

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
Programa de Pós-Graduação em Educação

A participação do diálogo na *paideía* platônica

Silvana Bollis

Goiânia  
2018

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/c.u. *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico:     Dissertação     Tese

2. Identificação da Tese ou Dissertação:

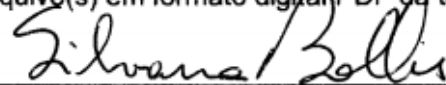
Nome completo do autor: Silvana Bollis

Título do trabalho: A participação do diálogo na *paideia* platônica


3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 12/02/19

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

Silvana Bollis

## A participação do diálogo na *paideía* platônica

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de doutor em Educação.

Linha de pesquisa: Fundamentos dos Processos educativos

Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho

Goiânia  
2018

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.


Bollis, Silvana  
A participação do diálogo na paideia platônica [manuscrito] / Silvana  
Bollis. - 2018.  
153 f.


Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho.  
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de  
Educação (FE), Programa de Pós-Graduação em Educação, Goiânia, 2018.  
Bibliografia.

1. Diálogo. 2. Paideia. 3. Formação. 4. Participação. 5. Areté. I.  
Moreira Coêlho, Ildeu, orient. II. Título.

**ATA DA REUNIÃO DA BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE TESE DE SILVANA BOLLIS** – Aos doze dias do mês de dezembro do ano de dois mil e dezoito (12/12/2018), às 8h, reuniram-se os componentes da Banca Examinadora: Prof. Dr. **Ildeu Moreira Coêlho**, doutor em **Filosofia** pela USP; Prof. Dr. **Ged Guimarães**, doutor em **Educação** pela UFMG; Prof. Dr. **Evandson Paiva Ferreira**, doutor em **Educação** pela UFG; Prof.ª. Dr.ª. **Simone Alexandre Martins Corbiniano**, doutora em **Educação** pela UFG e Prof.ª. Dr.ª. **Rita Márcia Magalhães Furtado**, doutora em **Educação** pela Unicamp para, sob a presidência do primeiro e em sessão pública realizada nas dependências da Faculdade de Educação, procederem à avaliação da defesa da tese intitulada: “*A participação do diálogo na paideia platônica*”, em nível de Doutorado, área de concentração em **Educação**, de autoria de **Silvana Bollis**, discente do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás. A sessão foi aberta pelo presidente da Banca Examinadora, Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho, que fez a apresentação formal dos membros da Banca. A palavra, a seguir, foi concedida à autora da tese que, em 30 minutos, procedeu à apresentação de seu trabalho. Terminada a apresentação, cada membro da Banca arguiu a examinanda, tendo-se adotado o sistema de diálogo sequencial. Terminada a fase de arguição, procedeu-se à avaliação da defesa. Tendo-se em vista o que consta na Resolução nº 1537/2017 do Conselho de Ensino, Pesquisa, Extensão e Cultura (CEPEC), que regulamenta o Programa de Pós-Graduação em Educação e procedidas às correções recomendadas, a tese foi **APROVADA** por unanimidade, considerando-se integralmente cumprido este requisito para fins de obtenção do título de **DOUTORA EM EDUCAÇÃO** pela Universidade Federal de Goiás. A conclusão do curso dar-se-á quando da entrega da versão definitiva da tese na secretaria do Programa. Cumpridas as formalidades de pauta, às 13h a presidência da mesa encerrou esta sessão de defesa de tese e, para constar, eu, Adenilde de Oliveira Souza, secretária do Programa de Pós-Graduação em Educação, lavrei a presente ata que, depois de lida e aprovada, será assinada pelos membros da Banca Examinadora em três vias de igual teor.

  
Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho  
Presidente – FE/UFV

  
Prof. Dr. Ged Guimarães  
Membro – UEG

  
Prof. Dr. Evandson Paiva Ferreira  
Membro – CEPAE/UFV

  
Prof.ª. Dr.ª. Simone Alexandre Martins Corbiniano  
Membro – FE/UFV

  
Prof.ª. Dr.ª. Rita Márcia Magalhães Furtado  
Membro – PPG/FE/UFV

## A participação do diálogo na *paideía* platônica

Tese defendida no Curso de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do grau de Doutor, aprovada aos doze dias do mês de dezembro de 2018, pela banca examinadora constituída pelos professores:

---

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

---

Prof. Dr. Ged Guimarães  
Membro — UEG, Câmpus de Anápolis

---

Prof. Dr. Evandson Paiva Ferreira  
Membro — CEPAE, UFG

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Rita Márcia Magalhães Furtado  
Membro — PPGE, UFG

---

Prof<sup>ª</sup>. Dr.<sup>a</sup>. Simone Alexandre Martins Corbiniano  
Membro — FE, UFG

À memória de Platão pelo seu legado.

Ao meu filho Gabriel.

Aos meus alunos, no desejo de ser, a cada dia,  
uma professora melhor.

# Agradecimentos

Agradeço primeiramente a Deus a quem entrego e tributo a minha vida.

Seria impossível mencionar todos os que foram importantes na minha trajetória formativa. Algumas com as quais ainda convivo, outras *in memoriam*, como o meu querido pai a quem devo a vida e externo profunda gratidão por ter sempre ensinado, a mim e a minha irmã, o valor da educação. Meus sinceros agradecimentos àqueles que, em diferentes momentos de minha vida participaram desse sonho e, de alguma forma, nos apoiaram e incentivaram.

Agradeço à minha mãe pela vida e pela presença, mesmo que fisicamente distante, em todos os momentos, principalmente nas horas de maior angústia e dificuldades. Ao meu querido filho Gabriel que tem acompanhado minha trajetória nos últimos dezessete anos, compreendendo minhas inquietações ao ter que dividir a atenção da mãe com os livros, os estudos, o trabalho na faculdade e com os alunos da escola básica.

Agradeço à CAPES, pela bolsa de estudos, possibilitando-me dedicação exclusiva aos estudos nos primeiros anos dessa investigação e à Faculdade de Educação da UFG, instituição que me acolheu desde a graduação e a quem tenho imensa gratidão e respeito.

Agradeço aos professores Dr. Ged Guimarães e Dr. Evandson Paiva Ferreira e às professoras Dra. Rita Márcia Magalhães Furtado e Dra. Simone Alexandre Corbiniano a leitura rigorosa do trabalho e as valiosas sugestões no Exame de Qualificação.

Agradeço ao professor Dr. Ged Guimarães às lições para além das disciplinas na pós-graduação, os ensinamentos da convivência e nas discussões do GEFE.

Agradeço ao professor Dr. Evandson Paiva Ferreira, pelas valiosas indicações de leitura, pelas conversas desde o mestrado nas quais compartilhou a sua forma de estudo e principalmente, pela amizade gratuita.

Agradeço imensamente ao professor Dr. Ildeu Moreira Coêlho pela convivência no Grupo de Estudos de Filosofia e Educação — GEFE, por ter me apresentado a Filosofia Antiga e, durante todos esses anos na pós-graduação, sempre acreditou em mim, atendendo-me gentil e solicitamente, muito além das suas obrigações acadêmicas. O seu exemplo me faz desejar ser uma pessoa e uma professora melhor a cada dia, além das valiosas lições, das rigorosas correções dos textos, da paciência com as minhas dificuldades, tem me ensinado a *philía* pelo saber. Obrigada ao filósofo Ildeu, mestre em quem me inspiro e de quem desejo nunca deixar de ser aluna.

## Resumo

BOLLIS, Silvana. *A participação do diálogo na paideía platônica*. 153 f. Tese. (Programa de Pós-Graduação em Educação) Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2018.

Esta tese, da linha de pesquisa Fundamentos dos Processos Educativos, investiga o diálogo platônico como forma da *paideía*, παιδεία. Discute a educação à luz do conceito de *lógos*, λόγος e *métheksis*, μέθεξις. Busca apreender os conceitos de *areté*, ἀρετή, e *phrónēsis*, φρόνησις, na formação do homem virtuoso no *Mênon*. Demonstra o sentido educativo e mediador de *Éros*, ἔρος n' *O Banquete*, diálogo em que Sócrates é o paradigma do verdadeiro mestre. Na discussão do *Protágoras*, demonstra a centralidade da participação dialética, a distinção da *areté*, do filósofo, fundada na responsabilidade com a verdade, *alétheia*, ἀλήθεια, no embate com os sofistas que defendiam uma educação técnica, visando à boa administração dos negócios particulares e públicos baseada na concepção de *nómos*, νόμος, lei concebida como convenção, um tipo de saber sociológico. Platão demonstra que todo diálogo com pretensão educativa é uma *prâksis*, πράξις, essencialmente ético-política.

Palavras-chave: diálogo; *paideía*; formação; participação; *areté*.

## Abstract

BOLLIS, Silvana. *The participation of dialog in Platonic paideía*. 153 f. Thesis. (Postgraduate Program in Education) Faculty of Education, Federal University of Goiás, Goiânia, 2018.

This work, from "Fundamentals of educational processes" research line, investigate the platonic dialog as a form of education, *paideía*. Discusses education the light of rationale conception, *lógos*, and participation, *méthexis*. Seeks apprehend by virtue, *areté*, and prudent, *phrónēsis*, in the formation of the virtuous man in *Mênon*. Demonstrates the educational sense and mediator of love, *Éros*, in the Symposium, dialog whereby Socrates is the paradigm of the true master. At *Protágoras's* discussion demonstrated the centrality of dialectics participation, the distinction of *areté*, from the philosopher, grounded in the responsibility with the truth, *alétheia*, in the struggle with sophists that defended a technical education, aiming good private and public business administration based on law conception, *nómos*, conceived as convention, a type of sociological knowledge. Plato demonstrates that every dialog with educational pretension is an action, *prâksis*, essentially political-ethical.

Key words: dialog, *paideía*, formation, participation, *areté*.

## Sumário

Introdução.....	13
Capítulo I - A formação do homem virtuoso no <i>Mênon</i> .....	22
Capítulo II - <i>Éros</i> , mediador na <i>paideía</i> platônica n' <i>O Banquete</i> .....	62
Capítulo III - A participação, <i>métheksis</i> no <i>Protágoras</i> .....	91
Considerações Finais .....	131
Referências .....	146

## Introdução

As investigações gnosiológicas de Platão [427-347], escritas em forma de diálogos e cartas, têm sua importância afirmada na própria história do conhecimento. Sua obra é fundamento por excelência para epistemologias posteriores e sua doutrina mostra-se perene ao buscarmos compreender o *télos*, τέλος<sup>1</sup>, o fim e o sentido da educação, na perspectiva da filosofia, cujo olhar amplo sobre a formação humana tem sua gênese na *paideía*,<sup>2</sup> παιδεία, grega. Sua forma universal e relacional de discutir as questões humanas, considerando-as imbricadas umas nas outras, implica pensar o homem como totalidade, sem separá-lo da *pólis*, do conhecimento, nem da possibilidade do seu ensino e aprendizagem, sem as quais, a educação seria tarefa impossível.

Para compreender o sentido da formação humana, do conhecimento, do amor e da vida coletiva, a pesquisa percorre caminhos indiretos, já que este tipo de saber não se dá a conhecer senão pela manifestação dessas realidades. A investigação filosófica busca — nas instituições, no *lógos*, linguagem, discurso e nos modos de agir humano — a possibilidade de apreender o sentido de uma temática cuja natureza está oculta e precisa ser desvelada. Esta tese investiga o diálogo em uma perspectiva hermenêutica em que “forma e conteúdo

---

<sup>1</sup> Os termos gregos que serão apresentados neste trabalho foram retirados do *Glossário de termos gregos*, elaborado pelo prof. Ildeu M. Coêlho em 2009a, para auxiliar os alunos e interessados no estudo dos clássicos da filosofia antiga a compreender o sentido dos termos que, nessa língua, extremamente precisa, faz-se necessário distinguir. A transliteração para o alfabeto latino segue 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.

<sup>2</sup> O termo *paideía*: “não é apenas um nome simbólico; é a única designação exata do tema histórico. [...] Este tema é de fato, difícil de definir: como outros conceitos de grande amplitude (por exemplo os de filosofia ou cultura), resiste a deixar-se encerrar numa fórmula abstrata.[...] Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os gregos entendiam por *paideia*” (Jaeger, 2003, p. 2). Cf. também *A República*, VII, 518 d 3-4.

são inseparáveis [...], e cada frase somente poderá ser compreendida em seu lugar e nos contextos e limites estabelecidos por Platão” (Schleiermacher, 2002, p. 40), sem perder de vista o fato de que vários especialistas chamam a atenção para a necessidade de, ao mesmo tempo, compreender que os diálogos se desenvolvem “como exposições cada vez mais completas das ideias de Platão”, a fim de que — na medida em que cada diálogo não deve ser compreendido apenas como um todo para si, mas também em contexto com os outros — o próprio Platão seja compreendido como filósofo e artista” (Schleiermacher, 2002, p. 41) e, apesar das críticas atuais à interpretação de Schleiermacher, principalmente à sua cronologia da obra de Platão, sua maior contribuição continua sendo a exigência da inseparabilidade entre forma e conteúdo, pressuposta a qualquer tentativa de compreensão dos textos platônicos.

Ao pensar de maneira radical e rigorosa por meio da pergunta *o que é* — o homem, a *pólis*, a *phília* — como questões intrinsecamente ligadas, Platão confirma a preeminência da formação para a vida coletiva. Essa totalidade constitui a *paideía*, παιδεία, platônica em que a *pólis* é, por excelência, a grande educadora dos cidadãos, do homem<sup>3</sup> ético, capaz de participar de uma comunidade verdadeiramente humana.

Nos limites deste trabalho, buscamos compreender o sentido das obras estudadas, recorrendo à etimologia e à semântica dos termos gregos, de modo a, sem distorcer o texto de Platão, apreender a essência da formação humana em sua inteireza, como trabalho intelectual, cujo objeto não se dá a conhecer diretamente. A tese é uma leitura platônica dos diálogos *Mênon*, *O Banquete*, *Protágoras* e d’*A República*, por considerá-los fundamentais à compreensão da *paideía*, παιδεία. Interrogamos o sentido do diálogo de modo a considerar:

o que é o próprio da composição platônica. Pois não é muito frequente um modo polido de presumir, na confusão do movimento dialético com seus incidentes e suas rupturas, suas repetições e suas braquiologias, uma ordem escondida, de algum modo numenal, e que se assemelha muito à desordem (Goldschmidt, 2002, p. 2).

---

<sup>3</sup> “O grego possui três termos para se referir aos seres humanos. O termo *anér andrós*, que deu origem em português a andrologia, se refere ao homem, no sentido de varão, homem feito, guerreiro, sem oposição aos deuses, ao passo que *gyné gynaikós*, que deu origem a ginecologia, se refere à mulher. O substantivo *ánthropos*, entretanto, se refere ao homem em sentido genérico, incluindo o homem/varão e a mulher, ou seja, à espécie humana, aos humanos em oposição ao divino e diferentes dos animais. Assim, para se referir ao mesmo tempo ao homem e à mulher, os gregos usavam sempre o termo *ánthropos*. É também nesse sentido amplo que uso o termo homem” (Coelho, 2009b, p. 26)

Buscamos desvendar os enigmas da *paideía*, παιδεία e compreender o sentido dos textos escritos pelo grande mestre da palavra, em seus aspectos formais, literários, semânticos e linguísticos e, ao mesmo tempo, em seus fundamentos filosóficos, no esforço hermenêutico exigido para a compreensão do diálogo vivo. “Em nenhum outro pensador tem tanta importância quanto em Platão a questão da forma literária em que nos são oferecidos os conteúdos filosóficos e, por consequência, a pergunta pelo método com que o leitor deve encarar essa forma particular” (Szlezák, 2005, p. 17) de apresentação de modo tão “diretamente importante para o conteúdo quanto é nele: a correta compreensão da forma do diálogo e a correta compreensão do conceito platônico de filosofia se condicionam mutuamente” (Szlezák, 2005, p. 17) o que é inseparável da forma própria de interpretação. Pensar com Platão os pressupostos e as contradições da educação, como formação humana e cultural exige o estudo “da forma artística pedagógica do diálogo” (Jaeger, 2003, p. 600), na tentativa de desentranhar, desvelar gradualmente o seu sentido.

Buscamos dar continuidade à investigação desenvolvida no curso de mestrado *Paideía filosófica: o sentido da formação n’A República de platão*, uma indagação sobre o ser e o sentido da educação, questão que exigiu a compreensão da gênese da *pólis*, concebida como experiência de pensamento, expressão do ser filosófico dos gregos. Na dissertação discutimos a origem da *paideía* em Homero e Hesíodo e sua relação com a *areté*, ἀρετή. A *paideía* dos sofistas, os primeiros mestres a assumirem a função pedagógica do ensino da arte política. Investigamos a justiça na *pólis*, relacionada à teoria da alma, no livro IV d’*A República*, por considerá-la essencial à compreensão da *paideía* que é inseparável da *politeía*<sup>4</sup>. Tese demonstrada por Platão por meio da analogia da justiça, estabelecida com a divisão ordenada das funções sociais entre três grupos — os governantes, os guerreiros e os artesãos — e a tripartição das funções da alma em racional, irascível ou colérica e apetitiva ou concupiscente.

A cada espécie de alma corresponde uma virtude; no caso da racional, a sabedoria; da irascível, a coragem; e da terceira, a apetitiva cabe a temperança, virtude dos artesãos que perpassa as três atividades da alma que justificam a divisão de tarefas e a oposição platônica entre técnica e política. A justiça unifica as virtudes da *psýkhé* do homem, cuja distinção é análoga a dos três grupos na *pólis*. Platão aspirava à comunidade perfeita e feliz conjugando o poder e a sabedoria, tanto no plano individual como no coletivo, pois a razão

<sup>4</sup> Por *politeía* os gregos entendiam “toda a organização da Cidade-Estado e não somente as instituições que a regiam” (Mossé, 1990, p. 51-52).

ordenadora da alma do cidadão também institui a justiça na *pólis*. O melhor governante é o filósofo porque é o amigo da sabedoria.

N'A *República* formar é assumir o compromisso com a justiça e, nessa direção orientar o olhar dos educandos, iniciando-os na busca do saber, a formação é constituição do caráter, envolve a participação na vida ética e política, buscando realizar uma nova forma de vida coletiva. A formação constitui-se na relação com o saber, compreendido como algo que não pode ser apropriado, nem acrescentado de fora para dentro, o que significa que o mestre é aquele que mostra o caminho do conhecimento, que depende de esforço e disposição pessoal.

