

**PENSANDO SOBRE EDUCAÇÃO E POLÍTICA: SÓCRATES, PLATÃO E
ARISTÓTELES, OU SOBRE AS BASES DA EDUCAÇÃO OCIDENTAL – UMA
CONTRIBUIÇÃO PARA O CASO BRASILEIRO**

Leno Francisco Danner*

Resumo:

O presente artigo pretende refletir sobre a relação entre política e educação a partir de Sócrates, Platão e Aristóteles e, num segundo momento, a partir disso, tentar focar a sociedade política brasileira munido daqueles referenciais teóricos.

Palavras-chave: Política. Educação. Verdade. Moralidade.

Abstract:

This paper aims to reflect about the relationship between politics and education since Socrates, Plato and Aristotle and, in a second moment, since that it will try the political Brazilian society with those theoretical instruments.

Key-Words: Politics. Education. True. Morality

Trabalho com os alunos de Filosofia, de Química e de Medicina da Unir um assunto ligado ao pensamento político grego que em minha perspectiva é mais atual do que nunca, e eu gostaria de refletir sobre ele aqui, ao mesmo tempo que na explicitação do mesmo quero justificar o porquê de eu considerá-lo tão atual. Esse assunto diz respeito à compreensão que os gregos (especialmente Sócrates, Platão e Aristóteles) tinham da política. A partir dessa compreensão, quero lhes mostrar o quanto, para eles, a educação era o eixo central de uma sociedade justa e da melhor formação humana. E, num segundo passo, quero mostrar a atualidade dessa questão para nós, brasileiros.

1. A filosofia grega começou com o espanto dos seres humanos com as coisas que nos rodeavam e sua ordem. Cosmos, um termo que nos é relativamente familiar (dele provêm

* Doutorando em Filosofia pela PUC-RS e Professor de Filosofia na Unir, Rondônia - Brasil. E-mail: leno_danner@yahoo.com.br

as palavras *cosmologia* e *Cosmópolis*, por exemplo), significa um todo ordenado harmonicamente – e o espanto dos primeiros filósofos consistia justamente na percepção dessa ordem que perpassava o horizonte tanto da natureza em particular quanto do universo de uma maneira geral. Como explicá-la? Essa era a pergunta central que eles se faziam, e por isso historicamente convencionou-se chamar a tais filósofos de cosmólogos ou físicos. Seu trabalho estava em pensar em como do *caos* (outro termo de que temos um relativo entendimento – vide, por exemplo, o termo *caótico*), da desorganização, resultou o *cosmos*, ou seja, a organização e o ordenamento de tudo o que existe. Notem bem: para eles, a natureza e o universo são perpassados por uma ordem, tudo neles está ligado harmonicamente – e, se nós vemos e sofremos tantos problemas em relação à destruição do equilíbrio natural em especial, certamente isso se deve em grande medida aos próprios seres humanos.

2. Mas interessantemente a filosofia grega muda de perspectiva com os sofistas, com Sócrates, com Platão e com Aristóteles, na exata medida em que o espanto com essa ordem passou a ser secundário em relação ao espanto para com a própria desorganização do mundo humano, ou da sociedade se quiserem. Por que o mundo humano vive em um caos completo? Como trazer ordem a esse mundo caótico? Vejam, questões que apontam justamente para o surgimento do pensamento político ocidental, na exata medida em que o que está em jogo é a elaboração conceitual, científica, de um pensamento que pudesse dar conta da necessidade de interpretação, de crítica e de projeção respectivamente da realidade degenerada e de uma sociedade melhor, justa, ordenada. Então, nesse momento histórico, a filosofia esteve comprometida com o estudo e com a crítica dessa realidade degenerada, ao mesmo tempo em que buscava uma projeção ideal dessa mesma sociedade (pensava, portanto, uma sociedade justa, utópica) e em *como* se poderia construí-la praticamente. Guardemos, em relação a isso, o *como*, ou seja, a pergunta pelo caminho (em grego *methodos*) que nos levaria à consecução prática dessa ideal. Eu tratarei dele mais adiante.

A *Apologia de Sócrates* nos mostra de forma clara a crítica socrático-platônica em relação à *polis* grega. Nela, Sócrates diz que há aí uma contradição aguda entre o homem justo e a prática política efetiva, no sentido de que nenhum homem justo, se quiser tratar e cuidar dos negócios públicos, consegue ter sucesso e, muito mais, se manter vivo. A política ateniense, no dizer de Sócrates, está em gritante contradição com a justiça e por isso transforma a esfera política em um palco de luta entre interesses egoístas, no qual os valores de verdade e de moralidade deixaram de ser a norma geral, perderam sua objetividade¹⁵. Mas

¹⁵ Cf.: PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, §§ VII-XXVII, pp. 62-85.

algum de nós aceitaria menos do que homens e mulheres justos para cuidarem dos negócios públicos? Afinal, qual o sentido da política?

