

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

PAIDEÍA FILOSÓFICA

O SENTIDO DA FORMAÇÃO N'A *REPÚBLICA* DE PLATÃO

SILVANA BOLLIS

Goiânia

2013

SILVANA BOLLIS

PAIDEÍA FILOSÓFICA:

O SENTIDO DA FORMAÇÃO N'A *REPÚBLICA* DE PLATÃO

Dissertação apresentada para o Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Fundamentos e crítica dos processos educacionais

Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho

Goiânia

2013

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

B692p Bollis, Silvana.
Paideia Filosófica [manuscrito] : o sentido da formação
n'*A República* de Platão / Silvana Bollis. - 2013.
102 f.

Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de
Goiás, Faculdade de Educação, 2013.
Bibliografia.

1. Pedagogia filosófica. 2. Educação – Formação. 3.
Educação – Autonomia. I. Título.

CDU: 37.013.73

SILVANA BOLLIS

***Paideia filosófica: o sentido da formação n' A República
de Platão***

Dissertação defendida no Curso de Mestrado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Mestre, aprovada aos vinte e sete dias do mês de setembro de 2013, pela Banca Examinadora constituída pelos professores:



Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho
Presidente da Banca - UFG



Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes
Membro - UnB



Prof. Dr. Ged Guimarães
Membro - UFG

À minha mãe Irene Pegoraro Bollis, que sempre me incentivou a seguir em frente, no caminho da descoberta do mundo da leitura e do gosto pelo estudo. Ao meu filho Gabriel, companheiro que participou das minhas angústias na trajetória de elaboração deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Ao professor doutor Ildeu Moreira Coêlho, orientador desta dissertação, pelo exemplo de mestre que, dedicado ao ofício de ensinar, vivencia autenticamente a *paideía* grega, assumida como forma de vida e princípio orientador da sua prática educativa. Rigoroso e exigente, sem jamais deixar de ser cordial e humano, tem pacientemente me ensinado o sentido da formação e da docência que se constitui na relação de *philia* pelo saber. Muito obrigada professor Ildeu, pela lucidez com que exerce o seu ofício de mestre, como guardião da verdade tem me ensinado a amar a filosofia e a desejar buscá-la como ideal de vida.

Ao estimado professor doutor Ged Guimarães, pelos ensinamentos e contribuições no Exame de Qualificação e participação na banca de defesa.

Ao professor Doutor Marcos Aurélio Fernandes, por ter se disposto a participar da banca e pela paciência na leitura deste trabalho.

Aos colegas do *Grupo de Estudos Filosofia e Educação*, da Faculdade de Educação da UFG, com quem compartilho inquietações e aprendo a cada encontro, no diálogo, no debate, no estudo dos textos da filosofia.

À CAPES que, por meio da bolsa de estudos, me possibilitou um tempo de dedicação exclusiva à realização deste trabalho.

A Deus a quem entrego todos os meus propósitos e a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a elaboração deste trabalho, os meus profundos e sinceros agradecimentos.

O que o Bem é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e às coisas percebidas pelo pensamento, o sol o é no domínio do visível com referência à vista e às coisas vistas.

Platão.

SUMÁRIO

RESUMO	09
INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO I- A <i>PAIDEÍA</i> NA GRECIA ANTIGA.....	17
CAPÍTULO II- A JUSTIÇA NA <i>PÓLIS</i> E A ESTRUTURA DA ALMA DO CIDADÃO.....	51
CAPÍTULO III- O SENTIDO DA <i>PAIDEÍA</i> PLATÔNICA N'A <i>REPÚBLICA</i>	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	91
REFERÊNCIAS DOS TEXTOS CITADOS EM EPÍGRAFE.....	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	99

RESUMO

Esta dissertação insere-se na linha de pesquisa “Fundamentos dos processos educativos” e discute o sentido da *paideía* filosófica, a formação humana n’A *República*. De cunho bibliográfico e teórico no sentido grego do termo, este trabalho se constitui uma indagação pelo ser e pelo sentido da educação. Sentido esse, que hoje parece ter perdido de vista sua *arkhé*, princípio orientador da formação do homem, na perspectiva do ideal da *paideía*. Nessa época em que o discurso e a prática pedagógica se restringem à compreensão limitada e pobre da educação, confundida com a escola, como se esses termos fossem sinônimos, a filosofia grega ensina que o *télos*, fim da educação é a conversão da alma ao Bem. Sócrates provoca o educador da atualidade a gestar as ideias e os conceitos, pensar o real por meio do *lógos*, questionando o saber instituído pelo exercício da maiêutica e dessa forma, a educação se realiza plenamente, como *periagogé*, movimento de girar o olhar, do plano sensível ao inteligível, elevando-se à perfeição, à *areté*, virtude, que torna possível a realização das potencialidades do homem na busca incansável pela *eudaimonía*, felicidade. Pensar com Platão os problemas da educação significa interrogar o sentido da vida coletiva, do *éthos*, do mundo da cultura, da criação instituinte e normativa, diz respeito ao âmbito da liberdade e da autonomia pensadas pela primeira vez na história, como forma grega de participação efetiva nas decisões dos rumos da *pólis*. A compreensão de que o presente tem suas bases fundadas na tradição, justifica o retorno à gênese da filosofia, caminho escolhido para pensar esta investigação. A teoria platônica das Formas, como matriz conceitual possibilita elevar-se da esfera da superficialidade, saindo do plano das sombras do real em busca do verdadeiro, daquilo que faz ser, é formativo ao constituir a humanidade do homem.

Palavras-chaves: *Paideía*; formação; educação; autonomia.

ABSTRACT

This work is part of the research line "Fundamentals of educational processes" and discusses the meaning of philosophical *paideía*, the human n' The Republic. Of bibliographical and theoretical in the Greek sense of the term, this work is a quest for the meaning of being and education. This sense, we now seem to have lost sight of their *arkhé*, guiding principle of the formation of man, in view of the ideal of *paideía*. At that time the discourse and pedagogical practice restricted to limited understanding and poor education confused with the school as if these terms were synonymous, Greek philosophy teaches that the *télos*, the end of education is the conversion of the soul to the Well. Socrates leads the educator of today to gestate ideas and concepts thinking of the real through *lógos*, and questioning established knowledge by the exercise of *maiêutica*. Education is fully realized as *periagogé*, motion of rotating the look from the sensible to the intelligible plan, rising to perfection, the *areté* is the virtue which leads to overcoming limits and allows the realization of the potentialities of man in the tireless search for *eudaimonía*, happiness. To think with Plato the problems of education means to interrogate the sense of collective life, the *éthos*, the world of culture, creating and instituting rules, concerns the scope of the freedom and autonomy of thought for the first time in history, as the Greek form of participation effective decisions in the direction of the *pólis*. The realization that this has its foundations based on tradition, justifies the return to the genesis of philosophy, chosen path for thinking this investigation. The Platonic theory of Forms as conceptual matrix enables raising up the realm of superficiality, coming out of the plane of the shadows of the real in search for truth, what makes it is formation to be the humanity of man.

Keywords: *Paideía*; formation; education; autonomy.

INTRODUÇÃO

Ao pensar com Platão a formação, a *paideía*, no sentido grego do termo, busco compreender aquilo que hoje somos a partir da fonte original que é a cultura da Grécia Antiga. Ao buscar o sentido e as raízes da formação na sociedade atual, de nossa existência como seres de cultura que se constituem no exercício da liberdade e da autonomia, no movimento histórico de humanização, no constante reinventar-se como homem, dá sentido ao mundo natural, domínio da necessidade, institui normas e valores, em sua condição de “ser que não se basta a si mesmo” (Platão, *A República*, 369-b), cria o mundo do *éthos*, esfera dos costumes e dos hábitos, constrói a verdadeira morada do homem, fundada no *lógos* e no *éros*, na razão e no amor pelo saber.

Nesta investigação na área da filosofia, saber que pensa a existência humana, a vida coletiva, busco no estudo rigoroso d’*A República*, considerada obra da maturidade de Platão que contém a centralidade do seu pensamento, compreender o sentido da formação no projeto de construção da *pólis* grega, comunidade perfeita cuja possibilidade depende da realização do projeto de formação do homem excelente para a vida na *pólis*. Sem dúvida a filosofia de Platão tem sentido pedagógico, pois a *politeía* ideal é inseparável da *paideía*.

A ideia de investigar a *paideía* nasceu com as leituras de obras clássicas da filosofia antiga, estudadas nos encontros do GEFE — *Grupo de Estudos de Filosofia e Educação*, da Faculdade de Educação da UFG, no exercício do pensamento e no debate das ideias e conceitos que me despertaram no espanto e na admiração que estão na origem da filosofia, para a certeza de nada saber. Dessa forma, cresceu aos poucos o desejo de conhecer a singularidade dessa cultura fascinante, nascida Grécia Antiga e que se universalizou como matriz fundadora do pensamento ocidental.

Ao iniciar a leitura e o estudo dos primeiros diálogos de Platão, no *Grupo de Estudos de Filosofia e Educação*, procurando compreendê-los, a sedução se manifesta na beleza de sua forma literária e na genialidade do seu espírito. No esforço de desvendar a construção enigmática do pensamento socrático, nos chamados diálogos da juventude de Platão, a dúvida instala o desconforto e desestabiliza o conformismo que confere validade às concepções superficiais ou dogmáticas que concebem o saber como um bem passível de apropriação, como se fosse coisa a ser dividida, partilhada por meio da concepção reducionista que confunde o amplo horizonte da educação com a visão estreita e pragmática do âmbito escolar.

Pensar com Platão o problema da formação humana na complexidade inerente ao mundo da *prâksis* exige uma *conversão do olhar* no sentido de retorno à tradição da *paideía* grega, buscando discutir os principais conceitos platônicos como o de *paideía*, *areté*, *epistéme dóksa*, sensível, inteligível, inerentes à compreensão rigorosa do programa educativo para a formação dos guardiões da *pólis*, conjunto de cidadãos com valores comuns. Preocupada com a fidelidade ao pensamento platônico, trabalho o texto com cuidado e com boas traduções, sabendo que, como dizem os italianos, “*traduttore, traditore*”, mais verdadeiro ainda, quando se trata de uma língua extremamente precisa, como a grega, o que torna difícil a escolha de termos em língua portuguesa que correspondam ao sentido original da palavra em grego.

Este trabalho visa a compreender o sentido da formação humana na perspectiva da *paideía* grega, especialmente na concepção de Platão, intimamente relacionada ao ideal de construção da *politeía* perfeita. A questão O que é a *paideía* n’A República? É o fio condutor da investigação e da dissertação, dividida em três capítulos, que pretendem demonstrar como o problema da formação é pensado por Platão.

O primeiro capítulo se refere à gênese da *pólis* e da filosofia, à luz das condições históricas que esclarecem quais são os traços característicos dos micênicos que após a destruição dos dóricos os fizeram pensar e se organizar de forma diferente. Busco compreender a forma de pensar que possibilitou criações grandiosas do espírito grego. Com esse intuito, volto a suas raízes fundadas no século XVI a.C., em que começou a ocupação da Grécia pelos aqueus, nome dado por Homero aos povos de Micenas, Tirinto, Pilos e Tebas que construíram grandes fortificações e guerreavam entre si. Micenas foi a grande vencedora desses combates, estabelecendo o império micênico e o seu modo de vida por toda a Grécia. Retomo a história da civilização micênica e sua destruição que produziu elementos importantes para a compreensão do advento da *pólis*, e da filosofia.

Essa comunidade advém de uma nova forma de pensamento que institui a *ágora* como o centro onde os cidadãos debatem livremente as questões da vida coletiva e fazem suas escolhas e deliberações por meio do voto. A *agorá* é o símbolo político da noção de *isonomía*, igualdade de direitos que leva a instauração do plano político, “o centro enquanto denominador comum de todas as casas que constituem a *pólis* [...] traduz no espaço os aspectos de homogeneidade e de igualdade, não mais de diferenciação e de hierarquia” (Vernant, 2008, p. 289).

A *pólis* é uma experiência de pensamento, expressão do ser filosófico dos gregos, tanto quanto a filosofia mesma e nesta perspectiva, entendo que o pensamento se entrelaça com o real e o contexto político, de forma inseparável do social e do econômico, ajudando a compreender a constituição e a gênese do pensamento grego em seu modo de viver e de morrer, no mito e na sua veneração aos deuses, no modo de agir na *pólis*, na arte e enfim, na filosofia.

O caráter de publicidade da vida social na *pólis* grega, a importância dada à palavra e a definição da vontade do povo nas assembleias, o reaparecimento da escrita trazida dos fenícios, associado ao espírito de *phília* e comedimento cultivados pelos gregos na instituição da vida em comunidade, são elementos que ajudam a compreender como as relações humanas conflitantes de diferentes forças sociais influenciaram o pensamento grego.

“A interrogação arrazoada sobre o que é bom e o que é mau, sobre os próprios princípios em virtude dos quais podemos afirmar, superando as trivialidades e preconceitos tradicionais, que uma coisa é boa ou má, nasceu na Grécia” (Castoriadis, 1987, p. 268). Por esse motivo, a *pólis* e a criação da democracia ainda apresentam interesse político para o homem da atualidade.

Ainda no primeiro capítulo trabalho questão da *paideía* na história da Grécia Antiga e a compreensão do sentido atribuído ao termo no período clássico, investigando a origem do conceito na tradição histórica legada pelos textos de Homero e Hesíodo e sua relação com o conceito de *areté* homérica.

A filosofia dá um novo sentido ao conceito tradicional da *paideía* homérica, ao converter o olhar da explicação mitológica para o mundo da *phýsis*, que buscava nos elementos e fenômenos naturais as primeiras explicações elaboradas pelos pré-socráticos e, finalmente o *éthos*, morada humana fundada no *lógos*, dando sentido aos hábitos e

costumes. No final do primeiro capítulo discuto a *paideía* dos sofistas, mestres da retórica, os primeiros a assumirem a função pedagógica de ensino da *areté*.

O segundo capítulo investiga a justiça na *pólis*, no contexto histórico de Platão, bem como, a compreensão da teoria da alma do livro IV d'A *República*, por considerá-las necessárias à compreensão do sentido da formação na *paideía* platônica, compreendida pelo filósofo como inseparável da *politeía*, motivo pelo qual discuto a analogia entre a justiça na *pólis* que se estabelece com a divisão ordenada das funções sociais, e os três grupos, os dirigentes, os guerreiros e os artesãos e a tripartição das funções da alma em racional, irascível ou colérica e apetitiva ou concupiscente, sendo que, a cada espécie de alma corresponde uma virtude, no caso da racional, a sabedoria; da irascível, a coragem, e a terceira virtude, a temperança, perpassa as três funções da alma que justificam a divisão de tarefas e a oposição platônica entre técnica e política desenvolvidas no final do segundo capítulo.

Os conceitos fundamentais articulados no primeiro e segundo capítulos servem de base para a elaboração do terceiro, no qual busco demonstrar a forma como Platão concebe a formação humana n'A *República*, a *paideía* filosófica doadora de um novo sentido à existência do homem grego, criador do teatro, da tragédia e da comédia, da democracia e da política enfim, da cultura fascinante e grandiosa que continua influenciando o pensamento da civilização ocidental e elevando intelectualmente aqueles que desejam beber do manancial dessa fonte inesgotável.

A universalidade do olhar da filosofia possibilita a interrogação da obra de cultura, de forma a demonstrar sua própria razão, como força formativa capaz de elevar espiritualmente o homem, criador do mundo da cultura, esfera da liberdade e da autonomia, espaço aberto à possibilidade de construção de sua própria humanização no exercício da sua *prâksis*.

O paradigma da sociedade justa como criação humana pensada por Platão n'A *República* orienta o questionamento das formas assumidas pela educação na sociedade da informação e da tecnologia, e leva-me a perguntar: Qual o sentido da educação e da sociedade atual?

Ao estudar essa obra de cultura clássica, pensar o que faz a educação ser educação, buscar a raiz do pensamento ocidental na intenção de compreender a relação entre a formação do homem excelente e a construção socrático-platônica da *politeía* perfeita, não

como modelo a ser copiado, mas como construção teórica que põe em questão o sentido da sociedade, da educação e das ações humanas em seu plano mais elevado, esfera da vida pública, da coletividade. Platão continua ensinando que as partes nada são sem a totalidade, que é superior à soma das coisas que se apresentam de forma cada vez mais fragmentadas.

A *paideía* é um nome simbólico e a designação de um tema histórico, uma força formadora, cujo sentido universal se constitui como marca distintiva do espírito grego. Um conceito de grande amplitude capaz de pôr em questão a educação e a sociedade atual, sob o olhar dos gregos com quem:

aprendemos a estabilidade férrea das formas de pensamento, da oratória e do estilo, que ainda hoje para nós são válidas.

Isto aplica-se ainda à criação mais bela do espírito grego, ao mais eloquente testemunho da sua estrutura ímpar: a filosofia. Nela se manifesta da maneira mais evidente a força que se encontra na raiz do pensamento e da arte grega, a percepção clara da ordem permanente que está no fundo de todos os acontecimentos e mudanças da natureza e da vida humanas. [...] Os gregos buscaram a “lei” que age nas próprias coisas, e procuraram reger por ela a vida e o pensamento do homem. O povo grego é o povo filósofo por excelência. A “teoria” da filosofia grega está intimamente ligada à sua arte e à sua poesia. Não contém só o elemento racional em que pensamos em primeiro lugar, mas também, como o indica a etimologia da palavra, um elemento intuitivo que apreende o objeto como um todo na sua “ideia” (Jaeger 2003, p. 12).

É nesse sentido, que a “Ideia platônica, produto único e específico do espírito grego, nos dá a chave para interpretar a mentalidade grega em muitas outras esferas” (*Ibidem*, p. 12), em vista da sua característica de universalidade, enquanto objeto do conhecimento intrinsecamente ligado à alma, único sujeito capaz de apreender a *epistème*, o conhecimento intelectual de forma inseparável da ética.

Na perspectiva d’A *República* formar é constituir o homem essencialmente bom, educar ganha o sentido pleno de constituir o caráter virtuoso, possível somente, por meio da disciplina para seguir no caminho do Bem, cujo horizonte transcende à educação restrita ao âmbito da instituição escolar. Seu sentido é ampliado pela liberdade de escolher e assumir o compromisso, de buscar realizar o movimento de conversão do olhar, em direção ao ideal. Tarefa difícil, que exige o esforço dos educadores no exercício constante de interrogação do sentido do seu ofício.

A formação docente para o exercício do pensamento livre e autônomo é exigência imprescindível a toda sociedade que pretenda ser verdadeiramente democrática, no sentido

mais elevado do que um aglomerado de pessoas vivendo em determinado território e elegendo representantes para o exercício de cargos políticos. Na *pólis* democrática dos gregos, o povo se constitui no cultivo do sentimento de pertencimento ao grupo. O bem da coletividade é o ideal a ser perseguido constantemente. O direito é a instituição do exercício da justiça, buscando a realização do Bem comum, norma suprema da vida na *pólis*.

Com este trabalho busco a essência da *paideía*, que possa levar os educadores atuais a repensar o sentido da sua *prâksis* educativa, a girar o olhar para o verdadeiro *télos* da formação, um desafio a ser perseguido como forma de vida ética.

CAPÍTULO I- A *PAIDEÍA* NA GRECIA ANTIGA

A verdadeira educação consiste em despertar os dotes que dormitam na alma. Põe em funcionamento o órgão por meio do qual se aprende e se compreende; e conservando a metáfora do olhar e da capacidade visual poderíamos dizer que a cultura do Homem consiste em orientar acertadamente a alma para a fonte da luz, do conhecimento.

Jaeger.

Para compreender a *paideía* platônica faz-se necessário elucidar alguns aspectos mais gerais da filosofia e do contexto de sua época. A formação do homem grego não acontece separada da *pólis*; ao contrário, é na convivência do espírito de pertencimento à comunidade que a *paideía* se realiza. Pensar os seus sentidos na história da filosofia grega é indispensável para a compreensão do pensamento educativo de Platão e de sua relação com a *paideía* de seu tempo, em especial, seu embate com os sofistas.

Pensar a formação cultural na Grécia Antiga é interrogar o sentido da vida na *pólis*, concebida como a esfera do público. Uma nova forma de “con-viver”, viver com o outro, origina-se e se desenvolve em pequenas comunidades independentes e espalhadas pelo Mediterrâneo, indo da Jônia, na Ásia Menor, ao Sul da Itália. A Grécia propriamente dita ficava no centro dessas comunidades geograficamente dispersas, mas com vida cultural, política, língua e crenças religiosas em comum. Aí nascem, se desenvolvem e se afirmam, entre os séculos VII e IV a.C, as primeiras ideias que irão fundamentar a cultura da civilização do Ocidente. A *pólis* e a filosofia são a expressão do pensamento que funda o povo grego em seu espírito.

A educação é pensada pelos gregos como possibilidade de preservar e aprimorar essa nova forma de existência em comunidade, o espírito de coletividade e de amizade orienta a vida na *pólis* e o homem vai dando sentido a sua primeira morada, o mundo da

natureza, das necessidades, criando valores, normas e regras de conduta, ideias e conceitos, constituindo os pilares fundamentais da ética e da cultura. Cabe à educação unificar a *pólis* em sua pluralidade, instituindo a unidade na multiplicidade do conjunto social. Legado da Grécia, o ideal da *paideía* busca formar o homem de bem, belo e bom para o estabelecimento de relações políticas que vão sendo estruturadas em um processo fundado no respeito, criando laços sentimentais comuns aos cidadãos, que buscam o equilíbrio da vida coletiva, o bem comum.

O advento da *pólis* é o marco do renascimento da cultura, instauração do político, após

uma época que só conhecemos vagamente através da cerâmica, e que por isso mesmo denominamos Idade das Trevas, e que ocupa o séc. X, IX e parte do VIII. [...] O maior de todos os monumentos, que paradoxalmente, surge desta época das trevas: os Poemas Homéricos (Pereira, 1967, p. 35-36, 39).

Por volta do século XVI a.C. a Grécia começou a ser ocupada pelos aqueus, nome dado pelo poeta Homero pelo século XII a.C. aos povos de Micenas, Tirinto, Pilos, Tebas que ergueram grandes fortificações e guerreavam entre si. Destes combates, Micenas foi a grande vencedora e irradiou para toda a Grécia o seu modo de vida.

A vida social do reino micênico era centralizada em torno do palácio, com funções ao mesmo tempo religiosas, políticas, militares, econômicas e administrativas. No sistema econômico palaciano, o *ánaks*¹, rei, concentra todos os elementos do poder e, por meio dos escribas — categoria tradicional que contabiliza os bens, a terra, a produção agrícola, o gado e as contribuições impostas pelo palácio — controla a vida econômica e tudo o que se refere à atividade social, graças a uma complexa hierarquia de inspetores reais.

A transmissão literária, para poder efectuar-se de modo perdurável, pressupõe, em primeiro lugar o conhecimento e o uso da escrita. Esta existiu na Grécia desde tempos muito mais recuados do que ainda há poucos anos se supunha. Com efeito, desde que, em 1953, o arquiteto inglês M. VENTRIS, coadjuvado pelo filólogo J. CHADWICK, decifrou o chamado Linear B, sabe-se que já no século XV a. C. os Micênicos se serviam de um silabário para fazer os seus

¹ Os termos gregos que serão apresentados neste trabalho foram retirados do Glossário de Termos Gregos, elaborado pelo prof. Ildeu Moreira Coêlho em 2009, para auxiliar os alunos e interessados no estudo dos clássicos da filosofia antiga a compreender o sentido desses termos, que, em língua grega, extremamente precisa, faz-se necessário distinguir. Na transliteração para o alfabeto latino, seguiu-se as normas definidas pela Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, com algumas adaptações sugeridas por Murachco (2002) que facilitam a pronúncia do leitor de língua portuguesa.

registros, silabário esse que deriva do Linear A, ainda não decifrado, que usavam os Minóicos. Precisamente porque a língua empregada no Linear B era já grego, foi possível estabelecer esta equação, doravante fundamental: que os Micénicos eram Gregos.

Mas este complicado processo de escrita², que usa de um sinal diferente para cada sílaba (e não de um para cada som, como o alfabeto) desaparece por completo da memória dos homens com a invasão dórica, em 1100 a. C. [...]

O certo é que os Gregos que vieram depois se sentiram na necessidade de importar um sistema de escrita Fenícia, o alfabeto, que adaptaram como puderam à sua fonética. É este alfabeto, aliás, com diversas variantes locais, que mais tarde há de servir de modelo ao latino, ao gótico e ao cirílico e, deste modo, está na base de todos os processos de escrita em uso na Europa actual. [...]

Mas o facto de existir a escrita, e de ela ser usada para consignar acontecimentos dignos de registro, não quer dizer que fosse empregada para fixar as obras literárias. E, de fato, há provas bastantes de que a poesia primitiva era exclusivamente oral. Supõe-se mesmo que teria sido com o aparecimento da prosa que se constituiu o hábito de compor livros, o que teria ocorrido pelo séc. VI a. C. (Pereira, 1967, p. 16-17).

Registros hititas incluem uma associação de cidades dos aqueus por volta do século XIII a.C., precisamente no período do grande poderio de Micenas. Após a invasão dórica, segue-se um período pouco conhecido e por isso, denominado pelos historiados de “Idade das Trevas” que vai até o início do VIII, conhecido por meio de obras em cerâmica. “Os poemas Homéricos descrevem, fundamentalmente, a civilização micênica, embora ignorem sua forte burocratização [...] o escudo de Aquiles é obra de incrustação em ouro, prata e bronze, à maneira micênica” (Pereira, 1967, p. 51-53). Vernant (2004), demonstra que a derrocada do sistema palaciano micênico levou a mudanças que repercutiram nas atitudes psicológicas dos homens e o próprio desaparecimento da figura do rei, soberano por seu caráter divino, impulsionou o pensamento de novas formas de organização da vida social, fundando as bases para a instituição da *pólis* e o nascimento do pensamento racional.

Ao destruir a civilização palaciana dos micênicos, os dóricos deram fim às relações comerciais que haviam sido estabelecidas entre os gregos e diversos povos do Oriente, que se utilizavam da navegação marítima para o intercâmbio de produtos. A Grécia torna-se fundamentalmente agrícola e a partir daí, não se tem registros precisos quanto à escrita e a cultura, supõe-se que aqueles povos tenham se retraído em seu território. Sem a unidade política representada pelo rei micênico, a Grécia passa por momentos de desordem e de conflitos entre os grupos sociais e as famílias aristocráticas e entre essas e a população mais pobre. O sistema palaciano jamais se reerguerá e, aos poucos, vão sendo constituídos os primeiros alicerces da *pólis*.

²“O Linear B tem, presentemente, 89 sinais identificados”.

De fato, pelos fins da época geométrica (900-750), os gregos prosseguem, na Europa e na Jônia, as relações interrompidas durante vários séculos com o Oriente, quando redescobrem, com as civilizações que se mantiveram no local, alguns aspectos de seu próprio passado na Idade de bronze, não tomam, como o tinham feito os micênicos, os rumos da imitação e da assimilação. Em plena renovação orientalizante, o Helenismo afirma-se como tal em face da Ásia, como se, pelo contato reatado com o Oriente, tomasse melhor consciência de si próprio (Vernant, 2004, p. 10-11).

Por volta do século VIII a.C., começa a se esboçar uma nova forma de vida social, que vai se distanciando da mentalidade palaciana. Os gregos se deslocam em várias direções da costa mediterrânea, fundando diversas colônias helênicas. “Causa deste movimento foi, sobretudo — já o diziam os antigos — a superpopulação de um território cujo solo era demasiado pobre. Só raramente os motivos teriam sido de ordem comercial” (Pereira, 1967, p. 127).

A *pólis* vai sendo constituída aos poucos como forma excelente de vida em comum e ao pensar as questões e os conflitos que surgem das relações sociais, à medida que vão se complexificando, compreende a necessidade da *paideía*, a formação do homem grego que busca sua humanização, girando o olhar para o sentido orientador, na direção do ideal buscando a justiça, a ordenação e o equilíbrio da vida coletiva.