Ler Platão é um grande desafio e uma alegria, pois nos leva à vivência e à experiência estética, ao mesmo tempo em que somos instigados pelo desejo de compreender a essência da formação e o sentido da educação, problema que perpassa suas obras e exige esforço constante para decifrar os enigmas da forma complexa e genialmente escrita que muitas vezes nos inquieta e embaraça. No torvelinho das dificuldades e na ânsia de compreender os diálogos, o ensino socrático-platônico vai se desvelando em sua forma dialógico-filosófica. “Os seus textos admiráveis, em que uma perfeição única da forma se alia a uma profundidade única do pensamento, resistiram à usura do tempo. Não envelheceram. Continuam vivos. Vivos como nos dias longínquos em que foram escritos” (Koyré, 1988, p. 9). Apesar dos avanços tecnológicos e do pragmatismo instalado como referencial soberano que constitui a racionalidade técnica e se apresenta como único paradigma possível à ciência da sociedade da informação, sujeita aos desmandos do pseudomercado, a filosofia demonstra ser, mais do que nunca, urgente e necessário pensar “o que é inerente à natureza mesma” (Coêlho, 2016, p. 11) do homem, da sociedade, da formação, da educação, da escola, do pensamento, do ensino e da aprendizagem, a partir da gênese da nossa cultura, fundada na tradição do pensamento grego que, passados vinte e cinco séculos, continua presente na raiz do conhecimento contemporâneo. O modo de pensar dos gregos, apreendendo a universalidade na indissociabilidade entre *theoría* e *práxis*, nos possibilita mergulhar na esfera do pensamento e, mesmo depois de muito tempo, mostra-se um referencial que transcende a abordagem estreita do campo das metodologias, da esfera do fazer e do operar.

A Grécia chama a atenção por duas razões inseparáveis: primeiramente, porque são estreitas as relações entre a Grécia e a Razão ocidental, e a concepção ocidental de verdade objetiva e racional originou-se historicamente do

pensamento grego. Sabe-se, por outro lado, que, na rica reflexão dos filósofos contemporâneos sobre o Verdadeiro, Parmênides, Platão e Aristóteles são sempre invocados, confrontados, questionados. Em segundo lugar, no tipo de razão que a Grécia constrói a partir do século VI, certa imagem da “Verdade” ocupa posição fundamental. Com efeito, quando a reflexão filosófica descobre o objeto próprio à sua pesquisa, quando se destaca do fundo de pensamento mítico no qual a cosmologia dos jônios ainda se enraíza, quando ataca deliberadamente os problemas que nunca mais deixarão de chamar sua atenção, ela organiza seu campo conceitual em torno de uma noção central que passará a definir um aspecto da primeira filosofia como tipo de pensamento e do primeiro filósofo como tipo de homem: *Alétheia* ou “Verdade” (Detienne, 2013, p. 3).

A formação humana exige o compromisso com a *alétheia*, ἀλήθεια, verdade, realidade, “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” (Coelho, 2009a p. 2-3). É justamente pela falta de compromisso com a verdade que os sofistas são duramente criticados, pois concebiam o saber como mera técnica, desprovida de qualquer caráter ético. Sócrates é o paradigma do filósofo; o mestre perfeito, despojado de vaidades e do desejo de riqueza, que põe sua vida à disposição da busca do saber.

Nos diálogos, Platão se ausenta da cena dramática, isentando-se da autoria das concepções enunciadas; desvinculando sua pessoa ao fazer com que as discussões dos problemas da *pólis* Atenas, em sua maioria, girem em torno de uma figura central, como ocorre em *Protágoras*, *Górgias*, *Teeteto*, *Parmênides* e *A República*, ocasião em que Trasímaco debate com Sócrates a questão da justiça. N’*O Banquete*, por exemplo, não temos um diálogo entre Sócrates e algum sofista ou cidadão ilustre de Atenas, mas um *agón*, “um duelo de palavras entre pessoas que ocupam todas uma posição elevada” (Jaeger, 2003, p. 721) no seio da aristocracia de Atenas. Platão provoca a polifonia dos personagens, cuja autoridade plural, não aparece, não é o protagonista do diálogo e até procura sublinhar sua ausência, como no *Fédon* (59-b):

Equécrates: E quem se achava lá, Fédon?

Fédon: Além do mencionado Apolodoro, seus conterrâneos Critóbulo e o pai, Hermógenes, Epígenes, Ésquines e Antístenes. Ctesipo de Peânia também esteve presente, Menexeno e mais alguns da mesma região. Se não me engano, Platão se achava doente<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Neste trabalho utilizamos nas citações diretas do *Fédon* o texto da Editora da Universidade Federal do Pará, trad. Carlos Alberto Nunes, 3. ed., 2011.

Ele não participou da cena da morte de Sócrates, não foi o último a visitar o mestre, que tomaria cicuta ao final daquela tarde. Além de continuar provocando a inteligência e a dedicação de leitores e estudiosos, o texto de Platão abre sempre novas possibilidades de interrogar o que é o homem, a sociedade, a formação, a cultura, a educação e a escola como esfera de confirmação de nossa humanidade, num movimento sempre por fazer-se.

Pensar a educação pelo olhar da filosofia platônica pressupõe tensões epistemológicas, ontológicas, éticas, políticas, e estéticas e exige a constante interrogação do paradoxo da existência na perspectiva da formação cultural como possibilidade de confirmação da essência humana. A educação é parte inseparável da formação humana e, como *prâksis*, se constitui na relação com o outro, mediada pela cultura. O modo de vida em comum é o campo dos conflitos e implica uma concepção de homem, de sociedade, de ensinar e de aprender e da relação entre eles.

A *prâksis* educativa supõe a *proáiresis*, προαίρεσις, ato que leva à deliberação e princípio da ação, o que significa abrir certos caminhos e fechar outros, primar pela liberdade e emancipação do homem, concebido como ser capaz de criar e instituir novas formas de convivência baseadas na justiça, ou optar pelo controle e acomodação à ordem instituída. Platão nos ajuda a avaliar dialeticamente a ação em cada situação, mas sem perder de vista a totalidade, de modo a não nos deixar cair no empirismo tecnicista.

A filosofia interroga as forças que atuam no exercício do poder e envolvem a vida coletiva, num tempo em que a instabilidade das instituições e a ausência de referenciais valorativos no âmbito do humano, da ética e da política, geram insegurança e angústia. O retorno ao texto de Platão incita ao modo de vida filosófico, ao questionamento do que realmente importa à existência, à essência que confirma a nossa humanidade, ao ser da formação na perspectiva da universalidade, modo característico de pensar dos gregos, cuja *paideía*, παιδεία pressupõe o trabalho intelectual como forma de elevação espiritual e “de todos os pensadores ele foi certamente o que teve a maior, a mais profunda, a mais duradoura influência. A que se deve tal êxito? [...] Por que o grego clássico Platão coloca, ainda e sempre, problemas que também são os nossos” (Châtelet, 1973, p. 65)?

A filosofia, a educação, a cultura e as artes são intrinsecamente ligadas e, em vista de sua gênese comum, provocam o espanto e a admiração, *thaûma*, instigando o pensamento da realidade do mundo em sua dimensão humana. O presente estudo se propõe a ler os textos platônicos de uma forma distinta dos procedimentos científicos adotados pela racionalidade técnica de nosso tempo, ou seja,

não à luz da superioridade crítica da Modernidade, que se acredita detentora de uma lógica infinitamente sofisticada para além dos antigos, mas com a convicção de que “filosofia” é um acontecimento constante do ser humano, que o caracteriza como ser humano, e de que aí não existe nenhum progresso, mas apenas participação. Isso ainda pode ser válido também para uma civilização como a nossa, marcada pela ciência, soa inverossímil, mas parece-me verdade (Gadamer, 2009, p. 6-7).

A questão que nos inquieta é qual o sentido do *lógos*, λόγος na *paideía*, a interrogação do Ser e do sentido político da educação, tendo em vista que o homem, o cidadão grego, é formado na, para e pela *pólis*; e a educação é parte dessa forma de vida. Problema de natureza dialética a ser pensada no interior dos embates e conflitos das forças sociais que, nos diálogos platônicos, passam pela oposição e inseparabilidade entre o sensível e o inteligível, o teórico e o prático, o saber e o poder, o corpo e a alma.

Em *A República*, *Mênon*, *O Banquete* e no *Protágoras* a educação se constitui pela Forma, para além do conteúdo. Daí a opção de Platão pelo diálogo “como forma, talvez exclusiva, de criação filosófica” (Santos, 1994, p. 163), e sua oposição ao empirismo.

O primeiro capítulo da tese estuda o problema do saber no *Mênon*, interrogando o conceito de *sophía* e *phrónēsis*, visando a compreender na estrutura do diálogo a relação entre *paideía*, παιδεία, e o sentido da *areté*, ἀρετή e, a partir da pergunta *o que é*, se a excelência moral pode ser ensinada. “Encarada como problema, a questão do conhecimento atravessa todo o *Corpus* platônico” (Santos, 2008b, p. 14), mas nos diálogos aporéticos as personalidades são chamadas a discutir com Sócrates assumindo, em variados graus de consciência, a posição de sábios. São pessoas “socialmente reconhecidas como detentoras de uma certa aptidão ‘profissional’, que lhes confere capacidade para a ensinar a outros” (Santos, 2008b, p. 14). Mesmo assim, o fundamental não são as respostas apresentadas, mas o questionamento.

Sofistas, poetas e outras figuras públicas de Atenas são provocadas a demonstrar suas razões, postas em questão pela refutação de Sócrates. “O pressuposto forte desta metodologia é o de que o saber infalível e a ignorância são os dois únicos estados cognitivos possíveis” (Santos, 2008b, p. 14). Ao não passar no teste da refutação socrática e ter suas pretensões de saber invalidadas, o interlocutor se vê diante de sua ignorância. “O teste pronuncia-se mais sobre a consistência dos interrogados do que sobre o valor de verdade das respostas que dão” (Santos, 2008b, p. 15). Assenta na capacidade de argumentação racional do interlocutor para defender suas teses de modo que, ao cair em contradição, firma um acordo com as teses socráticas.

No *Mênon* essa situação se modifica, pelo desvio do *agón*, com a introdução de perguntas que encaminham a demonstração na perspectiva da reminiscência e da teoria das ideias, introduzindo um novo método que busca assumidamente mostrar como o conhecimento pode ser apreendido e ensinado, numa nova relação formal de aprendizagem. Buscando compreender como essa relação com o conhecimento é estabelecida a partir da *dóksa*, escolhemos o *Mênon* para apreender a concepção platônica do conhecimento e suas implicações epistêmicas e éticas na *paideía*.

O segundo capítulo investiga o conceito de ἔρος, n' *O Banquete*, buscando o sentido mediador e educativo de *Éros* na παιδεία. Platão faz uma analogia entre *Éros* e Sócrates, o filósofo ideal por seu compromisso com a *alétheia*. Assim como o Amor é desejo de gerar no belo, o filósofo anseia pelo saber.

O Sócrates d' *O Banquete* apresenta-se a um só tempo como aquele que pretende não ter nenhuma sabedoria e como um ser de quem se admira a maneira de viver. Porque o filósofo não é um intermediário, mas um mediador, como Eros. Ele revela aos homens alguma coisa do mundo dos deuses, do mundo da sabedoria. (Hadot, 2008, p. 80).

Pelo conhecimento o homem participa da imortalidade. A filosofia platônica baseia-se na “autoridade da razão que, adquirida pelo homem, permite-lhe transpor as fronteiras da necessidade e, ao mesmo tempo, merecer sua própria dignidade” (Huisman, 2001, p. 774). O conhecimento, práxis e criação humana são os meios para a compreensão do mundo real.

O terceiro capítulo discute a questão da participação das coisas nas Formas, ao investigar o conceito de μέθεξις, *méthexis*, no diálogo *Protágoras*, visando a compreender a filosofia como um saber especial em que a *paideía*, παιδεία, é forma de participação na Ideia do Bem e única via capaz de realizar a *pólis* justa e feliz. Não há posse do conhecimento, visto que ele é do plano do inteligível; e não uma coisa que possa ser apropriada, repartida, dividida, como se fosse um objeto material do mundo sensível.

O sentido da *paideía* παιδεία não se deixa apreender de modo separado dos problemas da vida na *pólis*, da cultura, do *éthos*, do *kósmos*, da justiça e da felicidade, *eudaimonía*, da concepção de homem, no âmbito pessoal e da vida coletiva. A educação, *paideía*, παιδεία, tem por princípio a *areté*, ἀρετή, como realização da potencialidade humana.

A filosofia e a *paideía*, como caminhos para a realização da excelência moral, da elevação das almas, desde o início entendida no sentido de elevação do homem ao máximo de perfeição possível, nasceram juntas na Grécia Antiga e, apesar de todas as dificuldades, ainda hoje são inseparáveis. Não foi por acaso que os gregos criaram a razão, a política e a democracia e valorizaram a educação como *paideía*, cultura, ideal de excelência, trabalho de purificação e elevação da alma à mais alta perfeição. Como exercício e cultivo do comedimento, da temperança, da prudência e do equilíbrio, a *paideía* não é algo que se acrescenta ao indivíduo, de fora para dentro, mas se refere ao ser mesmo do homem (Coêlho, 2009b, p. 25).

Pensar com Platão o fenômeno da educação requer a compreensão da essência das Ideias, também chamada “segunda navegação” (Reale, 2002, p. 52), metáfora que “representa o símbolo mais grandioso do filosofar” (Reale, 2002, p. 52), pois dá um salto, transcendendo a esfera do sensível rumo ao inteligível, o que significa o deslocamento do método empírico de investigação, próprio dos físicos, que, “fundado sobre os sentidos, não esclarece, mas torna obscuro o conhecimento. O novo método funda-se sobre os *lógoi*” (Reale, 2002, p. 54), que possibilitam apreender a verdade, *alétheia*. A explicação desse novo método respaldado na reminiscência, no diálogo *Fédon*, mostra que *o Ser é na medida em que participa da Ideia*. “Só pela beleza em si que as coisas belas são belas” (100 d). A Ideia ou Forma é a causa das coisas, de modo que a formação, a educação só é possível à medida que participamos do mundo da cultura, constituindo uma relação com o saber, cuja natureza de trabalho intelectual exige esforço, disciplina e busca constante. Mesmo sabendo que jamais alcançaremos a plenitude do conhecimento é preciso girar o olhar em direção ao paradigma, visando à elevação espiritual tanto quanto é possível a nossa condição humana.

A filosofia socrático-platônica não é uma sabedoria em si mesma, mas uma relação com o saber e nessa perspectiva faz-se caminho, dialética, constitui-se *paideía* ao provocar o movimento de *periagogé*, de fazer voltar a cabeça e girar o olhar em direção ao Bem, ao partear ideias fazendo nascer um novo homem, capaz de agir de modo a realizar a *politeía* justa.

## Capítulo 1 - A formação do homem virtuoso no *Mênon*

Há milênios a questão da natureza e possibilidade do conhecimento inquieta o homem e o povo grego foi pioneiro no exame da intrínseca relação entre filosofia, educação, ética e política, problemática constitutiva do cerne da *paideía*, παιδεία, desde os primórdios do pensamento crítico do Ocidente.

Em época de crise de referenciais de valores humanos que deveriam orientar a conduta e fundamentar a vida em sociedade, o paradigma do mestre no clássico diálogo *Mênon* provoca a interrogação do sentido da educação e da identidade do professor, bem como da gênese em que são tecidos os fundamentos da educação, da docência, o tipo de homem e de sociedade que pretendemos formar. Nos textos platônicos Sócrates é o arquétipo, o modelo do mestre.

A proposta educativa socrático-platônica demonstra atualidade diante do contexto da realidade brasileira, que exige pensarmos outro modo de vida em que a justiça, a igualdade e a liberdade sejam os critérios orientadores da *prâksis*. Para isso é necessário pôr em questão os hábitos, costumes, valores, ideias, conceitos, leis, enfim, é necessária e urgente a interrogação do instituído, buscando o sentido da existência humana que se constitui e realiza na deliberação consciente e no conjunto das práticas sociais, no universo amplo e complexo da ação do homem junto à natureza e aos seus pares. A educação na perspectiva da *paideía*, παιδεία é desvelar o ser e o sentido da vida coletiva e nessa concepção, a escola, em todos os seus níveis, requer ser pensada na totalidade de sua relação intrínseca e inseparável da sociedade, como formação humana, cultural que

ultrapassa o horizonte pragmático do mundo do trabalho e do mercado e cuja natureza ético-política constitui, confirma e realiza a nossa humanidade.

Buscou-se apreender o sentido do diálogo que, “por sua composição, se distingue do manual, difere dele antes de tudo por seu objetivo. O manual do tipo corrente propõe-se a transmitir uma suma de conhecimentos, a instruir o leitor; o diálogo se fixa em um tema de estudo [...] *O diálogo quer formar de preferência a informar*” (Goldschmidt, 2002, p. 2-3). Essa é uma característica universal dos escritos platônicos, mas a opção pelo *Mênon* foi por ser o primeiro diálogo a apresentar a primeira resposta sobre a questão do conhecimento, problema que se impõe frente à intenção de se compreender a παιδεία.

Este capítulo estuda o problema do saber no *Mênon* por meio da elucidação dos conceitos de *sophía*, σοφία, e *phrónēsis*, φρόνησις, visando a compreender na estrutura do diálogo a relação entre *paideía*, παιδεία e saber, o sentido da *areté*, ἀρετή e, à luz da pergunta *o que é*, pensar se a virtude, ou excelência moral pode ser ensinada. “Encarada como problema, a questão do conhecimento atravessa todo o *Corpus platônico*” (Santos, 2008b, p. 14), sendo que, nos diálogos aporéticos as personalidades são chamadas a discutir com Sócrates assumindo, em variados graus de consciência, a posição de sábios. São pessoas “socialmente reconhecidas como detentoras de uma certa aptidão ‘profissional’, que lhes confere capacidade para a ensinar a outros” (Santos, 2008b, p. 14).

Sofistas, poetas e outras figuras públicas de Atenas são provocadas por Sócrates a responderem a seus questionamentos, demonstrando suas afirmações e reelaborando-as mediante a refutação. O pressuposto do método dialético é “que o saber infalível e a ignorância são os dois únicos estados cognitivos possíveis” (Santos, 2008-b, p. 14). Ao não passar no teste da refutação socrática, fica comprovado o desconhecimento do interlocutor, cujas pretensões de saber são invalidadas. “O teste pronuncia-se mais sobre a consistência dos interrogados do que sobre o valor de verdade das respostas que dão” (Santos, 2008b, p. 15), por isso, as contribuições cognitivas dos diálogos ditos socráticos são limitadas.

