fins diversos, sempre determinados pelos mais fortes da sociedade — diz-nos Platão, contrariando então os sofistas¹ e o seu relativismo legislativo. O Estado corresponde antes à exigência natural de perfeição do homem, pelo que deve ser promovido em si mesmo. Com efeito, é no Estado, enquanto a melhor organização da sociedade, que a justiça, como qualidade específica da alma humana, se realiza no cumprimento de cada membro da sociedade da sua função própria, isto é, da sua máxima perfeição. A concepção orgânica de Estado consolida-se na analogia estabelecida entre o Estado e a justiça — na coincidência de essência e de estrutura do Estado e da

¹ Esta discussão antecede algumas temáticas que merecerão destaque já na modernidade, particularmente no âmbito do maquiavelismo, e contemporaneamente com o totalitarismo.

alma (*República*) —, evidenciando-se a presença da justiça na base da reflexão platónica sobre o Estado.

A noção de Justiça (*dike*) — que no seu sentido geral originário significa sobretudo “ordem” ou “medida”, enquanto o existente não transgride a ordem ou lei universal (justiça cósmica) — depressa vem a adquirir um sentido moral² e, em Platão, a justiça é não só perspectivada como fundamento da constituição do Estado, mas também, e essencialmente, como uma virtude. A justiça é a virtude por excelência, sem a qual nenhuma outra virtude — que o filósofo entende como ordem, harmonia e saúde da alma — ganha expressão.

Neste domínio temático, e sempre com o intento de indicar (ou até, talvez, apenas de sugerir) a sua contemporaneidade, devemos notar que: numa perspectiva de ciência política, se reflecte sobre a origem do Estado (sendo esta natural, por oposição a convencional, para Platão como para Aristóteles) — problemática ainda não ultrapassada; numa perspectiva moral, submetem-se os interesses individuais aos do colectivo, no assentimento de que o aperfeiçoamento de cada indivíduo só se realiza na *polis* (cidade). É o que hoje reafirmaríamos, sublinhando que o processo de personalização, em que consiste a existência de todos e cada um de nós, apenas se concretiza e ganha sentido na sociedade em que nos inserimos. Nenhum projecto moral é estritamente individual, mas antes comunitário, partilhado (está-se com, é-se com), e o Estado de direito, que hoje conhecemos sob a forma de democracias, consiste no sistema político que mais e melhor realiza a ideia de justiça (ou atribuição a cada um do que lhe pertence, conforme a realização da sua função), visando proporcionar a todos os cidadãos as condições para a sua realização pessoal.

A Natureza (*phýsis*), tomada numa concepção orgânica dos gregos, ou seja, como totalidade em que os diversos elementos se integram como seus membros numa perfeita harmonia, ecoa fortemente em algumas das actuais concepções ecológicas, holistas, que assumem a Terra como um organismo vivo (*Gaia*³). Este aspecto pode ver-se reforçado quando, numa perspectiva alargada, se associa

² Antes mesmo da célebre discussão de Platão, na *República*, acerca da definição da justiça, já este conceito ganhara uma dimensão moral com Anaximandro e Demócrito, mas sobretudo com Sócrates.

³ “Gaia” é o nome atribuído por James Lovelock à concepção da biosfera como uma entidade complexa, reguladora, capaz de controlar o ambiente, tendo uma espécie de vida própria.

à concepção de Demócrito do homem como “microcosmos”, ou seja, de um homem compreendido como o mundo numa escala reduzida, como um “pequeno sistema do mundo”, partilhando a mesma natureza e sujeito às mesmas leis de desenvolvimento (físicas). A perspectiva de interpretação não é predominantemente antropocêntrica, mas reflecte também a mais recente posição ecológica, tendencialmente ecocêntrica, que sublinha a realidade do homem como ser natural e membro integrante da natureza, subordinado às mesmas leis que todos os demais seres.