Com o surgimento da moeda e o fortalecimento da economia, as atividades comerciais, a navegação e o artesanato tornam as colônias gregas da Ásia Menor economicamente sólidas. A escrita, redescoberta pelos gregos por volta do final do século IX a.C., tomada dos fenícios, como escrita fonética e com sentido diferente do micênico, deixa de ser privilégio dos que estão a serviço do rei, no interior do palácio. Sua “correlação doravante com a função de publicidade; vai permitir divulgar, colocar igualmente sob o olhar de todos, os diversos aspectos da vida social e política” (Vernant, 2004 p. 38).

O nascimento da *pólis* inicia uma época de mudanças de pensamento racional na Grécia e, gradativamente, o *lógos* vai possibilitando a elaboração e a demonstração da validade das hipóteses, construindo argumentos que de certa forma, substituem as explicações mítico-religiosas.

Se queremos proceder ao registro de nascimento dessa Razão grega, seguir a via por onde ela pôde livrar-se de uma mentalidade religiosa, indicar o que ela deve ao mito e como o ultrapassou, devemos comparar, confrontar com o *background* micênico essa viragem do século VIII ao século VII em que a Grécia toma um novo rumo e explora as vias que lhe são próprias: época de mutação decisiva

que, no momento mesmo em que triunfa o estilo orientalizante, lança os fundamentos do regime da *pólis* e assegura por essa laicização do pensamento político o advento da filosofia (Vernant, 2004, p. 11)

A instituição do regime da *pólis* é decisiva na história do pensamento grego e, conseqüentemente, da cultura ocidental, “fenômeno único, cuja explicação cabal ainda não foi dada” (Pereira, 1967, p. 132). Entre as contribuições para o advento do regime da *pólis* grega pode-se citar a característica geográfica do território montanhoso, que compartimentava as terras, as dificuldades de comunicação entre as regiões, a “insegurança posterior à invasão dórica e a falta de um poder central forte que defendesse os homens os levou a unir-se em pequenos territórios” (Pereira, 1967, p. 133). A identidade da língua, os costumes, a religião, enfim, todo um sistema de cultura, um modo de vida, que levou à um espírito de *phília*, amizade, sentimento de pertencimento ao grupo constitutivo da essência da *pólis*.

O sofrimento, a dor, o mal, a morte e o desejo de segurança que são problemas existenciais inerentes à natureza humana, constituem-se preocupações que levam o homem primitivo a pensar sobre si e a vencer o medo, instigando sua busca por proteção, no ambiente ameaçador em que vive. Dessa forma, o grego se lança no exercício do pensamento e vai constituindo um elaborado sistema simbólico de crenças, com seus ritos, deuses e mitos, fundando um referencial capaz de orientar o seu agir, diante da necessidade de se relacionar com os outros homens.

Mais do que um aglomerado de pessoas, a *pólis* é constituída por um espírito de pertencimento ao grupo, elo de ligação entre os cidadãos da *hélade*³ que instaura a igualdade perante a lei e a unidade entre eles, regulando o conflito que é constitutivo da vida na comunidade. É o sentimento de coletividade que caracteriza a grandeza de alma dos gregos, na vigilância constante própria de uma vida social, que busca o equilíbrio por meio da justiça, combatendo a injustiça causadora de contendas entre os cidadãos.

A concentração do Estado e do espírito numa unidade perfeita dá à nova forma de Homem que dela resulta a sua clássica unicidade. Difícil é dizer se foi o Estado que predominantemente impulsionou o espírito ou se foi o espírito que impulsionou o Estado. Mas é o segundo caso que parece mais provável, pois o Estado não era concebido apenas como os serviços públicos, mas antes como a profunda luta de todos os cidadãos atenienses para se libertarem do caos dos

³ Conjunto de *póleis* gregas unidas por laços de etnia, — baseada na crença de que os gregos descendiam dos deuses, essa genealogia era contada por meio de algumas lendas da mitologia — pela identidade da língua, por costumes, ritos, mitos e santuários comuns aos deuses.

séculos passados até conseguirem as desejadas forças morais e a realização do cosmos político. O Estado torna-se, no sentido de Sólon, a força que põe em conexão todos os esforços humanos (Jaeger, 2003, p. 286).

Na tensão do debate contraditório que acontece nas *ekklesíai*,⁴ os cidadãos gregos fazem suas escolhas em relação às questões da vida em comum. O *lógos*, palavra, racionalidade, toma consciência de seu poder, ao assegurar a vitória de um discurso pela *peithó*, força de persuasão do orador. Com o florescimento da democracia em Atenas, a *pólis* precisa de um novo tipo de homem, capaz de participar ativamente da vida da *pólis*, o que supõe, o domínio da arte de bem falar. Pela eloquência dos discursos garantia-se a aprovação da opinião de uns nas assembleias, derrotando os demais.

Centro principal que articula historicamente o período mais fecundo do espírito criativo grego, materializado nas obras dos poetas, na música, na literatura, no teatro, com as peças de tragédia e comédia, na arquitetura e na escultura, a *pólis*, cujos primeiros indícios já aparecem nos poemas homéricos, é o marco social e político da história da formação grega.

Só na *pólis* se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura. No período primitivo da cultura grega, todos os ramos da atividade espiritual brotam diretamente da raiz unitária da vida em comunidade. [...] Descrever a cidade grega é descrever a totalidade da vida dos gregos (Jaeger, 2003, p. 107).

O *démos*, o povo todo vai participar do mundo espiritual da *pólis*. Na origem a palavra *démos*

significava um arraial ou vilarejo, mas a partir do século IV [...] passou a ser uma circunscrição administrativa. A reorganização dos demos da Ática foi obra de Clístenes. Não se sabe exatamente o seu número, certamente maior que cem, talvez chegando a cento e cinquenta. Os demos, no interior de cada uma das dez tribos criadas por Clístenes, eram repartidos em três grupos: os demos urbanos, os demos litorâneos e os demos do interior. [...] O démo não era apenas uma circunscrição administrativa; constituía também o âmbito de uma vida “municipal”, em que se manifestava uma democracia direta, no seio das assembleias presididas pelo demarca, que podiam tomar decisões a respeito da vida social, do arrendamento das terras comunais, da manutenção dos santuários

⁴ S.f.- assembleia, assembleia geral de todos os cidadãos de Atenas que escolhiam os magistrados, discutiam e decidiam as questões mais importantes da *pólis*, em especial as relativas à guerra e à paz, igreja. A *ekklesia* se reunia no *pnýx*, anfiteatro construído por Clístenes, em forma de semicírculo e com capacidade para cerca de 20.000 cidadãos.

e da revisão das listas de cidadãos membros do *démo* e dos metecos que lá residissem. Todo o ateniense, com efeito, devia, ao atingir a idade adulta, ser inscrito nos registros do *démo*, que também registrava as propriedades. Originalmente cada ateniense era inscrito no *démo* onde se encontravam seus bens patrimoniais. Porém, com o desenvolvimento da aglomeração urbana e do Pireu, aliado a uma maior mobilidade social a partir do século V, a coincidência entre o *démo* a que se pertencia e a localização dos bens deixou de ser total. Muitos atenienses continuavam inscritos em *démos* onde não residiam, já que se pertencia a um *démo* por razões hereditárias (Mossé, 2004, p. 87).

O *démo* se constituía num dos “fundamentos essenciais do funcionamento da democracia ateniense” (Mossé, 2004, p. 87).

As questões relativas à vida de todos, cuja decisão era um privilégio do rei ou das famílias aristocráticas detentoras da propriedade das terras, agora são postas em debate na *agorá*, praça pública. Esse movimento de democratização traz profundas transformações ao mundo intelectual. As ideias e os valores instituídos são questionados e levados ao debate público e dessa forma, conceitos importantes como o de justiça que, na época de Homero significava temor aos deuses, ganha um novo e profundo sentido, em razão da primazia da vida coletiva. A epopeia homérica, antes cantada no interior dos palácios, ao sair deles, passa a ser poesia de festa.

Um aspecto muito característico da religião e da vida grega é a celebração de festivais [...]. O seu número era elevadíssimo. [...] E, se diversas festas duram um só dia, outras, como as Grandes Dionísias e os preliminares dos Mistérios de Elêusis, ocupam cinco ou seis.

Alguns tinham um âmbito circunscrito, local. Mas outros interessavam toda a Grécia e tiveram importantes reflexos na cultura helênica (Pereira, 1967, p. 237).

A criação da tragédia grega tem sua origem relacionada ao culto ao deus do vinho, que era realizado por ocasião do mais importante dos festivais atenienses, “por isso mesmo chamado também Grandes Dionísias” (Pereira, 1967, p. 250). Festas organizadas pela *pólis* e celebradas na primavera, ocasião em que eram realizados concursos nos quais os poetas se apresentavam, tendo sido designado um corpo de juízes, sorteados para julgar as apresentações, que eram acompanhadas por grande público. Proclamado o vencedor, “recebia das mãos do arconte uma coroa de hera” (Pereira, 1967, p.253).

N’*O Banquete* Platão faz menção ao concurso teatral realizado em 416 a.C. no festival em honra a Dioniso, em que o poeta Agatão, teve sua tragédia premiada e para comemorar o feito, convidou seus amigos para um *sympósion*, banquete em sua casa, ocasião em que bebiam e debatiam questões filosóficas e literárias. O anfitrião mencionou

Dioniso como árbitro da competição que escolheria o melhor discurso sobre *Eros*, o amor. Convidado pelo poeta premiado para ocupar o lugar no divã a seu lado,

Sócrates então senta-se e diz:

— Seria bom, Agatão, se de tal natureza fosse a sabedoria que do mais cheio escorresse ao mais vazio, quando um dos copos que pelo fio de lã escorre⁵ do mais cheio ao mais vazio. Se é assim também a sabedoria, muito aprecio reclinar-me ao teu lado, pois creio que de ti serei cumulado com uma vasta e bela sabedoria. A minha seria um tanto ordinária, ou mesmo duvidosa como um sonho, enquanto que a tua é brilhante e muito desenvolvida, ela que de tua mocidade tão intensamente brilhou, tornando-se anteontem manifesta a mais de trinta mil gregos que a testemunharam (Platão, *O Banquete*, 175 d-e).

Com a estruturação e a consolidação do sistema da *pólis* a sociedade grega assume um novo modo de vida democrático, regido pela *isonomía*, num contexto de liberdade intelectual que propiciou uma fase de muitas criações que constituíram os legado cultural dos gregos, “até a época de Alexandre. [...] Nos quatrocentos anos que separam Homero de Aristóteles, foram produzidas quase todas as ideias-chave, os estilos literários e artísticos transmitidos às épocas e culturas posteriores” (Finley, 1998, p. 8).

A democracia é instaurada em 508 a.C., por meio de uma revolta popular comandada por Clístenes. Por volta de 460 a 430 a.C, no governo de Péricles, após as guerras médicas, Atenas torna-se a cidade mais importante da Grécia, atingindo o apogeu da sua vida política e cultural e a filosofia se desenvolve no espírito de liberdade e democracia e, o *démos*, povo, passa a decidir diretamente as questões da *pólis* na *ekklesia*, e o poder é exercido por aqueles que possuem o direito de cidadania. Os escravos, os estrangeiros ou *metecos* e as mulheres não eram considerados cidadãos e, portanto, não tinham direito à palavra nas assembleias.

Nessa época conhecimentos e *prâksis* são postos em discussão na praça pública, sendo passíveis de críticas e contestações. A escrita que no período micênico era restrita aos escribas, torna-se uma técnica de amplo uso “que constituirá o elemento de base da *paideía* grega” (Vernant, 2004, p. 56). Na *pólis* a palavra é o instrumento da vida política e a escrita o é da vida intelectual.

Leis são redigidas e os argumentos, racionalmente explicados e demonstrados, definem a verdade. A *díke*, justiça, deixa de ser uma decisão tomada pela arbitrariedade do

⁵ “Sem dúvida um processo de purificação da água. Aristófanes (Vespas, 701-702) refere-se ao mesmo processo, mas com relação ao óleo” (Cf. nota de José Cavalcante de Souza à sua tradução de *O Banquete* de Platão, p. 16).

rei, fundada na crença de que o “dito” do rei teria força devido a sua inspiração divina. Ao ser publicizada, ela passa ao plano do humano, realizando-se na lei, como norma racional e ordenadora da comunidade, *koinonía*.

Na passagem do século VII para o VI, os primeiros filósofos denominados pré-socráticos, realizam investigação da *phýsis*, natureza, força que faz nascer e crescer todas as coisas, que desvela a *arkhé* do universo. A *phýsis* abarca a totalidade de tudo o que é. Na paideia dos pensadores originários as coisas não vem do nada e nada retorna ao nada. Não existe o nada, existe a *phýsis*. Por isso eles foram chamados filósofos da *phýsis* e buscavam saber qual a causa primeira, aquilo que faz ser e governa tudo o que é posterior. Na tentativa de explicar racionalmente a realidade pensavam radicalmente as questões da *phýsis*, do *kósmos* e sua relação com o caos e a existência humana, ou seja, o universal, abarcando a totalidade de tudo o que existe no mundo, sem desconsiderar a singularidade das coisas, distinguindo-as pelo intelecto.

A origem do universo até então explicada pelas narrativas mitológicas, aos poucos, vai sendo repensada pelas explicações racionais dos fenômenos naturais. As primeiras manifestações da filosofia surgem como uma cosmologia. Os físicos da Jônia se perguntavam qual a *arkhé* do universo, no sentido de entender o princípio absoluto de tudo o que existe, a origem do *kósmos*, a causa inicial que faz o universo ser o que é, o fundamento que faz as coisas surgirem e as governa.

Tales de Mileto inaugura uma nova interpretação da realidade, da origem e da forma como o universo está ordenado, diferente das explicações mágico-religiosas do mundo de forças dos deuses e dos feitos heroicos da poesia de Homero. A filosofia como expressão do pensamento dos gregos constitui-se simultaneamente ao advento da *pólis* e com ela, vai desaparecendo a figura do poeta, o adivinho e o rei-de-justiça como o Mestre da Verdade que antecedeu o filósofo. Aos poucos a explicação mítica da realidade vai dando lugar ao pensamento racional e a busca da *alétheia*, verdade. É pela força do *lógos*, palavra dos embates da *agorá*, das discussões na assembleia dos cidadãos, as decisões são tomadas; é no centro que o *krátos*, o poder é depositado e vivido por cada um dos cidadãos da *pólis*. Não se trata mais do rei que dizia a justiça falando poeticamente e formulando o direito; na *pólis* o *nómos* ganha “valor objetivo,” transformando-se em uma “realidade social, independente de seus indivíduos e, por conseguinte, suscetível de impor-se a eles”, (Vernant, 2002, p. 104).

A *kínesis*⁶ causa admiração e espanto nos filósofos pré-socráticos. A forma inicial da filosofia era uma Cosmologia ou física, pois tinha o mundo como objeto das suas investigações e considera o fogo, a água, o ar, a terra como os elementos naturais causadores da origem do universo. “Os físicos pesquisam de onde e porque caminho o mundo veio a ser” (Vernant, 2004, p. 129) e, preferem escrever em prosa, ao invés de recorrer ao estilo poético da linguagem mitológica. Com a inauguração do novo gênero literário, que passa a escrever a história, uma nova maneira de se expressar faz emergir, a partir do já existente, uma nova forma de interrogação, no processo de permanente busca pelo *arkhé*, princípio de tudo o que existe, origem e causa do movimento e da permanência das coisas e da natureza.

A religião, as tradições e a mitologia explicavam todas essas coisas, mas foram perdendo sua força explicativa, à medida que a filosofia surge como forma de se espantar, não no sentido de medo, mas de um maravilhar-se diante do uno que se torna múltiplo, das causas do movimento, da permanência, da repetição e do desaparecimento, do ressurgimento e da transformação dos seres. Trazendo a pergunta *o que é*, a filosofia passa a interrogar a natureza, aquilo que faz ser, a gênese e se constitui no permanente processo de crítica de si mesma, busca do ser e do sentido, capacidade de fazer distinções.

A contemplação da ordem do mundo e a admiração diante dessa ordem são atitudes que o espírito grego partilha com o de várias culturas antigas. Mas essas atitudes assumem entre os gregos características originais que passarão a constituir um dos traços marcantes da imagem do homem grego. Entre essas características convém assinalar a admiração (*thaúma*) pela ordem e beleza que fazem do universo visível um todo bem ordenado (*kósmos*). Dessa admiração, segundo o testemunho de Platão e Aristóteles, terá origem a filosofia e, com ela, um estilo de vida que o homem grego reivindicará como próprio seu: vida teórica (*theoretikós bíos*). A outra característica está ligada à descoberta da homologia ou correspondência que deve reinar entre a ordem do universo (que será tematizada filosoficamente no conceito de “natureza” ou *phýsis*) e a ordem da cidade (*pólis*) regida por leis justas. Essa será uma das fontes da ideia grega de uma ciência do agir humano (Ética), cuja imensa significação para a formação da ideia ocidental do homem é bem conhecida. [...] Conciliar a necessidade cósmica e a liberdade humana será um dos desafios que a filosofia terá permanentemente diante de si (Lima Vaz, 2009, p. 21).

⁶ S. f.- movimento, mudança, excitação da alma, ato de uma potência enquanto tal. Em grego, movimento é toda e qualquer mudança ou alteração num corpo, seja de quantidade, de lugar, de qualidade, de tempo, de ânimo e, portanto, inclui o aumentar, o diminuir, a mudança de lugar, o nascimento, o envelhecer, o rejuvenescer, o desaparecer, o alegrar-se, o entristecer, enfim, a permanente transformação da *phýsis* e, portanto, também do homem.

A filosofia emerge no contexto da *pólis*, como exercício do pensamento e da linguagem, de um discurso fundado no *lógos*, que lhe confere validade. O filósofo é aquele que busca a verdade, sem a intenção de vencer, de dominar e, por isso, sem a necessidade de persuadir, mas demonstrando as ideias e os conceitos, voltado à contemplação do ser, daquilo que é. O caráter contemplativo da filosofia distingue e opõe o filósofo ao interesse pragmático dos outros homens.

O filósofo transcende a multiplicidade do mundo da aparência, na busca da verdade que pertence à esfera do inteligível, pensa a totalidade das questões, preocupa-se com aquilo que é uno e imutável, para ajudar os humanos na compreensão do *Ser*. É o amante da sabedoria, *philosophos* e não o amante da *dóksa*, o amante da opinião, *philódoksos* (Platão, *A República*, 480a). O homem educado e amadurecido pelo tempo, cujos desejos se dirigem à busca do conhecimento, com um espírito dotado de medida e cuja disposição de caráter conduz à Ideia, aquilo que é, a essência de cada ser, é o melhor para governar a *pólis* e tornar real o paradigma da *politeia* perfeita d'*A República*.

A filosofia se constitui como aspiração humana fundada no desejo de conhecer, no sentido de elaboração do pensamento livre e autônomo, e se caracteriza como *theoría*, exame, contemplação intelectual. Ao ser interrogado por Glauco sobre: quais são “os verdadeiros filósofos,” Sócrates responde: “— Os que se comprazem na contemplação da verdade” (Platão, *A República*, 475e).

A filosofia é a investigação da ação do homem no mundo, na convivência com os outros homens, concebidos como seus iguais, criação típica do espírito grego, um fato enraizado na história, construção social a partir de elementos do passado que ao mesmo tempo em que vão sendo incorporados são também rejeitados, como as explicações míticas, ao serem substituídas por demonstrações racionais, em um movimento permeado de conflitos inerentes à vida da *pólis*.

O pensamento filosófico se constitui como movimento do modo de pensar e a cultura vai sendo difundida entre visitantes que se deslocavam para participar de eventos desportivos, como os jogos olímpicos, que também serviam de palco para apresentações públicas de poetas, músicos e oradores. Mercadores e artesãos se deslocavam “em várias direções, e o Mediterrâneo enche-se de colônias helênicas” (Pereira, 1967, p. 127). Outro fator importante desse período foi a importação da moeda cunhada, “vinda da Lídia. Este fato vem facilitar as transações, mas também a acumulação de riquezas e conseqüente desequilíbrio na balança econômica” (Pereira, 1967, p. 128). Dessa forma os pagamentos que costumavam ser feitos juntando-se grandes quantidades de cereais ou de cabeças de

gado, gerando despesas com a manutenção do rebanho e com a conservação dos produtos oriundos da atividade agrícola, com o uso da moeda, evitaram-se tais perdas, impulsionando o desenvolvimento de um setor comercial, permitindo o surgimento de outro tipo de riqueza, uma economia mercantil, diferente daquela dos nobres proprietários de terras e rebanhos, dando origem a uma nova ordem social, constituída pelos comerciantes que, beneficiando-se do desenvolvimento das técnicas de navegação, ampliaram seus negócios e a partir daí, as ações desses comerciantes e artesãos torna-se determinante da nova organização social e política dos gregos.

O próprio sistema da *pólis* pressupõe o desenvolvimento de um espírito de fraternidade e *philía* entre os membros da comunidade, que facilitava a adoção de certo padrão de conduta moral, valorizava os costumes, a cultura, os deuses, os ritos religiosos e tudo o que dizia respeito à *pólis* como patrimônio comum e motivo de orgulho de seus cidadãos.

Outro elemento de grande importância na constituição do pensamento filosófico é a linguagem originária do mito, experiência de pensamento que, como sistema simbólico é doador de sentido para a existência do homem grego que, ao pensar sobre as leis que regem o universo da *phýsis* leva a interrogação para o plano da interioridade do seu ser, desvendando a si mesmo no movimento intuitivo do seu espírito que anseia conhecer, cria imagens, observa, pensa, constrói saberes e um sistema de crenças e ideias para dar conta de explicar o universo em que se ocupa no labor de garantir, inicialmente, as necessidades básicas para a preservação da sua vida biológica.

A *pólis* precisa pensar formas de atender à necessidade de segurança e de convívio com os semelhantes, em um contexto de liberdade de pensamento, arraigado no espírito intuitivo do grego, herança da tradição legada pelos antigos, por meio do mito. No princípio a crença aos deuses era cultivada mais como uma atitude de temor, do que de respeito. Os sacrifícios eram uma forma de evitar a manifestação da fúria dos deuses, em uma relação paradoxal em que, ao mesmo tempo, os homens sentiam-se protegidos e, também vivenciavam uma atmosfera de ameaça, em vista de conceber a divindade como uma entidade capaz de lhes imputar punições pelos atos ímpios cometidos.

O mito enquanto linguagem fundada na liberdade de interpretação da realidade vai se constituindo um elaborado sistema religioso, visão de mundo que, gradativamente, se complexifica com as relações que vão se estabelecendo no cotidiano da *pólis* que institui cultos públicos, em locais designados para celebrar as manifestações coletivas de honra aos deuses da cidade.

A base da *paideía* funda-se na tradição do mito que se constitui fonte das primeiras manifestações da cultura, materializadas na poesia de Homero e Hesíodo que, por meio da sua primorosa elaboração intelectual, imortalizaram as histórias, lendas, costumes, enfim, a forma de vida daquele povo, por meio de obras como *Ilíada* e *Odisseia*; a *Teogonia* e o *Trabalho e os Dias*, legado cultural grandioso, lido até os dias atuais. O primeiro ideal de educação foi construído sobre as bases da poesia que, além de oferecer o modelo ético do herói a ser imitado, era a base material de estudo, com sentido pedagógico para a formação intelectual na tradição aristocrática.

Com o desenvolvimento das relações sociais, políticas, culturais, religiosas e econômicas que se tornam mais complexas, a *pólis* passa a ter de pensar formas de enfrentar a anomia, a desorganização e os conflitos inerentes à vida em comunidade e, dessa forma, o mundo da religião vai se secularizando⁷, tornando o culto público aos seus deuses obrigatório, ao mesmo tempo em que, as relações de poder se intensificam.

Aos poucos se define o *nómos*, conjunto de regras para reparar as faltas, como o homicídio, pois o sangue derramado dos inocentes mancha a *pólis* e provoca a ira dos deuses que a protegem. A ideia do coletivo para o grego é muito mais forte do que o entendimento das sociedades regidas pelo sistema econômico capitalista. É a cidade que fica prejudicada por crimes que não foram expiados.

Todos os que participam do Estado vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes, depois de maneira mais abstrata, como os *Ísoi*, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade. Essa imagem do mundo humano encontrará no século VI sua expressão rigorosa num conceito, o de *isonomía*: igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder. Mas antes de adquirir esse valor plenamente democrático e de inspirar, no plano institucional, reformas como as de Clístenes, o ideal de *isonomía* pode traduzir ou prolongar aspirações comunitárias que remontam muito mais alto, até as origens da *pólis* (Vernant, 2004, p. 65).

A justa medida e a harmonia que se desdobram em limite e ilimitado, par e ímpar, luz e trevas, permanência e movimento, reta e curva, bem e mal, são princípios fundamentais para pensar a ordenação da vida na *pólis*. Quando há justa medida, *métron*,

⁷ O termo secularização é usado no sentido de outro olhar sobre as coisas que não passe fundamentalmente pelo sagrado, pela religião, pela relação com o divino e o sagrado, mas pela natureza, pelas coisas do mundo físico.

ocorre o equilíbrio tão prezado pelos gregos, pois “[...] nada de imperfeito é justa medida de coisa alguma” (Platão, *A República*, 504c).

Os conflitos que permeiam a vida social constituem-se objetos da investigação filosófica, pensamento das questões que conferem sentido à existência dos humanos. Dessa forma a filosofia advém como expressão de um longo e complexo processo de criação estabelecido pelos gregos, desde o lançamento dos fundamentos da *pólis* e a partir daí, da necessidade de pensar formas racionais para garantir a segurança, a *paideía*, as artes enfim, os elementos constitutivos da vida na *pólis*.

A filosofia emerge num contexto de ambiguidade entre as seitas religiosas que, guardam seus mistérios, só os revelando aos iniciados e, ao mesmo tempo, convivendo com o costume do debate aberto, em praça pública. Ao buscar apreender a totalidade das manifestações cognoscíveis do mundo humano, ela incorpora o mito como “uma espécie de esboço do discurso racional: através de suas fábulas, perceber-se-ia o primeiro balbucio do *lógos*” (Vernant, 2010, p. 188).

Platão integrou o *mýthos* no *lógos*, sua filosofia não pôde deixar de recorrer ao mito que oferece provocações inesgotáveis para o seu pensar. Com as investigações dos filósofos originários, chamados pré-socráticos, o pensamento grego já nasceu grande, com o mito, com a poesia homérica e do mesmo modo, morreu grande com Aristóteles. A *paideía* platônica, por um lado dá continuidade à *paideía* dos primeiros mestres jônicos mas também, se constrói em acirrada crítica com eles. Os pré-socráticos foram também os primeiros a indicarem o caminho que a Europa tem seguido em relação ao que chamamos ciência. O termo ciência assume aqui o sentido de “pensar sobre o mundo à maneira grega. É por isso que a ciência nunca existiu senão nos povos que sofreram a influência da Grécia” (Burnet, 2006, p. 11).

A *paideía* dos pensadores originários é uma forte crítica à *paideía* homérica assim como, a *paideía* de Platão é uma crítica à dos sofistas. A compreensão platônica que concebe a realidade “não na matéria, mas na forma — em suma, a visão platônica — remonta aos pitagóricos e já era conhecida por Sócrates, embora só tenha sido formulada de modo perfeitamente claro na época da Academia de Platão” (Burnet, 2006, p. 12). Parmênides já negava realidade ao mundo dos sentidos e dessa forma, a filosofia socrática pode ser compreendida como mais próxima do que a visão apregoada nos livros de história da filosofia.

Tales o fundador da Escola de Mileto, além de introduzir a geometria egípcia na Hélade, de ter criado a mais antiga forma de calendário que indicava os equinócios e os

solstícios, fases da lua, estudos meteorológicos e previsões do tempo, também teve ideias políticas, como uma exortação feita aos gregos jônicos para que se unissem numa federação de *póleis*, com sede em Teos. Heródoto relata que para evitar que os Iônicos recaíssem na servidão,

Tales de Mileto, cujos ancestrais eram originários da Fenícia, fez-lhes outra excelente sugestão: a de estabelecerem em Teos, no centro da Iônia, um conselho geral para toda a nação, sem prejudicar o governo das outras cidades, as quais continuariam seguindo seus usos e costumes particulares, como se fossem outros tantos estados separados (Heródoto, 1964, p. 86).