No *Mênon* essa situação se modifica, pelo desvio do *agón*, ἀγών, com a introdução de perguntas que encaminham a demonstração na perspectiva da reminiscência: “é no metadiálogo com *Mênon*, que o avalia e comenta, que o método da pergunta e resposta se liberta do contexto epistêmico dos confrontos elênticos para desenvolver uma abordagem cognitiva” (Santos, 2008b, p. 15) a partir da *dóksa*, δόξα, opinião, que poderá ser verdadeira, ou não. As opiniões demonstradas como verdadeiras “poderão ser susceptíveis de serem elaboradas como saber. [...] O novo método busca assumidamente mostrar como

o conhecimento pode ser produzido e transmitido, instituindo uma relação formal de ensino-aprendizagem” (Santos, 2008b, p. 15). Buscando compreender como essa relação com o conhecimento é estabelecida a partir da δόξα, investigamos o *Mênon* para apreender a concepção platônica da *areté*, ἀρετή e suas implicações na *paideía*. Importa a nossa investigação refletir sobre a concepção socrático-platônica do sentido da formação humana na perspectiva da παιδεία.

Compreender o texto platônico requer um distanciamento do olhar das concepções da ciência contemporânea que fragmenta o conhecimento e os separa em diferentes ramos de estudo, cuja divisão e amostragens caracterizam a pesquisa empírica, assim como, o recorte dos seus objetos e a “neutralidade” do pesquisador, requisitos sem os quais perdem sua validade e eficácia. A doutrina, os ensinamentos de Platão têm uma forma distinta, tendo em vista que, não existem divisões entre “o que pode ser conhecido e as propriedades básicas e a natureza do que existe. As questões se sobrepõem irresistivelmente” (White, 2013, p. 327).

Platão funda a sua filosofia no modo de viver e de falar socrático, isso significa que ao discurso não basta ser útil, mas é necessário, em primeiro lugar, que seja verdadeiro. O filósofo é o intermediário na *paideía*, é ele o mediador entre o sensível e o inteligível e, o faz, na forma verdadeira de perguntar. A chave para a compreensão do enigmático magistério socrático está em aceitar o convite à participação na experiência do diálogo.

A aprendizagem evocada no *Mênon* é despertada na alma pela dialética, forma característica de interrogar interagindo com o interlocutor visando a ampliar o seu olhar sobre os problemas de seu tempo. O *lógos sokratikós* constitui a essência da formação do homem virtuoso, fundado na ideia de imortalidade da alma, que reencarna e se distingue do corpo porque não é jamais destruída. A alma sabe a verdade, ela conhece a resposta à pergunta inerente ao método dialético. O interlocutor ignora o objeto da investigação e por isso precisa lembrar, trazer à memória aquilo que a alma viu ao atravessar o Hades. O método socrático consiste em reencontrar a essência, aquilo que a alma contemplou em seu estado mais puro e original. O escravo de Mênon é um dos exemplos dessa teoria da aprendizagem e ilustra a pedagogia do reconhecimento da ignorância como pressuposto ao mundo do saber. A argumentação que busca a verdade constitui os princípios e os fins da filosofia platônica, que é a *paideía* e nos convida a pôr em questão o instituído, provocando a abertura e a possibilidade de recriá-lo no exercício do pensamento crítico.

Pensar com Platão a formação humana exige enfrentar questões complexas e amplas, tendo em vista que, para o mestre da Academia a epistemologia é inseparável da metafísica<sup>6</sup>, da ontologia<sup>7</sup>, ou seja, a teoria e a possibilidade do conhecimento estão imbricadas na questão do Ser, fundamento da existência. Para o filósofo ateniense a *epistēmē*, ἐπιστήμη, conhecimento verdadeiro não é dado pela experiência sensível, mas exige transcender o campo da materialidade, da aparência, do simulacro e mergulhar no inteligível, esfera do pensamento.

Diante da importância da forma e plasticidade estética, do conteúdo filosófico e complexidade dos escritos platônicos, é preciso assumir a condição de leitor e, desenredando-se das interferências empiristas contemporâneas, procurar compreender para quem Platão escreveu e em que situação concreta alicerçou sua obra. Também não podemos esquecer que o gênero literário dos diálogos é a grafia do diálogo vivo, cuja forma genuína é a oralidade.

O leitor moderno não deve esquecer que é o leitor do diálogo e não o interlocutor de Sócrates. Porque se Sócrates troça frequentemente dos seus interlocutores, Platão não troça nunca dos seus leitores. O leitor moderno (o nosso) dirá provavelmente que começa a não perceber. Bem... isso não é culpa sua: os diálogos pertencem a um gênero literário muito especial e desde há muito tempo que já não sabemos nem escrevê-los, nem lê-los (Koyré, 1988, p. 12).

A questão central do *Mênon* é a essência da *areté* e sua dimensão constitui a natureza da παιδεία, cujo ser e sentido buscamos apreender nesta investigação ao pensar a tensão entre a ἀρετή e os limites de sua realização. Este capítulo busca a gênese e a condição de possibilidade da educação. “Aquilo que emprestou à escola o seu nome, a *skholé*, σχολή, o tempo livre, a liberdade criativa, o que, vulgarmente, chama-se de ócio” (Fernandes, 2012, p. 33). O trabalho intelectual exige um tempo que lhe é próprio em

<sup>6</sup> Cf. Reale (2005, p. 168) “*Entendida em sentido pleno*, a metafísica é a tentativa de alcançar o transcendente, o meta-sensível; *entendida em sentido mais genérico*, pode-se chamar de metafísica qualquer tipo de pesquisa que pretende encontrar as causas e os princípios *últimos* da realidade, qualquer que seja a natureza deles. Noutros termos, *pode-se chamar de metafísica toda a tentativa de medir-se racionalmente com o todo*” e como tal, “é o específico da filosofia (aquilo em que e pelo que ela se distingue das outras formas de saber), e, permanece, em todo caso, a cifra mais característica da filosofia dos gregos”.

<sup>7</sup> Neste trabalho usamos os termos metafísica e ontologia como sinônimos. Cf. Reale (2005, p. 190) “Ontologia é a *doutrina do ser*. Recordamos que a ontologia, enquanto visa à totalidade do ser, ao todo do ser e não apenas a uma parte, corresponde em geral à metafísica”. A palavra ontologia foi criada por Jacobus Thomasius, no século XVII, “doutrina do ser e das suas formas” (Abbagnano, 2007, p. 848). Etimologicamente o termo ontologia deriva de dois vocábulos gregos: *ón*, *óntos*, ὄν, ὄντος, participípio presente do verbo *eimí*, εἶμί, ser, existir e *logía*, que vem de *lógos*, estudo. *Tò ón*, τὸ ὄν, o ser, o que existe em si e por si mesmo.

função da sua natureza, como ato de criação que confirma nossa humanidade e, por isso se faz *prâksis*, ação da esfera do pensamento que implica a deliberação consciente, distinta das atividades do fazer meramente técnico e utilitário do âmbito do operar. Avaliar a tensão entre a *aretê*, ἀρετή e os limites de sua realização significa pensar a razão de ser da educação, da cultura e da escola como possibilidade de realização do humano em sua universalidade. Investigar radicalmente a essência daquilo que nos constitui exige que olhemos as formas da educação na perspectiva da formação geral, interrogando os fundamentos e questionando a racionalização técnica das ações educativas voltadas àquilo que tem finalidade, *télos*, τέλος, fora de si mesmo, extrínseco e, portanto, é contingente e não essencial:

A modernidade, com seu projeto iluminista, representou historicamente, sem nenhuma dúvida, uma profunda revolução no modo de ser humano, ao elaborar sua fundamentada crítica aos dogmatismos metafísicos e teológicos da tradição filosófica ocidental, antiga e medieval, e ao entregar à razão científica a tarefa de elucidar a opacidade do real, sem ir além de sua fenomenalidade. Mas, deslumbrada com seu sucesso teórico e com o decorrente poderio técnico, acabou por cair novamente numa visão totalizante e monista do conhecimento racional, reduzindo o território da subjetividade a sua dimensão lógica, passando a legitimar essa condição pelo poder de manejo técnico do mundo. Por isso mesmo, o projeto filosófico moderno hegemoniza o racionalismo, articulando-o a um utilitarismo sem limites, que açambarcou todo o universo da cultura. A própria ciência passou a ser cultivada como se fosse também um puro conhecimento técnico (Severino, 2016, p. 7).

A própria relação de ensinar e aprender é um paradoxo para a filosofia e esta é justamente a questão paradoxal que estrutura o diálogo *Mênon*: O que é a *aretê*, ἀρετή? A virtude ou excelência pode ser ensinada? Interrogações que nos provocam a questionar a natureza e a possibilidade da formação humana na perspectiva da universalidade em contraposição às concepções tecnicistas que reduzem a educação às práticas pedagógicas desenvolvidas entre os muros da escola, concebida como organização administrada, de acordo com a gestão empresarial e com o único intuito de qualificar os alunos como força de trabalho para atender às exigências do mercado, divindade mítica e soberana na sociedade capitalista, cujo objetivo único é a acumulação de lucro à custa da desumanização e da barbárie.

Sócrates é o mestre que ensina, pela pergunta e, afirma nada saber, a não ser que nada sabe. A compreensão da condição de não saber é requisito para que busquemos o conhecimento. Essa é a primeira grande lição socrática que, ao convidar seu interlocutor a

buscar com ele o saber leva-o a julgar-se em aporia<sup>8</sup>, destituindo-o da confiança que tinha num saber que, na verdade ignorava.

Sócrates: — Estás te dando conta mais uma vez, Mênon, do ponto de rememoração em que já está este menino, fazendo sua caminhada? <Estás te dando conta> de que no início, não sabia qual era a linha da superfície de oito pés, como tampouco agora ainda sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia de maneira confiante, como quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora porém já julga estar em aporia, e, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe (*Mênon*, 84 a-b).

A aporia é essencial para pôr-se a caminho do conhecimento, ao levar a consciência de que não se sabe. Em seus diálogos com figuras importantes da *pólis*, em suas habituais conversas com seus interlocutores encontrados pelos caminhos que percorria com os pés descalços, ou na casa de alguém, Sócrates mostra a diferença que há entre o não saber filosófico e a presunção de sabedoria dos cidadãos que interrogava.

Depois, ao retirar-me, falava a sós comigo: mais sábio do que este homem terei de ser, realmente. Pode bem dar-se que, em verdade, nenhum de nós conheça nada belo e bom; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo. Parece, portanto, que nesse pouquinho eu o ultrapasso em sabedoria, pois, embora nada saiba, não imagino saber alguma coisa (*Apologia de Sócrates*, 21d).

Sócrates com seu método questionador instiga-nos a perguntar sobre o caráter do conhecimento, demonstrando sua provisoriedade e abertura a novas interrogações. Na concepção socrática a filosofia é mais do que um tipo de saber, é uma relação com o saber, capaz de distingui-lo do seu contrário, a ignorância. O saber então consiste no estabelecimento de uma relação fundada no espírito de interrogação, de refutação das afirmações, dos enunciados que não podem ser aceitos passivamente. Ele supõe a constante busca de sentido das ideias e da existência humana, que começa e se afirma no exame de si mesmo e dos outros. Nem mesmo o dito da pitonisa do oráculo de Delfos, de que “ninguém era mais sábio” (*Apologia de Sócrates*, 21a) do que Sócrates foi aceito como uma verdade inquestionável.

Depois de ouvir aquilo, pus-me a refletir a sós comigo: que quererá dizer a divindade e que pretende insinuar? Tenho plena consciência de não ser nem muito sábio nem pouco. Qual o motivo, então, de haver ela afirmado que eu sou

---

<sup>8</sup> “Os diálogos socráticos são aporéticos na medida em que a discussão chega a um impasse e não a uma conclusão positiva” (Manon, 1992, p. 23)

o mais sábio dos homens? Mentira não pode ser; não condiz isso com a sua natureza. E assim, durante muito tempo fiquei sem atinar com o sentido dessas palavras; por fim, bastante contrafeito, passei a investigar o caso por este modo: fui ter com um indivíduo considerado sábio, certo de que ali ou nenhures conseguiria desmentir o oráculo e declarar-lhe: este homem é mais sábio do que eu; [...] Passei, portanto, a examiná-lo; [...] era um dos nossos políticos. Mas, ao examiná-lo, atenienses, aconteceu o seguinte: no decurso de nossa conversação, quis parecer-me que ele passava por sábio, para muita gente, mas principalmente para ele mesmo, quando, em verdade, estava longe de sê-lo (*Apologia de Sócrates*, 21 b-c).

Da mesma forma que fez com os políticos, Sócrates fez com os poetas, interrogando-os acerca do sentido de seus poemas, conclui que “quase todos os circunstantes” (*Apologia*, 21c) discorriam com mais proficiência sobre os poemas, do que o próprio autor. “Aprendi com os poetas que não é por meio da sabedoria que eles fazem o que fazem, mas por uma espécie de dom natural e em estado de inspiração, como se dá com os adivinhos e os profetas” (*Apologia*, 22c), que falam belas coisas, mas não compreendem o que dizem. Prosseguiu sua investigação com os artesãos, tendo a convicção de que não sabia nada e os artífices “conheciam muitas e belas coisas [...]. Contudo [...], esses meritórios artífices padeciam do mesmo defeito dos poetas: pelo fato de cada um deles conhecer a fundo determinada profissão, julgavam-se também proficientes nas questões mais abstrusas, donde estragam esse defeito fundamental de todos a sabedoria de cada um” (*Apologia*, 22d). Dessa forma, Sócrates afirma a convicção de que era melhor ser o que realmente era, sem participar da ilusão da sabedoria dos políticos, poetas ou artífices.

Sócrates se distingue dos outros homens por uma negatividade: a consciência de não saber, que considera o marco inicial para buscarmos o que não temos e necessitamos. O *Mênon* se inicia com a pergunta do personagem que dá nome ao diálogo:

— “Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira” (*Mênon*, 70 a)?

Essa era uma questão muito discutida na época, devido aos sofistas que se utilizavam de uma concepção utilitarista da *areté* ἀρετή. Platão se contrapôs fortemente à concepção de *Arete* defendida pelos sofistas, pois eles não tinham compromisso com a verdade, *alétheia*, ἀλήθεια.

Não há dúvida que, formulando a questão em torno da maneira de se adquirir a virtude, *Mênon* se ligue a um debate que, na última parte do século V devia estar

muito aceso. O tema da forma de aquisição da virtude e em geral das competências disciplinares estava no centro de um confronto que envolvia sofistas, retores, especialistas das diversas técnicas, e no qual tomaram parte também muitos socráticos (Ferrari, 2014, p. 78).

Para Sócrates, o exercício do pensamento exige o desejo da verdade e não apenas a persuasão dos interlocutores. O embate entre as diversas opiniões só pode ser resolvido por meio de um critério universal. Sua intenção não é oferecer certezas ou respostas obtidas pela investigação empírica, mas de indicar o caminho. Ele é o mestre que afirma nada ensinar, mas orienta o sentido a seguir na busca do conhecimento verdadeiro e, dessa forma provoca-nos a apreender pelo exercício autônomo da busca da ἀρετή. No diálogo *Mênon* a questão fundamental é “o problema da essência da *aretê*” que é “o problema por antonomásia” (Jaeger, 2003, p. 596), que perpassa os primeiros diálogos platônicos:

À primeira vista, os pequenos diálogos da primeira época de Platão parecem oferecer-nos uma série de investigações soltas sobre os conceitos de valentia, de piedade e de prudência, nas quais vemos Sócrates e o seus interlocutores esforçarem-se por determinar a essência de cada uma destas virtudes. O procedimento de Sócrates é sempre o mesmo, nestes diálogos. Leva o seu interlocutor a manifestar uma opinião que faz ressaltar humoristicamente o embaraço e a falta de jeito do interrogado, nesta espécie de investigação (Jaeger, 2003, p. 596)

A cada provocação socrática evidencia-se uma experiência que traz à tona alguma verdade, mas “nenhuma delas abarca o tema na totalidade” (Jaeger, 2003, p. 596). É no *Mênon* que Platão evidencia “a identidade formal entre virtude e saber, da qual depende toda a possibilidade de ensino/aprendizagem” (Santos, 2008a, p. 15). Dessa forma, o diálogo entre Sócrates e um escravo de Mênon institui a *dóksa*, δόξα, opinião “como a única via de acesso ao saber” (Santos, 2008a, p. 15), o que será desenvolvido nos diálogos posteriores, no *Fédon* e em *A República*, por meio da reminiscência, numa unidade entre ser, saber e virtude, da qual depende a *eudaimonía*, εὐδαιμονία, a felicidade. Felicidade esta, no sentido de modo racional e desejável de viver e não da concepção moderna de estado psicológico. Nos diálogos ditos socráticos,

a princípio, parece que se está assistindo a um curso prático de lógica elementar, dirigido por um cérebro superior, e esta impressão não engana, pois a repetição de erros semelhantes e semelhantes recursos metódicos deixa claramente perceber que se põe uma ênfase especial no aspecto metódico destas conversações (Jaeger, 2003, p. 596).

Pelo questionamento e pela refutação Platão inicia o leitor nas regras do exercício do pensamento. O jovem *Mênnon* não chega a Sócrates como um espírito embrutecido e ignorante, mas sim como um homem que no convívio com o sofista Górgias vai sendo delineado como alguém instruído na arte dos discursos ensinados pelos sofistas. Não há uma conclusão didática sobre o tema debatido, ao final desse diálogo, deixando o leitor com a sensação de que não conhece a essência do que está sendo discutido, instigando-o a continuar investigando. Isso ocorre não só em um diálogo, “mas normalmente em todos estes diálogos curtos, que falta a conclusão esperada e no final se levanta uma interrogação; esta observação, porém, gera no leitor uma tensão de espírito filosófica de uma eficácia altamente educativa” (Jaeger, 2003, p. 597).

Em sua genialidade Platão cria um gênero capaz de despertar no leitor aquilo que Sócrates viveu, preservando a intensidade da “força diretiva de almas do seu mestre” (Jaeger, 2003, p. 597). O diálogo põe em questão o “*status quo*” de Atenas da sua época, não simplesmente demonstrando a fragilidade de um pseudossaber, ou substituindo um saber por outro, mas criando outra forma de discurso, capaz de instituir outra relação com o saber.

A grande descoberta poética de Platão é que a pujança impulsionadora das autênticas investigações científicas, que avançam para a meta por rumos sempre novos e surpreendentes, encerra um altíssimo encanto dramático. Em especial os diálogos de investigação, quando dirigidos com segurança metódica, superam qualquer outra forma de transmissão de ideias em força sugestiva e em estímulos para espicaçar o pensamento ativo de quem os vive. Já as repetidas tentativas dos diálogos socráticos para se aproximarem cada vez mais do objetivo perseguido num esforço comum revelam a consumada maestria de Platão na arte pedagógica de despertar em nós esta participação ativa (Jaeger, 2003, p. 597).