O Tempo (*chronos*), tal como é pensado pelos gregos reflecte já parte da complexidade de que se foi revestindo ao longo da história, bem como o seu horizonte de infinitude, designado por eternidade. *Chronos*, o tempo como personificação, é um tempo todo poderoso que intervém no processo genealógico e governa o cosmos. Posteriormente, o tempo vem a ser colocado fora do cosmos e, numa perspectiva pitagórica, conhece a distinção entre “um tempo ilimitado, extra-cósmico, e um tempo numerável, cósmico”⁴. Este tempo quantificável será associado à noção de movimento, um movimento regular, circular, repetível e cíclico (ao contrário do tempo ilimitado, imóvel, também referido por *aion*): Platão identificará o tempo e o movimento, enquanto Aristóteles relacionará ambos na afirmação, sempre reiterada, de que o tempo é “o cálculo [o número] do movimento de acordo com um antes e um depois”⁵. A pluralidade de interpretações acerca do tempo — que a história, pródiga, tem formulado, acentuando o seu carácter enigmático — esboçam-se já entre os Gregos que reconhecem o tempo como um tema importante para a compreensão do mundo e do homem, apesar de, como os comentadores concordam em afirmar, se dediquem preferencialmente à questão do ser.

Procurámos, porém, não nos dispersar na enunciação, fatalmente omissa, de grandes temas da reflexão antiga que se eternizaram. O nosso critério era o de eleger uma única temática que, profundamente enraizada na nossa cultura contemporânea, fosse identificadora do espírito grego e ainda maximamente abrangente nas várias facetas por que se deixa descrever. A escolha recaiu, quase inevitavelmente, sobre a noção grega de *paideia*.

⁴ F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms*, trad. portuguesa Beatriz Rodrigues Barbosa. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, p. 45.

⁵ Aristóteles, *Física*, 219 b).

Mas como traduzir esta simples palavra, na densidade do seu sentido plural, por uma outra única, da nossa linguagem actual e, por isso, com uma vivência totalmente díspar? Guthrie, um dos mais notáveis estudiosos do pensamento grego, refere-se, na Introdução à sua obra *Os filósofos gregos: de Tales a Aristóteles*⁶, à extraordinária dificuldade, se não mesmo impossibilidade, em traduzir um termo grego de forma a fazer despertar hoje as mesmas impressões que ontem. Primeiramente, porque não será fácil tornar presente, em simultâneo, os variados usos nos diversos contextos de um termo estrangeiro em geral, e em particular os termos gregos que se distanciam no espaço e no tempo. Além disso, porque toda a tradução cria associações originariamente ausentes que desfocam a realidade.

Não obstante, porque o nosso propósito de compreensão não se disciplina ao rigor da reconstrução fiel do espírito do filosofar antigo — tarefa que ficou reservada para os especialistas que intervieram da parte da manhã — mas antes acompanha as ressonâncias, mais ou menos distorcidas (mas em si mesmo reais), que o pensamento grego evoca na realidade actual, ficamos com as dificuldades aliviadas e ganhamos algumas liberdades interpretativas.

Paideia, termo vulgarizado na cultura ocidental contemporânea através de Werner Jaeger e da sua monumental obra que se lhe dedica⁷, é por este entendida como evocando, simultaneamente, numa unidade indissociável, as noções actuais de “civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém. — afirma — coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *paideia*.”⁸ Numa tentativa de apreensão do polimorfismo que o termo apresenta, diríamos que a *paideia* designa a identidade espiritual de um povo, vivida através dos ideais partilhados e realizada através das obras construídas, sejam elas pura produção da mente, como a filosofia, ou revelando técnica exímia, como a arquitetura. Aliás, esta aproximação ao termo é-nos já sugerida pelo subtítulo que Jaeger atribuiu à *Paideia*, a saber: “a formação do homem grego”.

Por isso, *paideia* deixa-se vulgarmente traduzir pelo termo “educação”, não entendida como transmissão de saberes, como ins-

⁶ Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, trad. portuguesa de Maria José Vaz Pinto, Lisboa, Editorial Presença, 1987, 9-10 pp.

⁷ Jaeger, Werner, *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, trad. portuguesa de Artur Parreira, Lisboa, Editorial Aster, 1979, 1347 pp.