O mais interessante é que as perguntas pelo sentido da política e pela questão da justiça política somente podem ser postas em uma sociedade democrática, como o era em algum aspecto a sociedade grega (não obstante todas as suas contradições). Insurgindo-se contra um modelo político despótico e aristocrático, fundado no berço (no sangue e na riqueza), a democracia grega coloca em primeiro plano a igualdade de todos perante a lei (o que os gregos chamavam de *isonomia*) e o direito de cada cidadão de dizer publicamente sua palavra (o que os gregos chamavam de *isegoria*) como os princípios diretores da práxis política. Ora, nesta situação, claro está que o argumento da autoridade absoluta, utilizado para justificar um poder político restrito à posse e ao exercício dos melhores nascidos, já não serve à fundamentação do poder público em uma democracia. Já não é possível justificar a legitimidade da organização social de uma maneira geral e da sociedade política em particular com o argumento de que “nós, os melhores, queremos assim porque isso é de acordo com a natureza ou com o mandamento divino, de quem somos representantes” – *a Tradição não serve como justificação de uma sociedade democrática*. Não há uma classe em especial que representa e/ou que interpreta os desígnios divinos; e, nesse sentido, outra forma de padrão objetivo é necessária para a fundamentação tanto dessa ordenação social quanto dessa sociedade política.

Certamente o substituto para essa *moral do sangue e da hierarquia social de caráter natural* foi encontrado na lei objetiva e nos costumes da cidade. Eles, para além da particularidade da moral privada do grupo, ofereceriam uma base objetiva para o exercício político e para a fundamentação da própria sociabilidade. Mas o que seria essa base objetiva? A lei e os costumes não podem, como muitas e muitas vezes aconteceu, fundamentar desigualdades sociais e políticas gritantes até? Como pensarmos nesse caráter objetivo, universal, da lei e dos costumes? O que lhes garantiria essa objetividade irrestrita? Voltarei a essa questão mais adiante. Por ora, peço que também guardemos essa questão com atenção.

3. Interessantemente, a crise da democracia grega é associada, por Sócrates, Platão e Aristóteles, aos sofistas. Vou tentar explicar o porquê dessa associação por parte destes três filósofos. Se bem nos lembramos do aforismo de Protágoras de Abdera, de que “o homem é a medida de todas as coisas: das que são, porque são; e das que não são, porque não são”, e se o analisarmos detidamente, veremos que em algum aspecto ele aponta para a própria destruição da esfera pública enquanto espaço de diálogo e de decisões marcado pelo respeito e pela promoção dos valores de verdade e de moralidade. Vejamos, afirmar que o homem é a medida

de todas as coisas significa afirmar o relativismo dos valores morais e da própria verdade, um fato comprovado empiricamente tanto no horizonte antigo quanto no nosso próprio horizonte. Mas relativismo e pluralismo morais significam ausência de valores morais e de correção? Para alguns sofistas sim, e aqui começava todo o problema (lembramos da afirmação de Trasímaco, n' *A República* de Platão, de que a justiça seria a lei do mais forte e de que o justo é a realização de sua vontade). Eles acreditavam que a lei social era injusta porque impedia a cada indivíduo de buscar sua própria auto-conservação, tirando-lhe sua *liberdade natural*; em contrapartida, acreditavam que o mundo humano deveria se espelhar no mundo animal, no qual a norma por excelência era essa lei da auto-conservação (a *lei natural*). Tínhamos, então, para eles, duas leis: a *lei social*, criada pela sociedade e que impedia a liberdade do indivíduo de buscar seu interesse pessoal; e a *lei natural*, fundada na ordem cosmológica, a partir da qual cada ser na natureza buscava fundamentalmente sua auto-conservação. A conclusão disso estava em que a lei social era arbitrária e qualquer indivíduo só deveria obedecê-la para fugir às punições convencionadas, mas, se esse mesmo indivíduo não fosse visto buscando sua auto-conservação, então ele poderia – e deveria – agir de acordo com a lei natural. Ora, mas isso equivale a transformar a sociedade de uma maneira geral e a esfera pública em particular em palcos de luta entre interesses egoístas, em palcos de perseguição de interesses egoístas, palcos nos quais a objetividade desses valores de verdade e de moralidade já não existe e nos quais, portanto, a lei básica é a lei da auto-conservação, em que o homem é lobo do próprio homem.