A forma do diálogo *Mênnon*, por exemplo, mergulha o leitor na tensão filosófica, provocando-o a participar da decifração do enigma, a experimentar o que é pensar, a deixar de lado os “pre-conceitos”, as crenças, enfim, a ordem instituída e a interrogar as questões fundamentais e perenes da condição humana. A própria falta de resolução do problema instiga o leitor a não desistir da busca.

MEN. Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia <dizer> que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia e lebares também outros a cair em aporia. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. [...] verdadeiramente eu, de minha parte estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, sim, miríades de vezes, sobre a

virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer (*Mênon*, 79 e-80 a-b).

Sócrates não tinha uma doutrina, ou ensinamentos formais que deveriam ser reproduzidos, mas “tinha horror da ciência já pronta, daquela que se põe em fórmulas, se repete e se transmite” (Bergson, 2005, p. 97), não visava a satisfazer a vaidade dos seus interlocutores, mas levá-los à interioridade de si mesmos, no intuito de questionar suas certezas, fazendo-os desconfiar de si mesmos, instigando-os a pensar. Ele institui uma cultura do cuidado de si e do outro. O mestre de Platão se utiliza da dúvida levando seu interlocutor a uma introspecção necessária ao exame das suas concepções, ao convidá-lo a participar desse discurso dramatizado e incitando-o a pôr em questão as ideias, os conceitos e as práticas que até então, pareciam-lhe inquestionáveis. Essa é a forma encontrada por Sócrates para iniciá-lo no universo do pensamento. “Sua conversação devia ter um enorme charme, a julgar pela sedução que exerceu sobre a juventude de Atenas” (Bergson, 2005, p. 97) e que foi um dos motivos da condenação, que o levou à morte pela cicuta. Ele nos dá uma lição de método, pois não oferece a resposta ou a resolução do problema, mas indica o caminho para que cheguemos às nossas próprias conclusões, o que envolve a ironia: “SO. Uma sorte bem grande parece que tive, *Mênon*, se, procurando uma só virtude, encontrei um exame delas pousado junto a ti” (*Mênon*, 72-a).

Essa multiplicidade de virtudes simboliza as conjecturas que nos dispersam e desviam da interrogação daquilo que é fundamental e indispensável, pois constitui a natureza da educação, da escola, do ensinar e do aprender, aquilo que é primordial visto que implica o ser e o sentido, o verdadeiro τέλος, o fim e a razão de ser do processo formativo. Qualquer questão sobre a investigação socrático-platônica da *areté* é fundada no exame das concepções que o interlocutor defende na discussão. O interrogado é levado a enunciar o que compreende ser a ἀρετή, é a partir dessa definição, e não da defesa da sua tese sobre a questão, que Sócrates inicia a investigação. A grande lição que podemos aprender da filosofia socrático-platônica é essa atitude, essa postura diante do conhecimento, baseada bem mais no perguntar do que no responder.

O *Mênon* é considerado um diálogo do primeiro grupo, ou da juventude de Platão, em que se investiga a essência da ἀρετή, dos valores, do *éthos*, da ciência da ética. É também designado “socrático, concentra-se na investigação da temática da virtude (*areté*) através da aplicação da metodologia elêntica” (Santos, 2012, p. 26-27). O método socrático

da ironia tem um duplo aspecto, por utilizar-se da refutação e da maiêutica (Mondolfo, 1966, p.140). A refutação é uma forma de levar o interlocutor a questionar os pressupostos e opiniões que traz arraigadas, suas crenças e concepções não refletidas e, portanto, irracionais. Pela refutação a alma, capaz de conhecer, é purificada daquilo que a desvia do caminho do conhecimento verdadeiro.

O termo *elenchos* — do qual deriva o adjetivo “elêntica” — refere a metodologia de investigação padronizada, descrita e aplicada por Sócrates nesses diálogos. Pode-se caracterizá-las pela interação de três elementos estruturais:

- a pergunta “O que é?”;
- a apresentação de contraexemplos à resposta (*lógos*) inicialmente dada pelo interlocutor;
- indução (*epagogê*), conducente ao antilogos que conclui a refutação (Santos, 2012, p. 38-39).

A ironia socrática não é usada com a intenção de ridicularizar a pessoa com quem debate, mas para que seu interlocutor tome distância dos apegos e crenças, daquilo que considerava verdadeiro sem refletir. “Sócrates não refuta por refutar, sua ironia é a marca da distância do espírito que busca purificar o pensamento de seus apegos mortais à prisão do pseudossaber” (Manon, 1992, p. 25). Ao criar um mal-estar no outro, e abalar suas certezas e vaidades, provoca a disposição da alma que se movimenta para desprender-se das ideias preconcebidas. “Convidando à ruptura com aquilo a que o espírito adere de maneira insidiosa ou devota, a ironia assume uma função catártica sem a qual não pode haver verdadeiro saber” (Manon, 1992, p. 25).

A ironia socrática, *eirōneía*, εἰρωνεία, é um termo que “significa literalmente ‘dissimulação’ e se tornou técnico para indicar a característica essencial do método socrático” (Reale, 2005, p. 145). É como uma máscara usada por Sócrates no “jogo de fingimentos e ficções que, sob a aparência de brincadeira, tem uma finalidade mais séria” (Reale, 2005, p. 145) de libertar a alma do erro e da presunção de saber, por meio da refutação que extrai do interlocutor a crença de saber, quando na verdade nada conhece. A confutação é o momento inicial do método elêntico em que se demonstra as contradições que invalidam as teses do adversário. A refutação implica aspectos intelectuais e efeitos éticos.

Após essa purgação dos elementos que impedem a alma de conhecer, Sócrates encaminha seu interlocutor em direção à verdade por meio da maiêutica, que explica a Teeteto ser a arte da obstetrícia, que aprendera com sua mãe, Fenárete e que, por maior que

seja a função da parteira, a dele é ainda maior, pelo fato de ser um homem a dar à luz, ao distinguir o real do ilusório e ocupar-se com o cuidado das almas e não dos corpos:

S. — Tem em mente tudo aquilo que é ser parteira e compreenderás facilmente o que quero. [...]

S. — Nesta minha arte de dar à luz, coexistem as outras todas que há na outra arte, diferindo não só no fato de serem homens a dar à luz e não mulheres, mas também no de tomar conta das almas e não dos corpos dos que estão a parir. E o mais importante desta nossa arte está em poder verificar completamente se o pensamento do jovem pariu uma fantasia ou mentira, ou se foi capaz de gerar também uma autêntica verdade. Pois isto é o que justamente a minha arte partilha com a das parteiras: são incapazes de produzir saberes. [...] Não sou, portanto, absolutamente nada sábio, nem tenho nenhuma descoberta que venha de mim, nascida da minha alma; mas aqueles que convivem comigo, a princípio alguns parecem de todo incapazes de aprender, mas com o avanço do convívio, todos aqueles a quem o deus permite, é espantoso o quanto produzem, como eles próprios e os outros acham; sendo claro que nunca aprenderam nada disto por mim, mas descobriram por si próprios e deram à luz muitas e belas coisas. No entanto, o deus e eu é que fomos a causa do parto (Platão, *Teeteto*, 149 b-150 d).

No método socrático aquele que está sendo interrogado e refutado não é uma figura passiva a receber ensinamentos de um professor, que deteria o conhecimento. Ao contrário, exige uma atitude de esforço e cooperação na busca do saber, por meio do convívio, que se dá pela mediação do mestre, que dirige e orienta o discípulo para a instituição de uma relação em forma de tríade entre mestre, discípulo e saber.

No decurso destas conversas, que iniciam com uma pergunta a respeito da essência de uma determinada virtude, somos constantemente levados à confissão de que esta tem de ser necessariamente um saber que, ao indagar do seu objeto, se revela como o conhecimento do bem. Nesta equiparação da virtude com o saber reconhecemos o conhecido paradoxo de Sócrates; mas pressentimos, ao mesmo tempo, que nos diálogos socráticos de Platão palpita uma força nova, que não se propõe somente figurar o mestre, mas que faz seu o problema dele e se esforça para aprofundá-lo (Jaeger, 2003, p. 598).

O fundador da Academia não só apresenta Sócrates como o modelo de mestre, como exemplo de conduta ética, mas também “adverte logo a presença desta força no fato de o Sócrates de Platão se preocupar exclusivamente com o problema da virtude” (Jaeger, 2003, p. 598). Ultrapassa seu mestre ao prosseguir na investigação, desembaraçando-se da aporia, buscando o desvelamento da natureza da *areté*, ἀρετή. “A falta de saída que era para Sócrates um estado permanente, converte-se para Platão no estímulo que o impele à resolução da *aporia*” (Jaeger, 2003, p. 598). Argumentando que “com os sentidos, constatamos a existência de coisas iguais, maiores e menores, quadradas, circulares e outras semelhantes” (Reale; Antiseri, 2002, p. 147), porém esses dados obtidos por meio

do sensível são sempre imperfeitos em relação às ideias. Daí a conclusão de que há uma hierarquia entre o mundo dos sentidos e o Inteligível, ou das Ideias. O conhecimento advindo do sensível é sempre imperfeito, ao passo que a ciência perfeita pertence ao plano Inteligível, das Ideias ou Formas. Essa superioridade da Forma se impõe ao homem objetiva e absolutamente. A alma, *psykhé*, ψυχή, é capaz de conhecer e, ao se deparar com “os dados dos sentidos, voltando-se para a própria profundidade, quase dobrando-se sobre si mesma, encontra neles a ocasião para descobrir em si os conhecimentos perfeitos correspondentes. E, visto que não os produz, não resta senão concluir que ela os encontra em si e os extrai de si” (Reale; Antiseri, 2002, p.147), ou seja, conhecer é recordar, rememorar. “As Ideias são realidades objetivas absolutas que, através da anamnese, se impõem à mente como objeto” (Reale; Antiseri, 148).

O *Mênon* é um diálogo de transição, em que aparecem características do primeiro grupo e dos posteriores, em que já estão estruturadas as premissas da Teoria das Formas. Considerado pela tradição como um dos diálogos da juventude de Platão que têm em comum a temática da *areté*, ἀρετή, em um contexto agonístico em que homens públicos, representantes da cultura tradicional de Atenas e considerados socialmente como aptos ao ensino, são desafiados a responder à pergunta *o que é*. A anamnese aparece como condição e possibilidade do conhecimento no *Mênon*:

Depois de dez páginas de aplicação de um *elenchos* robustecido com definições paradigmáticas e relevantes comentários pedagógicos, “o diálogo com o escravo” exemplifica a aplicação de um interrogatório demonstrativo da reminiscência.

Mas é no metadiálogo com Mênon, que o avalia e comenta, que o método da pergunta e resposta se liberta do contexto epistêmico dos confrontos elênticos para desenvolver uma abordagem cognitiva. O interrogatório a que é submetido o escravo — uma criança não instruída, porém capaz de falar e entender grego — visa levá-lo a expressar opiniões próprias, pressupondo que estas poderão ser suscetíveis de serem elaboradas como saber (Santos, 2008-b, p. 15).

No *Mênon* Platão ultrapassa a tendência de dirigir a investigação pelo, *agón*, ἀγών, combate de ideias e posições e passa a considerar a *dóksa*, δόξα, como um primeiro nível no caminho do saber, desde que a opinião seja autêntica, própria de quem debate com Sócrates. É uma opinião examinada e não apenas tomada como crença de modo acrítico. “O novo método busca assumidamente mostrar como o conhecimento pode ser produzido e transmitido, instituindo uma relação formal de ensino-aprendizagem” (Santos, 2008-b, p. 15).

Sócrates é o mestre que não ensina, mas ao mesmo tempo faz o outro aprender com sua maiêutica, à medida que o encaminha à consciência de que não sabe e, dessa forma, instiga a busca, pois quem julga conhecer também supõe não necessitar daquilo que já possuiria. A partir desse exame, dessa atitude de introspecção é possível buscar dentro de si as ideias e os conceitos gerando-os, partejando-os pela reflexão que implica, para além de uma epistemologia, um espírito pedagógico maiêutico em que ela se baseia.

A mãe de Sócrates era parteira, e o pai escultor. Do ambiente de sua casa é possível deduzir o modo de educação experimentado pelo filho. Segundo o entendimento grego das profissões desses pais, nem a parteira nem o escultor ocupam-se com a produção ou a criação de objetos; pelo contrário, em seu trabalho profissional eles entregam-se a um processo endógeno: à parteira cabe apoiar o processo natural do parto, enquanto o escultor procura dar visibilidade a uma das múltiplas formas já inscritas na pedra em que trabalha (Flickinger, 2014, p. 16).

Tanto o pai, como a mãe de Sócrates ocupavam-se em ativar uma potência que se encontrava latente no interior da mulher, como também, já estava presente na pedra com que lidava o escultor. O método socrático, ao impulsionar essa força oculta que é da natureza da alma, da *psykhé*, faz analogia com a aporia como um elemento a favor da aprendizagem, induzindo o respondente afirmar que não sabe:

SO. Ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar, ao passo que, antes, era facilmente que acreditava, tanto diante de muitas pessoas quanto em muitas ocasiões, estar falando com propriedade, sobre a superfície que é o dobro, que é preciso que ela tenha a linha que é o dobro em comprimento.

MEN. Parece.

SO. Sendo assim, acreditas que ele trataria de procurar ou aprender aquilo que acreditava saber, embora não sabendo, antes de ter caído em aporia — ao ter chegado ao julgamento de que não sabe — e de ter sentido um anseio por saber?

MEN. Não me parece, Sócrates.

SO. Logo, ele tirou proveito de ter-se entorpecido?

MEN. Parece-me <que ele tirou>.

SO. Examina pois a partir dessa aporia o que ele vai certamente descobrir, procurando comigo, que nada <estarei fazendo> senão perguntando, e não ensinando. Vigia pois para ver se por acaso me encontra ensinando e explicando para ele, e não interrogando sobre suas opiniões (*Mênon*, 84 c-d).

Ao responder à tentativa de Mênon de levá-lo a aceitar a impossibilidade do conhecimento, pelo fato de que, se não sabemos o que procuramos, seria impossível encontrá-lo, pois, caso o alcancemos não seríamos capazes de identificá-lo. Sócrates diz que o argumento de Mênon não é bom: “Pois ouvi homens e também mulheres sábios em coisas divinas” (*Mênon*, 81-a). O divino significa verdadeiro, aquilo que tende ao Bem. E

sobre esses *sophoi*, σοφοί, sábios que pronunciam palavras verdadeiras afirma: “Dizem eles pois que a alma é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível” (81-b). Por ser a alma imortal é necessário viver da forma mais virtuosa possível, pois, ao chegar ao Hades, terá de prestar contas de si mesma e a conduta que teve determinará a condição do seu retorno, podendo o *áristos*, ἄριστος, o que pratica boas ações, o excelente, retornar como rei e sábio.

SO. Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela lembrar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> lembrado uma só coisa — fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado —, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma lembrança (81 c-d).

Aprender é buscar na ψυχή o conhecimento que a alma tem de tudo, “sendo a natureza toda congênere”, *tēs phýseos apásēs syngenoûs*, τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς (81 c-d). “A leitura aqui adotada é a de que as Formas são o referente dos vários ‘tudo’ e ‘todas as coisas’ que aparecem no passo (81 c-d)” (Santos, 2008b, p. 23).

O aprendizado é o ato de lembrar, é lembrança, que significa trazer à consciência a verdade, *alétheia*, ἀλήθεια, no sentido do não esquecido. Para o grego o ato de aprender não é resultado do que modernamente chamamos de aprendizado. A educação na perspectiva socrático-platônica é fundada no ato de orientar, indicar o caminho da sabedoria que ultrapassa a mera transmissão de conhecimento, o saber não sendo um objeto material é de natureza distinta da esfera das coisas passíveis de divisão e apropriação. Por ser do plano do inteligível, só nos é possível participar de sua busca, mas jamais apreendê-lo totalmente. A educação é, pois, o ato de conduzir os educandos a assumirem autonomamente a busca do saber, da *areté*.

Mas que é a virtude?

A resposta de Sócrates é bem conhecida: a virtude (cada uma e todas as virtudes) é “ciência” ou “conhecimento”, e o contrário da virtude, isto é, o vício (cada um e todos os vícios), é privação de ciência e de conhecimento, vale dizer, “ignorância”. De resto, quem nos seguiu até aqui terá notado a coerência dessa afirmação com a premissa sobre a qual se baseia: se o homem distingue-se pela sua alma, e se a alma é o eu consciente e inteligente, então a *areté*, ou seja,

aquilo que atualiza plenamente essa consciência e inteligência, não pode ser senão a ciência e o conhecimento.

O valor supremo para os homens é, portanto, o conhecimento, uma vez que é justamente o conhecimento que faz a alma ser do modo como deve ser e por isso realiza o homem, cuja essência está na alma.

Sócrates revoluciona assim a tradicional tábua de valores à qual até então se atinha toda a greidade, e que os próprios sofistas não tinham substancialmente transformado. De fato, os fundamentais valores tradicionais eram, principalmente, aqueles ligados ao corpo: a vida, a saúde, o vigor físico, a beleza, ou bens exteriores, ou ligados à exterioridade do homem, como a riqueza, o poder, a fama e semelhantes. (Reale, 2005, p. 266-267).

Desse modo a atitude de Sócrates provoca o questionamento dos valores e práticas instituídas na *pólis*, ao atribuir à alma uma superioridade hierárquica em relação ao corpo, fazendo da *areté*, ἀρετή, o valor supremo a ser perseguido pelo homem grego. Isso causa um desconforto àqueles que, como Ânito, acreditavam que os dirigentes da cidade deveriam ser os descendentes das famílias aristocráticas. A filosofia socrática abala as estruturas do poder instituído em Atenas e causa irritação entre os poderosos: “Sócrates, parece que levianamente falas mal das pessoas. Em realidade, eu te aconselharia, se te dispões a dar-me ouvidos, que tenhas cuidado. Pois em qualquer outra cidade também é mais fácil fazer mal aos homens do que bem, mas nesta aqui, decididamente <é assim>” (Platão, *Mênon*, 94 e-95 a). Ao se contrapor às ideias dos grupos dominantes de Atenas e defender os princípios necessários à instituição da *pólis* justa, afronta àqueles que tramarão a sua morte. A *pólis* significa a primazia do público, do bem comum sobre os interesses particulares; o universal.