⁸ *Ibid.*, p. 1.

trução, mas como construção do homem, como formação. Eis por que não enveredaremos por uma exposição acerca das várias artes ou saberes a que a educação do jovem grego se foi sucessivamente alargando. Teríamos, neste caso, de nos referir, primeiramente, à exortação à coragem, à força, à destreza, à honra e também à mestria no manejo das armas, e sobretudo à heroicidade na guerra e na luta — de que encontramos notícia principalmente na literatura até ao séc. V a.c. (e já muito em particular nos Poemas de Homero, século X a.c.). Tratava-se, então, essencialmente de *arete*, virtude, não entendida no seu posterior sentido moral, mas designando a excelência de uma actividade, de uma actividade física, de um desempenho, de “eficiência”⁹. Prosseguiríamos depois, certamente, para a enunciação de outros saberes, de índole cada vez mais intelectual, mais espiritual, como as matemáticas, a medicina, mas também a ginástica, e ainda a teoria musical e a arte dramática, pintura ou escultura, cujo ensino se foi progressivamente especializando. Finalmente, teríamos que nos deter demoradamente nos sofistas, verdadeiros fundadores da ciência da educação, graças à sua tomada de consciência do fenómeno educativo e da sua formalização num sistema educativo. É nesta época que se começa a estruturar o *trivium* — Gramática, Dialéctica e Retórica — a que logo se somam a Aritmética, a Geometria, a Música e a Astronomia, constituindo o *quadrivium*. As sete artes liberais moldaram o sistema educativo ocidental ao longo dos séculos.

Com os sofistas a educação refere-se ao conjunto de “exigências ideais, físicas e espirituais [...] no sentido duma formação espiritual consciente”¹⁰. Trata-se, então, porém, sobretudo de um tipo de ensino técnico (*techné*), principalmente na medida em que vai sendo cada vez mais dominado pela retórica, correspondendo à transmissão de modos de pensar e de actuar, cuja aprendizagem consiste na capacidade da sua fiel reprodução.

É o que ainda hoje acontece, num grau mais desenvolvido e apurado, no comum dos *curricula* vigentes, muito em particular nas carreiras técnico-científicas, e necessariamente nos cursos profissionais. Mas, já aqui retiramos uma primeira lição da Antiguidade durante a qual este tipo de ensino, considerado desejável, só ganhava sentido quando integrado num projecto alargado de formação do homem novo. Não bastará acrescentar e ir somando algumas novas

⁹ *Os filósofos gregos: de Tales a Aristóteles*, p. 13.

¹⁰ *Paideia*, p. 311.

qualidades ao homem que se nos apresenta. Alteraremos, assim, apenas o modo de actuação exterior de um dado indivíduo, quando a finalidade é a de moldar a essência do homem, a comunidade dos homens, segundo a ideia universal de Homem. É este o sentido que o termo *paideia* protagoniza já mesmo com os sofistas de craveira superior (como, por exemplo, Protágoras). Apresenta-se, então¹¹, não apenas como “criação de meninos”, mas como processo de formação (como dirá Platão), de criação do homem vivo, de um novo homem; não segundo um qualquer ideal esboçado a partir de um qualquer interesse provisório e efémero e então dominante, mas fundamentando-se numa ideia universal de Homem.

Tal como é apontado por Jaeger, os gregos, ao contrário dos povos com que co-existiam ou que os antecederam, não se limitaram a criar as suas próprias normas, mas procuraram a lei universal que rege o cosmos tal como determina a essência humana. É na consencionalização progressiva desta lei por parte dos indivíduos e da sua gradual realização na comunidade que consiste a *paideia* como criação do homem vivo. Neste sentido, a *paideia* é expressão originária do mais autêntico humanismo, uma vez que consiste na construção do homem pelo homem de acordo com a sua própria essência, ou seja, na realização de si segundo a sua forma universal.

A *paideia* protagoniza assim, necessariamente, um sentido moral, implicado na sua autenticidade como criação do homem segundo uma norma. Na verdade, a *paideia*, na sua expressão mais ampla definitiva, vem a compreender, quer o sentido de *arete*, que a antecede e prepara, quer o de *ethos*, que lhe sucede ou dela se desprende perpetuando-se na tradição ética ocidental. É a *arete*, excelência física, que se alarga à excelência da alma, evocando o sentido actual de virtude, e que a *paideia* universaliza; é a *paideia* que, consistindo na formação do carácter do homem, se vem a traduzir, na sua especificidade de modo de ser que se adquire pela acção consciente e voluntária do homem, por *ethos*.