Realizemos os seguintes experimentos mentais. Imaginemos se numa família as relações entre pais e filhos de antemão fossem marcadas pela certeza de ambas as partes de que a outra parte mente descaradamente. Que tipo de família teríamos aqui? Certamente uma família absolutamente caótica e desorganizada. Agora aumentemos a amplitude deste exemplo e o transportemos para o contexto social: que tipo de sociedade e de relações teríamos se de antemão pressupuséssemos que todas as pessoas que se relacionam conosco mentem e querem apenas nos explorar em vista de seu interesse? Certamente, essa sociedade estaria absolutamente desorganizada e as relações sociais, se é que existiriam, seriam marcadas pelo completo conflito entre interesses divergentes – e o resultado desse conflito seria justamente a marginalização de muitos. Uma sociedade de competição sempre coloca seres humanos às margens. Então de antemão conseguimos perceber que valores de verdade e de moralidade, e seu caráter objetivo, são a própria condição de uma sociedade e de relações sociais estáveis, corretas e justas. Sem esses valores de verdade e de moralidade, qualquer sociedade caminha para a sua própria destruição e conduz à marginalização dos seres

humanos que aí vivem. Como lhes disse, se de antemão soubéssemos, se de antemão tivéssemos claro que as relações sociais são fundadas de uma maneira fundamental na mentira e na persecução do interesse pessoal (ainda que esse interesse pessoal somente fosse conseguido por meio da marginalização dos outros), certamente quereríamos tudo, menos participar da sociabilidade; em contrapartida, a objetividade dos valores de verdade e de moralidade garantem o sucesso da sociedade de uma maneira geral e da esfera pública em particular, na exata medida em que acreditamos que a sociabilidade está fundada na cooperação e na reciprocidade¹⁶.

Ora, o relativismo e o ceticismo sofisticados atacam claramente a objetividade desses padrões de verdade e de moralidade na esfera pública. Eles apontam para a impossibilidade e mesmo para o sem-sentido de valores morais e de verdade que eram colocados como universais, como padrões para a fundamentação da conduta dos cidadãos e inclusive para a organização e atuação das próprias instituições públicas. O que deveria contar, para esses mesmos sofistas, era a persecução do interesse egoísta de cada um – e, nesse sentido, a retórica sofisticada procurava ensinar justamente métodos de convencimento da esfera pública, métodos esses que partiam do pressuposto de que verdade e moralidade não tinham esse caráter objetivo.

Sócrates, Platão e Aristóteles, cada um deles numa maior ou menor medida, são considerados os iniciadores e os sistematizadores do pensamento ético-político ocidental. Ao seu modo, cada um deles procurou se perguntar filosoficamente acerca do sentido do humano, colocando essa pergunta e as respostas daí advenientes a serviço da reforma das instituições políticas. Em seu sentido original, ética provém do grego *ethos*, que significa, conforme sua grafia (com épsilon ou com dzeta) o costume social e a postura de vida individual. O sentido originário da palavra *ethos*, então, implica em se perguntar sobre o *habitat do homem*, sobre o lugar do homem, sobre o sentido do homem. O homem seria um animal como os demais? Se sim, então não haveria porque ele viver diferentemente daqueles; poderia certamente seguir as mesmas *leis* a partir das quais os animais se regem – e, em sendo assim, faz todo sentido a afirmação sofisticada de que deveríamos nos guiar pela auto-conservação. Mas e se o homem é diferente dos animais? Nesse caso, deveria ele agir como um animal? Ora, se ele agir como um animal, então ele é um animal, e não um ser humano. Percebamos, o mundo humano

¹⁶ Quando Platão procura mostrar ao sofista Trasímaco que até numa quadrilha de bandidos o sucesso da mesma somente pode advir de um mínimo de princípios de justiça, ele está querendo justamente apontar para esta idéia de que uma sociedade somente pode sobreviver, desenvolver-se e florescer se, nela, os valores de verdade e de moralidade são objetivos, ou seja, se eles têm na esfera pública uma validade absoluta, para além do interesse individual ou de grupos, e regulando-os. Cf.: PLATÃO. *A República*, Livro I, p. 43.

requer uma postura que o caracterize enquanto mundo humano; e o ser humano deve agir enquanto ser humano. O agir demonstra, nesse caso, a humanidade do homem; ele é que especifica o que é o homem¹⁷.