A dialética socrática se efetiva na busca de sentido, a tarefa por excelência de todo o mestre. A maneira de realizá-la é interrogando a si mesmo e aos outros, vivendo de acordo com os princípios que justificam suas decisões, escolhas e ações. É justamente essa busca incansável que constitui a figura arquetípica do filósofo, dando forma a sua *prâksis* à medida que lhe faz ser algo novo, diferente do que era no início, ao mesmo tempo em que provoca àqueles com quem convive a participarem do diálogo que dispõe a alma à compreensão do ser e do sentido do *ántrōpos*, ἄνθρωπος, da *pólis*, πόλις, do *nómos*, νόμος e da própria vida. A maneira de ser e de viver é indissociável da σοφία do filósofo, que é ao mesmo tempo saber e excelência moral, na medida em que o conhecimento pressupõe vida virtuosa, compromisso com o bem e com a verdade. Isto significa obrigação ética de fazer o que deve ser feito diante de circunstâncias que exijam deliberação, como a escolha de Sócrates diante da morte iminente que demonstra o sentido de sabedoria como aquilo que ultrapassa o intelecto e diz respeito “à vida integral do

espírito” (Mondolfo, 1967, p. 65), *areté*, ἀρετή, que os gregos chamam de prudência, *phrónēsis*, φρόνησις, sensatez, e que levou Sócrates a não ter dúvida:

Ainda mesmo que me dissésseis: Sócrates, não daremos atenção a Ânito; vamos absolver-te, com a condição de parares com essa investigação e não te dedicares de hoje em diante à filosofia; porém, se fores mais uma vez apanhado nessas práticas, morrerás por isso; se me absolvésseis, como vos disse, sob essa condição, eu vos falaria nos seguintes termos: estimo-vos atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós que venha eu a encontrar, falando-lhe sempre na minha maneira habitual: como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas (*Apologia de Sócrates*, 29 c-d-e)?

A φρόνησις é a prudência do cuidado da alma, ela é o *télos* da existência do filósofo, o que dá sentido à vida e à morte de Sócrates. É a supremacia desta missão que determina a sua maneira de viver, comprometida com a *alétheia*, ἀλήθεια e que constitui o cerne da consciência de sua tarefa educativa de levar seus convivas ao aperfeiçoamento e à purificação de suas almas. Assim ele “define mais concretamente o cuidado da alma como um cuidado através do conhecimento do valor e da verdade, *phrónēsis* e *alétheia*” (Jaeger, 2003, p. 528). O homem é constituído de corpo e alma, mas a alma é hierarquicamente superior ao corpo, desde Homero, porque é ela que dá vida ao corpo que por sua vez, é graduado acima dos bens materiais, considerados inferiores na sua escala de valores. A alma socrático-platônica “é, antes de tudo, a sede do intelecto e da consciência e é o sujeito das ações e dos valores morais” (Trabattoni, 2010, p. 132), nesse sentido a ψυχή é nossa capacidade de conhecer e escolher como agir no mundo pela luz do que é bom e verdadeiro e por isso é inteligível.

Na *Apologia* (30 a) Sócrates afirma a obrigação de buscar a virtude como uma exigência dos deuses e o serviço prestado à *pólis*, ao realizar a sua missão educadora, seu dever cívico, uma forma de culto aos deuses e que não deixaria de cumprir, nem se para isso tivesse que morrer mil vezes.

A filosofia platônica situa-se na esfera do dever ser, do paradigma, do ideal que podemos nos orientar na tomada de posição consciente e de acordo com os princípios e normas que devem fundamentar nossas ações. Instituída pela forma de vida de Sócrates, ela foi escrita pela pena de Platão, ao mesmo tempo em que ele afirma o seu não lugar na estrutura da *pólis*, como também a especificidade do saber do filósofo, distinto dos modos

do poder, *krátos*, κράτος e do saber praticados no tribunal, *bouleutérion*, βουλευτήριον de Atenas. A forma de vida de Sócrates, em total coerência com a busca da verdade e a supremacia do bem, como critério de valor no qual se deve orientar a conduta virtuosa deu inspiração ao fundador da Academia, que “devia ter a consciência de, na sua exposição, conservar-se sempre fiel à essência do espírito socrático” (Jaeger, 2003, p. 524), que seria a base fértil das suas investigações. Esse espírito investigativo voltado à compreensão da idéia do bem é indissociável do seu modo de agir e do conteúdo de suas teses teóricas.

Na *Apologia*, escrita ainda sob a impressão fresca da enorme injustiça cometida com a execução de Sócrates, e na esperança de ganhar discípulos para o mestre, expõem-se da forma mais breve e mais singela a síntese e o sentido da sua atuação. A arte com que a obra está composta não permite, é certo, considerá-la inspirada na defesa improvisada por Sócrates diante dos juízes, mas é indubitável que o que ali se diz a seu respeito foi maravilhosamente tirado da sua vida real (Jaeger, 2003, p. 525).

O magistério socrático é a arte de voltar o olhar em direção ao caminho da *sophía*, σοφία, da sabedoria prática, sensatez, *phrónēsis*, φρόνησις, *epistēmē*, ἐπιστήμη, ciência, conhecimento, termos que no *Mênon* são usados como sinônimo de *areté*, ἀρετή, excelência moral, virtude, ou seja, valor e conhecimento, critério universal que possibilita a instituição da ética. “Já o próprio Sócrates considerava uma missão política a educação na *areté*, que ele preconizava, pois aquilo com que ele se preocupava era a ‘virtude cívica’” (Jaeger, 2003, p. 606).

A natureza da *areté* exige que se conceba a educação como ação essencialmente política, no sentido grego do termo, uma excelência que requer um saber, uma *prâksis* de dimensão intelectual, psicológica, técnica, artística, ética e política ao mesmo tempo. “Neste sentido, Platão não precisava dar feição nova à dialética de Sócrates; ao contrário, quando desde as suas primeiras obras encarava a sua tarefa moral de educador como trabalho de edificação” da *pólis*, já seguia a doutrina do mestre (Jaeger, 2003, p. 606-607). Sócrates é o paradigma do filósofo, cuja experiência ultrapassa o plano teórico e racional pela conduta ética e o cuidado da alma que tornam prática a experiência filosófica. A busca da verdade constitui a filosofia como forma de vida.

A chave do enigma do mestre que faz aprender sem nada ensinar, está no método que utiliza a pergunta verdadeira que interroga a essência:

A interrogação verdadeira do verdadeiro mestre é na realidade um método de ensino e de instrução, mas de uma instrução ativa que se exerce sem que o

pareça, como estímulo, guia e sugestão disfarçada. Não obstante, este método supõe e afirma a existência no interrogado, de uma potência espiritual intrínseca e, ao convertê-la de potência em ato, tem que considerar que existe em seu espírito certo saber congênito, ou antes, certa capacidade cognoscitiva que tende a realizar-se. Em outras palavras, o método socrático da maiêutica contém em germe, mais ou menos conscientemente, a convicção que Platão externa na sua teoria da reminiscência, cujo verdadeiro significado é essencialmente ativista, de faculdade e esforço de conquista e não de mero vestígio passivo de uma inerte contemplação anterior (Mondolfo, 1967, p. 54- 55).

O diálogo *Mênon*, demonstra a indissociabilidade entre o saber e a *aretê*, ἀρετή. “Se é uma ciência, a virtude, é evidente que pode ser ensinada” (*Mênon*, 87-c). Ao introduzir a anamnese, demonstra que o saber estava na alma do escravo. Sócrates o levou à rememoração fazendo-o despertar, trazendo à lembrança por meio da maiêutica, aquilo que já estava nele como capacidade, que por meio do esforço bem orientado é efetivado, realizado como *prâksis*.

A *aretê*, ἀρετή é excelência moral, questão de natureza teórica e de valor, que implica a ação, *prâksis*, supõe deliberação intrinsecamente constituída na esfera teórico-prática. O diálogo chama a atenção para a necessidade de buscarmos a essência, a raiz das questões, evitando nos perdermos nas contingências que nos desviam do único caminho que possibilita-nos desvendar o verdadeiro saber, a natureza das coisas, o sentido, o *télos* e a razão de Ser do homem e de tudo aquilo que o constitui.

Apesar da insistência de Sócrates para a necessidade de se investigar primeiro o que é a *aretê*, ἀρετή, no *Mênon*, “a ciência foi atribuída à virtude como uma qualidade, quando era preciso compreender que se tinha a essência, que dizer virtude era dizer ciência” (Goldschmidt, 2002, p. 117). No início do diálogo Sócrates muda a questão formulada por Mênon: “a virtude é coisa que se ensina”? (70 a) para, “que coisa afirmas ser a virtude”? (71-d) mas porque “de um lado a outro da conversa, Mênon traz em si mesmo o obstáculo” (Goldschmidt, 2002, p. 117) pelo fato de insistir na questão da ensinabilidade da *aretê* ἀρετή, causando o deslocamento da questão fundamental que:

obriga Sócrates a tratar unicamente o problema do ensinamento, Sócrates pode aplicar apenas um método válido para todo objeto corrente, mas inteiramente impróprio para a descoberta de um Valor. A pressão exercida por Mênon e a sua insistência em abandonar a questão prévia em proveito da questão inicial constituem uma recusa da Essência que, de antemão, infirma a validade da pesquisa (Goldschmidt, 2002, p. 117).

Esse paradoxal diálogo pensa a filosofia como prática discursiva capaz de pôr em questão a dimensão política da educação. O paradigma do exercício filosófico socrático

contribui para pensar o alcance de uma atitude filosófica do professor, concebido como mestre que se põe a caminho do saber, instigando em seus alunos a vontade de aprender na convivência com os textos, buscando desvendar os seus enigmas e, ao compreender o seu sentido, examinar as contradições próprias da natureza do homem que, como Ser de relações, confirma a sua humanidade na convivência com o outro, por meio da educação e da experiência da alteridade. Compreendemos a alteridade como o olhar do outro que constitui nossa identidade na *prâksis*, πράξις. Ensinar em uma perspectiva filosófica significa estabelecer a dialogicidade com os textos, seus conteúdos e a sua estrutura, analisando os princípios que os sustentam e, ao desvelar sua linguagem, buscar apreender o seu *télos*, τέλος.

A filosofia é escandalosa porque é uma rigorosa análise lógica da linguagem, quer da poesia ou da ciência; uma análise não como fim em si mesma, mas sempre “intencionada” à aprendizagem. Onde o aprender é fundamentalmente adquirir plena consciência dos problemas. Um saber, ou melhor, um pseudossaber feito do óbvio, do banal, de retórica pura e vazia, do tradicional assimilado e legado acriticamente, é exatamente o que a filosofia platônica põe em crise, levando-o ao paradoxal, invertendo-o, provocando-nos à aquisição crítica de todos os aspectos ligados a um problema, exatamente para nos fazer ver e escolher o melhor. A filosofia platônica, na sua estrutura mais profunda, é a pergunta: as conclusões, essas, temos de as tirar nós (Casertano, 2010, p. 33).

Com efeito os diálogos aporéticos são tão significativos, porque a atitude do mestre causa inquietação e desloca o leitor das suas ideias preconcebidas, põe questões sem respondê-las limitando-se a “dar uma lição de método” (Manon, 1992, p. 23). O método socrático é o caminho que ele nos provoca a seguir e a escolha de um modo de buscar, compreender, ser, viver e agir. O diálogo é a possibilidade de iluminar as proposições, pensar as questões propostas, debatendo-as e interrogando a si mesmo e aos outros. A compreensão do sentido é dada no movimento do exercício dialético. Sócrates afirma que os homens “serão proveitosos se guiarem corretamente nossos assuntos” (*Mênon*, 97 a), mas só é capaz de guiar corretamente aquele que conhece o caminho que leva ao saber:

SO. Se alguém que sabe o caminho para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros, não os estaria guiando bem e corretamente?

MEN. Perfeitamente.

SO. Mas se alguém, tendo uma opinião correta sobre qual é o caminho, mas jamais o tendo percorrido nem tendo dele a ciência, <partisse e guiasse outros>, este também não guiaria corretamente?

MEN. Perfeitamente.

[...]

SO. A opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não é em nada um guia inferior à compreensão (97 a-b).

*Dóksa ara alethès pròs orthóteta prákseōs*, “Δόξα ἄρα ἀληθῆς πρὸς ὀρθότητα πράξεως” (97-b), a opinião verdadeira pode conduzir o homem à ação reta, levá-lo à realização da conduta ética. Não somente a ciência, como também a *dóksa alétheia* pode ser um guia em direção à *areté*.

A lição que podemos tirar da metáfora do caminho de Larissa é que o mestre deve ser o guia capaz de conduzir o discípulo rumo à verdade. Erramos na vida prática, ao presumirmos saber aquilo que desconhecemos e esta postura nos leva a agir de modo equivocado por falta de cultivo do exame de nós mesmos. A *areté*, ἀρετή pode ser ensinada, mas não como algo que se adquire como uma competência técnica, nem pelo desenvolvimento de habilidades e, sim, pelo exemplo, pelo modo ético de viver. O mestre virtuoso provoca o discípulo com perguntas, que levam ao exercício do pensamento e não oferecendo respostas.

Sócrates é a figura arquetípica do mestre que não transmite o saber e mesmo sem o fazer, provoca seu interlocutor a buscar dentro de si o conhecimento que já está lá, porque faz parte da essência humana. O conhecimento é reminiscência, está na alma como possibilidade e precisa ser lembrado, rememorado por meio da provocação e do esforço que dispõe a alma a trazer à memória aquilo que ela já conhece, por ter vislumbrado o εἶδος, ideias, formas, antes de encarnar na vida terrena. A aprendizagem é fundada na reminiscência ou anamnése, processo de recordação induzido por perguntas e respostas, a partir do plano sensível e pelo questionamento de Sócrates, possibilita a elevação da alma à apreensão do inteligível.

Em Platão a dimensão filosófica, literária, ética, política e educativa são inseparáveis, formam uma unidade de difícil compreensão aos olhos da modernidade, em sua racionalidade técnica confunde a necessidade de se estabelecer distinções, com fragmentação, separação e divisão do conhecimento, dos problemas e fenômenos educacionais, sociais, éticos e políticos, esquecendo de investigar o ser e o sentido dos atos de ensinar e aprender, desviando o nosso olhar dos problemas essenciais da educação e da escola em todos os seus níveis. A racionalização instrumental da ciência instaura a tendência de se dissociar a educação da sociedade, da vida em comum fazendo com que nos voltemos aos aspectos externos, esquecendo-nos do núcleo essencial, do universal, do que é constitutivo da natureza do homem, como ser de cultura e, portanto, de relações que

implicam uma forma de vida coletiva indissociável da filosofia e da educação, a que os gregos antigos chamaram *paideía*.

A *παιδεία* se realiza no exercício dialético, no questionamento e na interrogação do sentido da educação, da escola, da linguagem, da cultura, enfim, das questões humanas que orientam a vida coletiva e, ao mesmo tempo, confirmam nossa essência. A formação diz respeito à dimensão ética, política, lógica, psicológica e, nessa perspectiva é principalmente, o compromisso com a verdade. O educador deve ser aquele que tem compromisso com a *alétheia*, o mestre precisa conduzir o discípulo na interrogação das ideias, dos conceitos, levando-o a pensar todas as dimensões de um problema e buscando o desvelamento da verdade. É preciso buscar dentro de si mesmo o que não se sabe, examinar-se no diálogo interior que nos permite prestar contas de nossas ações, com base num critério universal comprometido com a verdade. “Permanece sempre primária a exigência de procurar e encontrar em si mesmo a verdade. Ou melhor, de procurar e encontrar a verdade de si mesmo. [...] porque a verdade reside fundamentalmente nos discursos” (Casertano, 2010, p. 34).

Sócrates demonstra a primazia do diálogo na busca da *alétheia*, ἀλήθεια no debate com Protágoras, ao afirmar a necessidade de deixar de lado poetas, flautistas e canções quando o que se busca é esclarecer certos problemas que geram dúvidas: “Sou de opinião que Homero tinha toda a razão, ao dizer: *Quando são dois, se um não vê, o outro logo percebe o caminho*. Pois desse modo ficamos os homens muito mais bem aparelhados para qualquer ato, palavra ou pensamento (*Protágoras*, 348 c-d).

Na perspectiva da *paideía*, *παιδεία* não basta ao mestre ser virtuoso, nem tampouco, praticar a excelência moral, *areté*, ἀρετή, mas é preciso formar homens virtuosos, à medida que a convivência entre mestre e discípulo se constitui como experiência da *areté* que se realiza no exemplo de conduta ética.

No *Protágoras* Platão põe na boca do sofista convicções que são suas, ao afirmar:

Tenho mais satisfação em conversar contigo do que com qualquer outra pessoa, convencido, como estou, de que és o homem mais competente para analisar os problemas com que se preocupam as pessoas de bem, máxime a respeito da virtude. Quem mais, senão tu mesmo? Pois não somente te consideras homem de bem e cavalheiro, como outras pessoas, que são, de fato corretas, mas não possuem a capacidade de fazer que os outros se tornem bons, ao passo que tu não somente és virtuoso, como podes deixar virtuosas outras pessoas (*Protágoras*, 348-d-349-a).

“A virtude do conhecimento prático, a *phrónēsis*, surge como uma encarnação do que a vida de Sócrates vivenciou anteriormente” (Gadamer, 2009, p. 36). A admiração da conduta socrática é o motivo que justifica a escolha do diálogo como forma para a filosofia platônica. O filósofo assumiu seguir o mestre, que nada escreveu, de modo que, a forma dialógica foi a maneira encontrada para preservar a filosofia socrática instituída na oralidade, no exercício do diálogo, nas conversas em locais públicos, como a que é descrita no cenário de *A República*, que acontece no caminho de retorno do Pireu em direção a *pólis*, após Sócrates e Glauco, irmão de Platão, terem descido para fazerem orações a deusa, ou na casa de alguma personalidade representativa da cultura de Atenas, como em *O Banquete*, cuja conversa se realiza na casa do poeta Agatão. Para além do conteúdo, “no platonismo, é infinitamente mais importante que o texto dos diálogos: o apelo à filosofia, a esta educação sempre a caminho que tende para o Bem, sabendo que não se força o acesso a ele” (Goldschmidt, 2002, p. 155). A *paideía*, παιδεία é conversão do olhar em direção à forma perfeita do Bem, é filosofia, dialética, é formação humana integral para a prática do bem, é questão epistêmica e de valores.