Não nos referimos aqui ao sentido mais arcaico do *ethos* de “morada”, lugar próprio do homem”, como interioridade de que brotam

¹¹ O termo *paideia* só surge no séc. V a. c., em Ésquilo, e o que anteriormente melhor lhe corresponde, ou que pelo menos virá a ser integrado por este, é o de *arete*, então ainda num sentido exclusivamente prático. No séc. IV a. c., os sofistas atribuem à *paideia* o seu sentido mais preciso de educação.

os actos¹² (escrito com a primeira vogal longa — ἦτος, êthos —, presente na poesia grega e recuperado depois por Heidegger); mas àquele que foi fixado por Aristóteles (escrito com a primeira vogal breve — ἔτος, éthos) de “carácter”, “modo de ser”, que se adquire pela acção repetida, hábito, no sentido da máxima perfeição, actualização de si em que consiste o próprio bem do homem. Num sentido como no outro, porém, *paideia* e *ethos* designam realidades indissociáveis, que se interpenetram, numa ligação que hoje traduziríamos pela afirmação de que a educação assenta sempre e inevitavelmente sobre valores. Wunenburger designa a educação como uma “ética dissimulada”, dado que toda a acção educativa implica uma escolha a favor do que se considera bom para o homem, ainda que nem sempre esses valores venham a ser explicitados¹³.

A *paideia* implica uma orientação moral, constituindo ela própria a raiz ou expressão originária da ética moderna. Com efeito, a ordem ética ocidental estrutura-se, num primeiro momento, como *paideia* — sentido moral que desde então e até hoje cada geração vai tomando como seu.

A ordem ética como *paideia*, como educação, estrutura-se através de quatro conceitos fundamentais comuns aos grandes pensadores morais da antiguidade, ainda que, por vezes, evocados sob um sentido algo diverso ou tecendo entre si relações algo diferentes. Referimo-nos às noções de Bem e Fim, de Virtude e Felicidade, situando-se todas elas num círculo de recíprocas remissividades.

A noção de Bem domina todo o pensamento moral grego e, de um modo geral — seja transcendente e absoluto como em Platão, ou imanente e admitindo uma hierarquia de bens como em Aristóteles —, consiste sempre numa plenitude ou perfeição a participar ou a realizar. Não se confunde, pois, com bens particulares individualmente desejados, ou com bens procurados como meios para alcançar outras realidades. O Bem em si mesmo protagoniza o universal, que é o da própria perfeição. Daí que o seu primeiro aspecto, particularmente vincado com Aristóteles, seja o de Fim: fim da acção humana, procurado em si mesmo. O Bem consiste na actualização do ser, para que todas as coisas tendem (fim). O Soberano Bem constitui, pois, o Fim último do homem.

¹² Isabel e Michel Renaud, “Ética e Moral”, in *Bioética*, Coord. de Luís Archer, Jorge Biscaia e Walter Osswald, Lisboa, Verbo, 1996, p. 34

¹³ Jean-Jacques Wunenburger, *Questions d'éthique*, Paris, P.U.F., 1993, p. 332.

Deste modo, também o Soberano Bem coincide com a Felicidade uma vez que esta não pode corresponder senão à máxima realização ou perfeição de si. A Felicidade não se apresenta como uma qualquer realidade a alcançar. Ela não consiste num objecto a possuir, mas num bem a realizar através da virtude que, tomada no seu sentido moral mais pleno, consiste na disposição da alma para agir de acordo com a sua parte mais excelente (racional). Só uma vida segundo a virtude pode conduzir o homem ao seu fim, ao bem e, por isso também, à felicidade. A virtude é, pois, condição de felicidade. Na sua expressão suprema, a Felicidade consiste na realização do Soberano Bem ou Perfeição Absoluta. Daí que, como afirma Aristóteles, seja a obra de uma vida levada ao seu termo.