Teria sido graças à essa ação política que Tales de Mileto, engenheiro e inventor famoso, ganhou lugar entre os Sete Sábios e devido ter sido incluído na lista de figuras ilustres, tempo depois, teve várias anedotas contadas associadas ao seu nome.

Antes do nascimento da filosofia os educadores gregos foram os rapsodos, os poetas, principalmente Homero, em cujos poemas está a gênese da essência espiritual dos gregos, o paradigma do herói guerreiro manifesto nas situações construídas pela imaginação homérica fantástica, rica em sua manifestação artística harmônica, apresenta, pela primeira vez, as características de medida e equilíbrio que serão uma constante na filosofia grega. Para o homem filho da tradição homérica a totalidade da *phýsis* é divina. Os homens e os deuses são de uma mesma natureza, diferenciando-se apenas em grau, as formas antropomórficas dos deuses são as visões que homem tem de si mesmo. O universo da *phýsis* constitui a religião grega do mesmo modo que o faz em relação ao pensamento original dos primeiros filósofos.

Mas quando Pitágoras falar de transmigração das almas. Heráclito de um destino ultraterreno das almas e Empédocles explicar a via da purificação, então o naturalismo será profundamente lesionado, e tal lesão não será compreensível senão remetendo-se à religião dos mistérios, particularmente o orfismo (Reale, 2002, p. 22).

O orfismo nasce como a primeira compreensão dualista da alma, seita religiosa fundada pelo poeta Orfeu, que cantava a interioridade do espírito humano desprezando o corpo por considerá-lo o cárcere da alma. O homem se concebe como ser que vê em si a contraposição de dois princípios em conflito. Nesse sentido a filosofia platônica foi

influenciada pela seita pitagórica, chegando à concepção da imortalidade da alma e a consequente compreensão de que conhecer é rememorar.

Platão afirma que Heráclito ensinava que a realidade era Uma e múltipla ao mesmo tempo em que a identidade heráclitiana consiste na diferença e, é justamente a *arkhé*, em suas manifestações, o fluir do movimento, o advento e o desaparecimento. O fogo de Heráclito tem o sentido do ser do devir, do movimento, do fazer emergir no sentido da compreensão, clarificar, desvelar, mas o fogo também simboliza aquilo que prejudica, destrói e apaga, ao mesmo tempo em que clarifica e oculta no velamento. Segundo os fragmentos 18 e 19 Heráclito disse que “de todos aqueles cujos discursos ouvi, nenhum chega a compreender que a sabedoria distingue-se de tudo. A sabedoria é uma única coisa. É conhecer o pensamento que tudo governa através de todas as coisas” (Burnet, 2006, p. 153). Também a dialética socrático-platônica, arte de interrogar o interlocutor em um diálogo que pensa as contradições e os conflitos humanos por meio do *lógos* tem a sua gênese no pensamento de Heráclito? A verdade proclamada por Heráclito diz ser “justamente a ‘tensão oposta’ dos contrários que constitui a unidade do Um” (Burnet, 2006, p. 159-160). O ver de Heráclito não é aquele dos sentidos da visão assim como o escutar não é o ter ouvido com os órgãos auditivos, eles são um comportamento que, se de acordo com o destino é bem disposto, sábio por escutar e ouvir verdadeiramente. A natureza de escutar é determinada pelo *lógos*. Pensamento semelhante ao Platônico cuja realidade está fora do âmbito dos sentidos.

A grande questão da filosofia é perguntar o que é o *kósmos*, o Ser, a *pólis*, perguntando o que é a *phýsis*. Os homens e os deuses fazem parte da *phýsis*, os heróis, como filhos dos deuses também pertencem ao mundo da natureza e, dessa forma os homens estabelecem uma relação de proximidade com os deuses.

Na sua origem o mito não contrasta com o *lógos*. Há uma série de condições que ocorrem entre os séculos VIII e IV a.C que levam à separação e ao confronto entre *mýthos* e *lógos*. A passagem da tradição oral à literatura escrita faz parte da mudança de pensamento dos gregos que de certa forma, passa a delimitar o domínio do mito em relação a outras formas de explicação da realidade.

A redação em prosa — tratados médicos, narrativas históricas, discursos de oradores em defesa de uma causa, dissertação dos filósofos — não constitui somente, em relação à tradição oral e às criações poéticas, um outro modo de expressão, e sim uma nova forma de pensamento. A organização do discurso

escrito é paralela a uma análise mais cerrada, um ordenamento mais estrito da matéria conceitual (Vernant, 2010, p. 173).

Por meio do debate aberto pela tragédia, o próprio “estatuto do homem” (Vernant, 2010, p. 181) toma forma de problema e passa a ser questionado pelo público. A investigação trágica ocupa-se do enigma da condição humana que, ao invés de respostas definitivas, requer a busca incessante e sempre retomada dos questionamentos e das interrogações, dos problemas inerentes à natureza existencial do homem. A tragédia, ao retomar as tradições míticas, as utiliza para pôr em questão “problemas que não comportam soluções” (Vernant, 2010, p. 181).

Na relação entre *lógos* e *mýthos*, na *pólis* a persuasão, *peithó*, opera sobre as questões humanas de ordem política como força presente no discurso com vistas ao convencimento do público. O discurso fundado na retórica e não em argumentos demonstrados racionalmente, estabelece uma crença que, apesar de não religiosa, é semelhante às antigas narrativas míticas. A filosofia, diálogo vivo do filósofo com seu discípulo, ao invés de ser movido pela *peithó*, força da persuasão, é fundado na relação de confiança recíproca entre mestre e discípulo, que se estabelece pelo discurso vivo. No debate de perguntas e respostas o mestre conduz o processo formativo, buscando levar o discípulo a construir seus argumentos e gerar o seu próprio discurso, de forma autônoma e livre. O contraditório torna-se elemento formativo na busca da verdade demonstrada e não pela vitória de uma das partes. A partir daí, surge uma ideia fundamental do ponto de vista da racionalidade.

Ela está ligada, também, ao desenvolvimento da matemática e encontrará nos elementos de Euclides sua melhor expressão: trata-se da ideia de que os homens são suscetíveis de inventar um discurso tal que, uma vez colocadas as premissas, todo o resto segue necessariamente. [...] A verdade está ligada à coerência interna do discurso, a sua não contradição [...] e não mais a sua adequação ao real. Eis o que caracteriza a grande corrente filosófica.

[...] Quando surge o personagem do filósofo e as escolas filosóficas, *lógos* começa a opor-se a *mýthos*. O *lógos* é o discurso que permanece reto, em pé, que é coerente e consistente; o *mýthos* é uma fábula, uma narrativa que se contradiz, que não têm coerência. Ao mesmo tempo, Platão declara que alguns dos velhos *mýthoi*, por exemplo aqueles que nos levam a pensar que a alma não é mortal ou que existe um castigo após a morte, ou que Deus está além de tudo o que podemos dele dizer, devem ser resgatados e devemos acreditar neles [...] porque, [...] para regulamentar a vida humana, é preciso enraizar-se em algo que, de forma ou de outra, a *peithó* desempenha um papel. Logo, no próprio lugar em que a racionalidade parece clara em suas linhas mais puras, também se impõe repentinamente a crença, [...] a confiança em algo que é maior do que nós. Em

todos estes campos, o crer tem formas próprias e se articula com tipos de racionalidade diferentes (Vernant, 2002, p. 206-207).

O mito quando carregado de ideias enobecedoras contribui para a formação do homem excelente, pois exemplifica alegoricamente condutas humanas que promovem o bem. Para Platão a imagem é uma ficção, a representação da aparência, um não ser, um simulacro da realidade que é a Ideia. A representação pode ser educativa e aceitável desde que, selecionado o conteúdo moralmente bom que eleva a alma e transcende a materialidade do mundo aparente, tornando-a bela e boa, no sentido de buscar formar o homem excelente.

A religião na Grécia, sem livro sagrado e sem dogma, era inseparável do conjunto da vida da *pólis*, das relações sociais e fundava-se sobre os rituais, a figura dos deuses, materializada em imagens e esculturas dos ídolos e pelos mitos que constituem o sistema religioso. Os rituais, onde se cumpria determinado número de atos durante o ano, com festas fixadas pelo calendário. Os próprios atos da vida cotidiana, a forma como eram realizadas as refeições e as deliberações domésticas e políticas, como eram celebrados os casamentos, enfim, as práticas sociais que eram realizadas com base em “regras que são ao mesmo tempo sociais, políticas e domésticas que também possuem caráter religioso”. O não cumprimento dos rituais aos deuses da *pólis* caracterizava uma conduta ímpia em que se cometia uma “falta que faz parte não só do campo civil, político ou jurídico, mas que é também religiosa” (Vernant, 2002, p. 198). Tudo isso constituía a vida da *pólis*, de forma inseparável da organização individual, familiar e do *démos* a qual pertenciam os cidadãos atenienses.

Os processos por impiedade tratam ora do fato de ter introduzido divindades estrangeiras à cidade, ora do fato de não cumprir como se deve os rituais previstos. Os desvios com relação às representações e aos relatos sagrados tradicionais, os afastamentos de ordem intelectual na interpretação dos fatos do culto não são levados em consideração. Não há lugar, neste sistema, para a noção de heresia. Ela não tem sentido.

[...] a figura dos deuses, as imagens divinas, os ídolos que se inserem em um sistema social e político que seus valores simbólicos, do ponto de vista da psicologia do devoto que os olha ou se ajoelha ou deposita entre suas mãos oferendas ou lhes dá uma veste, nunca são independentes dos valores simbólicos sociais, dos *prestígios* que a posse do ídolo confere, [...] em um período de distúrbios sociais, de *stásis* (revolta, rebelião), vemos uma pessoa tomar um desses símbolos icônicos, uma imagem, um *xóanon*, e levá-lo consigo para fora da cidade tomada pela desordem. No momento em que os amotinados se lançam sobre ele, mostra-lhes a imagem: então os outros param, absolutamente aterrorizados e desarmados, e, a partir desse momento, [...] a imagem vai deixar de habitar a casa daquele que a exibiu: ela se torna o bem comum de toda a

cidade. A cidade está reconciliada, e a pessoa que possuía esta imagem torna-se, ela e toda sua descendência, titular vitalício do sacerdócio desta divindade (Vernant, 2002, p. 199-200).

Dessa forma, é possível observar como os laços pessoais de fidelidade que uniam um grupo particular de homens a uma divindade, por meio de um símbolo icônico, são transferidos para a esfera da coletividade e a família que era detentora da posse da imagem passa a possuir uma função sacerdotal na comunidade.

O sistema religioso dos gregos é uma elaboração ímpar cuja expressão compõe a obra dos poetas que, ao mesmo tempo em que são inspirados pelos deuses também desempenham a função de educadores; dessa forma, o *aedo* é a figura que simboliza a memória coletiva da Hélade. A narrativa oral dos poetas representa na tradição cultural, a função que mais tarde é desempenhada pelo livro.

O modo de pensar grego constitui-se de tal forma, que o sistema simbólico de crenças, é inseparável do plano da ficção, constituindo um sistema de saber fundado socialmente como elaboração da imaginação de modo inseparável entre a esfera das certezas da religião e a consciência daquilo que constitui o plano da imaginação, das histórias contadas, âmbito da ficção.

O mito é elemento constitutivo de um sistema religioso imbricado na regulação da vida social e as crenças são transmitidas oralmente por meio de narrativas e, posteriormente, escritas por Homero e Hesíodo e toda a tradição épica se constitui saber coletivo, cultura do grupo. A *paideía* se realiza no estudo e aprendizagem de cor dos textos de Homero e Hesíodo e de toda a tradição poética, que tem um valor educativo e ao mesmo tempo religioso. Ao narrar os fatos sobre os deuses, os heróis e as descrições de cultos, a epopeia influencia a conduta virtuosa e, dessa forma, se constitui *paideía* formando o caráter do homem grego.

Os poetas líricos e trágicos desenvolveram ao longo do tempo, infinitas versões das narrativas míticas, incorporando e enriquecendo a tradição das aventuras dos heróis de Homero e de Hesíodo que relatam a geração do mundo em sua *Cosmogonia*, a origem, a geração e a descendência dos deuses na *Teogonia*, por meio das relações sexuais dos deuses. A poesia une ética e estética e se constitui ideal de formação do homem virtuoso. O grego antigo tinha a poesia como um elemento profundamente formativo, que conferia pleno sentido a própria existência humana.

A discussão sobre a educação requer a apreensão do conceito grego de *paideía*, para se compreender a educação em Platão, pois uma das motivações do filósofo era reconstruir sobre novos pilares a antiga *paideía* grega.

Para pensar o sentido da formação do homem grego, como era entendida no século V a.C., faz-se necessário voltar alguns séculos e recorrer a Homero, onde se inicia a nossa história da educação fundada pela tradição grega.

Desde o início da história da educação na Grécia Antiga o ideal de formação da *paideía* esteve diretamente relacionado ao conceito de *areté*⁸, visto que o fim da *paideía* se realiza na busca incessante da perfeição da alma, como possibilidade de alcançar a *eudaimonía* por meio da excelência física, moral e intelectual dos homens, unidos no esforço e no trabalho coletivo de construção da *pólis* justa e feliz.

Na *paideía* homérica a *areté* era concebida como excelência física relacionada à arte da guerra e, acessível apenas aos nobres, porque estes eram considerados possuidores de sangue divino. A antiga educação aristocrática buscava a *areté* da glória dos heróis.

A *areté* dos sofistas era concebida como competência, um saber fazer que permitisse desempenhar funções políticas na direção da cidade. Como habilidade discursiva foi objeto de ensino pelo movimento dos sofistas.

Diferente da *areté* heroica, vinculada ao mito e à sofística, fundada na retórica, a *areté* dos filósofos do século V era comprometida com a verdade, sendo a excelência perseguida pelo ideal de formação como elevação espiritual, em decorrência da necessidade de se educar homens capazes de realizar a justiça e a harmonia na vida da *pólis*. Muitos dos problemas que hoje se apresentam com nuances de desenvolvimento, mostram-se análogos em essência àqueles vividos pelos gregos do século V onde, pela primeira vez, os homens debruçaram-se a pensar profundamente sobre a força do saber na formação do homem bom e belo, enfim, o homem virtuoso que busca a felicidade na

⁸ Cf. Coêlho (2009-a, p. 216) “*Areté*, é termo que significa força, capacidade, aptidão, excelência corporal, intelectual, psíquica, moral, política e artística, virtude, qualidade, mérito, perfeição, nobreza, valor que faz do indivíduo um excelente cidadão, colocando-o num patamar de excelência corporal, intelectual, psíquica, ética, moral, política, artística. Refere-se, pois, aos traços de caráter que destacam positivamente um indivíduo diante dos demais, a uma qualidade presente no homem, àquilo que constitui um ideal de excelência para os membros da *pólis* e, portanto, para todos os humanos, ideal a ser perseguido na *paideía*, na formação, na educação do homem excelente, *áristos*, superlativo de *agathós*, bom. Usado inicialmente em relação aos objetos, se referia à qualidade. 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”.

realização do bem comum, sendo a *eudaimonía* concebida como valor que diz respeito à vida coletiva.

No decorrer da história o sentido da palavra *paideía* também foi sofrendo modificações. Inicialmente, significava apenas a “criação dos meninos”, sentido esse que aparece em Ésquilo em *Sete Contra Tebas*, ainda distante do significado elevado que a *areté* assume no século V e, posteriormente, com Platão quando acaba por

englobar o conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que formam a *kalokagathía*, no sentido de uma formação espiritual consciente. No tempo de Isócrates e de Platão, está perfeitamente estabelecida esta nova e ampla concepção da ideia de educação.

É certo que o conceito de *areté* esteve desde o início estreitamente vinculado à questão educativa (Jaeger, 2003, p. 335).

Na Grécia Antiga a criança era inicialmente criada em casa, pelas mães ou por meio do trabalho das aias, nas famílias mais abastadas economicamente. A aia era uma escrava, ou às vezes uma escrava liberta que, de modo parecido com a ama de leite, acabava envelhecendo na casa. Figuras por quem as crianças nutriam um “respeito enternecido” (Marrou, 1973, p. 224). A criança era então iniciada na vida social pelo ensino de boas maneiras, como forma de adquirir uma “civildade pueril e correta” aprendida por meio de uma “certa disciplina moral” de correção da vontade da criança em formação por meio da severidade e estabelecimento de “regras estritas” (Marrou, 1973, p. 224).

A maior preocupação no plano da intelectualidade era com a aquisição da linguagem da criança e, por esse motivo, as aias eram escolhidas pelo critério de “pureza de dicção e de linguagem”, evitando-se que a criança contraísse certos vícios de linguagem, que mais tarde precisariam ser corrigidos (Marrou, 1973, p. 225).

Desde cedo a criança era iniciada na tradição das práticas culturais, ouvindo músicas e cantigas de ninar e histórias de contos de fadas e fábulas de Esopo, com personagens animais, narrados oralmente pelas aias e amas de leite. Os mitos e lendas dos deuses também eram revelados desde a tenra idade, servindo-se da moral das narrativas para influenciar a conduta da criança, mas sem haver um ensino formal ou regular para as crianças até os sete anos.

As crianças gregas costumavam ter os primeiros anos de vida consagrados às brincadeiras, para onde suas energias infantis eram canalizadas. Alguns brinquedos desenvolviam as funções motoras, outros a imitação das atividades dos adultos.

Entretinham-se com bonecos, cavalinhos, carrinhos e pequenas louças usadas para as “cozinhadinhas” e a jardinagem, brincavam com bolas e jogos diversos e somente mais tarde eram encaminhadas à escola.

A primeira infância desenvolve-se na Antiguidade sob o signo da mais amável espontaneidade [...] Aos sete anos, a escola: a educação coletiva tornou-se desde longo tempo a regra; com efeito, na época helenística, apenas filhos de reis puderam, como já Alexandre, receber os cuidados de preceptores particulares (Marrou, 1973, p. 226).

O *paidagogós* era o escravo encarregado de acompanhar a criança no trajeto de casa à escola, uma função modesta que ia desde carregar os materiais e a própria criança, quando cansada, mas com importante aspecto moral ligado à vigilância e à proteção da criança, ao ensino de boas maneiras. Embora não possua a instrução técnica dos que ministram o ensino das primeiras letras, essa figura de pouco prestígio, ensina algumas lições por meio de repetições.

Na época denominada helenística, por volta do final do século IV, a escrita já se achava difundida para além dos grupos dirigentes, presumindo-se que todas as crianças gregas livres frequentavam a escola, tanto os meninos como as meninas. O ofício do mestre-escola era visto com desprezo em toda a Antiguidade, por serem em geral provenientes de boas famílias que, pela miséria foram constringidas ao trabalho. O gramatista limitava-se ao ensino da leitura e da escrita e os alunos tinham grande temor ao mestre, que fazia uso de castigos corporais e do método da emulação.

Na Antiguidade, o mestre de primeiras letras é alguém muito apagado para que a família pense em confiar-lhe, como o faz tão frequentemente hoje, a responsabilidade da educação. Se alguém, que não os pais, recebe esta missão, é decerto o pedagogo; um simples escravo, sem dúvida, mas que pelo menos pertence à casa e que, através do contato cotidiano, pelo exemplo se possível, em todo caso através dos preceitos e de uma vigilância atenta, contribui para a educação, e sobretudo para a educação moral, incomparavelmente superior às aulas puramente técnicas do “gramatista” (Marrou, 1973, p. 232)⁹.

A cultura grega foi na sua origem, privilégio de uma aristocracia de guerreiros. A *paideía* em sua gênese assentava nos conselhos e nos exemplos de um mais velho, a quem era confiado o jovem nobre em vista da sua formação. “Estes cavalheiros distinguem-se

⁹ Cf. *ibid*, p. 224 História da Educação na Antiguidade.

bastante de guerreiros bárbaros: sua vida é realmente uma vida de corte, já ‘cortês’: implica um refinamento notável de atitudes” e uma delicadeza para com as mulheres (Marrou, 1973, p. 21-22).

A epopeia homérica apresenta a imagem ideal do cavaleiro perfeito. Mas ninguém podia tornar-se um excelente cavaleiro espontaneamente. Esta cultura rica e complexa requer uma educação adequada. Na *Odisseia*, Homero explora o perfil psicológico dos seus heróis de modo a revelar como teriam sido educados. Aliás, a educação homérica possui duas dimensões distintas e inseparáveis:

Uma *técnica*, pela qual a criança é preparada e progressivamente iniciada em determinado modo de vida, e uma *ética*, algo mais que uma simples moral de preceitos: certo ideal da existência, um tipo ideal de homem a realizar (uma educação guerreira pode contentar-se em formar bárbaros eficazes ou, ao contrário, colimar um tipo refinado de “cavaleiros”) (Marrou, 1973, p. 25).

A educação literária grega conservou durante toda a sua história as poesias de Homero como texto de base, ocupando a centralidade dos estudos. No final do século VIII, Hesíodo influenciado pelo estilo homérico, iniciou sua carreira como rapsodo, recitando os poemas de Homero. Por meio da epopeia homérica, os gregos buscavam a formação do homem completo, intelectual e moralmente bom. Todo o grego cultivado levava à cabeceira a *Ilíada* e a *Odisseia* que recitava de cor.

O próprio Platão n’*A República* (606e) afirma que, na opinião corrente de seu tempo, Homero é o “educador da Hélade”, apesar de tecer duras críticas ao poeta, cujas obras ele acusa de serem afastadas do real¹⁰. Não há conhecimento verdadeiro dos assuntos que aparecem no encantamento da poesia. A arte de imitar está muito afastada da verdade, não passando de simples simulacro, mera representação daquilo que parece ser o real que é a ideia.

¹⁰ “Entre o conhecimento, cujo objeto é o ser e a poesia não há uma mera oposição, mas uma relação hierárquica entre diversos graus de participação do ser: a ‘ideia’ de cada coisa, a coisa em particular e a coisa em particular representada pela pintura e/ou pela poesia são os três graus de ser. No caso da poesia, a coisa particular representada seria as ações dos homens e dos deuses; no caso da pintura, os objetos percebidos pelos sentidos. Pelo fato de a realidade estar na *ideia* de cada coisa, pela qual ela mesma se define, o objeto concreto no mundo sensível já é em si uma aparência [...]. Sendo assim, as obras dos poetas, que têm como matéria não a *ideia*, mas o modo como as coisas se apresentam aos sentidos, estariam no terceiro nível, seriam uma ‘aparência da aparência’, por isso ‘apartadas três graus do ser’. Do ponto de vista ontológico, os objetos confeccionados pelos artesãos têm maior valor do que as obras dos poetas, pois essas últimas participam menos do ser, têm menos realidade” (nota de Guinsburg, a sua tradução d’ *A República*, de Platão, p. 379).

– O fazedor de tragédias, se é um imitador, estará por natureza afastado de três graus do rei e da verdade, assim como todos os outros imitadores?

– É provável – respondeu.

[...] – Mas, a propósito do pintor, responde ainda ao seguinte: tenta ele, na tua opinião, imitar cada uma das coisas mesmas que existem na natureza ou as obras dos artesãos?

- As obras dos artesãos- respondeu ele.

[...] – Qual desses dois objetivos se propõe a pintura relativamente a cada objeto: o de representar o que é tal como é, ou o que parece tal como parece? É ela imitação da aparência ou da realidade?

– Da aparência- disse ele.

– A imitação está, portanto, longe do verdadeiro, e se ela modela todos os objetos, é, segundo parece, porque toca apenas uma pequena parte de cada um, a qual não é, aliás senão um simulacro [...]

– Quando alguém nos vem anunciar que encontrou um homem instruído em todos os ofícios, que conhece todos os detalhes de cada arte, e com mais exatidão do que qualquer especialista, é preciso responder-lhe que é um ingênuo, e que, aparentemente, encontrou um charlatão e um imitador, que o iludiu a ponto de lhe parecer onisciente, por não ser ele próprio capaz de distinguir a ciência, a ignorância e a imitação (Platão, *A República*, 597e-598d).

A primazia literária de Homero estaria não tanto pelo caráter estético da sua obra, mas sobretudo, pelo conteúdo ético de sua poesia, verdadeiro ideal da conduta humana: a “educação que o jovem grego hauria em Homero era a mesma que o Poeta imprimia a seus heróis, aquela que vemos Aquiles receber da boca de Peleu ou de Fênix, e Telêmaco, da Atena” (Eustácio *apud* Marrou, 1973 p. 28).

O ponto fundamental da ética aristocrática característica da *paideia* homérica é o amor da glória, daí o cuidado em formar o homem honrado. A própria vida poderia ser sacrificada pela qualidade da existência. O ideal de excelência humana é formar o homem corajoso, que receberá o reconhecimento objetivo do grupo, ao ser proclamado o melhor. Ser o melhor era fundamental na moral cavalheiresca.

“É em função desta alta ideia da glória que se define o papel do próprio poeta, que é de ordem educativa” e pelo trabalho de formação busca “imortalizar o herói” (Marrou, 1973, p. 31). O homem grego é feliz a exemplo do herói homérico, ao se afirmar como o melhor em sua categoria, o distinto e superior, o homem honrado.

É pela mitologia que são transmitidos os saberes que compõem a memória e a cultura da Hélade. Os mitos são leituras de mundo coletivas que se constituem como *paideia*, visto que, além de transmitir os costumes da tradição, as práticas culturais, oferecem o modelo de homem ideal para a vida ordenada na comunidade e formam pela tradição poética o homem dotado das virtudes consideradas importantes para a sociedade grega nesse período.

A palavra *paideía* expressa o mais elevado ideal de formação do homem grego, é um conceito de grande amplitude que abarca a vida espiritual dos gregos e que somente pode ser expresso, e de forma limitada, usando expressões modernas como:

civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por *paideía*. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez. E no entanto a verdadeira essência da aplicação ao estudo [...] baseia-se na unidade originária de todos aqueles aspectos-unidade vincada na palavra grega-, e não na diversidade sublinhada e consumada pelas locuções modernas (Jaeger, 2003, p. 1).

A *paideía* não é algo que se pode acrescentar ao indivíduo, ou à *pólis*, mas intimamente ligada às questões da existência, daquilo que constitui o homem e a cidade integralmente, ao espírito de *philía*, intrínseco e inseparável da vida coletiva. Formar um elevado tipo de homem, educar com o olhar do espírito, girando o olhar tendo em vista o paradigma, a ideia de perfeição. O sentido da *paideía* está na busca incessante da *areté*, elevação da alma, formar o cidadão cuja excelência moral o leva a participar ativamente na construção da sociedade ordenada pela justiça em busca do bem comum.

O processo de formação do homem grego só pode ser compreendido na sua amplitude se considerarmos as diversas transformações, mudanças e enriquecimentos relativos ao sentido da *areté*, excelência, virtude, que no período arcaico significava a *areté* guerreira, heroica e no período clássico assume o sentido de formar o cidadão segundo os ideais de excelência da *pólis*.

A *paideía* grega pensa a essência humana como totalidade que se realiza na unidade da *areté*; buscando constituir a *pólis* perfeita é que se pode pensar a formação do homem tendo como critério orientador o paradigma da excelência humana. O *parádeigma* tem seu significado como uma categoria basilar da existência e do pensamento gregos. A invocação do modelo do herói, como exemplo de vida, é parte constitutiva da educação ética aristocrática. O paradigma como ideal a ser perseguido no caminho de busca da perfeição é um importante elemento pedagógico da educação grega. Somente uma medida perfeita, *métron* pode orientar as ações na esfera da *prâksis*¹¹ e, portanto do mundo do *éthos*, da educação, da cultura e da política. “Em Platão, os *paradeigmata* são as essências eternas,

¹¹ “Ato, atividade, ação cujos fins não se situam fora dela, mas nela mesma, supõe vontade, escolha racional, opção refletida, pensada e, portanto, trata-se de uma ação racional”. Cf. Glossário de termos gregos (Coêlho, 2009-b, p.19).

modelos a partir das quais as realidades sensíveis vieram ao ser. [...] é aquilo que se manifesta do alto” (Gobry, 2007, p. 108).