Sócrates foi o mestre da prudência, *phrónēsis*, φρόνησις<sup>9</sup>. Platão usa esse termo para indicar “em primeiro lugar, o conhecimento particular do bem, com o qual Sócrates identificava a virtude. Podemos definir a *phrónēsis* na acepção socrática como conhecimento eficiente do bem, ou seja, como um conhecimento que é ao mesmo tempo teórico e prático” (Reale, 2005-b, p. 227). A φρόνησις é uma sabedoria que orienta o homem no cultivo de uma forma de vida ética, comprometida com o bem, cujo sentido é intrínseco a *alētheia*. “A ideia do bem constitui o mais elevado conhecimento”<sup>10</sup>, (*A República*, 505-a). Ela é o paradigma, o critério que faz com que a justiça e as demais virtudes se tornem úteis e valiosas à medida que delas participam. O bem é o fundamento, o τέλος da παιδεία, a forma de vida assumida pelo filósofo.

Sócrates afirma a φρόνησις no *Mênon* (97 b-c), da mesma forma que o faz no *Protágoras*, no sentido de unidade e identidade da razão e do *êthos*, ἦθος, morada humana, força do caráter. A *areté*, ἀρετή é ciência, *epistēmē*, conhecimento mais elevado em que a *theoría* e a prática lhes são intrínsecos e, ao mesmo tempo é razão, *lógos* e *éthos*, ἔθος,

<sup>9</sup> “Ação de pensar, pensamento, designio, percepção, inteligência de uma coisa, razão, prudência, inteligência divina (Pereira, 1976, p. 619).

<sup>10</sup> Para esta citação d’*A República* utilizamos a edição traduzida do grego por Carlos Alberto Nunes, da Editora da Universidade Federal do Pará, 4. ed. revisada e bilíngue de 2016.

costume, hábito, é a ciência da ética, a idéia do bem, não se restringindo à pura *theoría*, contemplação intelectual, é indissociável da ação volitiva do homem. Há uma disposição da *psykhé*, ψυχή, da alma humana ao conhecimento que só pode ser realizada por meio da παιδεία, formação cultural e integral do homem.

A distinção entre *epistēmē* e *dóksa* não depende das coisas para as quais se dirigem, seja para objetos materiais ou imateriais, mas sim, tem a ver com o tipo de proposição que geram. O conhecimento implica em proposições verdadeiras, enquanto a opinião tanto pode gerar o verdadeiro como o falso. O conhecimento diz respeito àquilo que é, portanto ao verdadeiro, diferentemente da opinião, cujo objeto pode ser tanto o verdadeiro como o falso.

É no plano da linguagem que se pode distinguir o certo do errado, o verdadeiro do falso, à medida que, por seu intermédio pode-se demonstrar as proposições com argumentos lógicos, o saber requer explicação racional, demonstração não contraditória das inferências. Cada uma tem efeito distinto: a opinião “é a capacidade que nos permite julgar pela aparência (Platão, *A República*, 477-e) e a ciência tem por natureza, a capacidade de dizer aquilo que é, “para conhecer como se comporta o ser” (478-a). A opinião é algo de intermediário que não é nem objeto do conhecimento, nem da ignorância, é algo que “participa ao mesmo tempo do ser e do não ser” (478-e). Há uma relação entre os estados da alma e as modalidades ontológicas. O ser perfeito e absoluto corresponde à modalidade ontológica da Ideia, daquilo que é em si e por si mesmo e a modalidade ontológica própria da *dóksa*, opinião que pode ser verdadeira ou falsa, diz respeito aos particulares, que participa em maior ou menor grau do ser pela *méthesis*<sup>11</sup>:

A diferentes realidades Platão faz uma clara distinção ontológica, estabelecendo uma correlação entre as capacidades, as faculdades psíquicas, *dýnamis*, potência de tornar efetivo, realizar aquilo que é em nós por natureza.

Sócrates tece a crítica aos políticos de sua época ao afirmar que “não haveria na ação política a ciência como guia” (*Mênon*, 99-b), pois os dirigentes da *pólis* em nada se distinguem, em relação à compreensão, aos “pronunciadores de oráculos e dos adivinhos

---

<sup>11</sup> “Participação. Composta pelo prefixo *metá-* e *éksis*. O prefixo *metá-* significa estar no meio de, vir depois de, em seguida, após, entre, em comunidade com, por meio de, com. Este prefixo, quando compõe outras palavras possui três sentidos: 1) comunidade ou participação; 2) sucessão no tempo ou espaço; 3) entre, no meio. *Éksis* significa: posse, ação de possuir, maneira ou modo de ser, constituição ou temperamento, estado habitual da alma. Por sua composição, *méthesis* designa a comunidade ou participação de seres que possuem o mesmo modo de ser. Deriva-se do verbo *metékho*: ter parte, partilhar, participar de alguma coisa, compartilhar” (Chauí, 2002, p. 505). Este conceito será aprofundado no capítulo 3.

inspirados. Pois também estes, quando os deuses estão neles, falam com verdade, e mesmo muitas coisas, mas não sabem nada das coisas que dizem” (99-c). A verdade dos políticos é comparada àquela dos poetas inspirados, que afirmam saber, mas não são capazes de demonstrar as razões dos discursos que proferem, do mesmo modo que os sofistas.

Somente o saber do filósofo, devido seu esforço e disciplina serem dirigidos ao às ideias lhe dá legitimidade para governar a *pólis* com sabedoria e justiça. Só o amante da sabedoria é capaz de conhecer verdadeiramente o que é melhor para a comunidade, diferentemente dos amadores de espetáculos “que passeiam seus olhares sobre numerosas coisas belas, mas não percebem o belo em si próprio e não podem seguir quem os queira conduzir a tal contemplação” (Platão, *A República*, 479-e). Sócrates é o modelo do homem dialético, aquele que faz da dialética, *dialektiké*, διαλεκτική, uma forma de vida em contínua provocação dos seus pares ao debate de opiniões contrárias, *dissoi logoi*<sup>12</sup>, duplos argumentos confrontados visando a “se chegar a conceitos, a pensamentos idênticos” (Coelho, 2009a, p. 6).

No final da vida de Sócrates instituiu-se um costume “uma certa inclinação a fazer narrativas das conversas melhor realizadas” (Rossetti, 2015, p. 44), essa prática beneficiava os discípulos ausentes no momento dessas conversas, que também foi registrada por escrito. Os “*lógoi sokratikói* puderam nascer como tipo de escritura e gênero literário” (Rossetti, 2015, p. 43) devido ao modo de vida de Sócrates, que era conhecido por andar por Atenas interrogando as pessoas. A partir desses diálogos conduzidos pelo próprio mestre, seus discípulos seguem esse costume, tentando recriar situações de tensão psicológica comparável, que serviria àqueles interlocutores que não faziam parte do círculo dos frequentadores de Sócrates e para isso, surgem “tentativas de redigir narrativas escritas (dialogadas?), talvez sob a vigilância direta do mestre [...]. Isso basta para ver aí não so uma tendência de Sócrates e de seus alunos a divulgar seu *verbum*” (Rossetti, 2015, p. 42), de várias formas, mas também os fundamentos da formação dos discípulos no diálogo, na arte da palavra.

As opiniões verdadeiras, *aletheĩs dóksai*, ἀληθεῖς δόξαι (85-c) são mediadoras no caminho que leva ao conhecimento verdadeiro. “O *Mênnon* é por excelência o diálogo da opinião reta” (Ricoeur, 2014, p. 28). Ao se aceitar a provocação de participar da inquirição,

---

<sup>12</sup> Cf. Rossetti (2015, pp. 45-46) sobre o “fenômeno eminentemente interno ao círculo dos socráticos” de produção de mais de trezentas unidades de diálogos que visavam preservar a memória de Sócrates, após sua condenação e morte e também perpetuar esse costume de interrogar seus interlocutores colocando à prova o conhecimento que afirmavam possuir.

assumindo o esforço exigido pela investigação, o diálogo se apresenta como método, estrada a ser percorrida para apreender a verdade. “O problema da opinião reta corresponde em Platão ao problema do começo do advento do verdadeiro numa alma. [...] Com essa noção de trabalho da alma, estamos diante de um intermediário psicológico ambíguo entre saber e não-saber” (Ricoeur, 2014, p. 29). O mito da reminiscência é uma forma de interrogar o ato de aprender, *μανθάνειν*, *manthánein* como questão metafísica do conhecimento no *Mênon* (81-d).

A *alétheia*, ἀλήθεια e a ἐπιστήμη platônicas exigem a compreensão racional do mundo e das questões humanas. Ao desvendar sua própria interioridade, o homem pela consciência de si é capaz de compreender os mistérios do ser, como participante do mundo da *phýsis*, capaz de pela *phronéo*, φρονέω, faculdade de apreender o mundo das coisas, o ambiente e as relações que institui com os seus pares. A ἀρετή, não se deixa conhecer na sombra da multiplicidade, é essência e unidade, é realidade ligada ao mundo do espírito e da ação humana. A *phrónēsis*, φρόνησις, sensatez, prudência ética que é condição para a *eudaimonía*, εὐδαιμονία, felicidade, no sentido de modo desejável de viver, de modo racional e de acordo com o bem. Essa sabedoria que faz de Sócrates o mais sábio dos homens é a filosofia que “aparece, pois, desde o início, como uma operação dialética que dá conta dos saberes e dos não-saberes, refutando e demonstrando; e nesta obra ela “colabora” com o deus. De fato, se a palavra do deus é verdadeira por definição” (Casertano, 2010, p. 24), para se tornar irrefutável, ela tem necessidade da demonstração que é própria da filosofia.

O maior empecilho no caminho do saber é a presunção da sabedoria, pois só buscamos aquilo que nos falta. Sócrates explica a afirmação do deus, de que ele é o mais sábio dos homens, transformando esse oráculo em uma norma geral, fundamentado na longa investigação feita, ao longo de toda a sua vida, interrogando políticos, poetas, artesãos e sofistas, buscando compreender o sentido de tal oráculo:

Em consequência dessa investigação, atenienses, adquiri muitos inimigos da pior e mais perigosa espécie, fonte de toda sorte de calúnias a meu respeito e do qualificativo de sábio que me conferem. Em cada caso concreto, sempre as pessoas imaginavam que eu era entendido no assunto em que me punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria.

Continuo até hoje a andar por toda a parte, obediente à intimação divina, a examinar e questionar o estrangeiro ou concidadão que se me afigura sábio. E quando não me parece que o seja, sempre que ponho em relevo sua ignorância é para bem servir a divindade (*Apologia de Sócrates*, 23 a-b).

A filosofia é essa forma de vida socrática, disposição de pôr-se a caminho na investigação do ser e do sentido da existência humana. É o compromisso com a verdade que forma o caráter e constitui a experiência da vida coletiva orientada pela busca do bem comum. O magistério socrático se contrapõe ao do professor preocupado com o conteúdo que precisa ser transmitido e as metodologias direcionadas à aquisição de competências principalmente, às concepções de ensino mecanicistas em que ele é um técnico e deposita informações na mente do aluno, que as recebe passivamente. Ao contrário, é aquele que inicia o educando nos mistérios do ser. A grande contribuição do *Mênon* é justamente nos levar a compreender que a verdade, o conhecimento é algo sempre aberto, por fazer-se e o texto afirma essa abertura ao permanecer inconcluso, mostrando que é mais importante buscar o esclarecimento das questões e a compreensão dos diversos problemas que surgem da realidade e dos conflitos da *pólis* em seu contexto social e histórico. Uma questão que permeia todo o texto é qual o sentido do *lógos* na vida coletiva dos gregos, já que nem mesmo os inventores do diálogo, da filosofia, da democracia e da retórica escaparam dos perigos, dos simulacros e enganações dos falsos discursos.

O diálogo assume uma importante dimensão formativa à medida que leva à interrogação do sentido dos discursos nas diferentes esferas da sociedade, nesses tempos sombrios em que a astúcia de políticos inescrupulosos, amparados por artifícios midiáticos, propagam falácias sob a aparência de verdades e dissimulam suas reais intenções de poder, como forma de garantir privilégios e benefícios particulares, em detrimento da maioria da população, a quem são negados direitos fundamentais que constituem a dignidade humana, como habitação, saúde, educação e segurança.

A possibilidade de conhecer é intrínseca à condição ontológica do homem e, é por isso, que ser e conhecer são indissociáveis na filosofia platônica. A alma, *psykhé*, ψυχή é responsável pela compreensão do conhecimento mais elevado que só pode ser apreendido por abstrações de pensamento. O filósofo da Academia cria uma nova linguagem que diz respeito a um novo tipo de discurso, no intuito de reorganizar os fenômenos em categorias gerais, as leis fundamentadas em conceitos cujas “expressões são empregadas no texto de Platão para definir campos do conhecido, ou objetos do conhecimento” (Havelock, 1996, p. 274) que só se deixam apreender pelo exercício do pensamento, pela alma.

É um aludir a “outra” coisa que vai para além do discurso que tem a ver com a verdade, mas que não se mantém simplesmente no próprio discurso. É o sentido de um discurso, que não se encontra simplesmente nas palavras usadas, embora não se possa prescindir delas, mas que deve ser descoberto para além daquelas palavras. E deve ser descoberto, evidentemente, com um trabalho de interpretação que não pode senão envolver a pessoa que o inicia (Casertano, 2010, p. 25).

É a busca do sentido que constitui a forma que se apreende pela disposição da alma, pela intuição, transcendência que se realiza pela dialética. É na forma universal que o impulso da criação humana se revela. Sócrates chama a atenção de Mênon para essa ideia de superioridade da forma, do uno sobre a multiplicidade:

SO. “perguntando eu, sobre o ser da abelha, o que ele é, dissesse que elas são muitas e assumem toda a variedade de formas, o que me responderias se te perguntasse: “dizes serem elas muitas e de toda variedade de formas e diferentes umas das outras quanto ao serem elas abelhas? Ou quanto a isso elas não diferem em nada, mas sim quanto a outra coisa, por exemplo quanto à beleza, ou ao tamanho, ou quanto a qualquer outra coisa desse tipo? Dize: que responderias, sendo interrogado assim?”

MEN. Eu, de minha parte, diria que, quanto a serem abelhas, não diferem nada umas das outras.

SO. Se então eu dissesse depois disso: “nesse caso, dize-me isso aqui, Mênon: aquilo quanto a que elas nada diferem, mas quanto a que são todas o mesmo, que afirmas ser isso?” Poderias, sem dúvida dizer-me alguma coisa?

MEN. Sim, poderia.

SO. Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, têm todas um caráter único, <que é> o mesmo, graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude (*Mênon*, 72 b-d).

Na interrogação da essência das coisas compreendemos a universalidade da forma, desvelando a multiplicidade das coisas que ocultam o verdadeiro ser. O paradigma, ideal de perfeição e conceito fundamental do modo de pensar dos gregos, é uma categoria criada como medida perfeita, *métron*, justa medida, critério que possibilita julgar as ações humanas. N’A *República* Sócrates conceitua o paradigma ao interrogar Gláucon sobre a essência da justiça:

— Se descobrirmos qual é a natureza da justiça, será que exigiremos que também o homem justo em nada seja diferente dessa justiça? Ou nos contentaremos, se chegar perto disso, dela participando mais que os outros?

— Sendo assim, disse, já ficaremos contentes.

— Ah! Porque queríamos ter um modelo, procurávamos saber o que é a própria justiça e o que seria o homem perfeitamente justo, se existisse, e, por outro lado, também o que é a justiça e o homem muito injusto para que, olhando para eles, conforme a imagem que tivéssemos deles em relação à felicidade e ao seu oposto, fôssemos obrigados a concordar, em relação a nós mesmos, que quem for

muito semelhante a eles terá a sorte mais semelhante a deles. Nossa intenção, porém, não era demonstrar que esses modelos possam existir (472-c-d)<sup>13</sup>.

O modelo é o sentido orientador da *prâksis* que será tão boa quanto mais se aproximar da ideia do Bem, e a Forma é o processo de abstração que é próprio da filosofia. Os diálogos filosóficos de Platão são uma forma discursiva que declara seu compromisso com a verdade, contrapondo-se aos sofistas da *pólis*, considerados sábios, esses *sophoi σοφοί*, que em seu discurso baseado na persuasão e nas técnicas retóricas instituídas no universo cultural de seu tempo, se diziam capazes de ensinar a *areté*, ἀρετή, saber técnico, sagacidade política. Os diálogos também se opõem ao discurso dos poetas, *aedos* e *rapsodos*, modelo da tradição educativa épica de Homero que visava à transmissão da *areté*, ἀρετή dos heróis, baseada na honra pela coragem dos guerreiros que lutavam pela *pólis* e, não raramente, perdiam suas vidas nessas batalhas.

O Bem é o paradigma que orienta a forma de vida filosófica, cujo arquétipo é a figura de Sócrates, modelo de conduta que serviu de inspiração à filosofia de Platão e, certamente, o diálogo como forma para essa filosofia conserva a marca dessa oralidade socrática, realizada nas conversas em que se buscava refletir sobre os problemas da existência humana, o outro, na relação com seus interlocutores, examinando as crenças, convicções e preconceitos desmontando a atitude arrogante dos que se julgavam sábios, como se fossem proprietários do saber. A atitude socrática de despojamento das vaidades e do reconhecimento da pequenez humana é a grande lição dessa filosofia que chama a atenção para a grandiosidade do conhecimento, *epistēmē* e *phrónēsis*. O *lógos sokraticós* é a essência dessa filosofia profundamente humanista e

bem superior ao discurso filosófico escrito. É que, no discurso oral, há a presença concreta de um ser vivo, um verdadeiro diálogo que liga duas almas, uma troca na qual o discurso, como diz Platão, pode responder às questões que se lhe põem e defender-se por si mesmo. Ao contrário, o discurso escrito não pode corresponder às questões, é impessoal, e pretende dar imediatamente um saber acabado, mas que não tem a dimensão ética que representa uma adesão voluntária. Só há verdadeiro saber no diálogo vivo (Hadot, 2008, p. 111).

A filosofia é esta forma de vida dedicada ao compromisso com a verdade e Sócrates é o paradigma do mestre, cujo diálogo e método socrático, ao invés de transmitir conhecimento, busca extrair do interlocutor o saber que está nele, evocando-o do interior

---

<sup>13</sup> Nesta citação a tradução é de Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Martins Fontes, 2006.

da alma, por meio de questões que levam à contestação do instituído, fazendo com que se saia da zona de conforto. Nesse sentido, o tessálio Mênon, o afortunado acostumado a ouvir lições de sofistas famosos, revela a dificuldade de um homem, que representa a elite cultural de sua época, em seguir o caminho indicado por Sócrates; caminho do enfrentamento de paradoxos, de contestação e refutação da ordem instituída, da crítica fundada no pensamento racional que proporciona a experiência filosófica da maiêutica, a arte de partear o saber do interior da alma, *psykhé*, ψυχή.