O ideal grego de Homem, que a *paideia* privilegia, consiste de facto no ser moral, *ethos*, no homem que conhece o bem e o realiza pela sua acção livre, no sábio — tal como Aristóteles o retrata. A simbiose entre a formação do homem e a norma, entre a educação e o valor, constitui um dos mais perenes e preciosos legados da Antiguidade grega, cuja significação está longe de se esgotar, antes se cobrindo de diferentes matizes, ao longo dos séculos, à medida que a confiança no processo perfectível do homem vai inspirando novos modos de ser.

Não cabe na natureza desta intervenção o estudo aprofundado das quatro noções apontadas como fundamentais da moral grega, nos traços específicos que assumem nos grandes pensadores morais da Antiguidade — Sócrates, Platão, Aristóteles — e também na escola estóica e na escola epicurista. Em todo o caso, podíamos adiantar que o sentido dessa evolução vai, primeiro, da tentativa de definição dos conceitos — transcendentais —, para a reflexão sobre os modos da sua realização — imanentes —, e, depois, para a enunciação de regras práticas que assegurem a tranquilidade, a serenidade do homem, a sua felicidade e também prazer — regras que podemos classificar de pragmáticas. Mantém-se a caracterização do pensamento moral antigo como teleológico, subordinado a um fim, eudemonista, visando a felicidade, e definindo-se como uma ética da virtude, em que se acede ao bem através da virtude (ou em que a virtude se identifica mesmo com a felicidade e o bem, como em Sócrates).

A nossa intenção persiste na chamada de atenção para a actualidade do pensamento antigo, o qual nos revela o homem, na sua

autenticidade e perenidade: na consciência da distância de si para si, na percepção dessa distância como de uma imperfeição para uma perfeição, no conhecimento da possibilidade de encurtar a distância através da maximização de si, e na aspiração universal da felicidade em que consiste a realização da função própria (*ergon*) de cada homem. De alguma forma, todos somos destinados à felicidade, como todos somos destinados à perfeição, competindo a cada um de nós, pela sua acção consciente e livre, cumprir o seu destino, realizar a sua missão.

É a crença no valor do homem, como o mais genuíno sentido do humanismo, que o pensamento grego nos faz viver, numa lição que só se enriquece ao repetir-se.

BIBLIOGRAFIA

Capelle, Wilhelm, *Die Griechische Philosophie*, trad. espanhola de Emilio Lledó, Madrid, Editorial Gredos, 1976, 2ª ed., 592 pp.

Guthrie, W. K. C., *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle*, trad. portuguesa de Maria José Vaz Pinto, Lisboa, Editorial Presença, 1987, 128 pp.

Jaeger, Werner, *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*. Trad. portuguesa de Artur Parreira, Lisboa, Editorial Aster, 1979, 1347 pp.

Leclercq, Jacques, *Les Grandes Lignes de la Philosophie Morale*, trad. espanhola de Pérez Riesco, Madrid, Editorial Gredos, 1967, 3ª ed., 435 pp.

MacIntyre, Alasdair, *A Short History of Ethics*, London, Routledge, 1995, 11ª ed., 280 pp.

Mondolfo, Rodolfo, *Il Pensiero Antico*, trad. portuguesa de Gomes da Motta, São Paulo, Editora Mestre Jou, 1971, 3ª ed., I-316 pp, II-375 pp.

Peters, F. E., *Greek Philosophical Terms. A historical lexicon*, trad. portuguesa de Beatriz Rodrigues Barbosa, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1977, 274 pp.

Renaud, Isabel e Michel, “Ética e Moral”, in *Bioética*, Coord. de Luís Archer, Jorge Biscaia e Walter Osswald, Lisboa, Verbo, 1996, p. 34

Rodier, Georges, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, J. Vrin, 1981, 3ª ed., 355 pp.

PAIDEIA AND ETHOS
(EDUCATION AND VALUE)

SUMMARY

Following the general theme of the meeting — Ancient Philosophy and its Contemporaneity — some areas of thought are approached that have gained expression in Antiquity and, still today, integrate our cultural identity. Emphasis is given to a reflection on the notion of *paideia* that, in its polymorphism, always indicates a moral sense — it is about the building of human character we deal with — which, in its specificity of way of being that is acquired through the conscious and voluntary action of man, is translated as *ethos*. Under this perspective, the notion of *paideia* remains today as much alive and meaningful as it was in Antiquity.