— Era, portanto para obter modelos que procuramos saber o que é a justiça em si própria e o que seria o homem perfeitamente justo, se viesse a existir; pela mesma razão, investigamos a natureza da injustiça e do homem absolutamente injusto: queríamos, dirigindo nossos olhares a um e a outro, divisar a ventura e a desventura reservados a cada um deles, a fim de sermos obrigados a convir, no concernente a nós mesmos, que aqueles que mais se lhes assemelhar terá uma sorte mais semelhante a deles; mas nosso intuito não era o de mostrar que tais modelos pudessem existir (Platão, *A República*, 472 c).

Conceber o paradigma no sentido platônico de norma orientadora e não como clichê a ser copiado, leva a pensar a educação como Ideia, a buscar compreender a natureza, o sentido e a finalidade da formação.

Uma formação plena do cidadão que tem como fim o aprimoramento do espírito humano e busca realizar o mais elevado grau de justiça, a virtude por excelência, cuja unidade abarca as demais virtudes na *pólis*, orientando a conduta pela reta razão na busca da verdade em todos os campos da existência, eis a formação na concepção do filósofo, o ideal da verdadeira educação, a *paideía* grega, cuja finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação aristocrática. A *pólis* do século V é o “ponto de partida histórico necessário do grande movimento educativo [...] no qual tem origem a ideia ocidental de cultura” (Jaeger, 2003, p. 337).

A nova *paideía* nasce das necessidades mais profundas e das contradições da vida na *pólis*, que carecia de outro sistema educativo capaz de atender ao novo ideal de homem. Tal sistema consciente de educação é fundado na imitação da educação tradicional da antiga aristocracia, mas considerando-se de estirpe nobre, todos os cidadãos.

A formação de um elevado tipo de homem era a finalidade em que a vida do homem grego assentava e era por meio da *paideía* que o sentido da existência da comunidade e da individualidade humanas se justificavam. O espírito grego de comunidade faz com que o bem-estar da coletividade seja posto em primeiro lugar em relação ao individual, enfim o público seja mais importante que o particular. Mas não foi sempre dessa forma; na época de Homero, ao contrário dessa dimensão comunitária, a essência da *areté* estava unida ao ideal de perfeição do indivíduo mas que, diferente de hoje, era visto como alguém a ser imitado. A excelência humana era buscada tendo em vista a virtude guerreira do herói, verdadeiros defensores do território grego. A perfeição

se realiza numa entrega da vida do indivíduo dotado de habilidades, como a força física e a coragem, desenvolvidas e aperfeiçoadas em grau máximo, em favor da defesa da comunidade a que pertence e que lhe confere as honrarias que justificam a sua vida de guerreiro.

À medida que a *pólis* vai se consolidando, a essência da *areté* guerreira relativa à antiga *paideía* aristocrática, que buscava a perfeição corporal e espiritual como realização da excelência da existência humana permanece, mas, a partir do século V a.C. assume uma nova dimensão política, incorporando à antiga educação, a ênfase no desenvolvimento da virtude política, ética, intelectual, espiritual e artística, como forma de garantir e exaltar a existência humana na *pólis*. A partir desse período o ideal de excelência humana assume outro significado, diferente daquele do herói guerreiro e a nova *areté* busca realizar o paradigma da perfeição numa dimensão que envolve todos os cidadãos. A *areté* converte-se em uma virtude política, cujo sentido se realiza na elevação espiritual de todos os membros da comunidade. A formação que visava a constituição do indivíduo corajoso e guerreiro, agora assume o sentido de formar o cidadão para a convivência harmoniosa com os seus pares, que se realiza na efetivação da *díke*, justiça como virtude ordenadora da vida na *pólis*.

Os sofistas eram mestres na arte da oratória, professores itinerantes que, [na segunda metade do século V., mediante cobrança de remuneração pelos serviços] ensinavam a retórica àqueles que aspiravam assumir cargos de dirigentes políticos. Homens de negócio que fizeram do ensino, pela primeira vez, uma profissão que lhe garantia prestígio social. “Mas não foram, rigorosamente falando, pensadores, investigadores da verdade. Eram pedagogos” que se ocupavam da arte de educar os homens, foram “os primeiros professores do ensino superior, quando a Grécia conhecia apenas treinadores esportivos, mestres de artesanato e, no plano escolar, humildes mestres-escolas” (Marrou, 1973, p. 85).

Os sofistas buscavam desenvolver habilidades e competências para o exercício da cidadania, nesse sentido a educação da atualidade traz muitas das características da *paideía* sofística que por sua vez, não tinha o caráter instrumental de hoje, já que visava uma densa formação geral. O sofista era um mestre habilidoso, um erudito que possuía os conhecimentos técnicos, úteis e necessários ao ensinava de uma arte prática, um ofício eram professores habilidosos e foram precursores da educação democrática e estão na gênese daquilo que mais tarde constituiu-se como a educação humanista.

Conhecemos mal as obras dos sofistas, elas chegaram até nós, em fragmentos ou nos comentários de Platão que tecia duras críticas ao ensino desses homens a quem chamava de comerciantes do saber, visto que cobravam altos preços pelos ensinamentos que ministravam. Platão não considerava como sabedoria o objeto do ensino dos sofistas que desconheciam a natureza e os fundamentos do seu ensino e visavam a agradar o público, persuadindo-o com os seus espetáculos e não instruí-los sobre a virtude.

— Quando, sentados em filas compactas nas assembleias, nos tribunais, nos teatros, nos campos e em toda a parte onde se faz multidão, censuram determinadas palavras ou determinadas ações e aprovam outras, em ambos os casos com grande algazarra e de maneira exagerada, berrando e aplaudindo, enquanto os rochedos e os lugares em derredor fazem eco e redobram o estrépito da censura e do elogio. [...]

— Todos estes indivíduos mercenários, que o povo denomina sofistas e encara como seus rivais, não ensinam outras máximas senão as que o próprio povo professa nas assembleias, e é o que denominam sabedoria. [...] depois de ter observado os movimentos instintivos e os apetites de um animal grande e robusto, por onde é preciso aproximar-se dele e por onde tocá-lo, quando e por que ele se irrita ou se apazigua, quais gritos costuma lançar em cada ocasião, e que tom de voz o amansa ou o amedronta, após haver aprendido tudo isso através de uma longa experiência, chamasse tal coisa de sabedoria e, tendo-a sistematizado numa espécie de arte, se pusesse a ensiná-la, embora não soubesse verdadeiramente o que, destes hábitos e destes apetites, é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto, conformando-se no emprego destes termos aos instintos do grande animal, denominado bom o que rejubila e mau o que importuna, sem poder legitimar de outro modo tais qualificações, nomeando justo e belo o necessário, porque não viu e não é capaz de mostrar aos outros o quanto a natureza do necessário difere, na realidade, da do bom (Platão, *A República*, 492b-c; 493b-c).

Com o desenvolvimento da *pólis*, o aparecimento da sofística e a afirmação da filosofia grega, a questão central se desloca da religião e do mito, para ocupar-se do homem e da *pólis*. Em troca de dinheiro esses especialistas em retórica ensinavam os jovens a terem sucesso na carreira política, com seu programa técnico de ensino que capacitava o cidadão para tornar-se um político. Consideravam-se verdadeiros praticantes do saber e ostentavam suas habilidades e prestígio, para impressionar seu público. “O empenho em ensinar a *areté* política é a imediata expressão da mudança fundamental que se opera na essência do Estado” (Jaeger, 2003, p. 341), ou melhor, em sua forma, a *pólis*.

A possibilidade de ensinar a *areté* representa o pressuposto necessário ao aparecimento do movimento dos sofistas. Foram os sofistas os responsáveis pela divulgação da exigência da *areté* baseada no saber e, a própria comunidade sentiu a necessidade de ampliar os horizontes da cidade por meio da educação. Devido à “entrada de Atenas no mundo internacional, com a economia, o comércio e a política subsequentes

às guerras contra os Persas” (Jaeger, 2003, p. 339), esta necessidade se acentuou ainda mais impulsionando o aparecimento da sofística.

Esses professores itinerantes foram os primeiros conferencistas e faziam exposições públicas em festas nos santuários e jogos olímpicos, ocasiões que reuniam grande público de várias *pólis*, improvisando brilhantes discussões ao gosto dos ouvintes e ensinando a vencer qualquer debate, por meio de um método de discussão que visava confundir o adversário, para conquistar a clientela que viria a pagar altos preços por suas lições técnicas.

Desde o seu início, o movimento educacional promovido pelos sofistas não tinha a finalidade de educar o povo, mas os seus dirigentes. Eles ensinavam aqueles que desejavam exercer cargos políticos importantes e que, portanto, precisavam mais do que era exigido do cidadão comum, limitar-se a cumprir as leis, tinham de criar as leis da *pólis*. Eram homens dotados de experiência na vida política e “uma inteligência universal da essência das coisas humanas” (Jaeger, 2003, p. 339).

É claro, esta franca publicidade não se faz sem algum charlatanismo: estamos na Grécia e na Antiguidade: para impressionar seu auditório, o Sofista não hesita em pretender a onisciência e a infalibilidade. Aparece um tom doutoral, um comportamento solene ou inspirado, pronuncia suas sentenças do alto de um trono elevado, revestindo mesmo às vezes, parece, o costume pomposo do rapsodo em seu grande manto de púrpura (Marrou, 1973, p. 87).

A juventude da época nutria uma grande admiração pelos sofistas, que exerceram influência sobre grandes personalidades de seu tempo, justificada pela eficácia do seu ensino pragmático. Tiravam proveito do costume ateniense de se pronunciarem discursos em honra dos soldados mortos em campos de batalha e da grande valorização do político capaz de impor seu ponto de vista pela palavra, nos debates nas assembleias populares ou aos conselhos, persuadindo de modo a obter a vitória das suas ideias nas votações e na esfera judiciária, advogar sobre processos de ordem moral, política e financeira, como nas prestações de contas.

Nos diálogos de Platão, Sócrates tece duras críticas à prática sofística, por compreendê-la uma ocupação inferior, uma técnica desprovida de sentido formativo, um comércio de ilusões. Por meio da persuasão enganam o público, ao invés de demonstrar suas teses de forma racional e verdadeira. Ao debater o sentido da retórica com o sofista Polo, Sócrates articula a discussão relacionando-a à questão do poder, demonstrando

tratarem-se de coisas que não tem um fim em si mesmas, e sim, à medida que participam da Ideia do Bem.

— Eu afirmo Polo, que tanto os rétores quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades, [...] e que não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor.

[...]

Sócrates: — Julgas, então, que alguém fazer aquilo que lhe pareça ser melhor, porém sem inteligência, é um bem? É isso o que tu chamas ter um grandioso poder?

Pólo: — Eu não.

Sócrates: — Demonstrarás, então, que os rétores têm inteligência e que a retórica é arte e não lisonja, para enfim me refutares? Caso contrário, se te eximires de me refutar, os rétores, bem como os tiranos, que nas cidades fazem aquilo que lhes parece, não terão obtido nenhum bem; contudo o poder, como dizes, é um bem, enquanto fazer o que parece sem inteligência, um mal, com que tu concordas, não é?

Pólo: — Sim.

[...]

Sócrates: — E o mesmo não vale para todos os demais casos? Se alguém faz alguma coisa em vista de algo, o que ele quer não é aquilo que faz, mas aquilo em vista do que faz (Platão, *Górgias*, 466-e; 467-a-d).

O sentido do poder não está nele mesmo, à medida que, pode ser usado tanto para o bem, como para o mal, mas deve visar à busca do Bem, por meio do conhecimento verdadeiro, não pela persuasão. O poder só será um bem àqueles que o buscam pensando na realização daquilo que será o melhor para a *pólis* e, não em benefício próprio.

A criação de um

regime em que homens, indivíduos, camponeses tenham a ideia de que o poder deve ser colocado no centro, de forma que não seja a propriedade de ninguém, que jamais seja apropriado, é que ele seja vivido não como uma forma da ordem, como a própria justiça em seu valor simbólico e religioso, e sim como uma espécie de violência exterior da qual é preciso se livrar: nesse caso, a única forma para os homens de fazer com que o poder não pese sobre suas costas é colocá-lo no centro para que cada um, por sua vez o exerça e lhe obedeça, ou ainda para que o poder esteja entre as mãos da lei, ou seja, de uma regra geral escrita (Vernant, 2002, p. 106).

Os sofistas visavam o poder e questionavam a validade duradoura das coisas que acreditavam mudar de valor mediante a variação de ambiente ou circunstâncias, enquanto os filósofos concebiam a verdade una e imutável. Eram geralmente, de origem estrangeira, como é o caso de Protágoras de Abdera, Hípias de Élis e Górgias de Leontinos, mas que pouco tempo após sua chegada à Atenas, com suas palavras, já se tornam “o centro da vida

intelectual grega, despertava o interesse e, às vezes, até mesmo o entusiasmo” dos jovens que ansiavam por serem seus discípulos (Mossé, 1990, p. 58). A admiração que causavam devia-se ao fato de se afirmarem detentores de um saber e capazes de ensiná-lo a seus espectadores, além de garantirem uma promissora carreira política a quem recebesse suas lições. Seu ensinamento ia contra a tradição, visto que qualquer cidadão que pudesse pagar, poderia tornar-se um político, rompendo com a antiga nobreza que aceitava o caráter divino das leis pronunciadas pelos “ditos” do rei. Defendiam um relativismo da verdade, ao afirmar o caráter circunstancial das leis que regiam a sociedade.

Percebe-se uma “certa estima” de Platão por Protágoras de Abdera que, diferentemente de Hípias e Górgias, não foi por ele relegado ao “plano de fantoches um pouco ridículos” (Mossé, 1990, p. 60). Protágoras acreditava que todos, mesmo os artesãos e os agricultores, — grupos considerados com os mais baixos níveis de intelectualidade — poderiam participar da vida política, pois todos teriam recebido dos deuses o dom divino da arte de governar.

Para Protágoras as verdades não eram absolutas, mas relativas. Pertenciam à esfera da *dóksa* e dos conhecimentos sensíveis, sempre relativas às regras e normas sociais. Tal relatividade levava ao questionamento dos valores e das leis, bem como à negação do princípio de igualdade, fundamento da democracia. Trasímaco defende n’ *A República* a relatividade da verdade e das leis identificando a justiça com o interesse do mais forte, ou seja, dos governantes.

— E cada governo estabelece as leis para a sua própria vantagem: a democracia, leis democráticas, a tirania, leis tirânicas e os outros procedem do mesmo modo; estabelecidas estas leis, declaram justa, para os governados, esta vantagem própria e punem quem a transgride como violador da lei e culpado de injustiça.[...] Em todas as cidades, o justo é uma e mesma coisa: o vantajoso ao governo constituído; ora, este é o mais forte, donde segue, para todo homem que raciocina corretamente, que em toda parte o justo é uma e mesma coisa: o vantajoso ao mais forte (Platão, *A República*, 338e-339a).

Assim como o poeta, o sofista é acusado por Platão de desconhecimento da essência daquilo que ensina, pois é pelo conceito que a alma apreende o inteligível. O próprio Platão se utiliza da linguagem do mito para explicar o real. Apesar de alegórica, a imagem imperfeita da realidade é um recurso que avança na direção do princípio, ascendendo racionalmente, girando o olhar na direção da essência, do ser verdadeiro, e

desta forma, abandona a imagem e prossegue na definição dos conceitos pelo exercício do pensamento autônomo.

A *paideía* se constitui na busca da verdade e no questionamento do real, que significa formar o homem livre e autônomo no sentido grego de *autós* e *nómos*, *autonomía*¹² independência, permanente criação de si, ao dar a si mesmo as normas e as leis de sua existência, sabendo-se autor delas e, portanto, recusando qualquer heteronomia, ou seja, a possibilidade de que elas possam vir de fora, prontas, acabadas e permanentes, estabelecidas por uma razão imutável.

A verdadeira *paideía* consiste em iniciar o homem no exercício da maiêutica, ajudando-o e ensinando-o a dar à luz, a partejar ideias, bem como a girar a alma em direção ao *ser*, ao *bem* e a despertar suas qualidades adormecidas; enfim, a pensar e a viver de acordo com a razão (Coelho, 2004, p. 47).

A *paideía* é a arte de fazer girar o olhar da multiplicidade do mundo da aparência para o mundo das Ideias, para o Uno, aquilo que é essencial e imutável. Nesse sentido, a educação é provocação a romper com a acomodação, com o mundo do não saber e da superficialidade das teorias que consideram o conhecimento uma mercadoria passível de apropriação. É transcender o mundo da crença e da opinião e na busca incessante do saber, pensar a causa capaz de explicar o princípio, a natureza do ser, elevando-se do mundo das sombras e do engano, ao mundo da luz, buscando contemplar o modelo, a Forma perfeita do ser, o inteligível para nos aproximarmos do Bem, fim último da existência humana.

Platão n' *A República* (504c) diz a respeito do guardião, que é preciso “que ele trilhe o caminho mais longo e que não lide menos em instruir-se do que em exercitar o corpo; de outro modo, [...] nunca atingirá o termo dessa ciência sublime que lhe convém particularmente”. A verdadeira *paideía* platônica se realiza percorrendo o caminho da dialética, pensando as contradições que permeiam o mundo humano, que é o mundo do *éthos*.

O mundo da cultura ou a

[...] morada que o homem refaz constantemente para tornar possível a sobrevivência na terra, apresenta uma dupla face de necessidade latente, que já pulsa nos primeiros vestígios da cultura pré-histórica e nos quais está inscrita a inquietação pelo *ser* e pelo *sentido*; e um paradoxo patente no fato de que

¹² Cf. Coelho (2009-b) glossário de termos gregos.

interrogar-se sobre o ser e o sentido significa justamente pôr em questão os fundamentos dessa morada que o homem penosamente constrói e que deveria ser para ele a extensão do seguro abrigo da natureza (Lima Vaz, 2002, p. 4).

No movimento mesmo de construção do mundo cultural, nos constituímos humanos na relação de igualdade com o outro, confirmamos a nossa humanidade pelo espírito de pertencimento a uma comunidade. Na concepção grega da formação humana para a excelência, o saber é algo que se busca para aprimorar a alma humana de forma a constituir o cidadão capaz de participar da vida da *pólis* e que se busca a realização da ordem e da justiça social. A *politeía* perfeita só é possível com a formação do homem bom e belo, o que para os gregos significa perfeição moral, equilíbrio, harmonia. A virtude e o equilíbrio da alma do indivíduo pressupõem e ao mesmo tempo em que levam à perfeição da *pólis*. A existência do homem se justifica pela sua con-vivência em comunidade.

O filósofo é concebido n' *A República* como paradigma ético, um exemplo de vida orientado pela busca do Bem, como forma de reconstruir a *pólis* Atenas, que vivia uma profunda crise política. As intempéries e os conflitos sociais, fruto de atos de corrupção dos valores e injustiças generalizadas, ameaçavam desagregar a *pólis*, situação fortemente criticada por Platão, na construção original da obra do seu espírito que, possibilitou o movimento do pensamento ao longo da história da humanidade. A forma de vida ética é profundamente pensada e fundada na concepção de que,

a *vida ética* não é um dom da natureza, embora por ela condicionado, mas fruto de um longo difícil e, por vezes, doloroso processo *educativo*. Assim como o *ethos* é a primeira e fundamental escola da humanidade, a *Ética* é a *paideía* fundamental do ser humano que atingiu o estágio de uma civilização da Razão (Lima Vaz, 1999, p. 103).

A busca do bem comum supõe a racionalidade que promove a *areté*; e a política, por sua vez, visa o bem do homem, o bem da alma, o que explica a grande aproximação platônica da política e da filosofia.

Na sua discussão sobre a justiça n' *A República*, Platão defende a tese da *politeía* perfeita sob o governo do filósofo, do modelo ético fundado na justificativa da excelência, ou da virtude baseada no saber.

A nova *paideía* parte da tradição cultural da *areté* aristocrática, fundada no “preconceito mítico das prerrogativas de sangue”, (Jaeger, 2003, p. 338-339) que na antiga educação dava direito a privilégios, passando gradualmente a uma concepção de formação

integral do homem que considera como membros da comunidade, todos os cidadãos livres da *pólis*.

A *paideía* filosófica de Platão firma-se na preeminência do espiritual, no sentido de conceber o conhecimento como rememoração. Só é possível conhecer após o nascimento, por meio do *lógos* que, ao estimular a memória da alma faz lembrar o saber que, na sua fonte original é “a intuição intelectual das ideias” (Trabattoni, 2003, p. 155) de que a alma pôde desfrutar antes de encarnar. O saber fixo e imutável é inacessível ao homem enquanto parte do mundo das coisas sensíveis, ou materiais. O uso educativo do discurso oral ou escrito nos leva ao saber que é sempre provisório, por permanecer distante da sua gênese. A verdade filosófica, una e imutável só é possível à alma purificada, pois é na alma que se encontra o saber último e definitivo das formas perfeitas, explicado por Platão na sua teoria das Ideias.

A *paideía* grega se faz grande porque mantém a unidade da *areté* como princípio supremo da formação humana universal, busca formar o homem em sua integralidade, corpo, alma, sensibilidade e racionalidade, formando-lhe o caráter, espiritual, à medida que busca permanentemente a justiça usando o critério da verdade. Não apresenta caráter utilitarista ou pragmático, pois não busca adestrar ou instrumentalizar o indivíduo no exercício de “fazer algo” e sim, uma formação plena que tem o homem e suas formas de “con-viver” em sociedade como principal objeto do seu pensar. Essa formação universal se realiza para o grego no plano da coletividade. Diferente da *areté* homérica que privilegiava a individualidade do herói, ela se transforma em *areté* política. Essa é a essência da educação filosófica, da *paideía* platônica, diferente da *paideía* sofística.

CAPÍTULO II-

A JUSTIÇA NA *PÓLIS* E A ESTRUTURA DA ALMA DO CIDADÃO

O conceito de justiça, tida como a forma de *areté* que engloba e satisfaz todas as exigências do perfeito cidadão supera naturalmente todas as formas anteriores. Todavia, os graus anteriores não são suprimidos; ao contrário, são elevados a uma nova forma. [...] Platão oferece-nos um luminoso exemplo, para mostrar que toda a *areté* está incluída no ideal do homem justo.

Jaeger.

Este capítulo interroga a questão da justiça, a estreita relação entre a alma do cidadão e a estrutura da *pólis*, o trabalho na *pólis* Atenas, na oposição platônica entre técnica e política. A discussão da *politeía*¹³ ideal nasce da contraposição radical às ideias dos sofistas, especialmente a concepção de Trasímaco ao afirmar, n' *A República*, que a justiça é o interesse do mais forte e, portanto, do governo instituído.

A vida cultural da Grécia Antiga desenvolveu-se de forma intrinsecamente ligada aos acontecimentos da *pólis*. A organização política foi se constituindo levando-se em conta as especificidades geográficas, de tradições, de deuses e heróis cultuados por cada Cidade-Estado que formava a Grécia Antiga.

Situada entre a fase do apogeu da democracia ateniense e o início do período helênico, a obra de Platão, em muitos aspectos, representa a expansão do pensamento que se deu como fruto do espírito de liberdade instaurado na *pólis*. Ele foi um crítico rigoroso e

¹³ Por *politeía* os gregos entendiam “toda a organização da Cidade-Estado e não somente as instituições que a regiam” (Mossé, 1990, p. 51-52).

contestador da ordem estabelecida e da política de seu tempo. Dedicou sua existência à elaboração da ideia de instituir a *pólis* perfeita, justa e equilibrada, possível somente por meio da educação dos governantes filósofos e dos cidadãos, como descrito em *A República*. “A reforma educativa de Platão intenta a transformação da sociedade, no seu todo” (Pappas, 1995, p. 84).

Platão critica a democracia instituída na *pólis*, devido à sua incapacidade de garantir a *isonomía*, pelos excessos e injustiças que permeavam as relações políticas em Atenas. O regime democrático ateniense assegurava aos membros da *ekklesia* a participação na elaboração das leis que regiam a *pólis* e exigia também, como obrigação desses cidadãos, assumir o compromisso de por meio de juramento, defender a *pólis*, fazendo cumprir o teor das leis que haviam elaborado, julgando por elas os atos praticados, decidindo se eram justos ou injustos, bons ou maus para a *pólis* e o povo, já que a democracia era o governo do *démos*. O motivo maior da indignação de Platão foi o fato do regime democrático, no ano de 399 a. C., ter levado Sócrates a julgamento pelo tribunal de Atenas, instituindo por sorteio os juízes incumbidos da tarefa de julgar o mais justo dos homens. A tarefa a que Sócrates se dedicava, assumindo o diálogo filosófico como um compromisso existencial, fazendo com que seus interlocutores despertassem a consciência pelo exame interior que os levaria ao reconhecimento da sua falta de sabedoria, suscitava a admiração principalmente dos jovens, enquanto criava contendas e ressentimentos em outros.

Diante do tribunal popular Sócrates é acusado por Meleto, rico poeta e curtidor de peles e por Ânito, um influente orador e político de Atenas, de impiedade para com os deuses da *pólis* e de introduzir novos deuses e corromper os jovens ameaçando a democracia. Tendo sido condenado à morte pela cicuta por não apelar a bajulações para defender sua vida. Sócrates afirma que a sua autêntica apologia foi a forma como conduziu sua vida, orientando sua conduta pela justiça. A condenação do mestre foi motivo de grande decepção para Platão, levando-o a pensar uma nova forma de vida social, a da *politeía* perfeita d’*A República*.

Foi a busca da sabedoria que orientou e deu sentido a toda a trajetória de vida do filósofo que, ao pensar o real, transcende o mundo da aparência, das coisas sensíveis e empíricas, na busca da verdade, que só pode ser conhecida na esfera do mundo inteligível, daquilo que é universal e imutável. A discussão filosófica, até então voltada para as questões da *phýsis*, é deslocada para as questões das relações entre os humanos, sendo os conflitos inerentes à vida na *pólis*, objetos de suas investigações.

Na teoria das Ideias ou Formas, na primeira etapa da “segunda navegação”, Platão pensa as questões mais importantes da existência humana, aquelas que conferem sentido à vida, àquilo que nos constitui e verdadeiramente humaniza. A segunda etapa da “segunda navegação” refere-se à “Teoria dos Princípios”, (Reale, 2004, p. 24) e diz respeito às discussões realizadas na Academia fundada em 387 a.C., com os discípulos iniciados, sem terem sido necessariamente registrados nas obras escritas pelo mestre.

Platão explica que “as Formas são entidades cujo ‘o que ele é’ é revelado em discussões dialéticas” (Moravcsik, 2006, p. 78). O estudo mais avançado da filosofia platônica era revelado por meio do debate vivo com os discípulos na Academia, sendo aceitos nessa condição os que desejavam e buscavam o conhecimento, de modo a desprenderem-se das amarras do mundo sensível, lançando-se por meio da disciplina dos exercícios corporais e pelo rigor intelectual e espiritual ao mundo do inteligível, na busca incansável pelo saber, que confere sentido à existência do filósofo.

As qualidades fundamentais necessárias aos cidadãos da *pólis* eram consideradas inatas, mas acreditava-se na possibilidade de “desenvolver o dom de pronunciar discursos convincentes e oportunos. [...] A faculdade oratória situa-se em plano idêntico ao da inspiração das musas aos poetas” (Jaeger, 2003, p. 340).

Sendo o mundo grego centrado inicialmente na oralidade, é o debate de argumentos que vai “definir um certo tipo de racionalidade e ao mesmo tempo, o desenvolvimento da escrita, do século VII ao século III a.C, modificou profundamente as condições do trabalho intelectual, da comunicação intelectual e da recepção da mensagem” (Vernant, 2002, p. 104). Verifica-se um fenômeno que atua em vários níveis, “particularmente no nível das leis, fundamental do ponto de vista da cidade grega: o nascimento da cidade grega como organização política está ligado, em todos os lugares, ao fato de as leis serem redigidas por escrito” (Vernant, 2002, p. 104), o *nómos* adquire uma objetividade, independência da vontade particular dos indivíduos, que devem se submeter à lei que “doravante possui o *krátos*, o poder, o poder de dominação” (Vernant, 2002, p. 104).