Então que ponto de partida poderíamos adotar para refletir sobre o ser humano e seu sentido? Interessantemente, os três pensadores apontam justamente para a sociedade como esse horizonte fundamental a partir do qual podemos pensar sobre o homem, seu processo de formação e, portanto, seu sentido. Segundo Aristóteles, “fora da sociedade somente existem deuses e animais, mas nunca seres humanos”¹⁸. Isso equivale a afirmarmos que só podemos falar do ser humano em sociedade, a partir da sociedade em que ele vive. Essa afirmação de Aristóteles poderia ser tomada em muitos sentidos, mas, para o que aqui me interessa, eu canalizarei o sentido dessa afirmação para a idéia de que o processo de subjetivação é caudatário do processo de socialização, ou seja, de que a formação humana, a hominização, se dá a partir das condições sociais, políticas, econômicas e até culturais. Nesse sentido, a hominização, a formação humana é determinada poderosamente pela sociedade. *A ontogênese humana é uma ontogênese social* – e nisso repousa o princípio mais básico que confere especificidade ao pensamento político de Sócrates, de Platão e de Aristóteles. Se quisermos entender a formação ou a deformação humana, devemos buscar as condições sociais, políticas, econômicas e culturais a partir das quais aquela formação ou deformação são determinadas.

Se partirmos dessa tese de que as condições sociais, políticas, econômicas e culturais determinam poderosamente a formação humana, então temos condições de pensar uma engenharia social a partir da qual a administração da sociedade e a realização da formação humana podem ser guiadas. Ora, a sociedade política é justamente esse centro a partir do qual a formação humana e a construção da justiça na sociedade têm lugar, podem ser realizadas. E as instituições públicas são as instâncias por excelência a partir das quais a formação humana e a construção da justiça são projetadas e realizadas. É por isso que para esses três pensadores há uma linha reta entre justiça política e justiça social, e entre injustiça política e injustiça social. Se afirmarmos que os objetivos básicos da sociedade política são a construção da justiça na sociedade e a realização da melhor formação humana, se afirmarmos que é por meio da sociedade política que se constrói justiça ou injustiça na sociedade, então é perfeitamente claro que entenderemos a justiça ou a injustiça na sociedade por meio da

¹⁷ Sócrates, Platão e Aristóteles possuíam uma concepção otimista em relação ao ser humano. O ser humano é fundamentalmente um ser moral.

¹⁸ Cf.: ARISTÓTELES. *Política*, 1253a, p. 15.

organização da própria sociedade política e de suas instituições¹⁹. Num outro sentido, ainda segundo esses três filósofos, o sentido da política consiste precisamente na construção da justiça na sociedade e na realização da melhor formação humana, de modo que a política perde seu sentido e legitimidade na exata medida em que não realiza esses seus únicos objetivos. Toda vez que a política não constrói justiça na sociedade e não realiza a formação humana, então ela se transforma em violência e em corrupção institucionalizada, deixando de ser política e passando a ser uma atividade marcada pela violência e pela fraude²⁰. Interessantemente, a função basilar da esfera política é a formação humana e a construção da justiça; na medida em que esse sentido é desvirtuado ou não é perseguido, pela própria corrupção das instituições e daqueles que a conduzem, o próprio sentido da política já não existe.

Isso implica em duas questões, eminentemente interligadas. A primeira delas está em que, contrariamente ao que queriam os sofistas, uma sociedade somente pode ser estável se estiver fundada em valores objetivos de moralidade e de verdade, no sentido de que a sociabilidade necessita, se não quiser se transformar em violência generalizada, desses valores morais e de verdade enquanto padrões objetivos para as relações sociais. Ora, mas o mesmo vale para a sociedade política, no sentido de que a práxis política deve estar fundada no caráter absoluto dos valores de verdade e de moralidade. Para Sócrates, Platão e Aristóteles, esses valores de verdade e de moralidade devem ter uma validade absoluta na esfera pública, exatamente porque o ser humano tem um valor absoluto. A sociedade política não é mais que o meio a partir do qual se promove o ser humano e a sociabilidade a valores absolutos e, portanto, não pode relativizar esses valores de verdade e de moralidade que são absolutamente fundamentais para o sucesso da atividade política. Nesse sentido, a crise da democracia grega consistia justamente na relativização dos valores de verdade e de moralidade tanto na esfera social de uma maneira geral quanto na sociedade política em particular, o que implicava tanto em transformar a sociedade política num palco de luta entre interesses egoístas quanto em fazer das instituições públicas locais a partir dos quais se perseguia o interesse de indivíduos e de grupos privados em detrimento do interesse público. A crise da democracia grega seria, então, *uma crise institucional*, no sentido de que as instituições, perdendo essa referência a