A ciência é a realização da *kátharsis*, κάθαρσις, da purificação da alma pela contemplação do belo, que é ao mesmo tempo o bom e o bem em si. “O belo torna-se uma via de acesso para a compreensão do que o homem é” (Vernant, 2002, p. 349) o domínio de si e por fazer aquilo que a consciência moral exige, porque o conhecimento é inseparável da ação virtuosa, da *prâksis* como realização da liberdade do homem que, nos embates no cotidiano da *pólis*, delibera e age conforme às exigências da ética, cujo critério universal de referência é o bem. O conhecimento do bem implica a “íntima adesão espiritual, objeto de amor e vontade ativa; em consequência, o seu conhecimento transforma-se em força redentora e motriz da atividade espiritual e prática humana” (Mondolfo, 1967, p. 65).

Sócrates inaugura um novo conceito de liberdade, ele “é quem primeiro confirma esta lei interior, para a qual provavelmente introduziu no idioma de Atenas a nova palavra *enkráteia* (adotada logo, tanto por Platão como por Xenofonte e Isócrates), que significa autodomínio e que traz consigo implícito um novo conceito de liberdade interior” (Mondolfo, 1967, p. 64-65). Essa nova forma de vida filosófica pensa os problemas essencialmente humanos no contexto dos conflitos e nos embates para suprir as necessidades materiais e espirituais do homem, indissociável da realidade da *pólis* que o educa e constitui a sua *prâksis* como exercício da liberdade humana.

O saber, a *areté*, ἀρετή de que fala o *Mênon* em sua centralidade é “o conhecimento como reminiscência, isto é, a origem do conhecimento na fonte da autoconsciência, e explicitamente numa base supratemporal da consciência” (Natorp, 2012, p. 140) e que não pode ser ensinado por outrem porque advém da própria interioridade, não é transmitido de fora para dentro:

SO. E ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência, não é ?  
MEN. Sim.

SO. Mas, recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é lembrar?

MEN. Perfeitamente (*Mênon*, 85-d).

O ensino socrático-platônico é um chamamento à lembrança e só é possível pelo exercício da dialética. A aprendizagem se realiza trazendo à memória as lembranças do conhecimento que se encontram latentes na interioridade da alma, por isso, ensinar é partilhar ideias e conceitos, fazer vir à luz algo que é próprio da alma humana, a *areté*, ἀρετή, a essência do Bem que já está gestada na alma e o seu nascimento se realiza no movimento do pensamento dialético. O autoconhecimento só é possível porque o Bem constitui a própria forma do conhecimento:

O autoconhecimento, então, não se distingue mais do conhecimento dos objetos, porque não há mais algo como um objeto verdadeiro que não seja constituído dentro do conceito de conhecimento, de acordo com a lei própria do conhecimento. Conhecimento, conhecimento puro, é o conceito autogerado no qual unicamente o objeto se torna certo para nós. A lei peculiar da consciência é que gera o objeto em primeiro lugar, ou seja, como objeto da consciência (Natorp, 2012, p. 140).

O Bem é a norma da consciência, a verdade, a beleza e a bondade da alma, *psykhé* ψυχή, e, nesse sentido, o conhecimento coincide com o Bem. No *Mênon* o conceito de *areté*, ἀρετή é elucidado como sabedoria prática, a *phrónēsis*, φρόνησις, a prática do Bem,

entretanto, no meio do que parece ser o tema principal de inquirição, o do conceito e da possibilidade de ensino da virtude (caps. 1-13 [70 a-80d] e 22-25 [86 c-89b]), insere-se, quase incidentalmente, um interlúdio (14-21 [80 d-86c]). Este contém uma resposta, pelo menos para a primeira pergunta sobre a possibilidade de ensino da virtude, resposta que desde o início até o fim é realmente decisiva para o curso da investigação. Esta, porém não significa nada menos do que constitui para Platão a decisão final, que jamais será abandonada, sobre a questão que abrange todo o complexo anterior de problemas. Ela contém o resultado maduro das investigações realizadas no *Protágoras*, no *Laques* e no *Cármides* relacionadas com a natureza daquele conhecimento em que, segundo Sócrates, consiste a virtude. Nessa medida encontramos aqui, por coincidência, também a resposta à pergunta “o que é a virtude?”. Esse interlúdio, então, contém de fato o cerne do diálogo, e o evidente tema principal da discussão simplesmente oferece a estrutura para isso, como em geral acontece com Platão (Natorp, 2012, pp. 138-139).

É na compreensão mais profunda do conceito de conhecimento que o *Mênon* avança em relação ao *Protágoras*. O saber mais elevado é, ao mesmo tempo, ἐπιστήμη e φρόνησις, pensamento teórico e ação prática que tendem para o Bem. O *Mênon* é um marco importante rumo à teoria das Ideias ou Formas:

Inicia-se, portanto, a grande transformação do pensamento de Platão. Só quando percorremos o caminho de volta, desde as produções mais robustas do seu pensamento maduro para o *Mênon*, é que, podemos começar a reconhecer a fecundidade desse diálogo em sementes de frutos posteriores. Sua importância está menos no que ele contém de forma explícita, do que em suas primeiras sugestões do que vem depois.

Isso é válido acima de tudo para a teoria das ideias. Inquestionavelmente, é essa teoria que está por trás da célebre afirmação segundo a qual o “aprendizado”, a aquisição do conhecimento, tem origem a partir de nós mesmos ou em nós mesmos. A grande descoberta é que entendimento, formação de conceitos e conhecimento só tomam forma no pensamento e a partir dos recursos do pensamento (Natorp, 2012, p. 144).

A verdade está na alma, na ψυχή, “na sede da nossa consciência, e só pode ser de lá extraída por meio de um procedimento apropriado” (Natorp, 2012, p. 145), essas ideias universais, atemporais e conseqüentemente “válidas indiscriminadamente para qualquer época” (Natorp, 2012, p. 145) só poderão ser apreendidas pela disposição da alma provocada pelo movimento do pensamento dialético, capaz de lhes dar forma. A filosofia platônica é o questionamento dos processos intelectuais do pensamento. À luz do texto do diálogo inquirir o complexo processo da educação requer o olhar amplo da filosofia, a compreensão da essência, da *arkhē*, ἀρχή, princípio que ordena e tudo governa. Em tempos em que imperam os cursos aligeirados de educação à distância para a profissionalização de professores, o arquétipo socrático do mestre talvez seja o referencial capaz de pôr em questão o paradigma da racionalidade técnica, convertendo nosso olhar ao horizonte da *paideía*, παιδεία como possibilidade de humanização do homem, em contraposição à perspectiva de *Mênon*, tão presente no contexto de massificação do ensino, aulas não presenciais e salas superlotadas, que mais parecem espetáculos de programas de auditório, não passam de entretenimento sob a aparência de educação, já que o professor precisa garantir seu público espectador e consumidor, cliente que compra a mercadoria, em forma de apostilas, manuais, receitas que instrumentalizam o professor transformado em um mero executor de tarefas.

O *Mênon* é um convite ao ser e ao sentido da formação humana no âmbito universalidade pela contraposição à educação pragmática e ao ensino massificado do aprender a fazer, das políticas públicas amantes de dados estatísticos. A lição insuperável até hoje dos *sokratikós lógos*, Σωκρατικός λόγος, dos diálogos personalizados em que o mestre ouve, interroga, questiona, orienta e instiga seu interlocutor a percorrer o caminho da investigação fundada no esforço de compreensão das grandes questões, como a morte, a verdade e o amor que, mais do que nunca, nos angustiam no contexto de banalização da

violência e de institucionalização da barbárie numa sociedade adoecida pelas injustiças de um sistema econômico no qual alguns poucos privilegiados oprimem a maioria da população cuja dignidade lhes é tolhida, pela negação de direitos básicos, em prol dos lucros exacerbados do capital especulativo.

Há que se rememorar a *φρόνησις* do diálogo *Mênnon*, essa sabedoria esquecida pela pressa que dificulta a caminhada, instaurando a corrida desenfreada em busca da competitividade que garante uma sobrevivência cada vez mais consumista. A disposição mental é evocada na alma no percurso da caminhada, cujo primeiro passo é a compreensão de nossa carência, de não saber que pode despertar a necessidade de percorrer o caminho do conhecimento, mas esta questão será discutida no próximo capítulo.

A *paideía*, παιδεία socrático-platônica possibilita pensar criticamente a imediatividade do nosso tempo em que a pressa direciona o agir, ao invés da reflexão. O tempo da sociedade capitalista globalizada é diferente do tempo oportuno, o *kairós*, o *καιρός* dos antigos, o tempo livre necessário ao exercício do pensamento é estranho à lógica que rege a sociedade da informação midiática gerida pelo tempo do negócio, da negação ócio, um tempo que, no contexto capitalista, é dinheiro e pelo qual se luta com todas as forças para obtê-lo e com isso, fazer parte do mundo do consumo exacerbado, símbolo do tempo do descomedimento, domínio da insensatez. Essa mesma lógica que rege o mercado se faz presente na escola, dificultando a vivência do método socrático, da alfabetização e do letramento à pós-graduação, tangidas pelas mesmas regras do mercado, do quanto mais rápido e eficiente, maior a produtividade e menor o custo, resultando no cobiçado sucesso, não há tempo para o debate, a leitura cuidadosa dos textos, dos bons autores, sem as luzes e a orientação das grandes obras da cultura clássica e perdidos no emaranhado de informações, com aparência de conhecimento, temos mais dificuldades de distinguir o essencial do contingente.

Nesse mundo em que vivemos, no qual os objetos autômatos ao atuar com informações, amplia ilimitadamente a capacidade intelectual humana,

podemos nos aproximar do significado da ideia de informação se fizermos uma breve comparação entre o antigo objeto técnico – a máquina – e o objeto técnico atual — o autômato [...]. Agora, é nosso cérebro ou nosso sistema nervoso central que se expande sem limites, diminuindo distâncias espaciais e intervalos temporais até reduzir o espaço a um ponto e o tempo ao instante” (Chauí, 2016, pp. 13-14).

A palavra de ordem é consumir e nem as crianças pequenas escapam dos tentáculos do agressivo mercado. Somos uma multidão de pessoas ansiosas, aglomeradas nos grandes centros urbanos onde imperam os excessos de estímulo visual, de barulho, de informações, de poluição, a falta de atendimento à saúde o desprezo pela educação, a negação de direitos, a degeneração ético-política, a barbárie, a desumanização. Enquanto na Antiguidade Clássica os homens ponderavam suas ações com base na ideia de justa medida, *métron*, μέτρον, da qual a ideia de Bem era o critério, o paradigma segundo Platão; atualmente, a tecnologia e as novas configurações do capitalismo global instauram a mudança na forma como nos relacionamos com os nossos pares, o descomedimento e as ações irrefletidas, as agressões e o desrespeito ao outro, a destruição do meio ambiente. Instaura-se

um novo tipo de mercado em que o cliente, ou melhor, o usuário é transformado em mercadoria porque a estratégia de venda não consiste mais em vender um produto para o maior número de clientes para uma empresa. Onde a importância dada ao aumento crescente do tempo em que o usuário permanece conectado a esse espaço, tempo é capitalizado. [...] O indivíduo se reduz a um fluxo de dados que pode ser vendido de acordo com os interesses de potenciais anunciantes os quais, de posse dessas amostras compradas, invadirão os acessos dos indivíduos ao ciberespaço com propagandas já direcionadas para seus gostos. O controle é feito sobre senhas e acessos, organizados como amostras de bancos de dados, bases com que o mercado financeiro se articula com a especulação de possibilidades, isto é, do valor da informação, única mercadoria que conta, tornando-se a medida de todas as coisas, pois, para o capital global, a informação é a medida quantitativa de tudo (Chauí, 2016, p. 21).

Nesse tempo tudo é fragmentado, repartido, recortado; e paralelamente a internet, o consumo e o mercado padronizam as relações, as condutas, as escolhas e o nosso modo de vida. O retorno aos diálogos platônicos pode ser uma forma de se buscar restabelecer no homem “a orientação fundamental do seu inteiro ser no relacionamento com a totalidade do ser enquanto tal” (Fernandes, 2016, p. 63) visando a uma nova *paideía*.

O problema da ἀρετή no *Mênon* nos leva a pôr em questão a forma assumida pelas atuais políticas públicas, em que a racionalidade técnica é o paradigma cuja validade é aceita como inquestionável, à medida que orienta pelo viés da competência e da competitividade exigidos para alcançar o sucesso no mundo do mercado, em detrimento da formação humana, posta no diálogo socrático-platônico, na construção mesma do paradigma socrático, que vai se constituindo, no esforço do leitor por compreender o sentido da φρόνησις, virtude por excelência capaz de realizar a *politeía* fundada na *paideía*, παιδεία filosófica simbolizada na forma de vida socrática, que se contrapõe a

concepção de educação assumida pela figura de Mênon e que representa a perspectiva da *aretê*, ἀρετή dos sofistas, que se diziam capazes de tornar outros cidadãos políticos virtuosos, por meio de seu ensino técnico e instrumental que distingue a sua ἀρετή, da *aretê* socrático-platônica.

O *Mênon* incita ao questionamento daquilo que é essencial e, portanto necessário, com efeito, devemos antes de buscarmos saber “de que maneira a virtude advém aos homens, pesquisar o que é a virtude em si e por si mesma” (*Mênon*, 100-c), participar do exercício dialético, investigando a natureza dos problemas e as questões de maneira radical e rigorosa. A formação do homem virtuoso requer que olhemos filosoficamente os processos educativos, buscando o sentido, a essência, aquilo que faz o homem ser homem, *ánthropos*, ἄνθρωπος, a educação ser educação, a escola ser escola e não depósito de crianças ou passa-tempo em que os alunos ficam, no intuito de gastar o tempo, garantindo assim, a jornada de trabalho dos pais e as demandas do mercado; novo deus, senhor do tempo dos homens na contemporaneidade.

Outra grande lição platônica do *Mênon* é o paradigma do filósofo na figura de Sócrates, ele é “capaz de tornar outrem político” (100-a):

É evidente que este homem excepcional, este único político verdadeiramente virtuoso, existe, e se identifica com Sócrates.

A virtude que ele possui constitui a verdadeira virtude que se obtém por meio do conhecimento e que é ensinável. O seu ensinamento pode advir somente no interior do contexto da autêntica comunicação filosófica, isto é, no interior da prática dialética (Ferrari, 2014, p. 82).

Pensar a formação humana pelo olhar da filosofia platônica é questionar as práticas de consumo instituídas, a cultura de consumo de livros de qualidade duvidável, a leitura aligeirada e superficial que denominamos “leitura dinâmica”, a abolição dos clássicos, considerados ultrapassados e sua substituição por novidades, muitas vezes sem nenhum valor formativo, como se o simples fato de ser novo fosse garantia de ser melhor que tudo o que é tradicional.

No *Mênon* Platão chama a atenção para a centralidade do tema da filosofia e da questão da justiça, δικαιοσύνη e sua relação com ἀρετή, que mais tarde vai aprofundar na discussão de *A República*. Usa o paradigma do Bem, para demonstrar a *Mênon* a unidade da ideia de virtude, que deve ser buscada na ordenação da multiplicidade e na compreensão dos conceitos, visando à apreensão da essência comum que perpassa todas as virtudes, a *sophía*, σοφία, a prudência, sensatez, *phrónēsis* πρόνεσις, moderação, temperança,

*sophrosýne*, σωφροσύνη (73-b), a justiça, *dikaiosýne*, δικαιοσύνη e a todos os conceitos que dizem respeito à generosidade, magnanimidade, *megaloprépeia*, μεγαλοπρέπεια, “a grandeza d’alma” (74-a), ou seja, o ideal que, se nos é impossível compreender totalmente, devemos buscar nos aproximarmos ao máximo da perfeição, da *areté*, ἀρετή que é a forma do Bem. “O que transmite a verdade aos objetos cognoscíveis e dá ao sujeito que conhece esse poder, é a ideia do bem. [...] É ela a causa do saber e da verdade, na medida em que esta é conhecida” (*A República*, 508-e). A ideia de que é praticando atos justos e virtuosos, vivendo a φρόνησις que participamos da essência da virtude, ideal de perfeição inatingível pela condição humana de imperfeição.

Sócrates instiga *Mênon* a conceituar a *areté*, ἀρετή, instando-o a definir a ideia de virtude em geral:

SO. Já que, pois, é a mesma virtude que pertence a todos, tenta reavivar a lembrança e dizer o que Górgias, e tu com ele, diz que ela é.

MEN. Que outra coisa seria senão ser capaz de comandar os homens? Se é verdade pelo menos que procuras uma coisa única para todos os casos.

SO. Mas é certamente o que procuro (*Mênon*, 73 c-d).

Pela dialética Sócrates realiza uma inquirição do sentido da δικαιοσύνη, (73-d) como virtude e critério de valor que funda o plano político, com base no qual cada sociedade cria o seu sistema jurídico, as suas leis, de acordo com seu contexto histórico. É a instituição da justiça que instaura a liberdade dos cidadãos e a igualdade sem a qual não se pode participar do exercício do poder. “Para Aristóteles, o problema da fundação política é um problema de justiça” (Chauí, 1990, p. 151), mas o *Mênon* já traz o gérmen e a *República* constitui as bases do que mais tarde virá a ser a ciência do *éthos*, ἔθος ocidental.

O conhecimento da *ordem* implica o conhecimento do *Bem*, do qual deriva, e o conhecimento das *realidades* a serem ordenadas: realidades estruturalmente complexas nas quais o *bem* deverá residir justamente na unidade ordenada das partes e o mal na multiplicidade desordenada. A ordem irá assegurar assim a unidade das partes na constituição do todo, consistindo, pois, a ordem em cumprir cada uma das partes o que lhe é próprio (*ta eautou prattein*), de sorte que no *todo* assim ordenado possa transluzir a presença do *Bem*. A experiência mostra, por outro lado, que o lugar antropológico da *justiça* é a *praxis* individual e social. Na *praxis* que procede da *ordem* reinante no indivíduo e na cidade, a *justiça* estará pois necessariamente presente. Por sua vez, no *todo* individual e social devidamente ordenado resplandecerá sua excelência ou *areté*, em uma palavra, seu *bem*, estruturado segundo a ordem das partes e obedecendo, portanto, à regência da *justiça*, *areté* ordenadora por definição. Tal a ordem das razões que guia o discurso platônico na *República* e na qual está delineado o

primeiro modelo de pensamento ético que a história nos oferece (Lima Vaz, 1999, p. 101).