Ao descobrir a dimensão superior da realidade do ser, aquilo que está além da *phýsis*, Platão pensa a *metà physiká* como a ciência suprema, a ciência da dialética, que orienta o homem em uma nova direção e confere sentido espiritual à existência física, material e assim, amplia os horizontes do conhecimento, ao apresentar o mundo das Ideias, como um plano superior que possibilita encontrar a perfeição de todas as coisas, a verdade do mundo inteligível. O verdadeiro conhecimento diz respeito ao mundo das ideias e só pode ser apreendido pelo *noûs*, pelo espírito, pela inteligência, pela alma.

Na teoria das Formas Platão demonstra que o conhecimento mais elevado só é apreensível no plano da *Idéia* “termo derivado do verbo *ideîn*, que em grego significa ver. Antes de Platão eram usados para designar a forma exterior e visível das coisas, o que era visto, a forma distintiva de um corpo, a fisionomia do indivíduo. Em Platão o termo significa ideia, não no sentido moderno de conceito, pensamento ou representação mental, mas de *forma* imaterial e interior que somente o intelecto é capaz de conhecer e da qual a coisa é reflexo, imagem ou sombra imperfeita, o objeto próprio do pensamento e sem o qual não haveria pensamento, a essência inteligível de uma coisa, a forma própria de uma coisa e que a diferencia das demais, o ser verdadeiro”¹⁴.

Em Platão a *Idéia* é o verdadeiro objeto da ciência, da investigação do universal e do necessário, ente capaz de explicar qual a natureza de determinada coisa, aquilo que faz algo ser ele mesmo, o que faz uma figura ser um quadrado ou um círculo. A ideia oferece a explicação daquilo que há de igual nas coisas que dizemos quadradas ou redondas; o ente é a verdadeira essência do quadrado ou do círculo. Assim, capaz de responder a pergunta *o que é*, encontra-se fora do mundo material, na dimensão do mundo das ideias de Platão, que pertence à esfera do inteligível e, portanto, fora do plano material das sensações.

- Mas que poderemos dizer Símas, do seguinte: afirmaremos a existência do ‘justo em si mesmo’, ou a negaremos?
- Certamente que a afirmaremos, por Zeus!
- E também a do ‘belo em si’ e a do ‘bom em si’, não é verdade?
- Como não?
- Ora, é certo que jamais viste qualquer ser desse gênero com teus olhos?
- Jamais.
- Mas então é porque os aprendeste por qualquer outro sentimento que não por aqueles de que o corpo é instrumento? Ora o que eu disse há pouco é para todos os seres, tanto para a ‘grandeza’, a ‘saúde’, a ‘força’, como para os demais, a sua realidade: aquilo, precisamente, que cada uma dessas coisas é (Platão, *Fédon*, 65 d-e).

As ideias são os exemplares, causas das coisas, *parádeigma*, a verdade pura e definitiva que só pode ser apreendida pela alma após separar-se do corpo, ou seja, após a morte. A aprendizagem é então, reminiscência, rememoração que significa trazer à lembrança conhecimentos que estão gravados na alma e podem ser despertados pela interrogação dialética bem orientada. O mundo material em que vivemos, por ser cópia do mundo das ideias, é ilusório e enganoso, uma realidade, efêmera e perecível, o mundo da

¹⁴ Cf. Glossário de termos gregos Coêlho (2009-b, p. 11).

opinião. A esfera do ser, o mundo da essência, do conhecimento e da virtude, este sim, é o verdadeiro, imutável e imperecível, a realidade perfeita do mundo inteligível.

A Academia de Platão é concebida como o conjunto de esforços de um grupo de mestres e discípulos que compreendem o conhecimento como debate dialético, atividade intelectual, diálogo vivo e dinâmico, busca incessante movida pela inquietação e reformulação permanente das questões e dos problemas. A filosofia como modo de vida dedicado à busca do saber, conduzido pela disciplina e esforço constante para pensar profunda e claramente os conflitos da *pólis*. A política não se limita, pois, à prática circunstancial que visa ao privilégio de alguns, mas deve pressupor a investigação sistemática dos fundamentos éticos que orientam a conduta humana para a vida coletiva.

Platão vivencia um momento de transição que transfere a proeminência da palavra na experiência social do exercício do poder, para um período em que as leis passam a ser redigidas e a escrita assume o grau de importância anteriormente exercido pela oralidade. Suas ideias nos foram legadas por meio das obras escritas e da tradição indireta que, segundo o paradigma proposto pela Escola de Tübingen para uma nova interpretação de Platão, garantiu a transmissão daquelas ideias que o filósofo considerava as mais importantes e, por isso, reservou para a discussão oral com seus discípulos na Academia. O discurso vivo entre mestre e discípulo é a forma mais adequada de promover a aprendizagem, a evocação das lembranças, visto que, conhecer significa rememorar.

No diálogo *Fedro*, Sócrates diz ter ouvido uma história dos antigos a respeito do deus Teute, o inventor das letras e do rei do Egito Tamuz que poderia ajudar a elucidar a questão da proficiência ou improficiência da escrita.

Sócrates — Ouvi dizer que havia nos arredores de Náucratis, no Egito, uma dessas velhas divindades a quem os naturais da terra consagravam o passáro chamado ibis. Esse demônio era conhecido pelo nome de Teute. Foi ele o primeiro a descobrir os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo do gamão e dos dados, e também os caracteres da escrita. Nesse tempo, Tamuz reinava em todo o Egito, com residência na grande cidade da região alta que os helenos denominam Tebas Egípcia, e davam à divindade nome de Amão. Esse rei foi procurado por Teute, que lhe apresentou suas artes, com a sugestão de serem ensinadas aos egípcios. O rei perguntou para que serviam; e, conforme Teute as explicava, ele criticava ou elogiava. Dizem que Tamuz fez muitas observações a favor e contra cada uma das artes, que fora longo enumerar. Porém, quando chegou aos caracteres da escrita: Aqui está, majestade, lhe disse Teute, uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para o esquecimento e a ignorância. Ele a falar, e o rei a responder: Engenhosíssimo Teute, uma coisa é inventar as artes, e outra, muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é o teu caso, como pai da escrita: dada a afeição que

lhes dedicas, atribuis-lhes ação exatamente oposta à que lhes é própria, pois é bastante idônea para levar o esquecimento à alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. Confiante na escrita, será por meios externos, com a ajuda de caracteres estranhos, não no seu próprio íntimo e graças a eles mesmos, que passarão a despertar suas reminiscências. Não descobristes o remédio para a memória, mas apenas para a lembrança. O que ofereces aos que estudam é simples aparência do saber, não a própria realidade. Depois de ouvirem um mundo de coisas, sem nada terem aprendido, considerar-se-ão ultra-sábios, quando, na grande maioria, não passam de ignorantões, pseudo-sábios, simplesmente, não sábios de verdade (Platão, *Fedro*, 274 d-e, 275a-b).

Mas existem interpretações divergentes dessas dos teóricos da chamada escola de Tübingen-Milão, em especial, as leituras de Schleiermacher, que defende a autonomia dos diálogos de Platão, e de Trabattoni que interpreta as críticas de Platão à escritura, uma contraposição ao conhecimento que é diálogo interior da alma. Em algumas passagens Platão evidencia as limitações do discurso escrito, devido ao fato de que “o conhecimento e o saber são atributos da alma, e a escrita tem o defeito de desviar a atenção desse fato”, (Trabattoni, 2003, p. 141) o que poderia levar à compreensão do saber como algo análogo a um objeto qualquer do mundo físico, passível de apropriação e transmissão, de modo que, a escrita seria uma espécie de recipiente, um objeto capaz de levar uma coisa a alguém.

Os discursos escritos seriam limitados na sua capacidade de convencer, visto que são fixos e não podem responder circunstancialmente, como nos discursos orais em que o filósofo interage com o interlocutor, respeitando-se a especificidade de cada alma, de forma que o mestre possa responder às interrogações do discípulo, esclarecendo suas dúvidas e provocando o pensamento por meio do diálogo.

Não se fala de uma contraposição entre discursos orais e doutrinas que possam estar contidas nos discursos escritos. Tal distinção, de resto, é em si, no mínimo, bizarra, porque um discurso oral pode reproduzir fielmente um escrito ou vice-versa, sem que a diferença do meio altere de algum modo a natureza do discurso ou de seu conteúdo [...]. A verdadeira distinção é entre comunicação escrita e comunicação oral, a primeira realizada a distância, por meio de discursos fixados em um suporte material, liberados por seu autor e, por isso, fora de todo seu controle, inclusive da possibilidade de os explicar; a segunda realizada no contato imediato com a alma do receptor, enquanto o autor, que está presente aos seus discursos, está em condições de controlá-los e esclarecê-los melhor, no caso de surgirem dúvidas. [...] Uma comunicação oral é mais verdadeira, em geral, do que uma escrita, não porque possa dizer coisas *mais verdadeiras*, mas porque pode mostrar, promover e reproduzir a verdade nas almas (isto é, no único lugar onde a verdade se encontra) muito melhor do que tudo o que possa fazer o escrito (Trabattoni, 2003, p. 144-145).

No tempo de Platão, Atenas vivenciava transformações econômicas e culturais que marcariam profundamente as concepções e a vida do homem grego. As transformações econômicas estão ligadas a retomada e ao desenvolvimento das relações com o Oriente, que tinham sido rompidas com a queda do império micênico. A partir do século VIII se dá o alargamento do horizonte marítimo e a agricultura da Grécia passa a favorecer as culturas mais lucrativas, como a vinha e a oliveira, pois seus produtos poderiam ser exportados e comercializados.

Os metais preciosos como o ouro e a prata se tornaram escassos no período em que a Grécia viveu no isolamento.

A partir do século VIII abrem-se fontes novas de abastecimento em metais preciosos; durante todo o século VII, a quantidade de ouro, de prata e de electro posta em circulação no mundo grego aumenta; seu uso desenvolve-se, sob formas diversas: joias, trabalho de ourivesaria, objetos pessoais, *ex-votos*, riqueza acumulada a título privado ou entesourada nos templos, enfim moedagem, após sua invenção no fim do século VII pelos reis da Lídia (Vernant, 2004, p. 76).

A influência do Oriente vai além da cerâmica, visto que, a aristocracia grega do século VII inspira-se nos gostos e costumes do mundo oriental, passando a perseguir um ideal faustoso, em que impera a sedução pelo luxo e pelo requinte e a ostentação da riqueza confere o prestígio da nobreza. Surgem novos personagens no seio da aristocracia, os que se dedicam ao tráfico marítimo e os proprietários de grandes áreas de terra as tornam rentáveis, por meio da cultura especializada e até passa a apropriar-se dos bens de seus clientes devedores. Os pequenos camponeses e cultivadores vão sendo reduzidos ao estado de miséria e a questão agrária aparece como o principal problema da época arcaica. Desenvolveu-se também uma nova população de artesãos nos setores da cerâmica e da metalurgia, uma nova categoria que vai ganhando importância social.

As mudanças instalam o antagonismo entre os grupos, à medida que a ostentação de uns, frente à pobreza de outros, semeia a dissociação, a divisão e instala a *hýbris*, orgulho, descomedimento entre o povo. A Grécia apresenta uma reação de recusa a essa situação denunciada como um estado de *anomía*, ilegalidade, injustiça e aos poucos vai se constituindo um espírito novo, fundado no desejo de reorganização da sociedade, de acordo com aspirações comunitárias e o estabelecimento de relações orientadas para a igualdade e a justiça.

O esforço da renovação atua em muitos planos: é ao mesmo tempo religioso, jurídico, político, econômico; sempre visa restringir a *dýnamis* dos *gene*, quer fixar um limite à sua ambição, à sua iniciativa, ao seu desejo de poder, submetendo-os a uma regra geral cuja coação se aplique igualmente a todos. Essa norma superior é a *Dike* [...] (Vernant, 2004, p. 79).

Para Platão a educação deve se fundamentar na *epistéme*, ciência, conhecimento, o que significa ultrapassar o plano da *dóksa*, da opinião. O compromisso da filosofia com a verdade exige um método de investigação rigoroso, a dialética, único caminho possível para o conhecimento mais elevado, que pertence ao plano do mundo inteligível, das ideias ou essências.

Somente por meio da ação política iluminada pela verdade filosófica, seria possível a instauração da justiça, da harmonia e da beleza constitutivas da *pólis* perfeita, a comunidade unida e feliz pensada por Platão n' *A República*.

A República se abre como diálogo sobre a justiça. Sócrates e o sofista Trasímaco são dois intelectuais da época debatendo a questão da justiça na *pólis* Atenas. Vegetti (1999, p. 10) afirma que a cidade ideal é proposta por Platão n' *A República* como possibilidade de resolver o conflito entre a *pólis* e a filosofia. Se esta não podia e não queria aceitar as exigências da cidade, era necessário então, construir uma cidade em que a filosofia tivesse o direito à cidadania, isto é, conformar a *pólis* às exigências da filosofia. Inverter o poder da *pólis* sobre a filosofia e fazer a filosofia ter poder sobre a *pólis* é uma das grandes linhas da reflexão platônica. Uma investigação fundada no *lógos* de como se deve viver.

A teoria da alma no livro IV d' *A República* mostra que a paixão e a pulsão não provêm do corpo, mas são radicadas no interior da alma. Não se trata de purificar a alma da contaminação corpórea, mas de governá-la de modo justo, e análogo ao governo da *pólis*, que é para Platão, a alma do homem. Para empreender tal tarefa, faz-se necessário descobrir o que é a justiça, no homem e na cidade.

Julgar e escolher, no seu sentido mais radical, foram atitudes criadas na Grécia; é este um dos sentidos da criação grega da política e da filosofia [...] É na Grécia; que encontramos o primeiro exemplo de uma sociedade deliberando explicitamente acerca de suas leis, e modificando-as [...] Esta atitude conduz a outra questão que também nasce na Grécia — não se pergunta apenas: esta lei que está aqui é boa ou é má? Mas sim: o que é, para uma lei, ser boa ou ser má — em outras palavras: o que é a justiça? (Castoriadis, 1987, p. 290).

Há uma tendência entre os especialistas em considerar *A República* como um texto essencialmente político, em que Platão expõe a sua concepção de modelo ideal de sociedade, mas existem posições interpretativas diversas, que consideram a centralidade desta obra no problema da ética individual, que leva à *areté* e à *eudaimonía*, à felicidade, de forma estreitamente ligada à teoria da alma. Deve-se considerar que:

A política é fundada sobre a ética, não a ética sobre a política [...] *A República* [...] tem como tema central um problema mais íntimo do que o da melhor forma de governo e do mais conveniente sistema de reprodução; o seu problema é: como se torna o homem digno ou indigno da salvação eterna? [...] A obra está intensamente voltada para o mundo 'ultraterreno'. O homem tem uma alma que pode alcançar a bem-aventurança que, acima de tudo, importa conquistar na vida. As instituições sociais e a educação que o põem em condições de conquistá-la são instituições e educação justas; tudo o mais é injusto. O filósofo é o homem que encontrou o caminho para essa bem-aventurança (Taylor *apud* Reale, 2002-a, p. 240-241).

Os gregos concebiam a educação como a formação do homem excelente, virtuoso e justo, o melhor cidadão para viver na *pólis*. A concepção de homem para os gregos não é a mesma da modernidade, em que é compreendido por ele mesmo, como indivíduo. O homem grego é o cidadão da *pólis*, ou seja, o membro da sociedade política e, por esse motivo, as ações e condutas são ao mesmo tempo éticas e políticas.

A *pólis* é concebida por Platão como a ampliação da alma do cidadão, compreendido como ser inseparável da vida coletiva. Homem e *pólis* são realidades intrinsecamente ligadas, que se constituem mutuamente, ou seja, o homem se humaniza e se faz verdadeiramente humano, no movimento mesmo de realização da vida da *pólis*, ao mesmo tempo em que também é constituído por ela.

Para agir de forma justa é necessário, pois, saber o que é a justiça e para que possamos compreender o que é a justiça no homem, seria mais fácil verificá-la em algo maior, ou seja, primeiramente contemplá-la na cidade perfeita, para só então pensar tal princípio para o indivíduo.

— Logo, o homem justo, enquanto justo, não diferirá em nada da cidade justa, mas há de ser-lhe semelhante.

— Sim.

— Mas a cidade nos pareceu justa quando cada uma das suas três partes se ocupava de sua própria tarefa; será temperante, corajosa e sábia, pelas disposições e qualidades correspondentes a essas mesmas partes.

— É verdade — afirmou ele.

— Por consequência, meu amigo, consideramos analogamente que o indivíduo, se a sua alma encerra estes três gêneros de qualidade, merece, devido a estas mesmas disposições, o mesmo nome que a cidade (Platão, *A República*, 435b-c).

São três funções ou espécies de alma — a racional, a irascível ou colérica e a apetitiva ou concupiscente, — sendo que, o intelecto ocupa o primeiro lugar.

Verificamos em nós três diferentes atividades: a) pensamos; b) nos inflamamos e nos enchemos de ira; c) desejamos os prazeres da geração e da nutrição [...]. Pela sua natureza, a irascível está do lado da razão, mesmo não sendo razão, mas pode igualmente aliar-se com a parte mais baixa da alma, se for estragada pela má educação (Reale, 2002-a, p. 249).

A concepção das virtudes ou qualidades da alma encontra sua correspondência no plano da vida em comunidade, no plano político na tripartição das funções dos cidadãos na cidade, ou seja, o grupo dos governantes, dos guerreiros e dos artífices ou artesãos.

— Quando a classe dos homens de negócios, a dos auxiliares e a dos guardiães exercem cada um a sua própria função e se dedicam apenas a esta função, não se trata do oposto da injustiça e do que torna a cidade justa?

— Parece-me — confessou ele — que não pode ser diferentemente (Platão, *A República*, 434 c-d).

Sócrates atribui a tudo o que tem um fim, *télos*, uma virtude especial, ou excelência, uma *areté*, pois, o fim é aquilo que dá sentido à realização das ações humanas. Nessa perspectiva estando cada uma das partes da alma hierarquicamente equilibradas, desempenhando a função para a qual tem vocação, a sua tarefa será bem realizada, com vistas ao fim a ser alcançado.

Da mesma forma que a alma racional deve governar as outras duas, o filósofo deve governar a *pólis*, por ser o guardião das leis e do bem comum e, especialmente por dedicar a vida à busca da sabedoria, *sophía*, virtude que possibilita a compreensão racional das Formas, principalmente o conhecimento do Bem, na medida em que este é possível à alma em seu estado de encarnação na vida terrena, por isso, o mais preparado para dirigir os outros dois. A coragem, *andreía*, virtude dos guerreiros que possibilita manter na alma e na cidade uma avaliação na justa medida de que direção seguir, em relação às ações de guerra e, na alma, é a virtude que permite à espécie colérica escolher se juntar à racional, e escolher o lado do bem. A temperança, *sophrosýne*, o autocontrole dos comportamentos e

dos prazeres excessivos, moderação, é a virtude da alma toda e da sociedade, possibilitando a harmonia, o equilíbrio entre as espécies da alma e os grupos da *pólis*. Por fim, a justiça, *díke*, mantém a ordem na alma e na *pólis*, pois é a harmonia das três outras virtudes.

Desta forma, o homem justo é aquele cuja alma racional, orientada pelo pensamento, pela ciência, pelo conhecimento verdadeiro, na forma original das ideias puras, é mais forte que as outras duas espécies, e impõe à alma irascível a virtude da coragem e à alma apetitiva, a virtude da moderação. O homem justo d'*A República* é o cidadão virtuoso, cuja excelência depende do domínio racional que se impõe sobre os apetites do desejo e a cólera. Ao contrário, o injusto é aquele cuja alma apetitiva prevalece sobre a racional e a colérica. Assim, pela hierarquia das três partes da alma, a racional é superior e deve comandar as inferiores. Portanto, a justiça no âmbito individual significa cuidado de si, no sentido de fazer com que cada parte da alma desempenhe a sua função, de acordo com a sua natureza¹⁵.

Platão aspirava à *pólis* perfeita e feliz, conjugando o poder e a sabedoria, pois somente pelo do governo do filósofo, por meio da sabedoria, seria possível a realização da justiça tanto na *pólis*, como na alma do cidadão.

A questão do conhecimento na *paideia* platônica aparece como sintetização das virtudes numa só, a partir da qual seria possível conhecer todas as virtudes. A *areté* é a virtude em si, a ideia do Bem. E demonstra que Platão projeta sobre a *pólis* perfeita, a convicção dos ensinamentos do seu mestre Sócrates, para quem a virtude consiste no conhecimento do Bem. A possível edificação da comunidade humana sobre esta base, por meio da educação, constitui exigência necessária em que se devem concentrar os esforços humanos.

O que comunica a verdade aos objetos conhecidos e ao sujeito cognoscente a faculdade de conhecer, [...] é a ideia do bem; é a fonte primitiva do conhecimento e da verdade, tanto quanto estes podem ser conhecidos. (Platão, *A República*, 508e).

¹⁵ “Esta é a definição de justiça do ponto de vista do indivíduo: cada parte da alma desempenhar a função que lhe é própria, sem que uma invada o espaço da outra, numa harmonia perfeita. A justiça nasce assim da união perfeita entre as três partes da alma, que, múltipla, passa a se configurar como una” (nota de Guinsburg, à sua tradução d'*A Rep.* de Platão, p. 174).

Ao buscar a definição verdadeira da justiça, valor ético central da tradição grega, Platão estabelece a analogia entre a justiça na alma e a justiça na *pólis*, ampliando a discussão da ordem e da harmonia do indivíduo para a cidade e assim, apresenta a filosofia como uma nova *paideía* para os atenienses. O governo do filósofo é a alternativa platônica capaz de sanar a forma de agregação social vigente, estabelecida em uma base essencialmente econômica, cujos interesses antagônicos entre o grupo dos aristocratas, dos guerreiros e dos camponeses e artesãos, engendraram discórdias e contendas que geravam desordem, confusão e injustiça na *pólis*, o que poderia levá-la à desagregação, como fruto de todos os seus vícios.

A sociedade ideal, apresentada n' *A República* e fundada na forma de diálogo bem conduzido, constitui uma extraordinária revisitação da sociedade de Péricles e sua cultura, destinado a propor um novo modelo capaz de resolver os conflitos que haviam lacerado a *pólis* e realizar as potencialidades que ela ainda não havia podido manifestar plenamente. A *paideía* filosófica é pensada como processo maiêutico socrático que, reconhecendo a ignorância, ilumina a consciência no esforço de conhecer, buscando compreender a verdadeira finalidade da ação política, como busca da *areté* pela realização do bem da coletividade. Essa condução destrói teses sustentadas por opiniões equivocadas. Nesse sentido, a ideia de justiça é o *métron*, a medida capaz de mensurar as ações éticas e políticas, revelando se elas são realmente justas.

A ideia de justiça é o critério regulador das ações do cidadão da *pólis*. Nos diálogos de Platão a justiça deve ser o *paradeígma* orientador das práticas humanas e deve estar gravada como conhecimento na alma do homem que, ao agir de forma justa realiza a unidade na multiplicidade, por meio do desenvolvimento ordenado das diferentes tarefas sociais. Ao respeitar uma estrutura hierarquizada, cada cidadão busca ativamente o bem da coletividade no desempenho da tarefa para a qual está designado junto à comunidade. Dessa forma, o *télos* da justiça coincide com o ideal de perfeição da *pólis* como possibilidade de *eudaimonía* e por buscar a felicidade da coletividade é capaz de promover o espírito de *philía*, convertendo-o em unidade política.

Essa *politeía* oferece uma comparação que evidencia o fato de os governantes e os guerreiros terem cada qual de desenvolver a sua tarefa específica, que é diretamente relacionada a interesses públicos. Já a terceira categoria, que Platão denomina “os governados” ou artesãos, engloba uma diversidade de ofícios como os camponeses, os construtores de navios, barbeiros, médicos, marceneiros, carpinteiros enfim, artífices que desempenham tarefas relacionadas a interesses econômicos particulares, o que as

caracteriza como sendo de natureza privada, diferente do trabalho político dos dois primeiros grupos.

Assim também ocorre em relação à parte inferior da alma, que anseia pela satisfação dos apetites, dos prazeres que de forma exacerbada, sem o critério da razão, a quem cabe “comandar, visto ser sábia e ter o encargo de cuidar da alma inteira, e a cólera obedecer e secundar a razão” (Platão, *A República*, 441e). A parte racional ou filosófica e a parte corajosa da alma devem conter e governar a função apetitiva que, “por natureza, é ao mais alto grau ávido de riquezas; elas o vigiarão, por medo de que, saciando-se dos pretensos prazeres do corpo, ele cresça”, e deseje governar “os que não lhes estão naturalmente sujeitos” (Platão, *A República*, 442a-b), o que causaria a destruição da vida daquela pessoa, como consequência da sua entrega ao descomedimento.

A *politeía* perfeita d’*A República* é fundado na necessidade que o homem tem de viver em comunidade, no sentido de que o homem só se reconhece pela alteridade que vem do outro. Sócrates explica à Adimanto que, em vista da sua natureza, o homem precisa do grupo para o atendimento da multiplicidade de suas necessidades, afirmando:

— O que dá nascimento a uma cidade é, creio, a impotência de cada indivíduo de bastar-se a si próprio e a sua necessidade de uma multidão de coisas; [...].

— O primeiro e mais importante de todos é o da alimentação, de que depende a conservação de nosso ser e nossa vida.

— Seguramente.

O segundo é o da habitação; o terceiro, o do vestuário e de tudo o que se lhe relaciona.

É isso.

Mas vejamos! — disse eu — como há de estar em condições uma cidade para fornecer tantas coisas? Não será preciso que um seja agricultor, outro pedreiro, outro tecelão? [...]

— Certamente. [...]

— Será mister que cada um cumpra sua própria função para toda a comunidade. [...]

— Primeiramente, a natureza não fez cada um de nós semelhante ao outro, mas diferente em aptidões, e próprio para essa ou aquela função (Platão, *A República*, 369 b-c, 369 e, 370 a-b).

A vida cotidiana da *pólis* abarca muitas necessidades de ordem política e econômica, sendo permeada por conflitos de interesses que, com o crescimento das *póleis*, geravam guerras e disputas por novos territórios.

Os guardiões tinham, assim, a função de defender a *pólis* e para realizar positivamente essa tarefa, lhes era necessário, além do forte físico e da competência na arte da guerra, conhecer e distinguir o bem do mal. Platão pensa a divisão de tarefas para

atender às necessidades materiais, produtivas, comerciais, de defesa e de administração ou do governo da *pólis*, deixando evidente que os homens individualmente não são autossuficientes e, portanto, a associação política deve existir para atender às necessidades dos grupos, cuja tendência à heterogeneidade pode levar ao desequilíbrio e a desagregação da *pólis*. A justiça é o princípio ordenador capaz de manter a unidade da *pólis* que se realiza na multiplicidade dos seus cidadãos. Essa unidade fundada no sentimento de *phília* se efetiva por meio da cooperação de cada indivíduo que, ao realizar da melhor forma possível a sua função, contribui para o bem da coletividade. Por isso, “cada um deve ocupar-se na cidade de uma única tarefa, aquela para a qual é melhor dotado por natureza” (Platão, *A República*, 433 a).

Sócrates afirma que tanto a alma individual como a *pólis* têm a possibilidade de serem justas, visto que ambas apresentam algo idêntico que o leva a pensar como surge a justiça na *pólis* e na alma do cidadão. Ao demonstrar o valor da justiça no âmbito da *psykhé*, leva à discussão ao plano comunitário e por meio da analogia entre a cidade e a alma individual demonstra os pressupostos da sua teoria política, ao conceber a *politeía* de acordo com a divisão de três grupos sociais, de acordo com as três categorias sociais que formavam a *pólis* Atenas no século V, correspondendo-as à sua teoria da tripartição da alma.

Para compreendermos como Platão pensa a divisão de tarefas como forma de manter a sociedade coesa por meio da cooperação de cada grupo, faz-se necessário elucidar algumas especificidades da sociedade escravagista de Atenas, em que os cidadãos livres, os *metecos* ou estrangeiros residentes e os escravos formavam três ordens sociais que correspondiam aos governantes, ou aristocratas, os guerreiros e o grupo dos artífices, ou artesãos, que realizavam trabalhos técnicos ou manuais. Os escravos, os estrangeiros, as mulheres e as crianças não eram considerados cidadãos e, portanto, não participavam da vida política. Em Atenas a escravidão hilótica é diferente da escravidão mercadoria. Os *hilotas* foram reduzidos à escravidão pela conquista militar e são escravos gregos mais antigos, que falam a língua grega, considerados por Platão, hierarquicamente superiores àqueles escravos bárbaros, comprados por meio de pagamento em moeda.