¹⁹ Exatamente por isso Aristóteles afirma que a política é a superior das ciências, tanto no que diz respeito a seu fim (a formação humana e a construção da justiça) quanto por encabeçar as outras ciências no que diz respeito a esse processo de formação humana e à construção da justiça na sociedade, no que diz respeito à boa consecução desse fim Cf.: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1094a-1094b, pp. 17-18.

²⁰ Em um aspecto poderoso, quando Platão procura mostrar, na *República*, que o homem justo e a cidade justa não podem produzir injustiça, ele está diretamente enfatizando que o resultado da política deve ser a justiça, bem como de que a norma-guia da práxis política seja a virtude da justiça, até porque a causa de todos os problemas sociais é a injustiça política. Cf.: PLATÃO. *A República*, Livro I, pp. 21-50.

padrões objetivos de verdade e de moralidade, deixavam de realizar o interesse público, abrindo espaço para a corrupção e para a violência política e, nesse sentido, perdendo toda credibilidade pública; e *uma crise social*, na exata medida em que o bem coletivo, que deveria ter um valor absoluto e que deveria ser o padrão de referência tanto para a sociedade política e suas instituições quanto para a sociabilidade, é colocado à margem, sendo que a tônica passa a ser colocada na luta pura e simples pelo poder político.

A sociedade política e suas instituições, para Sócrates, Platão e Aristóteles, têm uma função formativo-educativa, no sentido de que determinam a justiça ou a injustiça na sociedade e, principalmente, no sentido de que os valores aí dominantes serão os valores hegemônicos em termos de sociabilidade. A justiça ou a injustiça da política e das instituições políticas não seriam apenas respectivamente as causas fundamentais da justiça ou da injustiça social, mas também das virtudes morais ou da corrupção moral da sociabilidade²¹.

A segunda questão diz respeito à reformulação das instituições políticas. Como dissemos acima, justiça política constrói justiça social, enquanto que injustiça política constrói injustiça social. Ora, se pressupusermos que a construção da justiça social e a realização da melhor formação humana são o objetivo central das instituições políticas, então poderíamos fazer as seguintes perguntas: podemos construir justiça social e realizar a melhor formação humana de qualquer modo? Qualquer um pode bem conduzir esse duplo objetivo na e por parte da sociedade política? A resposta de Sócrates, de Platão e de Aristóteles é que não, ou seja, a formação humana e a construção da justiça não podem ser realizadas de qualquer modo. Uma política corrupta e violenta certamente não é o modo mais adequado para construir justiça social e realizar a melhor formação humana; se estas se tornassem possíveis por parte de uma política corrupta e violenta, certamente isso seria por um mero acaso ou erro de percurso. Por meio da corrupção e da violência políticas não conseguiríamos alcançar aqueles dois objetivos. A política idealizada por Sócrates, Platão e Aristóteles, portanto, é uma *política esclarecida*, tanto no sentido de que necessita de fundamentação científica quanto no sentido de que deve estar fundada em valores de verdade e de moralidade²². A política não pode passar ao largo dos resultados e dos conhecimentos científicos, ao mesmo tempo em que não pode deixar de estar fundada na objetividade dos valores de verdade e de

²¹ É clara a analogia platônica em relação ao fato de que a justiça política e o homem justo produzem, respectivamente, justiça social e uma ação virtuosa, ao passo que a injustiça política e o homem injusto produzem, respectivamente, injustiça social e uma ação má. Cf.: PLATÃO. *A República*, Livro I, pp. 21-50.