Platão condena a escravidão *hilótica* por entender que “não se deve reduzir os gregos à escravidão” (Platão, *A República*, 469 c). Concebia “a atividade política como finalidade natural da sua vida” (Trabattoni, 2010, p. 27-28), mas foram várias as decepções que sofreu com a *prâksis* política injusta praticada no seu tempo em Atenas. Após a queda do governo dos Trinta Tiranos, no qual seu tio Crítias havia participado, com o

restabelecimento da democracia, “Platão sentiu de novo o desejo de ocupar-se da coisa pública”¹⁶, tendo sido desviado de suas intenções quanto ao exercício de cargos políticos, pelo fato que, a partir daí passa a ser determinante das suas deliberações, a condenação do homem que era considerado por ele o mais justo de todos aqueles do seu tempo, a morte injusta do mestre levou Platão a dar continuidade à atividade filosófica de Sócrates, rejeitando a prática política tanto do governo tirânico, que tinha tentado em vão tornar Sócrates cúmplice de um assassinato, como do regime democrático vigente que condenara injustamente o amigo à morte pela cicuta.

Dessa forma, Platão confrontou o regime político de sua época e sua maior genialidade foi a criação de um sistema filosófico fundado na busca do saber que ultrapassa o âmbito individual e cognitivo, pertence à esfera da *theoría* e sendo voltado à contemplação do puro conhecer, não se encerra em si mesmo mas, busca o princípio universal capaz de promover a *eudaimonía*, no sentido do bem estar, *eû zen*, da vida boa no âmbito do *tò koinón*, daquilo que é comum a todos os cidadãos da *pólis*.

A *pólis* grega é a ideia política por excelência, o único horizonte possível para a realização do *télos*, do sentido da existência do homem. “Para o grego, a cidade não é mais uma entidade abstrata. [...] A cidade são cidadãos unidos por laços pessoais de amizade e que exercem suas atividades por essa *κοινωνία*”¹⁷ (Vernant, 2008, p.337). A felicidade é desejada no plano da *pólis* e conforme a ética socrática, ninguém pratica o mal voluntariamente, pois a prática do mal sempre leva à infelicidade e ninguém deseja a própria infelicidade. A virtude é conhecimento dos princípios com os quais o homem deve orientar o seu agir, a sua conduta ao buscar a *eudaimonía*.

Desse modo, a

filosofia é entendida como atividade teórica que tem por finalidade orientar corretamente a ação. Se o mal produz sempre a infelicidade, e se é verdade que todos os homens desejam ser felizes, deduz-se como consequência lógica que o conhecimento do bem será condição necessária e suficiente para o homem alcançar a felicidade. É condição necessária, porque se não se sabe como encontrar a vida boa, será muito difícil alcançar esse objetivo. Mas é condição suficiente porque, uma vez conhecidos com certeza os meios de se alcançar a felicidade, e não tendo o homem outros empecilhos que disturbem sua ação, as próximas ações serão executadas de modo mecânico e automático (Trabattoni, 2010, p. 33).

¹⁶ *Ibidem*, p. 28.

¹⁷ Cf. nota 1. *Koinonía*: Intercâmbio de relações, comunicação, comércio, relações íntimas, comunidade, sociedade.

Platão estabelece aqui uma comparação com o modelo teórico extraído do âmbito da *tékhne*.¹⁸ Convencido de que em qualquer tarefa artesanal, a excelência na qualidade do produto depende do conhecimento teórico do artesão para atender às necessidades de uso de quem encomendou a fabricação de determinado objeto. O conceito grego de *tékhne* ultrapassa, pois, a compreensão da nossa técnica moderna em seu caráter tecnológico de racionalidade instrumental e mecânica. Concebido como processo criativo, mas diferentemente da atual compreensão de arte, o trabalho de criação do artesão antigo era orientado por regras claras baseadas em conhecimentos.

A palavra *tékhne* tem em grego um raio de ação muito mais extenso que a nossa palavra *arte*. Designa toda profissão prática baseada em determinados conhecimentos especializados e, portanto, não só a pintura, a escultura, a arquitetura e a música, mas também, e talvez com maior razão ainda, a medicina, a estratégia militar ou a arte da navegação. Aquela palavra significa que estas tarefas práticas ou estas atividades profissionais não correspondem a mera rotina, mas baseiam-se em regras gerais e conhecimentos sólidos; neste sentido o grego *tékhne* corresponde frequentemente, na terminologia filosófica de Platão e Aristóteles, à moderna palavra *teoria* sobretudo nos passos em que se contrapõe à mera experiência. *Tékhne*, por sua vez, distingue-se, como teoria, da “teoria” no sentido platônico de “ciência pura”, já que aquela teoria (a *tékhne*) é sempre concebida em função de uma prática (Jaeger, 2003, p. 653).

Essa concepção de *tékhne* não é pura empiria e se distingue da *epistéme*, o conhecimento científico, a ideia, pelo fato de que, na elaboração da sua teoria da *tékhne*, Platão a concebe em função de uma *prâksis* política, considerando como ocupações inferiores as atividades de ofício, por limitarem-se ao âmbito econômico e portanto, exteriores à esfera da política. A superioridade do pensamento puro, *theoría*, em relação à atividade prática é um traço marcante no pensamento platônico.

A divisão de tarefas apresentada no Livro IV d’A *República* leva-me a pensar a questão do trabalho na *pólis* Atenas e a interrogar a categoria social do trabalho na Grécia Antiga. Em relação ao vocabulário,

o grego não tem um termo que corresponda a “trabalho”[...] Esses fatos lexicais fazem-nos suspeitar que, entre atividades que, a nossos olhos, constituem o conjunto unificado de condutas de trabalho, existem diferenças de plano, aspectos múltiplos e até mesmo oposições (Vernant, 2008, p. 325-327).

¹⁸ Termo grego que significa “/arte manual, indústria, ofício/ habilidade (manual, em coisas de espírito)/ conhecimento teórico, método/ artifício, intriga/ meio, recurso/ obra artística/ tratado de uma arte” (Pereira, 1976, p. 572).

Ao analisar algumas especificidades da organização da divisão de tarefas na *pólis* da época clássica, constatei o fato de existirem concepções muito distintas do valor atribuído à categoria social do trabalho no contexto da nossa sociedade moderna industrializada. A noção de trabalho na perspectiva técnica da ação humana, como processo de exploração da natureza com a finalidade de produzir mercadorias e obter lucro com a produção em série, mostra-se inexistente, ao contrário:

o trabalho na Grécia antiga foi frequentemente abordado sob dois pontos de vista, aliás, solidários: a depreciação do trabalho, as limitações do pensamento técnico. O objeto de nosso estudo é diferente. Considerando o trabalho enquanto grande tipo de conduta, hoje fortemente organizado e unificado, nós nos interrogamos sob que forma ele aparece no mundo antigo, que posição ocupa no homem e na sociedade: como se acha definido em relação às outras atividades humanas; que operações são mais ou menos tomadas como trabalho, com quais aspectos, quais conteúdos psicológicos¹⁹.

Para compreendê-lo no sentido como os gregos o apreendiam na antiguidade é preciso interrogar o trabalho em um plano distinto daquele que diz respeito ao moderno e uniformizado padrão das condutas de trabalho.

Na época clássica o fato dos deuses Atena, Hefesto e Prometeu aparecerem agrupados no “culto, no mito e na representação figurada, tende a simbolizar em Atenas uma função técnica e uma categoria social, a dos artesãos. [...] essas técnicas do fogo estão grandemente representadas no bairro Cerâmico onde reinam essas divindades” (Vernant, 2008, p. 314). As artes do fogo, como eram chamadas as obras dos artesãos da cerâmica, desenvolvem-se fora do *oikos*, do ambiente da casa, da família e constituem os primeiros ofícios especializados instituídos na *pólis*.

Em seu *Protágoras*, Platão atribui ao sofista a narrativa do mito de geração dos mortais, em que os deuses os moldaram no interior da terra usando terra e fogo e encarregaram os titãs Prometeu e Epimeteu à tarefa de dotá-los das faculdades e capacidades apropriadas para a luz. Epimeteu implorou a Prometeu para distribuir tais faculdades. A sabedoria política baseada no respeito e na justiça, entretanto, foi entregue por Hermes ao homem, em cumprimento a uma ordem de Zeus, como um dom desse deus, que permitiu a criação humana da *pólis*, que deveria ser bem governada. Essa teria sido a forma encontrada por Zeus para garantir a sobrevivência do homem que vivia isolado e, era frequentemente destruído por animais selvagens.

¹⁹ *Ibidem*, p. 325.

A alguns ele atribuiu força sem velocidade, dotando de velocidade os mais fracos; a outros deu armas; para os que deixara com natureza desarmada, imaginou diferentes meios de preservação: os que vestiu com pequeno corpo, dotou de asas, para fugirem, ou os proveu de algum refúgio subterrâneo: os corpulentos encontraram salvação nas próprias dimensões. Destarte agiu com todos, aplicando sempre o critério de compensação. Tomou essas precauções, para evitar que alguma espécie viesse a desaparecer.

[...] De seguida, determinou para todos eles alimentos variados, de acordo com a constituição de cada um. [...] Como, porém Epimeteu carecia de reflexão, dependeu, sem o perceber, todas as qualidades de que dispunha e, tendo ficado sem ser beneficiada a geração dos homens, viu-se, por fim, sem saber o que fazer com ela. Encontrando-se nessa complexidade, chegou Prometeu para inspecionar a divisão e verificou que os animais se achavam regularmente providos de tudo; somente o homem se encontrava nu, sem calçados, nem coberturas, nem armas, e isso quando estava iminente o dia determinado para que o homem fosse levado da terra para a luz. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a salvação, roubou de Efesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo — pois, sem o fogo, além de inúteis as artes, seria impossível o seu aprendizado — e os deu ao homem. Assim foi dotado o homem com o conhecimento necessário para a vida; mas ficou sem possuir a sabedoria política; esta se encontrava com Zeus, e a Prometeu não era permitido penetrar na acrópole, a morada de Zeus, [...]. Assim, a ocultas penetrou no compartimento comum em que Atena e Hefesto amavam exercitar suas artes, e roubou de Hefesto a arte de trabalhar com o fogo, e de Atena a que lhe é própria, e as deu aos homens. Desse modo, alcançou o homem condições favoráveis para viver. [...] Uma vez de posse desse lote divino, foi o homem, em virtude de sua afinidade com os deuses, o único dentre os animais a crer na existência deles, tendo logo passado a levantar altares e a fabricar imagens dos deuses. Não demorou, e começaram a coordenar os sons e as palavras, a engendrar casas, vestes calçados e leitos, e a procurar na terra os alimentos. Providos desse modo, a princípio viviam os homens dispersos; não havia cidades; por isso eram dizimados pelos animais selvagens [...]. Preocupado Zeus com o futuro de nossa geração, não viesse ela a desaparecer de todo, mandou que Hermes levasse aos homens o Pudor e a Justiça, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens. Hermes, então, perguntou a Zeus de que modo deveria dar aos homens pudor e justiça: Distribuí-los-ei como foram distribuídas as artes? [...] Devo proceder desse modo com o pudor e a justiça, ou reparti-los entre todos os homens igualmente? Entre todos, disse-lhe Zeus, para que todos participem deles, pois as cidades não poderão subsistir, se o pudor e a justiça forem privilégios de poucos, como se dá com as demais artes. E mais: estabelece em meu nome a seguinte lei: que todo homem incapaz de pudor e de justiça sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade.

Dessa maneira, Sócrates, e por tal motivo julgam todos, e também os atenienses, que quando se trata de problemas relativos à virtude da arte de construção, ou de qualquer outra profissão mecânica, somente poucos podem participar de suas deliberações, e se alguém, estranho a esse pequeno número, se aventura a emitir opinião, não o toleram, como disseste, e, com razão, segundo penso. Quando, porém, vão deliberar sobre a virtude política, em que tudo se processa apenas em função da justiça e da temperança, é muito natural que admitam todos os cidadãos, por ser de necessidade que todos participem dessa virtude, sem a qual nenhuma sociedade poderia subsistir. [...] Todo o mundo está convencido de que os homens, sem exceção, participam da justiça e das demais virtudes políticas (Platão, *Protágoras*, 320d-323a).

Mesmo tendo em seu poder todas as técnicas, nem assim, os homens poderiam instituir a *pólis*, a comunidade política, pois somente Zeus poderia dar ao gênero humano a *areté* política, as virtudes éticas e políticas, os laços de *philia* que mantém a unidade da

pólis ordenada pelo *nómos*, norma, e pela *díke*. Cabe à lei e à justiça orientar o sentido das ações dos cidadãos que se concebem como uma comunidade de iguais.

O mito leva à compreensão do caráter punitivo que está na origem do trabalho, tendo sido criado como o castigo imputado em consequência da contenda entre Zeus e Prometeu. O roubo do fogo é entendido por Zeus como um comportamento astucioso de Prometeu, que deve ser pago com o esforço e o labor do homem. Na narrativa de Hesíodo, um dos textos mais antigos sobre o mito do roubo do fogo, Prometeu é ao mesmo tempo, o benfeitor da técnica do fogo e o portador da desgraça humana, fruto dos seus pensamentos fraudulentos, que despertam a cólera de Zeus, levando a uma separação entre os homens e os deuses. A partir de então, o homem passa a nascer não mais da terra e sim, da mulher pela geração, o que implica em envelhecimento e morte. Toda a riqueza estará condicionada ao pagamento com o sacrifício do labor humano.

Hesíodo também estabelece uma ligação entre a fecundidade e a função do trabalho no mito de Pandora. “Pandora significa ‘aquela que dá tudo’, a deusa da terra que preside a fecundidade. [...] Em Hesíodo, Pandora é a obra de Hefesto que forja também para ela uma coroa de ouro” (Vernant, 2008, p. 316), representando os animais da terra e do mar. Como punição pelo roubo do fogo, a partir de agora, todos os dons da terra devem ser pagos com suor e sacrifício e a antiga generosidade espontânea da terra passa a ser parte de um passado mítico já superado. Pandora significa a mulher comparada por Hesíodo ao zangão, que entre as abelhas simboliza o ócio, aquela que dilapida os bens adquiridos com sacrifício. A figura sedutora do mal.

Em Hesíodo, quando o homem com o seu esforço participa da cultura da terra, o lavrador não se concebe como um homem de ofício e menos ainda tem o sentimento de aplicar uma técnica de agricultura, trata-se mais de obedecer às leis dos campos, seguindo os conselhos celestes e cumprindo os rituais, de modo que, ao colocar as mãos no arado, o lavrador dirige suas orações aos deuses clamando pela fecundidade da terra. No que tange à experiência religiosa, o cultivo da terra é uma forma de vida de certa forma semelhante ao ideal do guerreiro, em que cada coisa deve ser feita no tempo certo, a sementeira, as orações e a colheita, respeitando os preceitos da natureza e dos deuses e confiando na justiça divina.

A agricultura é mais uma forma de experiência moral e religiosa do que uma profissão que busca produzir bens por meio da técnica. Pelo esforço no cultivo de cereais o homem torna-se mais querido pelos deuses da vegetação, cuja função é fazer com que os

ramos cresçam e frutifiquem no ritmo das estações e, a participação do homem é maior pela realização das festas em honra e rituais de comunhão com os deuses, do que pelo valor do seu trabalho.

Os frutos da terra destinados a serem consumidos na região opõem-se aos valores econômicos de “circulação”. Ainda aí, o trabalho fundamenta mais uma troca pessoal com a natureza e os deuses do que um comércio entre os homens (Vernant, 2008, p.335).

A agricultura aparece na Grécia Antiga em oposição às atividades do artesão que, de certa forma, dentro dos estreitos limites da sua ação, detém o poder da sua técnica. De modo semelhante aos guerreiros, os camponeses põem-se na dependência dos deuses para que a colheita seja abundante, do mesmo modo que aqueles não concebem ações militares sem a consulta aos deuses. O êxito da atividade agrícola não depende de um conhecimento da natureza do seu objeto ou da descoberta de uma técnica eficaz de cultivo mas, assim como na atividade guerreira, trata-se de um problema de esforço e vigilância. Por isso, aqueles que têm preguiça não podem justificar a sua não participação na guerra e na agricultura, com o pretexto de falta de conhecimento para o desenvolvimento de tais atividades.

A agricultura, assim como a guerra, não aparece como um ofício. Deve-se mesmo aplicar-lhe o termo τέχνη? Quem diz τέχνη diz saber especializado, aprendizagem, processos secretos de êxito. Nada disto existe no trabalho agrícola: os únicos conhecimentos que reclama são os que todos podem adquirir, por si mesmos, observando e refletindo ²⁰.

Os camponeses trabalham a terra para suprir suas necessidades de alimentação no âmbito do *oikos*. O lugar do trabalho deve ser considerado no seu aspecto moral e psicológico no contexto da *pólis*, cujo pensamento religioso é ricamente elaborado, não como atividade de ganho econômico, e tampouco de ação humana de exploração ou transformação da natureza, no intuito de adaptá-la a fins ou interesses humanos. Em Hesíodo, a atividade agrícola tem um caráter religioso, cujo valor provém do enfrentamento da tarefa árdua do cuidado com a terra, que requer esforço e ganha prestígio

²⁰ *Ibidem* p. 332.

ao estabelecer uma relação de reciprocidade com os deuses. O aspecto instrumental e técnico, da mesma forma que o alcance econômico, “a agricultura permanece integrada em um sistema de representação religioso”²¹. Hesíodo destaca a oposição marcada entre dois aspectos da fecundidade, a justiça efetivada nas ações da vida cotidiana da comunidade garante uma prosperidade coletiva, ao contrário do trabalho, que assegura a riqueza a cada um, assumindo a forma de um favor dos deuses para um determinado indivíduo.

Na cultura antiga o fogo é considerado elemento carregado de profunda simbologia: “em Heráclito, é a *arkhé* e princípio da realidade [...] além da ideia de *elemento físico*, também a de *regra que governa todas as coisas com racionalidade*” (Reale, 2005, p. 115). No sistema filosófico platônico, o fogo desempenha um papel importante na construção de sua cosmologia, o que evidencia ainda mais, a importância do significado do roubo do fogo no mito de Prometeu e “exprime uma concepção muito elaborada do técnico como função social” (Vernant, 2008, p. 320).

A compreensão platônica do mito de Prometeu, ao usar a sua ironia, estabelece um relação de dicotomia entre a arte política e a arte guerreira de um lado e as funções técnicas de outro, a função técnica é incompatível com a função política. O exercício de uma profissão, que diz respeito à esfera privada, desqualifica para o exercício do poder, esfera da vida pública.

No livro IV d’A *República* Platão expressa na linguagem mítico-religiosa a sua teoria da organização tripartida da sociedade, com o esquema dos três grupos, dos governantes, dos guerreiros e dos artesãos, que compõem o tecido social da *pólis*, como argumento capaz de justificar a superioridade das funções políticas e a necessidade de sua especialização. Examina os três grupos e três virtudes para expor em que consiste a justiça na *pólis*. Ao primeiro grupo, dos dirigentes, atribui a virtude da sabedoria, ao segundo grupo, dos guardiões, a coragem e ao terceiro grupo, dos artesãos, a terceira virtude, a *sophrosýne*, temperança, prudência, moderação, não é específica do terceiro grupo, mas uma virtude unitária, que perpassa as três categorias. Platão se recusa a

conceder uma virtude positiva àqueles cuja função social é construída pelo trabalho. Para Platão, o trabalho permanece estranho a todo valor humano e que, [...] aparece-lhe mesmo como a antítese do que é essencial no homem (*Ibidem*, p. 321).

²¹ *Ibidem* p. 334.

Apesar do lugar de destaque conferido à função técnica pelos sofistas, da importância que os artesãos já representavam na prosperidade da *pólis* e, de sua participação na vida política, Platão considera a forma teórica o mais elevado grau de conhecimento. Característica geral e marcante do pensamento grego, a forma de pensar hierarquicamente, se estende também, ao plano da intelectualidade, que recebe o grau de maior importância. Os saberes da *tékhnē*, dos artesãos e comerciantes, são considerados inferiores, por serem atividades produtivas. Ao estabelecer esta hierarquia o filósofo separa a função política da esfera econômica, sendo este o motivo pelo qual, os governantes da *politeía* não podem ser proprietários de bens particulares, sob o risco de desviar a atenção do *télos* da sua função política que é buscar sempre, em primeiro lugar, o bem da coletividade.

É notável que essa importância dada à técnica não tenha, ao contrário, afetado sua concepção de homem; ou melhor, que ela a tenha afetado, por assim dizer, só negativamente. Nenhum dos aspectos psicológicos da função lhe parece apresentar conteúdo humano válido: nem a tensão do trabalho como esforço humano de um tipo especial, nem o artifício técnico como invenção inteligente, nem o pensamento técnico em seu papel formador da razão. Pelo contrário, encontra-se nele o cuidado de separar e de opor a inteligência técnica e seu ideal de homem, como ele separa e opõe na cidade a função técnica e as outras duas²².

A grande preocupação é no sentido de evitar o desequilíbrio da *pólis* em consequência das questões econômicas. Platão já tinha consciência de um perigo que, até os dias atuais, continua corrompendo os dirigentes políticos, ao ocuparem cargos públicos, com intenção de obter privilégios em benefício próprio. O interesse privado é o ponto frágil que ameaça a saúde da vida política.

Em Platão um primado do poder político sobre o econômico é condição de existência da *politeía* perfeita, não podendo os dirigentes terem direito à acumulação de fortuna, pois, o desejo individual de dinheiro leva à competição e provoca o rompimento dos laços de *phília*, o que ameaça a unidade da *pólis*. Os interesses privados postos à frente do bem da comunidade levam ao surgimento de contendas e disputas entre interesses concorrentes que podem causar a desintegração da *pólis*.

No que diz respeito à retórica, Platão como seguidor da tradição socrática, questionou profundamente o problema da *paideía* sofística fundada no discurso persuasivo, considerando o ofício dos sofistas no plano das meras aparências, arte da bajulação e do

²² *Ibidem* p. 320.

engodo, um comércio de ilusões, visto que, oferecem o ensino de um saber do qual, na verdade não conhecem os fundamentos, apenas persuadem seus interlocutores sobre uma vasta gama de assuntos, ao seduzir com belos discursos, que não passam de arte da imitação.

Polo: A que atividade te referes?

Sóc: Que não seja rude demais falar a verdade! Pois hesito em dizê-la por causa de Górgias, com medo de que julgue que eu comedie a sua própria atividade. Se essa, porém, é a retórica praticada por Górgias, eu não sei — aliás, da discussão precedente nada se esclareceu sobre o que ele pensa — mas eu chamo retórica parte de certa coisa que não é nada bela.

Gór: Pois bem, Górgias, ela me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino lisonja. Dessa atividade, presumo que haja inúmeras partes, e uma delas é a culinária, que parece ser arte, mas, conforme o meu argumento, não é arte, mas experiência e rotina. [...] A retórica é, conforme meu argumento, o simulacro de uma parte da política (Platão, *Górgias*, 463 a-b-d).

Os mestres da retórica convencem por meio da sugestão das emoções e sentimentos, parte menos racional da alma, criando ilusões ao apresentar um saber que na verdade desconhece a essência do objeto e, por esse motivo, Platão não considera a atividade dos sofistas uma *tékhnē* legítima, colocando-a no mesmo patamar das funções dos artífices, entre as tarefas menos nobres, de rotina que não ultrapassam o plano da empiria ao desenvolver sua pedagogia de adestramento dos jovens que ambicionam cargos políticos para conseguir o máximo poder possível e, assim, exercer a dominação sobre os mais fracos. A atividade política assume, então, o sentido mais elevado do poder, como forma de promover o bem de todos os cidadãos.

Entre Platão e os sofistas são postas duas concepções de homem e de sociedade que se confrontam e buscam a afirmação do seu modelo de educação. Para os gregos as técnicas autênticas não são ilimitadas,

na ideologia dessa sociedade de escravos, os traços que puderam travar, de antemão, a orientação do pensamento no sentido técnico: a ordem de valores que constituem a contemplação, a vida liberal e ociosa, o domínio do natural, a cultura grega opõe, como outros tantos termos negativos, as categorias menosprezadas do prático, do trabalho servil e artificial. [...] Parece-nos que se podem encontrar, no próprio pensamento técnico e na forma particular de que se revestiu na Grécia, certas razões internas de sua limitação. Não há um pensamento técnico, imutável, que presente, tão depressa constituído, os

caracteres que lhe vemos hoje e que se orientaria, como o nosso, em função de um dinamismo espontâneo, para o progresso (Vernant, 2008, p. 364).

Os gregos não pensavam conforme a ideia moderna de progresso e desenvolvimento ilimitados, tampouco conheciam as infinitas pseudonecessidades do homem moderno do mundo globalizado, cuja felicidade é concebida como um sentimento de satisfação, possível de ser realizado, por meio do consumo exacerbado dos produtos da tecnologia que, na sociedade do espetáculo e do descartável, não passam de simulacros e, já não buscam mais a satisfação das necessidades legítimas e essenciais e sim, ao prazer, gerando ilusões.

Ao pensar com Platão a sociedade atual, é possível compreender que o progresso tecnológico em todas as esferas da organização do mundo moderno, com a parafernália de equipamentos, máquinas e inumeráveis instrumentos da nossa civilização da informação altamente tecnificada, não nos proporciona mais tempo para atividades intelectuais. Por sua natureza espiritual, de exercício de elaboração do pensamento, elas exigem um tempo livre para a leitura, para a compreensão e para a fruição, que na sociedade capitalista, tempo para pensar e aprender, é considerado uma transgressão as regras da obtenção do lucro a qualquer preço.

Seduzido pelo atrativo das novidades e das facilidades, o homem do consumo busca desenfreadamente a felicidade difundida pelo aparelho midiático, que globaliza o espírito hedonista. Na pressa em atender às exigências concretas da vida prática, são cada vez mais evidentes as manifestações variadas de desequilíbrio e insatisfação, a necessidade de consumo de drogas em níveis epidêmicos, o escasso tempo livre facilmente capturado pela indústria do entretenimento e gasto em atividades fúteis que dispersam e empobrecem o pensamento. Essa indústria não conduz a uma vida de lazer enriquecedor, ao tempo livre que possibilita a elevação do nível cultural dos sujeitos, mas tudo reduz a mero passatempo.

A multiplicidade do mundo da informação e da tecnologia é, então, meio e fim em si mesmo, ao invés de o homem servir-se da técnica para viver melhor, no mundo ilusório do progresso ilimitado, o homem põe a sua vida a serviço da técnica e até mesmo sua relação com natureza é uma forma de exploração e domínio. Ávido por consumo, ele destrói até sua primeira morada e custa a ver que ela não é uma fonte inesgotável de recursos.

Nesse contexto utilitarista a formação é concebida de acordo com a finalidade única de atendimento às exigências de mão de obra para o mercado de trabalho, o que reduz o *telos*, seu fim mais elevado, formar o homem de bem, para a convivência em sociedade. Conforme a teoria de Platão, a instituição da sociedade justa pressupõe a busca constante pelo Bem Supremo, pois, as demais virtudes participam da ideia do Bem. Na concepção reducionista e pragmática do mundo da informação e da tecnologia, do mercado e do capital, a educação é confundida com a escola que, por sua vez, é compreendida como simples organização cujo fim é o lucro, desconsiderando a natureza da formação, cujo sentido ultrapassa o âmbito da escolarização formal.

Na concepção platônica, ao contrário, formação significa elevação espiritual, preocupação com o caráter para a constituição do homem, buscando a plenitude da sua humanização, sem descuidar do intelecto, já que a formação moral está intrinsecamente relacionada aos processos intelectivos, virtude é conhecimento, conhecer é rememorar, evocar as lembranças da alma, verdadeiro sujeito da aprendizagem.