²² Percebamos, na *República*, a absolutamente necessária formação do legislador e governante da cidade, que é uma formação científica, moral e política, instâncias que Platão considera absolutamente interligadas e dependentes (cf., sobre a formação do governante: PLATÃO. *A República*, Livro VII, pp. 274-304); percebamos também a ênfase, por parte de Aristóteles, no fato de que “político deve conhecer a alma humana” (cf.: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1102a, p. 32).

moralidade. Somente em sabendo o que é o homem, como se dá o processo de formação humana, de que modo se constrói justiça social, que caminho deve ser projetado e percorrido para a realização dos objetivos acima mencionados – questões que necessitam de uma elaboração científica – é que a práxis política pode ser bem-sucedida. Se a saúde humana é uma questão de ciência, da mesma forma a saúde social, condição para a saúde individual, deve estar aos cuidados de uma política esclarecida. É assim que nossos três filósofos pensam. Então o pensamento dos três pode ser caracterizado como a tentativa de refletir sobre uma política esclarecida e seus pressupostos enquanto crítica à democracia grega e como condição para a resolução do caos social dessa mesma sociedade grega, a partir da fundamentação do caráter objetivo dos valores de verdade e de moralidade e do sentido do humano tornado possível por meio deles. A filosofia desses três pensadores seria, muito mais do que práxis pedagógica (nesse caso a práxis pedagógica por excelência seria a práxis política), fundamentalmente ciência a serviço da política e das instituições públicas – e a práxis política certamente tem a educação como sua base. Porque, como foi dito acima, somente uma política justa e esclarecida poderá construir justiça social; é impossível que uma política injusta possa efetivamente resultar em uma sociedade justa.

Vejamos as duas conclusões interessantes da reflexão desses três pensadores. Em primeiro lugar, a educação, para eles, é o médium entre teoria e prática, ou seja, ela é o médium a partir do qual a política ideal e, portanto, a formação humana e a construção da justiça na sociedade, pensadas enquanto ideais, resolveriam o problema de uma realidade social e política degenerada. Em segundo lugar, a educação seria a política pública central por meio da qual a sociedade política construiria justiça social e realizaria a melhor formação humana. Aristóteles dizia que, quando a sociedade se descuida da educação de seus jovens, bem, então ela pode começar a se preparar para tudo o mais, porque todos os problemas devêm desse seu erro fundamental; e Platão insiste o tempo todo, n'*A República*, sobre a educação dos jovens enquanto questão central da sociedade política (é por isso que, nesta sua obra, ele recusa o modelo de educação proposto pelos gregos, que não apresentava um ideal de perfeição e de orientação adequado a esta fase da vida). Fora da educação *não haveria nenhum outro meio* para essa formação humana e para a construção da justiça na sociedade. Então, a conclusão que daí se segue está em que a educação é a questão-chave para a sociedade política, no sentido de que deveria ser a política pública basilar dessa mesma sociedade política e de suas instituições, e também para a teoria política, na exata medida em que o ideal de uma sociedade justa e de uma formação humana bem-sucedida somente seriam possíveis por meio dela. Uma sociedade política que quiser construir justiça social e

contribuir na realização da melhor formação humana, portanto, deve necessariamente ter a educação como sua instância central, tem de investir de todos os modos na educação. Podemos hoje discutir sobre em que consistiria essa educação (como aqueles filósofos também discutiram para o seu momento histórico), mas certamente não podemos negar que a educação é efetivamente esse núcleo central para realizarmos a construção da justiça na sociedade e a realização da melhor formação humana.

4. Refletindo sobre o caso de nossa sociedade, nós podemos perceber que as nossas instituições públicas perderam para nós a credibilidade em termos morais e de correção. Certamente nós já ouvimos no cotidiano afirmações como as seguintes: “Nossa justiça condena apenas ladrões de galinha!”; “Nosso Parlamento fomenta a corrupção, é um lugar de corruptos e que protege corruptos!”. Ora, em tal situação em que nossas instituições não garantem a realização radical do bem comum e, portanto, não se fundam em padrões objetivos de verdade e de moralidade, conseqüentemente a sociabilidade de uma maneira geral se degenera, perde a referência em relação a esses valores objetivos. O fato de nossas instituições públicas serem instâncias com um papel fundamentalmente formativo-educativo implica em que os valores ou os desvalores que elas nos repassam se tornam os valores hegemônicos socialmente falando. Nesse sentido, nós vivemos uma crise institucional e social profundas, já que nossas instituições públicas, que em rigor deveriam ser o baluarte a partir do qual a construção da justiça na sociedade e a realização da formação humana seriam efetivamente realizadas, na verdade contribuem justamente para a marginalização dos cidadãos e das cidadãs, ao mesmo tempo em que, de modelos objetivos de verdade e de moralidade, se transformam em *deseducadoras* (com o perdão do neologismo) da população. Ora, dessa aguda crise institucional temos uma crise social sem precedentes, na exata medida em que não acreditamos mais em nossas instituições. Ora, o não acreditar mais nestas instituições e nos valores por elas repassados (elas que são as instâncias a partir das quais se aglutina toda uma nação) implica em que desacreditemos da própria sociabilidade e em que não mais vejamos o bem comum e sua realização como a *conditio sine qua non* para a realização do próprio bem individual. É por isso que perdemos, nós brasileiros, o sentido de pertencimento à nação, porque perdemos o sentido do valor da cidadania política, porque não a vemos como um valor a ser seguido e exercido: no máximo, nos unimos quando a seleção brasileira entra em campo. Mas, muito mais, nós perdemos o sentido de pertencimento à nação *justamente por não nos reconhecermos na sociedade política como cidadãos e cidadãs iguais, detentores e detentoras dos mesmos direitos, e justamente por não reconhecermos mais a sociedade política e suas instituições como o centro da vida nacional, como a pedra*

angular no que diz respeito à construção da justiça social e da própria realização da formação humana. E é por isso que as virtudes cívicas, se existem, são colocadas em segundo plano; temos, como substitutas destas, a maciça proliferação e participação popular em seitas religiosas que apelam exclusivamente para o sucesso individual como resultado não da construção de uma sociedade justa, mas da própria participação nestas mesmas seitas.

Penso, nesse sentido, que o nosso grande desafio hoje não está fundamentalmente na politização dos movimentos sociais ou em algo parecido com uma fundamentação política e/ou crítica desses mesmos movimentos, mas sim fundamentalmente na mudança de cultura popular que impera no Brasil hoje, ou seja, o grande desafio, quando pensamos em uma sociedade política justa, está fundamentalmente em mudar essa cultura que perpassa o imaginário coletivo e que coloca a realização individual como depositária de uma seita religiosa em particular, ao mesmo tempo em que aponta para a inutilidade da preocupação com a política. Sendo um tanto radical, o civismo e a cidadania política deveriam ser respectivamente a religião e a prática religiosa verdadeiramente efetivos, em contraposição a seitas fundamentalmente imbecilizadoras e aproveitadoras da marginalização social. O grande problema é o cidadão e a cidadã cotidianos que, acostumados de um lado a clamarem a estas seitas religiosas na busca de milagres que qualquer sistema de saúde e de ensino bem-consolidados poderiam realizar facilmente e de outro recebendo assistencialismo puro e simples do governo, acabam adotando como postura de vida uma atitude contemplativa, mendicante e de espera em relação ao messias político que há de vir para resolver por si próprio todos os problemas sociais (sem a intervenção popular na esfera política), ao mesmo em que o consolo espiritual é buscado não na idéia de bem comum e nas instituições e nos valores objetivos de verdade e de moralidade que elas repassam e fomentam, mas sim nas seitas religiosas, no privatismo dessas seitas que corroem a cultura política pública (ela mesma já corroída pela corrupção e violência de nossas instituições políticas).

Claro, a grande questão está na própria organização da sociedade brasileira. Nós, cidadãos e cidadãs, somos vítimas de uma organização política que em grande medida freia o potencial emancipatório da sociedade civil. Somos um povo que anseia por justiça social, como um sedento perdido no deserto anseia por água. Mas entre o ideal de justiça social e esse anseio por parte do povo brasileiro está uma organização parlamentar que se coloca como o único lugar legítimo no que diz respeito à realização das reformas políticas e sociais necessárias para a consecução, para a realização prática desse ideal. Historicamente, nosso parlamento tomou as rédeas em relação à condução da evolução social de nosso país, colocando a sociedade civil e seus movimentos em segundo plano no que diz respeito a isso.

Ora, são os partidos políticos profissionais e os políticos profissionais justamente esses sujeitos políticos da transformação social, no sentido de que somente eles e por meio deles se dá a legitimidade na condução dessas mudanças. Desse modo, a sociedade civil e seus movimentos são colocadas em segundo plano, como eu disse, e seu potencial emancipatório é freado ou inutilizado, já que ela somente chega no mais das vezes às escadas do parlamento e, para além disso, entrega seu poder de decisão para os partidos políticos profissionais e para os políticos profissionais, que levam adiante as mudanças consideradas *necessárias*. Se tomarmos em conta, num outro sentido, a centralização do espaço público pela grande mídia e a criminalização dos movimentos sociais, perceberemos que, no cenário político brasileiro, respectivamente as pautas dos debates públicos são colocadas por essa grande mídia; e os movimentos sociais, que poderiam representar e conduzir esse processo de transformação social, têm sua imagem associada à violência e ao oportunismo, ao mesmo tempo em que o governo tenta frear seu potencial transformador por meio de sua cooptação através de verbas públicas para sua manutenção.