Ao desenvolver com perfeição uma única tarefa para a qual tendem as habilidades naturais de cada cidadão, Platão demonstra que dessa forma é possível ordenar com justiça as relações entre o grupo dos governantes, dos guardiões e dos artífices, harmonizando os conflitos de interesse entre a esfera política e a econômica, à medida que, cada indivíduo participa da *eudaimonía* da *pólis* realizando sua função da melhor forma possível. Essa é a solução pensada por Platão, para resolver o problema do antagonismo entre o homem da *téckne* e o homem do pensamento, da *theoría* e da *prâksis* política.

Em relação a esse espírito do homem grego, fundado nos laços de *phília* que sustenta a unidade da *pólis* ideal, na teoria de Platão,

na ética ideal, é possível demonstrar que o tipo certo de objetivo e caráter moldados em seres humanos que serão cooperativos de várias maneiras e não visarão prejudicar os outros [...]. O interesse e a utilidade em tal ética, são relativos ao ideal apropriado [...]. Primeiro, devemos selecionar um ideal, depois definir o que é útil em relação a ele (Moravcsik, 2006, p. 112).

O ideal platônico d'A *República* é a construção da *politeía* perfeita, do primado do bem da coletividade, na esfera da vida pública. Diferentemente da sociedade atual, onde se prioriza o indivíduo e seus interesses particulares acima do público. Cabe a *paideía* a busca da realização do ideal de formação capaz de constituir o homem pensado para a vida boa, a *eudaimonía*, a felicidade no plano da universalidade, da vida coletiva.

A *pólis* ganha um novo sentido na concepção de Platão, por meio da intrínseca relação estabelecida entre a *pólis* e a *paideía* n' *A República*, visto que a realização da vida boa depende de valores universais, que orientam a conduta humana para o bem, o bom, o belo e o justo, por meio de um saber capaz de re-conhecê-los. O filósofo pensa a *paideía* filosófica, busca a elevação espiritual, intelectual e moral do homem, oferecendo ao ocidente a matriz conceitual para se pensar a formação humana. Este é o modelo que irá fundamentar a educação, marcando os debates desde o mundo Antigo até a contemporaneidade.

CAPÍTULO III-
O SENTIDO DA *PAIDEÍA* PLATÔNICA N'A *REPÚBLICA*

Nada de imperfeito é justa medida de coisa alguma.

Platão

Platão põe a questão da formação humana de forma original, distinta da *paideía* aristocrática e intrinsecamente relacionada à questão da *politeía* perfeita e da *paideía*, condição *sine qua non* da comunidade ideal.

A *paideía* platônica é a matriz teórica que possibilita pensar um sistema de educação fundado no pensamento filosófico, orientado pela razão, na busca do conhecimento mais elevado, a *epistéme*. Esfera da *theoría* que devido à natureza da alma, concebida por Sócrates como sujeito do conhecimento, não pode ser compreendida no plano da experiência sensível, da empiria, pois supõe o movimento de elevação contemplativa rumo à Ideia, verdadeiro objeto do conhecimento buscado pela filosofia em sua íntima relação com a cultura. A filosofia não é, pois fuga da realidade do mundo humano e sim, uma forma lúcida de pensar as questões que dizem respeito à vida coletiva que se desenvolve nas relações sociais estabelecidas na contradição e nos embates que permeiam as diversas esferas da vida coletiva.

Buscar compreender nos dias atuais o homem grego da Antiguidade Clássica é tarefa difícil e desafiadora, que requer a superação da realidade aparente, no movimento teórico que transcende o plano dos sentidos, contemplando com os olhos da alma, com a inteligência, a ideia de homem que, em sua essência e unidade, exige ser pensada em relação ao contexto da multiplicidade da vida na *pólis*.

O homem herói do período arcaico transforma-se no *zôon politikón* de Aristóteles, o homem político do século V, que faz florescer uma cultura rica e singular, fundada no desejo de conhecer para aperfeiçoar sempre mais os elementos espirituais, morais, intelectuais e físicos que determinam a sua humanidade. Desse modo, a educação é compreendida como determinante do movimento de elevação do homem bárbaro ao ser de cultura. Na concepção clássica, a cultura grega elabora a ideia, o conceito de homem, destacando dois aspectos fundamentais:

O homem como animal que fala e discorre (*zôon logikón*) e o homem como animal político (*zôon politikón*). Esses dois traços estão, de resto, em estreita correlação, pois só enquanto dotado de *lógos* o homem é capaz de entrar em relação consensual com seu semelhante e instituir a comunidade política. E a vida política (*bíos politikón*), vida humana por excelência segundo a concepção clássica, se exerce pela livre submissão ao *lógos* codificado em leis justas (*nómoi*). Por outro lado, essas duas características fundamentais do homem se manifestam em atividades dotadas de finalidades específicas, a atividade de contemplação (*theoría*) e a atividade do agir moral e político (*prâksis*). A harmonização dessas duas atividades é um dos problemas fundamentais que a concepção clássica do homem se propõe resolver (Lima Vaz, 2009, p. 20).

Pela primeira vez a palavra assume um caráter de superioridade em relação a outros mecanismos de poder, tornando-se “o instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio de outrem” (Vernant, 2004, p. 53-54).

Os gregos entenderam que somente por meio da educação seria possível a constituição do *éthos*, daquilo que se tornaria a segunda morada do homem. Essa elevação da condição de barbárie possibilitou a criação gradativa do universo da cultura. A base constitutiva que possibilitou a criação desse novo *éthos* foi a elaboração de um complexo sistema de referência simbólica, baseado na linguagem mitológica, cujo modelo do herói ofereceu a matriz que possibilitou pensar os problemas da formação humana.

Na relação do homem com a cultura o *éthos* assume no âmbito da *prâksis*, o sentido dado anteriormente à *phýsis*, pelo o homem primitivo, quando ainda desprovido de um

sistema de explicação racional, recorria aos mitos e lendas buscando compreender os fenômenos do mundo físico.

Phýsis e *éthos* são duas formas primeiras de manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o *éthos* senão, a transcrição da *phýsis* na peculiaridade da *prâksis* ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam (Lima Vaz, 2013, p. 11).

A *phýsis* é o domínio da necessidade, das coisas que acontecem sempre do mesmo jeito. No *éthos* o *lógos* se manifesta no bem como *télos* do agir humano e, como *prâksis*, rompe com o *aeí* da natureza, na abertura do plano dos costumes, do hábito que é da esfera do *pollákis*, daquilo que frequentemente ocorre de determinada forma, e por isso não é possível prescrever uma norma absoluta para as questões da ética e da política. As excelências resultam de deliberações, não existem sem a tomada de decisão. Há uma disposição na alma para buscar o bem, mas a realização ou não da vida virtuosa depende da escolha de cada um.

O *éthos* torna-se o espaço da liberdade na medida em que o cidadão é capaz de deliberar autonomamente sobre os rumos da sociedade, ou seja, participar das discussões e elaboração das leis, do *nómos* regulador da vida coletiva, de modo a fazer com que ela se torne a realização da democracia como forma de vida que se constitui por meio do reconhecimento de valores comuns. O cidadão virtuoso é aquele capaz de deliberar racional e livremente sobre o destino da sociedade em que vive. Cabe à educação para a democracia formar o homem virtuoso. “A virtude que define mais plenamente o cidadão democrático é uma disposição adquirida para a deliberação” (Valle, 2002, p. 288), ou seja, a formação racional, crítica e moral constitutiva da autonomia no sentido grego do termo.

Na perspectiva de constituição da autonomia do cidadão, o trabalho educativo é condição prévia para a realização da igualdade, forma plena de participação do povo nas decisões do destino da sociedade. Mas tratando-se da complexa questão da igualdade,

por um lado, [...] a afirmação da igualdade como um fato, e não como um projeto, mascara as desigualdades concretas que subsistem no seio da sociedade; por outro lado, a ênfase no fato das desigualdades acaba por desconsiderar a realidade democrática, cujo ato fundador é a proclamação peremptória da igualdade *de direito* entre os cidadãos (Valle, 2002, p. 287).

A consciência da necessidade e a conseqüente exigência de direitos iguais para todos os cidadãos da *pólis* “constitui a mais alta meta para os tempos antigos. [...] Procurava-se uma ‘medida’ justa para a atribuição do direito e foi na exigência de igualdade, implícita no conceito de *díke*, que se encontrou essa medida” (Jaeger, 2003, p. 136).

O sentido da *díke* não era unívoco, havia uma multiplicidade de compreensões dessa norma, que facilmente levava ao erro.

Isto, porém, sob o ponto de vista prático, tornava-a mais apta a servir de palavra de ordem nas lutas políticas. Podia-se significar com ela a simples igualdade dos que não tinham direitos iguais, isto é, os não nobres, [...]. Podia exprimir também a participação ativa de todos na administração da justiça, a igualdade constitucional dos votos de todos os indivíduos nos assuntos do Estado, ou, ainda, a igual participação de todos os cidadãos nos postos diretivos, nessa altura em poder da aristocracia. [...] A *díke* constitui-se em plataforma da vida pública, perante a qual são considerados “iguais” grandes e pequenos (Jaeger, 2003, p.136-137).

Com a instauração da consciência jurídica passou-se a exigir que os nobres também a obedecessem. O justo meio estabelecido pela racionalidade passa a orientar as ações no âmbito da *prâksis*, como ato consciente do homem voltado para a busca incessante do bem. Para Platão o ideal ético e intelectual não é uma utopia, está orientado para a ação, não é pura contemplação é o pensamento vivo no desejo de aprimorar as leis, aperfeiçoar as qualidades dos cidadãos, ordenando na forma da justiça, as relações que constituem o cotidiano da *pólis*. A justiça é instituinte da *politeía* perfeita, da comunidade como única possibilidade de realização da *eudaimonía*, compreendida como valor que ultrapassa as contingências particulares, pois, pertencem à esfera do universal, da vida coletiva.

A filosofia de Platão tem amplo alcance pedagógico, capaz de abstrair a realidade aparente da experiência concreta, buscando a verdade inteligível, elevando o ideal de formação do homem grego, à medida que a ideia de justiça d’A *República* é fundada no Bem do grupo, público, acima das instabilidades dos interesses particulares, da condição das coisas contingentes.

As concepções platônicas de homem, de comunidade, de educação e de justiça constituíram o primeiro grande modelo teórico, legado que possibilita até os dias atuais, interrogar e avaliar a *prâksis* dos homens no convívio com os seus semelhantes. Avaliar pelo critério grego do *métron*, da justa medida, nos possibilita fazer julgamentos sólidos de

valor, sobre questões fundamentais, justamente àquelas que dão sentido e plenitude à nossa existência.

A *prâksis* humana, a educação, a ética e a política, por serem constitutivas da essência do homem, dele não se separam, nem de sua ação, da qual não se tem garantias quanto ao resultado.

A perspectiva socrático-platônica identifica discurso e pensamento à medida que concebe o pensamento como diálogo interior da alma. É no movimento dialético de perguntas e respostas que o discurso se exterioriza e deixa de ser silencioso e ao assumir a forma de diálogo filosófico, faz com que as opiniões verdadeiras possam emergir na mente por meio do exercício da dialética, tendo sempre em vista o conhecimento puro, o Bem, o Belo e o Bom. Somente por meio da disciplina e do diálogo bem dirigido é possível despertar na alma o conhecimento verdadeiro, tendo a atividade filosófica um sentido altamente pedagógico.

Estrangeiro:

— Quando, pois, isto se dá na alma, em pensamento, silenciosamente, haverá outra palavra para designá-lo além da opinião?

Teeteto:

— Que outra palavra haveria?

Estrangeiro:

— Quando, ao contrário, ela se apresenta, não mais espontaneamente, mas por intermédio da sensação, este estado de espírito poderá ser corretamente designado por imaginação, ou haverá ainda outra palavra?

Teeteto:

— Nenhuma outra.

Estrangeiro:

— Desde que há, como vimos, discurso verdadeiro e falso, e que, no discurso, distinguimos o pensamento que é o diálogo da alma consigo mesma, e a opinião, que é a conclusão do pensamento, e esse estado de espírito que designamos por imaginação, que é a combinação de sensação e opinião, é inevitável que, pelo seu parentesco com o discurso, algumas delas sejam, algumas vezes, falsas (Platão, *Sofista*, 264 a-b).

Platão estabelece a distinção entre o discurso verdadeiro do filósofo, orientado para a busca da *epistémé*²³ e a arte do engano praticado pelos sofistas, amantes da *dóksa*.²⁴ Um sistema de educação fundado na *dóksa*, no plano da opinião e, portanto sujeito a erros é considerado pelo fundador da Academia, uma educação esvaziada do seu verdadeiro sentido e por isso, capaz de de-formar àqueles que tem natureza filosófica, desviando-os

²³ “S.f.- arte, habilidade, conhecimento, ciência, saber, conhecimento das coisas e processos por meio de conceitos universais”.

²⁴ “S. f. – opinião, crença, conjectura, reputação, aparência”.

desviando-os da sua vocação. A *epistéme* ou ciência é a forma mais elevada do conhecimento e seu objeto pertence ao plano do suprassensível, ao passo que, a *dóksa* ou opinião é a forma de conhecimento menos elevada e seu objeto pertence ao plano material ou sensível.

Preocupado com o risco de que o filósofo se desvie da sua natureza dialética, Platão tem tanto cuidado com sua formação rigorosa, propondo um denso currículo baseado na disciplina física e mental e orientado ao desenvolvimento de elevada capacidade de abstração, de pensamento. Essa é a finalidade de um longo percurso de ensino formativo, que envolve vários ramos da ciência matemática como a aritmética, a geometria, a estereometria e astronomia, além do estudo de teoria musical, que ele chama de harmonia. Estas ciências preparam o espírito para os saberes mais elevados, possíveis de serem apreendidos somente por meio da dialética.

As ciências matemáticas são uma preparação (*propaideia*) para se chegar à verdadeira *paideia*. Educados nessas ciências e cultivando a dialética, a filosofia, chegaremos ao conhecimento propriamente filosófico, o que demonstra o autêntico valor desse saberes (Coêlho, 2004, p. 48).

A dialética é o saber por excelência, acessível somente aos mais velhos, já que requer longos anos de estudo, dedicação e maturidade, sendo necessário que se tenha sabedoria de vida para ser capaz de apreender a essência de cada coisa. A dialética é o único caminho capaz de nos levar ao conhecimento do Bem. “—É, portanto, o único que, rejeitando as hipóteses, se eleva até o próprio princípio a fim de estabelecer solidamente suas conclusões e que, verdadeiramente, retira pouco a pouco o olho da alma da lama grosseira onde jaz mergulhado e o eleva à região superior” (Platão, *A República*, 533 d).

A ciência que eleva a alma é o caminho para a investigação sistemática da essência das coisas, do ser. O filósofo é chamado de dialético e, ao falar das qualidades de ambos, Platão afirma ser necessário “um espírito dotado de medida e graça”, (Platão, *A República*, 486 d) e o amadurecimento “pela educação e pela idade” (Platão, *A República*, 487 a). Por isso a filosofia não pode ser bem exercida, por homens que não sejam “por natureza, dotados de memória, de facilidade de aprender, de grandeza de alma e graça; [...] amigos e como que aliados da verdade, da justiça, da coragem e da temperança” (Platão, *A República*, 487 a). Dialético é, pois, aquele capaz de apreender a essência pelo pensamento, com o uso da razão e não pela vista, ou com a ajuda de um sentido qualquer.

A dialética é a arte de estabelecer distinções por meio do diálogo bem conduzido, elevando a alma no sentido do Bem. Assim, Sócrates explica a Glauco:

— Há múltiplas coisas belas, múltiplas coisas boas etc..., e nós as distinguimos no discurso²⁵.

[...].

— E chamamos belo em si, bem em si e assim por diante, o ser real de cada uma das coisas que colocávamos de início como múltiplas, mas que alinhamos em seguida sob sua ideia própria, que é única e que denominamos “o que existe”.

— É isso mesmo.

— E dizemos que umas são percebidas pela vista e não pelo pensamento, mas que as ideias são pensamentos e não são visões (Platão, *A República*, 507 b).

Nos livros VI e VII Platão mostra como deve ser a formação dos guardiões da *pólis*, as características e exigências dessa educação superior. O filósofo deve ser aquele que por natureza traz no âmago da sua alma o desejo insaciável de contemplar a sabedoria, a verdade. O sentido da existência para os que se dedicam à filosofia está na busca da essência em sua totalidade, na busca sempre retomada do Bem. Apesar de saber que a perfeição é inatingível à condição humana, no exercício do seu ofício de ensinar, o professor deve ser o guardião da verdade assim como, o filósofo é da *politeía*.

Referindo-se às índoles dos filósofos, Sócrates afirma que “amam sempre a ciência” (Platão, *A República*, 485 b) e logo em seguida, pergunta a Glauco “— Ora, poderias encontrar algo que se prenda mais estreitamente à ciência do que a verdade?” (Platão, *A República*, 485 c). O filósofo, portanto é aquele que ama a sabedoria, pois sua alma anseia elevar-se acima das coisas sensíveis e, nesse impulso, se lança na busca constante da *epistéme*, das Ideias puras que possibilitam vislumbrar o conhecimento em seu grau mais elevado.

A preparação do filósofo deve ser iniciada desde a infância, por meio dos exercícios corporais, da ginástica como educação do corpo, evoluindo gradativamente aos estudos de música e harmonia como educação da alma, percorrendo o longo e árduo caminho das ciências preparatórias ao exercício da dialética, que servem para orientar o olhar voltando-

²⁵ “Platão se refere à multiplicidade dos objetos pertencentes ao mundo sensível aos quais, no discurso, se atribui os diversos predicados, como ‘bom’, ‘belo’, etc. Formam-se, assim, proposições particulares tais como ‘isto é belo’, ‘isto é bom’ etc. Essa predicação é possível na medida em que os objetos particulares do mundo sensível participam das ideias de ‘bem’, de ‘belo’ etc., que são unas, eternas e imutáveis; elas são, em última instância, ‘o que é’ [...]. O termo ‘participar’ [...] faz parte do vocabulário técnico da filosofia platônica. Ele designa a ‘participação’ das coisas múltiplas, pertencentes ao âmbito sensível, no mundo das ideias (âmbito inteligível)” (nota de Guinsburg, à sua tradução d’ *A República* de Platão, p. 228 e 255).

o da empiria para o plano do inteligível. Somente na maturidade o filósofo poderá exercer o governo da *pólis* e, ao final da vida, dedicar-se única e livremente à filosofia.

A educação do filósofo vai além do ensino convencional, pois a filosofia é um modo de vida, um caminho a ser percorrido ao longo de toda uma existência. A educação platônica tem o sentido de busca constante e incansável do Bem, o filósofo deve ser capaz de apreender a realidade em si, distinguindo claramente as coisas que são, das que parecem ser. É trabalho do filósofo estabelecer distinções entre ser e ilusão. Por isso, para Platão, filosofia e educação são inseparáveis, inclusive na formação do bom cidadão, nobre, que busca sempre a perfeição.

Ao criticar a educação dos sofistas, Platão pensa uma nova *paideía*, capaz de formar os cidadãos livres da corrupção e da falsidade, porque se faz busca da verdade que orienta o processo de formação e se faz *paideía* à medida que se orienta na direção do Bem. Os olhos voltados

para objetos iluminados pelo sol, enxergam distintamente e mostram ser dotados de visão nítida.

[...] Ocorre o mesmo em relação à alma; quando ela fixa os olhares sobre aquilo que a verdade e o ser iluminam, ela o compreende, o conhece, e denota que é dotada de inteligência; mas quando os dirige para o que é mesclado de obscuridade, para o que nasce e perece, sua visão embota, ela não tem mais do que opiniões, passa incessantemente de uma a outra e perece desprovida de inteligência (Platão, *A República*, 508 d).

O conhecimento platônico é rememoração, exige a capacidade dialética de apreender a totalidade e ao tender a alma ao Uno, ultrapassa a fronteira da aparência e da materialidade, elevando-se ao plano do inteligível, assume o sentido da *areté*, virtude, da perfeição da alma que possibilita a visão do Bem.

O sentido da educação socrático-platônica é iluminar a alma de modo a evocar a memória e provocar o esclarecimento do simulacro, das coisas que se apresentam de maneira camuflada, como se fosse a realidade, quando na verdade, são meras ilusões e não passam de aparências.

Platão mostra que nada do que pertence ao mundo sensível pode ser tomado como medida, como critério de orientação em uma investigação. As sensações nos levam a confundir o ser, cuja essência é a unidade, o todo, com a multiplicidade característica do mundo da aparência. Platão se contrapõe aos filósofos naturalistas, cujas teorias baseavam-se sobretudo nos sentidos e na materialidade, pois o ser pertence ao plano do inteligível e

sua apreensão exige visão de conjunto, pensar o todo de modo a desprender-se do plano físico. O fio condutor de sua metafísica é a teoria das Formas, a teoria das Ideias que, na ontologia platônica é o paradigma que possibilita distinguir radicalmente realidade de aparência, contrastando “entre o que é uma entidade fundamental e essencial e o que está na superfície” (Moravcsik, 2006, p. 70).

Platão criou uma teoria da realidade para demonstrar a existência dos universais, as Ideias, como a verdadeira realidade e objeto do conhecimento. O entendimento, a apreensão daquilo que é essencial e primeiro, só nos é possível como Ideia.

As Formas ou Ideias são arquétipos, modelos que pertencem ao domínio dos entes matemáticos, da geometria, das virtudes; ideias puras e verdadeiras que nos possibilitam o entendimento da ordem e do equilíbrio de tudo o que possa constituir o espaço e o tempo, enfim, o domínio da compreensão do mundo físico.

Desde sua “aurora”, a ciência grega procurou proteger o conhecimento contra a dispersão, a hesitação e o erro, e assegurar-lhe um objeto um no seio da multiplicidade das coisas, estável através de sua mudança real por trás de sua aparência (Goldschmidt, 1963, p. 19).

O mundo sensível e o inteligível são simbolizados na analogia da linha dividida em dois segmentos assimétricos sobre os quais Sócrates explica os graus do conhecimento, hierarquizando-o conforme sua proximidade ou afastamento da luz:

— Aquilo que difunde a luz da verdade sobre os objetos do conhecimento e confere ao sujeito conhecedor a capacidade de conhecer, é a ideia do bem, visto que ela é o princípio da ciência da verdade, pode concebê-la como objeto do conhecimento, porém, por mais belas que sejam estas duas coisas, a ciência e a verdade, não te enganarás de modo algum, pensando que a ideia do bem é distinta e as supera em beleza (Platão, *A República*, 508 e-509 a).

No plano sensível a luz e a visão são semelhantes ao sol, mas não são o sol em si. Assim também, na esfera do inteligível, a *epistème* e a *alétheia*²⁶, são semelhantes ao Bem, mas não são o Bem, cuja natureza é mais elevada. Da mesma forma que o sol é o rei do mundo da aparência, o Bem o é do mundo das Ideias, do pensamento.

²⁶ “S. f. – verdade, realidade. *Alétheia* é a verdade no sentido do não-esquecido, não-omitido e, portanto, é o não encobrimento, o desvelado, o lembrado, o visível, a realidade que se manifesta a quem a busca, o oposto de falsidade, de mentira, do que parece ser mas não é o que parece. *Alétheia* é uma qualidade das coisas, dos objetos, da realidade mesma, que se manifesta sem dissimulações” (Coelho, 2009-b, p. 2).

O conhecimento mais elevado que as ciências podem possibilitar ao homem é o da natureza do Bem, fim último da existência humana. O filósofo deve governar a *pólis* tendo em vista, que conhece o Bem tanto quanto é possível aos homens, ou seja, no grau máximo que a condição humana é capaz de conhecê-lo e por isso, só ele é capaz de ordenar a vida em comunidade transformando em leis, àquilo que contempla ao vislumbrar a essência da justiça, da bondade, da beleza, da temperança, da coragem enfim, de todas as virtudes que, por sua vez, serão úteis e agradáveis em função do Bem, à medida que participam dele. O filósofo é o sábio virtuoso que jamais se cansa de buscar o Bem, o *nómos* que dá sentido e orienta a vida coletiva, pelo paradigma da justiça, da *pólis* justa.

Ao descrever a linha dividida irregularmente, aos primeiros dois cortes, Platão faz corresponder os objetos do inteligível, da ciência, que por sua vez, são separados em *diánoia*, conhecimento mediano e *nôus*, inteligência, conhecimento apreensível pela alma, e da opinião, ou seja, os objetos materiais do mundo sensível. Em seguida, separa-os em objetos físicos concretos e suas sombras e reflexos.

O primeiro grau do conhecimento na linha dividida é o da *eikasía*, diz respeito ao mundo das sombras, imagens ou cópias, plano do sensível, dos objetos empíricos, da *mímesis*, as obras das artes plásticas, dos pintores, poetas e escultores, etc... O segundo grau é chamado *pístis*, confiança, ou crença na sensação.

O terceiro grau do conhecimento é chamado *diánoia*, em que se dá o primeiro passo saindo do plano do sensível, em direção ao inteligível. É o plano do pensamento discursivo e do raciocínio matemático. O quarto e último grau do conhecimento é relativo à forma inteligível, do mundo das Ideias, ao qual se chega apenas por meio da dialética, ciência intuitiva, que forma, se faz *paideía*.

Os homens comuns fixam seu olhar no plano do simulacro, relativo aos dois primeiros graus do conhecimento, ou seja, se detém ao âmbito da opinião, do saber em sua forma menos elevada, imperfeita.

Só o filósofo ascende à *noesis* e à ciência suprema. O intelecto e a intelecção, deixadas as sensações e o sensível e qualquer elemento ligado ao sensível, captam, com um proceder que é ao mesmo tempo discursivo e intuitivo, as Ideias puras, seus nexos positivos e negativos, isto é, todos os liames de implicação e exclusão, e sobem de Ideia em Ideia até intuir a Ideia suprema (que é o primeiro e supremo Princípio, ou seja, o Bem/Uno), o Incondicionado. E esse proceder, pelo qual a inteligência passa do sensível ao inteligível e vai de Ideia em Ideia, é a “dialética”, de modo que o filósofo é o “dialético” (Reale, 2002-a, p. 164).

Na alegoria da caverna, Sócrates retoma a questão da hierarquia do conhecimento, conforme o grau de participação na ideia do Bem. Por meio da metáfora, leva a discussão ao plano das implicações políticas da educação. Platão ilustra o mito da caverna, fazendo com que Sócrates explique, por meio dessa imagem, a nova *paideía*.

— Representa da seguinte forma o estado de nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância. Imagina homens em morada subterrânea, em forma de caverna, que tenha em toda a largura uma entrada aberta para a luz; estes homens aí se encontram desde a infância, com as pernas e o pescoço acorrentados, de sorte que não podem mexer-se nem ver alhures exceto diante deles, pois a corrente os impede de virar a cabeça; a luz lhes vem de um fogo que brilha a grande distância, no alto e por trás deles; entre o fogo e os prisioneiros passa um caminho elevado; imagina que, ao longo deste caminho, ergue-se um pequeno muro, semelhante aos tabiques que os exibidores de fantoches erigem entre ele e o público e por cima dos quais exibem maravilhas.

— Vejo tudo isso — disse ele.

— Figura, agora, ao longo deste pequeno muro homens a transportar objetos de todo o gênero, que ultrapassam a altura do muro, bem como estatuetas de homens e figuras de animais, de pedra ou de madeira, bem como objetos de toda espécie de matéria; naturalmente, entre estes portadores, uns falam e outros se calam. [...]

— Eles se nos assemelham — repliquei — mas, primeiro pensas que em tal situação jamais haviam visto algo de si próprios e de seus vizinhos, afora as sombras projetadas pelo fogo sobre a parede da caverna que está à sua frente?

— E como poderiam? — observou — se são forçados a permanecer a vida toda a cabeça imóvel.

— E com os objetos que desfilam, não acontece o mesmo?

— Incontestavelmente.

— Se, portanto, conseguissem conversar entre si não julgas que tomariam por objetos reais as sombras que avistassem?

— Necessariamente (Platão, A República, 514 a-515 b).

Para que Glauco entenda o que é e como apreender o conhecimento verdadeiro, Sócrates faz uma analogia entre ver e conhecer. Só conhecemos verdadeiramente com os olhos da alma. Da mesma forma que os olhos e os objetos sensíveis participam da luz do sol, a alma à medida que se aproxima do mundo das ideias, eleva-se no sentido da sua verdadeira essência e ao contemplar, participa da ideia do Bem. Assim como a ausência da luz impossibilita a visibilidade, também a condição de privação ou a falta de saber nos impossibilitam de conhecer a verdade. Dessa forma, os prisioneiros ao verem as sombras e discutirem sobre o que não passa de simulacro, acreditando estarem se ocupando da realidade, simbolizam os atenienses seduzidos pelo discurso retórico dos sofistas, dos políticos corruptos e artistas cuja obra, cópias dos objetos sensíveis, promove a *eikasía*, um pensar limitado por imagens enganadoras.

— Considera agora o que lhes sobrevirá naturalmente se forem libertos das cadeias e curados da ignorância. Que se separe um desses prisioneiros, que o forcem a levantar-se imediatamente, a volver o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos à luz: ao efetuar todos esses movimentos sofrerá, e o ofuscamento o impedirá de distinguir os objetos cuja sombra enxergava há pouco. O que achas, pois, que ele responderá se alguém lhe vier dizer que tudo quanto vira até então eram apenas vãos fantasmas, mas que presentemente, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê com maior exatidão? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas passantes, o obrigar, à força de perguntas, a dizer o que é isso? Não crês que ficará embaraçado e que as sombras que via há pouco lhe parecerão mais verdadeiras do que os objetos que ora lhe são mostrados?

— Muito mais verdadeiras — reconheceu ele. [...]

— E se, prossegui — o arrancam à força de sua caverna, o compelem a escalar a rude e escarpada encosta e não o soltam antes de arrastá-lo até a luz do sol, não sofrerá ele vivamente e não se queixará destas violências? E quando houver chegado à luz, poderá, com os olhos completamente deslumbrados pelo fulgor, distinguir uma só das coisas que agora chamamos verdadeiras?

— Não poderá — respondeu; — ao menos no começo.

— Necessitará, penso, de hábito para ver os objetos da região superior. [...]

— Sem dúvida.

— Por fim, imagino, há de ser o sol, não suas vãs imagens refletidas nas águas ou em qualquer outro local, mas o próprio sol em seu verdadeiro lugar, que ele poderá ver e contemplar tal como é.

— Necessariamente — disse.

— Depois disso, há de concluir, a respeito do sol, que é este que faz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível e que, de certa maneira, é causa de tudo quanto ele via, com os seus companheiros, na caverna.

— Evidentemente, respondeu ele, chegará a esta conclusão (Platão, *A República*, 515 c-.516-c).

Na alegoria da caverna, ao conduzir o diálogo para questões políticas, Sócrates ultrapassa as demonstrações feitas anteriormente, na passagem da linha dividida. Eleva ao plano da abstração, da *diánoia*, os elementos contraditórios da realidade concreta da cidade, retratando o filósofo no prisioneiro sendo conduzido para fora da caverna, retornando em seguida, para ajudar seus companheiros, mesmo correndo o risco de ser desacreditado, ridicularizado e morto por eles. Esse retorno à caverna simboliza o filósofo que, como governante político é o guardião da *pólis*. Só ele tem condições de governar, atento à exigência ética que lhe impõe a responsabilidade de zelar do bem da coletividade, mesmo que para isso, precise sacrificar a própria vida, posta à disposição da comunidade.

Quando leva a pensar sobre as questões da educação e do exercício do poder político, Sócrates se utiliza das sombras para simbolizar os embates que permeiam as questões da *pólis*, debatidas publicamente nas assembleias. O mito da caverna ensina que o conhecimento restrito ao âmbito das imagens, limita nosso pensar à visão de reflexos, embotando-o ao prendê-lo ao plano da *dóksa*. Desse modo, nos prendemos ao simulacro, considerando o aparente como real, vivenciando experiências que não ultrapassam o domínio do empirismo.

Ao ser libertado da caverna, em seu primeiro contato com a luz do sol, sentindo dor e desconforto, o prisioneiro é invadido pela dúvida e pelo espanto, sentindo-se inseguro, pensa em voltar à sua condição de prisioneiro das trevas. Nesse momento é chamado à deliberação, tendo que escolher entre conhecer a realidade verdadeira, enfrentando o sofrimento de aprender a enxergar, ou permanecer na escuridão da caverna, condição que parece cômoda, devido ao fato de já estar acostumado a ela.

No exterior da caverna vai habituando seus olhos, gradativamente à luz e aos poucos, começa a enxergar as coisas do mundo real. Ao alcançar o entendimento de que o mundo da claridade do sol permite a visão da verdadeira realidade e aquilo que vira na caverna era apenas sombras, reflexos do real, sente-se maravilhado e não deseja retornar à prisão escura. Contraditoriamente sente-se compadecido pela situação dos companheiros, que continuam presos e decide arriscar a sua própria liberdade, retornando à caverna, para tentar libertá-los e convencê-los a enfrentar a saída dolorosa.

O prisioneiro que retorna para libertar os companheiros é facilmente identificado com a figura de Sócrates, que preferiu a morte pela cicuta a abdicar da filosofia e dos princípios éticos pelos quais orientou sua conduta, durante toda a vida. Esse retorno simboliza o homem político que renuncia ao bem individual para alcançar a vida boa para a coletividade.

A difícil saída da caverna exige esforço e dor, simboliza a experiência da maiêutica, o movimento da *periagogé*²⁷ é como um parto, não sendo possível sair das trevas do não saber para a claridade do inteligível sem sofrimento. O método socrático é o caminho a ser percorrido por aqueles que desejam alcançar o conhecimento e exige tornar-se outro, renascer ao realizar a conversão da alma para o Bem, sendo este o fim e o sentido da *paideía*.

A nova *paideía* pensada por Platão é a educação filosófica, que vai para além de acúmulo de conhecimento, ensina outra forma de olhar e apreender o real, partindo da multiplicidade e ascendendo em busca do princípio, do Uno e, em seguida, partindo do Uno, pela visão que se teve dele, fazer o caminho descendente, apreendendo-o em sua multiplicidade, realizando esses dois momentos que constituem a unidade da dialética: “não há uma dialética ascendente e uma outra descendente, mas um processo ascendente e

²⁷ Cf. Coêlho (2009-b, p. 17) “*Periagogé*, és — ação de conduzir à volta, de fazer voltar, rotação de girar a cabeça, transformação radical, conversão. Cf. *Epistrophé* — ἐπιστροφή, *metastrophé* — μεταστροφή”. Cf. nota 77 Jaeger (2003, p. 889) “*Rep.*, 518 c-d. A palavra empregada por Platão nesta passagem é περιγωγή, porém a expressão varia. μεταστροφή, [...] Todos estes termos tendem a evocar a mesma ideia metafórica: o ato de volver a cabeça e de dirigir o olhar para o Bem divino”.

outro descendente que se complementam e que compõem o método dialético” (Soares, 2002, p. 35).

Eis o motivo pelo qual Sócrates afirma que “a educação não é de nenhum modo o que alguns proclamam que ela seja; pois pretendem introduzir o conhecimento que nela não existe, como alguém que desse a visão a olhos cegos” (Platão, *A República*, 518 c). Cabe à verdadeira educação levar à conversão, despertando a essência adormecida na alma dos humanos, o desejo de buscar o conhecimento como forma de aperfeiçoamento sempre inconcluso do ser.

— A educação é, portanto, a arte que se propõe este fim, a conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de operá-la; ela não consiste em dar a vista à alma, pois que esta já a possui; mas com ele está mal disposto e não olha para onde deveria, a educação se esforça por levá-la à boa direção (Platão, *A República*, 518 d).

A educação orienta o olhar no sentido da *alétheia* e nos leva a sermos outros, no exercício constante de se aproximar da perfeição e da gênese de tudo o que existe. No ato de elevarmo-nos em direção ao Bem que nos tornamos seres humanos melhores. O conhecimento platônico é ao mesmo tempo, inteligência e virtude e por isso, o trabalho de educar implica a formação do caráter, abrangendo a esfera cultural, intelectual, ética e política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sócrates: — Querido Pã, e todos vós, divindades locais: dai-me alcançar a beleza interna, e que tudo o que eu tenho no exterior fique em consonância com o que trago dentro de mim; rico me pareça exclusivamente o sábio, e seja, todo o meu ouro o que apenas o homem temperante necessite e possa carregar. — Devemos pedir mais alguma coisa, amigo Fedro? Penso que fui bastante comedido em minha súplica.

Fedro: — Formula iguais votos para mim, pois entre amigos tudo é comum.

Platão.

Este trabalho foi escrito buscando compreender o sentido da formação humana, como indagação do ser da educação pelo olhar da filosofia, na perspectiva da *paideía* grega. Essa investigação filosófica constituiu-se como diálogo entre a pesquisadora e os autores estudados.

O saber em Platão não se fecha em si mesmo na pura contemplação, como se o filósofo fosse um ser que estivesse fora da realidade, nem se encerra nos estreitos limites do indivíduo, pois é o conhecimento da essência do Bem, da *theoría*, critério moral que orienta o modo de viver e busca o bem da coletividade. Esse saber exige a escolha do caminho mais difícil, o esforço constante, uma vida disciplinada e dedicada ao ato de pensar as questões e os conflitos inerentes à vida em sociedade, considerando a condição de finitude da existência humana.

Em sua *paideía* Platão nos leva a pensar o sentido da cultura, das instituições, da educação, da ética, da política e do mundo da técnica, enfim, daquilo que nos faz humanos, estabelecendo distinções entre aquilo que é formativo e as coisas que degradam nosso ser.

Não existe comunidade humana isenta de conflitos, pois eles são inerentes à natureza humana. *A República* não nos oferece uma receita de como construir a sociedade perfeita, mas ao logo do diálogo põe em questão a matriz teórica que possibilita pensar os problemas do homem no convívio social com o outro, de forma a sermos capazes de distinguir o que é realmente importante, das simples contingências e apelos da mídia que nos levam a confundir aparência e realidade, necessidade e futilidade, informação e conhecimento, essência e superficialidade.

As questões essenciais e primeiras, que nos levam a pensar o ser e o sentido da vida coletiva, da educação, da ética e da política, são as que realmente determinam a história da humanidade. Bem mais que o registro linear dos fatos que compõem a trajetória do chamado progresso e do desenvolvimento a qualquer custo, história da insensatez e das desgraças do homem, a “diferença específica que fez e mantém nossa cultura é o pensamento” (Highet, 1963, p. 15). O pensamento, no sentido de manifestação sistemática da maravilha do espírito e da cultura, é o que torna a história dos homens digna de ser estudada. É o amor pelo saber que permite apreciar o longo percurso, a contínua atividade do pensamento que leva à criação de um elevado nível de cultura em seus aspectos religioso, filosófico e artístico e que constitui a experiência educacional e política.

Ao aceitar a provocação socrática, tomando consciência de que nada sei, escolhi lançar-me ao exercício da maiêutica e aos poucos, no percurso dessa investigação, fui compreendendo que o fazer nascer uma pessoa melhor do que se era na busca e no aprofundamento da relação com o saber, exige disciplina, estudo e trabalho com os textos, as ideias e os conceitos. No trabalho intelectual e no exercício de compreensão dos textos de Platão fui sendo seduzida por eles. À medida que fui caminhando com a investigação, segui a orientação socrática de examinar o meu próprio interior vivenciando o sentido do *éros* e do *lógos* na *paideía* platônica. Esse reconhecimento levou-me a entender que:

o filósofo é *Éros*: privado de sabedoria, de beleza, do bem, deseja, ama a sabedoria, a beleza e o bem. Ele é *Éros*, o que significa que ele é o desejo, não um desejo passivo e nostálgico, mas um desejo impetuoso, digno desse “caçador terrível” que é *Éros* (Hadot, 2008, p. 77).

É o desejo que brota da alma e nos impulsiona para a busca do saber e no exercício da dialética, arte de conduzir o diálogo, por meio de perguntas e respostas, encontra-se com o *lógos*. por ser filho de deuses *Éros* é a essência do divino que provoca em nós o desejo da transcendência, realizando assim, o movimento de ascensão, elevando-nos em direção ao inteligível, ao mundo dos arquétipos, das Formas instituintes, sistema hierárquico de significação simbólica criado por Platão.

Passados vinte e quatro séculos de história, esse referencial clássico continua possibilitando pensar profunda e radicalmente os problemas existenciais do homem. Nesse sentido,

Platão vem mostrar com a luz do *lógos* autêntico a infinita seriedade do *Éros*. A transposição conjunta do *Éros* e do *lógos* e assim a superação da crise da reflexão humanista. Mas como? Com a afirmação decidida da transcendência e com a negação portanto de um humanismo só humano. O *lógos* é expressão da verdade e a verdade julga o homem. O esforço de Platão situa-se na tensão entre a exigência de um Absoluto na ordem do pensamento e da ação e a imensa complexidade do mutável relativo que é a matéria da nossa experiência. [...] O essencial em Platão é o espírito, a orientação do seu esforço (Lima Vaz, 2011, p. 44-45).

Platão concebe a teoria da alma como o encontro de *Éros* e *lógos* e por isso, de natureza divina. *Éros* é movimento que nos impulsiona a buscar o Bem e como movimento, se deixa conhecer por meio do *lógos*. A educação pode, então corrigir a tendência ao descomedimento, evitando os vícios, provocando o desejo de buscar o saber. Faz com que a parte racional da alma arraste a sua parte mais baixa, que tende a prender-se às coisas sensíveis, realizando a conversão que eleva a alma toda para o Bem. A *paideía* é educação do *Éros* por meio do *lógos*.

Ao estudar Platão entendi que os grandes pensadores gregos foram mestres de todos os que posteriormente lhes seguiram, são nossos mestres hoje e o serão dos nossos filhos. Os gregos continuam nos ensinando, como fizeram com os romanos, não sendo possível negar as marcas da sua poderosa influência na nossa cultura, uma vez que o presente não emerge do nada, ele tem suas raízes fundadas na história, nos costumes e tradições do passado. O homem da atualidade tende a um apagamento, a uma neutralização do passado, abolindo a tradição se afasta cada vez mais da gênese, dos fundamentos do referencial normativo que serve para orientar a vida social e, ao ignorar

suas origens, tenta preencher o vazio da falta de sentido existencial, com consumo de toda a espécie de mercadorias, produtos e informações.

Trata-se da coexistência de uma hiper-informação e de uma ignorância e indiferença essenciais. A coleção das informações e dos objetos(até então nunca tão praticada) vai de par com a neutralização do passado: objeto de saber para alguns, de curiosidade turística ou de hobby para outros, o passado não é fonte e raiz para ninguém (Castoriadis, 2002, p. 23).

Faz-se necessária a instauração de outro tipo de relação com a tradição, não pela simples força da sua autoridade e sim, para que possamos, por meio da elaboração de uma atitude crítica, reconhecer valores que se perderam devido à postura de indiferença para com a gênese do pensamento e da cultura. Ignorar a cultura grega é esvaziar o sentido da vida em sociedade e da educação, pois negando a tradição, enfraquecemos nosso espírito e contribuímos para a “de-formação” do homem que se encontra perdido em um mundo de sombras e descomedimento. “O homem contemporâneo comporta-se como se a existência em sociedade fosse uma odiosa obrigação, que só uma infeliz fatalidade o impedisse de evitar” (Castoriadis, 2002, p. 22).

Ao banalizarmos a formação na sociedade administrada, que concebe a educação como comércio de cursos aligeirados, geradores de lucro e que se ocupam superficialmente com textos medíocres, no intuito exclusivo atender à demanda do mercado de trabalho, contribuímos para o empobrecimento da cultura e o esvaziamento do sentido da educação, distanciando-a cada vez mais da perspectiva da *paideía*, forma de cultura elevada que busca incessantemente alcançar o ideal de homem capaz de instituir a sociedade justa.

Platão ensina que a natureza da alma do homem só se realiza plenamente na esfera da coletividade, na vida em comunidade. A *paideía* é, pois, uma questão inseparável da *politeía*. Em Platão ela evidencia o essencial, a questão primeira a ser pensada, o ideal de homem a ser formado. A educação se faz *paideía* deslocando o olhar das contingências, da instrumentalização do saber-fazer para o mercado, do mito do progresso ilimitado, fazendo-nos pensar profunda e radicalmente o tipo de sociedade que almejamos e trabalhamos para constituir em nossa *prâksis*, na realização mesma do ofício da docência. O *ἔθος*, *éthos* docente requer a compreensão do ato educativo como ação intelectual de natureza inseparável da ética, devendo ser assumido como compromisso intelectual, teórico e prático, sem descuidar a dimensão ética que atravessa a universalidade do seu ser.

É a partir da ideia, do paradigma da *areté* que podemos pensar o método, o caminho para alcançar o ideal de perfeição desejado. Quando o modelo, a ideia de homem que se pretende formar é medíocre, a concepção da formação assume o estreito e pragmático significado de educação escolar, com a finalidade única de formação para o trabalho, de garantir a força de trabalho, exigência intrínseca ao sistema econômico capitalista que, para sua perpetuação, requer um exército de reserva, ou seja, o sistema se sustenta por meio do desemprego, da exploração dos que só possuem a força de trabalho, enfim, o lucro que constitui a finalidade maior do sistema é acumulado por meio da dominação e da exploração do homem pelo homem.

Para Platão a virtude é a saúde da alma, o critério mensurante, a medida perfeita e justa, *métron*, e a educação filosófica é o *phármakon*, remédio e terapia que cura a alma das enfermidades pela instituição da *sophrosýne*, da moderação, da temperança, do autodomínio. É tarefa da educação afastar a alma do desequilíbrio gerado pela falta de sabedoria, pelo descomedimento, pelos excessos de prazer e vícios, conduzindo-a para o caminho do Bem, “*medida suprema de todas as coisas*” (Reale, 2002-b, p. 226). O ser e o sentido da educação se realizam no ato de orientar o sujeito a seguir o único caminho que traz a chave para a compreensão da medida perfeita: o caminho da sapiência, do entendimento, do discernimento, do conhecimento apreensível pela alma. Conhecer significa purificar a alma pela ascensão ao Bem, ou seja educar é assumir o compromisso com a verdade.

A verdade, o Bem são a *paideía*, a dialética platônica é em sua essência, profundamente ética e política, esse é o motivo pelo qual Platão exclui da sua *politeía* os sofistas, por entender que faltam com a verdade. *Paideía* e *politeía* são inseparáveis e constituem-se na e pela identidade entre o belo, bom, justo e verdadeiro que se encontra na base das exclusões platônicas. O filósofo busca afastar toda a pedagogia, cuja natureza é política, que não seja comprometida com o justo e verdadeiro. “É na qualidade de propagadores de simulacros desses valores que os poetas e os sofistas são excluídos” (Chauí, 1983, p. 53). A *areté* dos poetas homéricos é a do herói guerreiro em busca da honra, a dos poetas trágicos é legitimada na vingança pelos laços de sangue, como a *areté* de *Antígona* de Sófocles, diferente da *areté* platônica em sua identidade com o Bem supremo. Na composição belíssima de seus diálogos, Platão também foi um grande poeta, com a diferença que a sua arte de ensinar concebia o conhecer como re-conhecer, rememorar. Aprender para Platão é lembrar, elevar em direção à luz aquilo que já está gravado em nossas almas como essência e verdade.

Vivemos uma época de degeneração dos referenciais de valores que nos foram legados pela tradição humanística. Virtudes como a justiça, a honestidade e a lucidez perderam a importância, dando lugar à banalização da educação, da cultura e, o que é ainda mais grave, o desrespeito e a banalização da vida humana não provocam mais a nossa indignação. Contraditoriamente, perseguimos um modelo de felicidade fundado na indiferença pelo semelhante e numa qualidade de vida que significa consumo de todo o tipo de mercadorias e conforto individual.

Estamos vivendo uma fase de decomposição — numa crise há elementos opostos que se combatem — ao passo que o que justamente caracteriza a sociedade contemporânea é o desaparecimento do conflito social e político [...] e a decomposição pode ser vista, sobretudo no desaparecimento das significações, no desaparecimento quase completo dos valores (Castoriadis, 2002, p. 104-105).

Na ânsia pelo progresso e pelo desenvolvimento ilimitados, o homem da atualidade vive um processo de desumanização, confusão e desordem característicos dessa época do *homo faber*. O homem da fabricação e do fazer técnico ignora que o princípio das coisas produzidas pelo processo tecnológico está naquele que cria e não nos objetos por ele fabricados, diferentemente da *práxis*, na qual o ato de criar, aquele que cria e a realidade criada são inseparáveis por natureza.

Para a sociedade da tecnologia e da informação, o modelo perseguido é o do máximo consumo, o paradigma é a cultura do descartável. No mundo vazio da efemeridade e da aparência, a busca do ser e do sentido está sendo substituída pelo desejo compulsivo de adquirir coisas novas. Seduzidos pelos apelos midiáticos falaciosos, que prometem uma felicidade à venda, podendo ser facilmente conquistada pela aquisição dos mais variados objetos. Ao desviar a atenção daquilo que é formativo, constitutivo do ser, desperdiçamos energia com coisas superficiais e tornamo-nos incapazes de distinguir o essencial e necessário, da superficialidade do mundo da imagem e do apelo ao consumo. Desse modo, nos perdemos tentando decifrar o enigma do real mascarado e, levados no torvelinho do ter e do acumular sempre mais objetos e mercadorias produzidas em função da geração de lucro, nos deixamos enganar pela ilusão da sociedade do espetáculo.

Nessa desordem chamada “sociedade organizada”, gerida pelo critério da competitividade, nos escravizamos ao sermos tolhidos do direito de dispor do próprio tempo e da nossa capacidade de elaboração crítica. Nessa perseguição selvagem nos

lançamos no processo violento e desumano do desenvolvimento a qualquer custo, sem consciência de que:

a sociedade é criação, e criação dela mesma: autocriação. É a emergência de uma nova forma ontológica — um novo *eidos* — e de um novo nível e modo de ser. É uma quase-totalidade mantida junta pelas instituições (linguagem, normas, família, instrumentos, modos de produção etc...) e pelas significações que essas instituições encarnam (totens, tabus, deuses, Deus, pólis, mercadoria, riqueza, pátria etc.) Os dois — instituições e significações — representam criações ontológicas (Castoriadis, 1999, p.281).

Cooptados pela *pístis* do progresso ilimitado, nos tornamos incapazes de analisar o real, devido à crença que embota nossa capacidade de pensar outras formas possíveis de vida em sociedade. Assim, cada vez mais, vivemos em aglomerados de pessoas exauridas e desequilibradas nessa busca desenfreada pelo ter, como se este fosse o único caminho possível para a humanidade.

Nesse redemoinho das contradições do mundo contemporâneo, altamente evoluído e tecnificado, construímos a sociedade da barbárie, à medida que, gradativamente somos destituídos da experiência da alteridade, nos tornamos incapazes de nos reconhecermos no outro, porque não o reconhecemos como um igual. Experimentamos o lado oposto do sentimento de *philía*, característica ímpar do homem grego que, buscando o bem comum, garantia a unidade da *pólis*, cuja *paideía* provocava o girar do olhar, orientando as ações com vistas ao bem comum, a realização da justiça, virtude suprema e normativa da vida na *pólis*.

Os atenienses do tempo de Platão entendiam o *nómos* ordenador como o único soberano capaz de reger a vida coletiva. A possibilidade de alcançar o bem comum exige que o *krátos*, o poder, a autoridade soberana, seja posta nas mãos da lei. “O *éthos* como lei é, verdadeiramente, a casa ou a morada da liberdade” (Lima Vaz, 2013, p. 16) que o homem constrói por meio da sua ação ética e consciente. A *prâksis* é a ação mediadora na elaboração e reelaboração do mundo da cultura, sempre aberto e jamais terminado. Nessa perspectiva, a educação se faz *paideía* na busca sempre inconclusa do aperfeiçoamento do espírito humano que, ao criar e recriar o universo da cultura, humaniza e recria o seu próprio ser na *periagogé*, na conversão ao Bem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DOS TEXTOS CITADOS EM EPÍGRAFE:

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 139 e 888.

PLATÃO . Fedro. Trad. de Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos*. Belém: EDUFPA, 1975, v. 5, 279 b-c.

_____. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006, 504 c; 508-b-c.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- BURNET, John. *A aurora da filosofia grega*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: 2006.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto II: Os dominós do homem*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, v. 54.
- _____. *Feito e a ser feito: as encruzilhadas do labirinto V*. Trad. Lílian do Valle. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.
- _____. *As encruzilhadas do labirinto IV: A ascensão da insignificância*. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002, v. 4.
- CHAUÍ, Marilena de Sousa. O que é ser educador hoje? Da arte à ciência; a morte do educador. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org.). *O educador: Vida e morte*. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983, p. 51-70.
- COÊLHO, Ildeu M. Filosofia e Educação: In: PEIXOTO, *Filosofia, Educação e Cidadania*. 2. ed. Campinas: Ed. Alínea, 2004, p. 19-70.
- _____. Escola e formação de professores: In: _____. (org.). *Educação, cultura e formação: o olhar da filosofia*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2009-a, p. 203-218.
- _____. *Glossário de termos gregos*. Notas de aula, UFG, material digitalizado, 2009-b, 27 p.
- FINLEY, M.I. *Os Gregos Antigos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1984.
- _____. *O Legado da Grécia: uma nova avaliação*. (org.). Trad. Yvette Pinto de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. Trad. Ieda e Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo: Difel, 1963.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Machado. São Paulo: Loyola, 2008.
- HERÓDOTO. História I. Trad. J. Brito Broca. São Paulo: W. M. Jackson Inc., 1964, v. 23.
- HIGHET, Gilbert. *O incontestável espírito humano*. Trad. Aydano Arruda. São Paulo: 1963.

JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 1999.

LIMA VAZ, Henrique C. *Escritos de filosofia III: Filosofia e cultura*. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. *Antropologia filosófica*. 9. ed. São Paulo: Loyola, 2009, v.1.

_____. *Escritos de filosofia VIII: Platônica*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Escritos de filosofia II: Ética e cultura*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

MARROU, Henri Irinée. *História da educação na Antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: E.P.U., Ed. da USP, 1973.

MOSSÉ, Claude. *O Processo de Sócrates*. Trad. Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

_____. *Dicionário da civilização grega*. Trad. Carlos Ramallete. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

MORAVCSIK, Julius. *Platão e o platonismo: Aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

MURACHCO, Henrique. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional — Teoria*. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Vozes, 2002, v. 1.

PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Tradução Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1995.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de História da Cultura Clássica*. 2. ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1967, v.1.

PEREIRA, Isidro S. J. *Dicionário grego-português e português-grego*. 5. ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1976.

PLATÃO, *Fédon*. Trad. Pe. Dias Palmeira, O.F.M. 4. ed. Coimbra: Atlântida Editora, 1918.

_____. *Fedro*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. In: *Diálogos*. Belém: EDUFPA, 1975, v. 5.

_____. O Banquete, Fédon, Sofista. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 1-195.

_____. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

_____. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002.

_____. *A República*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. *A República: ou sobre a justiça, diálogo político*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 12. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Górgias*. Trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

PLATONE, Repubblica.. Edizioni integrali com texto Greco a fronte. A cura di Enrico V. Maltese, com um saggio di Francesco Adorno. Premesse traduzione e note di Umberto Bultrighini, Enrico Pegone, Giovanni Caccia. In: _____. *Tutte le opere* Roma: Newton Compton Editori, 2009, p. 1735-2185.

REALE, Giovanni *História da filosofia antiga*. Trad. Marcelo Perine. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2002, v.1.

_____. *História da filosofia antiga: Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique C. de Lima Vaz e Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002-a, v.2.

_____. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002-b.

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

_____. *História da filosofia antiga: léxico, índices, bibliografia*. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz e Marcelo Perine. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2005, v. 5.

SOARES, Antônio Jorge. *Dialética, educação e política: uma releitura de Platão*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Trad. Fernando Eduardo de Barros Rey Puente, Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Ed. UESC, 2003.

_____. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VALLE, Lílian do. *Os enigmas da educação: A paideia democrática entre Platão e Castoriadis*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

VEGETTI, Mario. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Roma: Editori Laterza, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. *Entre mito e política*. Tradução Cristina Murachco. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 14. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

_____. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Trad. Haiganuch Sarian. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

_____. *Mito e sociedade na Grécia antiga*. Tradução Myriam Campello. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2010.