Penso, para finalizar, que se deveria fazer o caminho inverso ao pensado pelos gregos como condição de que a linha reta entre justiça política e justiça social possa efetivamente ser realizada. Da sociedade civil deve partir essa reconstrução da cultura vigente, que do conformismo messiânico (aquele que afirma a espera no messias político como salvador da sociedade) e da busca desenfreada por consolo e sucesso em seitas particulares aponta para a reafirmação do civismo e da cidadania política como respectivamente a instância e o modo de reafirmação da dignidade humana e do bem comum. O bem comum, aliás, seria esse elemento norteador – esse deus, se assim me permitem expressar – da sociabilidade e da vida de cada um de nós. Isso como um momento. Num outro momento, ligado a esse primeiro, penso que nossa sociedade civil carece historicamente de representatividade política. Isso decorre do próprio modo com que os movimentos sociais foram tratados por nossas instituições ao longo da história brasileira, ou seja, sempre foram *caso de polícia* e criminalizados, deslegitimados ideologicamente. Nesse sentido, uma das características marcantes de nossa sociedade civil é sua parca ênfase no que diz respeito à atuação de movimentos sociais de caráter emancipatório. O Golpe Militar e mesmo a extrema corrupção de nosso parlamento, com seus mandos e desmandos, estão aí para confirmar que nossa sociedade civil é em grande medida manipulada e conduzida pelo cabresto por seus opressores. Somos, em um aspecto muito poderoso, filhos de uma cultura política marcada pelo autoritarismo senhoril e escravocrata, que se acostumou tanto a entender e a associar a coisa pública como o interesse dessas mesmas elites (e elas mesmas se entendendo como as

guardiães da democracia e dos valores de verdade e de moralidade – o Golpe Militar, por exemplo, procurou suprimir a democracia para salvá-la) quanto a entender o povo como esse rebanho a ser conduzido pelo cabresto. Numa situação como esta, a política é uma atividade realizada pelo alto e cujo objeto é essa sociedade civil amorfa, desintegrada e reprimida. Ora, em minha perspectiva, portanto, mais do que nunca esse potencial emancipatório de nossa sociedade civil precisa ser gestado, construído. Nenhum país teve uma política bem-sucedida, moralizada, eficaz, e se desenvolveu social, política, cultural e economicamente sem uma sociedade civil radicalizada, atuante politicamente: uma práxis política que não tem a sociedade civil por seu sujeito político fundamental certamente é uma práxis política no qual a relação entre teoria e práxis está corroída. No nosso caso, a transformação de estruturas oligárquicas, escravocratas e autoritárias (ou, se acharem essa afirmação anterior um tanto radical, pelo menos da distância e da ruptura entre esse parlamento e a sociedade civil) passa necessariamente pela afirmação da sociedade civil como o ethos por excelência da práxis política e pela afirmação dos movimentos sociais dessa mesma sociedade civil como os sujeitos políticos da transformação social por excelência. Mais uma vez, então, me recordo do comprometimento da filosofia grega (ou poderíamos pensar, num outro sentido, no comprometimento da teoria social crítica de índole marxiana e/ou dos conteúdos radicais do Iluminismo) com essa ligação sistemática entre teoria e práxis, entre ciência e política e, portanto, para o que aqui nos interessa, entre a sociedade civil e seus movimentos e a práxis política.

Mas isso são apenas reflexões (talvez abusadas, talvez simplórias, ou as duas) de um filósofo e professor de filosofia. O diálogo moral e político implica em inúmeras vozes, e isso é o melhor de tudo. Assim não se tem lugar para catequização e missionarização políticas, e eu certamente, diante disso, não serei considerado e não me considerarei como apóstolo ou pregador da única verdade que poderia levar à salvação. O simples fato de ver vocês não concordando comigo e/ou querendo discutir sobre isso é minha melhor e maior satisfação.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora da UNB, 1997.

_____. *Ética a Nicômacos*. Tradução do Grego, Introdução e Notas de Mário da Gama

Kury. Brasília: Editora da UNB, 2001.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Antes e Depois de Sócrates*. tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

HARE, R. M. *Platão*. Tradução de Adail Ubirajara Sobral e de Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2000.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. Seleção de Textos e Supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1973.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. tradução de Jean de Melville. São Paulo: Martin Claret, 2006.

_____. *A República*. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Editora Globo, [s. d.].

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.