A justiça, a prudência, a sensatez e todas as virtudes participam do *Bem* supremo, paradigma e modelo ideal do qual, pela tarefa educativa, devemos como professores, provocar, despertar os educandos a busca do saber, inseparável do cultivo das virtudes e da elevação espiritual.

A noção de “modelo ético” (note-se que essa expressão não pertence à linguagem platônica) insere-se com perfeita coerência na estrutura fundamental da Razão platônica segundo a qual toda a realidade das coisas visíveis ou sensíveis (*ta orata, ta aistheta*) substitui-se por sua participação no modelo das realidades inteligíveis (*ta noeta*) (Lima Vaz, 1999, p. 103).

A convivência humana é fundada no *nómos*, νόμος, nas leis, normas, regras, contratos e preceitos éticos, que garantem a dignidade da vida humana pelos princípios que orientam as ações, tanto na esfera individual, quanto na coletiva. A *paideía*, παιδεία no *Mênon* é a formação integral do cidadão, cuja natureza ética lhe é intrínseca e indissociável da ἐπιστήμη. O *éthos*, ἔθος platônico é constitutivo do sentido do saber, a virtude, *phrónēsis*, φρόνησις é a *areté*, ἀρετή que unifica o sentido da παιδεία, formação integral, em que a consciência inspirada pela ética é chamada a assumir a liberdade e a autonomia constitutivas de toda a ação fraternalmente comprometida com o respeito ao mundo da φύσις, φύσις, da qual o homem faz parte, como ser capaz de agir criticamente, determinando os rumos da vida individual e coletiva. A educação no *Mênon* é a perspectiva da intervenção humana fundada na virtude objetiva que deve orientar a *prâksis* do homem que participa da universalidade do *kósmos* e realiza o *télos* de sua existência. “Aristóteles, em diversas passagens de sua obra, fiel ao uso platônico, emprega a palavra *phrónēsis* para designar o saber imutável do ser imutável, por oposição à opinião ou à sensação que mudam conforme seus objetos” (Aubenque, 2008, p. 21).

Platão foi um dos primeiros filósofos da história da educação, que interrogou radicalmente sua natureza complexa, enigmática, aporética e eminentemente ética. O *Mênon* afirma a natureza ético-política dos processos educativos, levando à compreensão não só da possibilidade, mas da necessidade urgente de se ensinar a ética. Mas este ensino, devido a sua essência, não se realizar pela mera transmissão, mas somente como forma de vida filosófica orientada pelo paradigma socrático.

“A interrogação verdadeira do verdadeiro mestre é na realidade um método de ensino e de instrução ativa que se exerce sem que o pareça, como estímulo, guia e sugestão” (Mondolfo, 1967, p. 54). Este método tem como pressuposto, a existência no interlocutor de uma força espiritual, *dýnamis*, δύναμις, que deve ser “ordenada ao ato, exige a intervenção de um ser em ato” (Coelho, 2009a p. 7), a esta intervenção intencional capaz de provocar a conversão do homem ao Bem denomina-se *paideía*. A “maiêutica contém em germe, mais ou menos conscientemente, a convicção que Platão externa na sua teoria da reminiscência, cujo verdadeiro significado é essencialmente ativista, de faculdade e esforço de conquista e não de mero vestígio passivo de uma inerte contemplação anterior” (Mondolfo, 1967, p. 55).

A intenção de formação integral do homem está na gênese dos diálogos, dos *lógoi-sokratikoi*, λόγοι σοκρατικών. Na perspectiva da formação ampla e geral, o diálogo é a forma de se ensinar um modo de vida fundado na razão. E a razão platônica é indissociável da ética, sendo o homem racional aquele que assume uma forma de vida orientada pelos critérios da arte da justa medida, do equilíbrio e do comedimento, do *métron*, μέτρον.

A perspectiva da *paideía*, παιδεία pressupõe compreender a inseparabilidade das questões da educação, do conhecimento e do poder. O saber é condição para participar do exercício do poder. O poder e o saber são de natureza tal, que só é possível a participação, não a partilha, ou a divisão e tampouco, a sua apropriação como se fosse um objeto empírico ou uma mercadoria que pode ser comprada, dividida, fatiada ou consumida. Numa sociedade que se pretenda verdadeiramente democrática, o saber, assim como o lugar do poder, são de natureza pública, ou seja, nenhum grupo ou indivíduo “se identifica com o próprio poder” (Chauí, 1999, p. 150). O lugar do poder está sempre vazio, porque é de todos os cidadãos e “a tirania é o instante pelo qual o poder perde seu lugar público para aderir às figuras empíricas de seus ocupantes” (p. 150).

Ao questionar Mênon se é a virtude “uma coisa única para todos os casos” (73-d) e se “é a mesma virtude, a da criança e a do escravo: serem, ambos, capazes de comandar seu senhor? E te parece ainda seria escravo aquele que comanda”? A questão que se põe é “a de saber qual o valor que permite estabelecer o próprio valor da justiça, isto é, qual o valor que cria o politicamente justo? Em outras palavras, qual o valor pelo qual há iguais na participação do poder” (Chauí, 1999, pp. 151-152)?

Para Platão, no *Mênon* e n’*A República* o que capacita o homem ao exercício do poder é o conhecimento, concebido por uma escala de valores e em sua dimensão integral,

gnosiológica, epistêmica, teórica, prática, ética, política e psicológica e diz respeito “a uma práxis que conjuga intimamente verdade e virtude” (Casertano, 2010, p.35). O que significa dizer que a *phrónēsis* não é mera faculdade intelectual, nem designa a contemplação “em si mesma mas como componente da vida boa e fundamento da ação reta [...]”. Em Platão, o conhecimento do inteligível fornecia o princípio e a norma da retidão da ação” (Aubenque, 2008, p. 26). O principal legado platônico à tradição do cristianismo é justamente, essa filosofia de princípio teonômico baseado na verdade em seu caráter divino. “Entretanto, o abandono da teoria das Ideias por Aristóteles provocou um primeiro abalo no universo moral do platonismo [...]. então se completa o divórcio, pleno de consequência, entre a razão teórica e a razão prática” (Aubenque, 2008, p. 26) indissociadas na *phónesis* do filósofo da Academia. Apesar de ter renunciado “às Ideias não renuncia [...] à transcendência do divino” (Aubenque, 2008, p. 26), e, portanto, nunca deixou de ser platônico, apesar de, a partir da *Ética a Nicômaco* deixar claro que cabe unicamente ao homem decidir o curso de sua própria vida.

Independente da definição platônica de *phónesis* ela sempre estará condicionada à existência de homens virtuosos e do que esta proposição significa, pois o pensamento filosófico emerge dos conflitos, tensões e questões próprias da vida coletiva. Educar com esse olhar exige enfrentar os paradoxos e contradições da convivência social. A educação filosófica se realiza na relação fundada sobre a tríade, mestre, discípulo e saber, que envolve tensões éticas, políticas, epistemológicas e estéticas, que estão na base do ensinar e do aprender, devendo primar pela liberdade que exige do professor a postura daquele que busca caminhos de pensamento que privilegiem a autonomia, a transformação de si e dos outros, no intuito de criar e realizar uma forma de vida coletiva justa e igualitária.

Talvez a provocação mais fundamental do *Mênon* seja a insistência na relação intrínseca e necessária entre ética e política, poder, saber e virtude, *areté*, o que significa a impossibilidade de qualquer sociedade que se deseje justa e feliz, sem justiça social e sem conduta individual orientada à retidão do caráter. O saber, a virtude e o conhecimento do bem determinam o comportamento e o agir livre e autônomo do homem. A vida ética não nos é dada como um dom natural, mas aprendida na convivência com os pares, pessoas que simbolizam modelos referenciais que proporcionam o exercício de alteridade inerente à constituição de nossa identidade. O professor é um desses paradigmas que no *Mênon* é simbolizado pelo caráter irreparável de Sócrates, o filósofo por excelência que nos chama a participar da forma de vida exemplar no exercício mesmo do ofício da docência.

No próximo capítulo trataremos do sentido educativo de έπος, do amor como mediador no processo da *paideía*, παιδεία.

## Capítulo 2 - *Éros*, mediador na *paideía* platônica n' *O Banquete*

Diotima: — Sócrates, dos mistérios do amor, tu também, decerto poderias ser iniciado; porém [...], quem quiser percorrer nessas questões o verdadeiro caminho, deve começar desde a infância [...]. Terá de achar que a beleza da alma é muito mais preciosa do que a do corpo [...]. Passando daí para a contemplação da beleza dos costumes e das leis, compreenderá que a beleza é uma só em todos os casos, para concluir, afinal, pelo nenhum valor da beleza corpórea. Dos costumes, passará para o estudo das ciências, a fim de contemplar, também, sua beleza muito própria [...], porém voltado para o vasto oceano da beleza e [...], gerará belos e magníficos discursos, com o que brotarão pensamentos em barda de seu inesgotável amor à sabedoria, até que robustecido e aperfeiçoado, alcance o conhecimento único da beleza que não se lhe apresentará sob nenhuma forma concreta [...], mas que existe em si e por si mesma e é eternamente una [...], da qual todas as coisas belas participam.

Platão

Neste capítulo investigamos *Éros*, ἔρος n' *O Banquete* de Platão, buscando compreender sua natureza. Para isso, buscamos desvelar a essência de *Éros* e suas implicações na *paideía* pela análise dos discursos dos personagens do diálogo, bem como o movimento dialético de ascensão em direção à *alétheia*, verdade. A teoria do Amor é demonstrada na tecitura do texto por meio da vinculação de *Éros* a *lógos*. O texto examina os discursos que compõem a obra e de alguns comentadores estudiosos do diálogo, visando a compreender a *paideía*, παιδεία os desdobramentos das relações entre ἔρος e ἀλήθεια, mediada pelo *lógos*, discurso, linguagem, veículo desta investigação.

O que se pretende demonstrar é, em um primeiro momento, a forma pela qual os discursos iniciais são postos em questão e confrontados, ao mesmo tempo em que, são reafirmados por Sócrates na construção da sua argumentação discursiva. Pela exigência da investigação filosófica no próprio texto d' *O Banquete*, *Sympósion* busca-se demonstrar também, a perspectiva histórica presente nos encômios prévios ao diálogo de Sócrates e a sacerdotisa. “Aí Platão nos enuncia tanto sua teoria da participação quanto sua teoria do Amor, intermediário entre o sensível e o inteligível, os homens e os deuses, as Ideias e suas manifestações” (Macedo, 2001, p. 9).

No segundo momento, o estudo volta-se à compreensão da iniciação amorosa elaborada no diálogo socrático atribuído à Diotima, apresentado por Platão como a figura paradigmática do filósofo e apreender a dialética como exercício erótico na relação intrínseca entre *Éros*, ἔρος e *philosophía*, φιλοσοφία. Trata-se de compreender a filosofia como forma de vida, atividade formativa e pedagógica, um verdadeiro “exercício espiritual” (Hadot, 2014) em que o conhecimento assume dimensão lógica, epistemológica, ética, e política, de modo imbricado e indissociável da perspectiva psicológica, estética e afetiva. “As obras filosóficas da Antiguidade não eram compostas para formar um sistema, mas para produzir um efeito formativo: o filósofo queria trabalhar os espíritos de seus leitores ou ouvintes para que se colocassem numa disposição. Antes formar os espíritos que os informar” (Davidson, 2014, p. 8). A filosofia como prática de transformação de si, exige tempo, dedicação e supõe a atividade de aprender a ler os textos e pensar os conceitos e as ideias. “Os exercícios espirituais não funcionam simplesmente no nível proposicional e conceitual” (Davidson, 2014, p. 8). São experiências diretamente relacionadas à vida cotidiana, “uma atividade, um trabalho sobre si mesmo, o que se pode chamar uma ascese de si” (Davidson, 2014, p. 8).

Falar do amor na παιδεία requer pensar o sentido geral da filosofia de Platão. “Nenhum filósofo exerceu e exerce maior influência na cultura ocidental. Mas nenhum foi também tão mal interpretado e tão caricaturado” (Pessanha, 2009, p. 84). Este capítulo buscou no texto d’*O Banquete* os elementos fundamentais para a discussão das ideias e dos conceitos.

*O Banquete* não é um simples diálogo, mas um *agón*, ἀγών, competição de discursos, “um duelo de palavras entre pessoas que ocupam todas uma posição elevada” (Jaeger, 2003, p. 721) no seio da aristocracia de Atenas. O diálogo baseia-se na memória de Apolodoro que narra o que se passou no festejo do qual não teria participado, mas conhecia a história que lhe fora contada por Aristodemo, este sim, um dos convivas do *sympósion*, instituição democrática de discursos. Num jantar na casa do poeta Agatão, que acabara de ser premiado em um concurso de tragédias, os integrantes d’*O Banquete* concordaram em proferir discursos visando a elogiar o deus *Éros*.

Intensificada pelos hinos religiosos, declamações poéticas e torneios retóricos, o banquete é uma celebração da amizade e do amor. [...]

Instituição da educação cívica e iniciação erótica da juventude grega, é lugar de aprendizado, que mobiliza o impulso erótico do jovem à prática da virtude política, através do exemplo, da poesia, da contemplação de belos corpos, do elogio de valores aristocráticos (Pinheiro, 2011, p. 41-42).

Para compreender o sentido intermediário de *Éros*, cuja força é capaz de impulsionar a alma em direção ao Bem e ao Belo, discutimos o problema ontológico implicado na relação que permeia as esferas do sensível e do inteligível, das coisas materiais e das Ideias, questão chave para a compreensão do sentido mediador e educativo de *Éros* na *paideía* platônica.

Este estudo é uma tentativa de compreender a *paideía* tendo em vista as linhas mestras da teoria das Ideias, ou das Formas, delineadas n’*O Banquete* “considerado obra da maturidade do autor, compondo, ao lado d’*A República*, do *Fedro* e do *Fédon*, parte significativa do núcleo das hipóteses filosóficas que a tradição estruturou como o legado de Platão à filosofia” (Pinheiro, 2011, p. 29).

*O Banquete* é uma obra importante para a compreensão da *paideía*, pois nela Platão demonstra o processo dialético, de forma a corresponder-lhe, no momento de sua culminância,

estruturalmente, um objeto ontológico, cuja contemplação difere das etapas erótico-cognitivas anteriores, gozando, portanto, de especificidade epistemológica. A designação da forma do belo n’*O Banquete* [...] é a mais

detida descrição das características essenciais de um objeto inteligível em todo *corpus* platônico (Pinheiro, 2011, p. 56).

Nesse tempo em que a instabilidade das instituições e a ausência de referenciais valorativos no âmbito social, ético e humano geram insegurança e angústia, o retorno ao texto clássico de Platão proporciona a interrogação filosófica do ser, da essência que nos faz humanos e nos leva a pensar o sentido da formação na perspectiva da universalidade, modo característico de pensar dos gregos, cuja *paideía* pressupõe o trabalho intelectual como forma de elevação espiritual do homem. A filosofia, a educação, as artes e a cultura são intrinsecamente ligadas, tendo em vista sua gênese comum em algo que é objeto de admiração, *thaûma* e que diz respeito à realidade do mundo em sua dimensão humana.

*O Banquete* tematiza o *Éros* na alma dos homens e sua relação com o conhecimento e a ideia do Belo. Para Sócrates, o desejo de saber, característico do filósofo, depende do reconhecimento pelo homem de sua condição de não saber. “Aí Platão nos enuncia tanto sua teoria da participação quanto sua teoria do Amor, intermediário entre o sensível e o inteligível, os homens e os deuses, as Ideias e suas manifestações” (Macedo, 2001, p. 9).

A participação dos objetos empíricos na Ideia do Bem faz com que percebamos a beleza e a ἀλήθεια. Todas as coisas, então, participam, enquanto existentes, inclusive as da esfera material e sujeitas ao devir, de um caráter metafísico, que determina o seu fim supremo, τέλος, finalidade e causa última. O Belo, Bom e verdadeiro, portanto, são transcendentais e determinantes da hierarquia entre os seres.

Em Platão o tema da beleza não está relacionado à arte ou a objetos de valor estético, mas ao amor, *Éros*, concebido como força mediadora entre o mundo inteligível, o mundo das Ideias e o sensível, plano das coisas materiais. A arte na filosofia platônica é concebida como *mimesis*, imitação, esfera da aparência, simulacro.

“A beleza d’*O Banquete* deriva antes de tudo do tema. Trata-se de elogiar o Amor, servo e companheiro de Afrodite” (Souza, 1970, p. 13), elogio que, no discurso dialético de Sócrates e na fala da sacerdotisa Diotima de Mantinea, atinge seu grau mais elevado, justamente porque acaba sendo feito no próprio quadro da teoria das Ideias, das Formas, mais claramente explicitada n’*A República*, ao explicar que o conhecimento mais elevado que as ciências podem possibilitar ao homem é o da natureza do Bem, fim último da existência humana.

Texto de notável engenhosidade e complexidade literária, além da riqueza imagética, que lhe conferem uma forma estética ímpar, demonstrando a genialidade do

autor, que articula seus argumentos num discurso dialético que põe em questão o que é o Amor, redimensionando a reflexão

do saber, consoante a essência da realidade. Caracterizam-se, portanto, pelo adensamento metafísico da investigação filosófica a partir da hipótese das formas inteligíveis, correspondentes à alma humana, que pode conhecê-las intelectualmente a fim de explicar e valorar a dimensão sensível da realidade (Pinheiro, 2011, p. 29).

O *sympósion* é um antigo costume grego de beber em conjunto, de celebrar com os amigos, por meio da arte do discurso, regado pelo vinho. O diálogo constitui-se na polifonia, como gênero literário de caráter poético e crítico.

O *Banquete* é, assim, um concerto em que múltiplas vozes rivalizam sobre a natureza do amor. Fruto da excepcionalidade poética de Platão, a competição entre oradores é também entre gêneros literários: retórico, científico, cômico, trágico e filosófico. Característica nuclear da cultura helênica, a luta (*agón*) estrutura a experiência do homem grego no mundo, pensado como antagonismo de forças opostas. A formação de uma sociedade de homens livres e iguais permitia-lhes desenvolver relações competitivas no amor, nas artes, no esporte, na política e no pensamento (Pinheiro, 2011, p. 31).

*Sympósion* é uma instituição democrática de discursos que representam as diferentes formas culturais vigentes na Grécia, no período clássico. Platão era um crítico contundente de algumas dessas práticas, como a retórica e a poética. Esse diálogo não estabelece uma distinção clara entre os termos *phília*, φίλια, amizade e *Éros*, ἔρος, amor, mas aproxima o conceito de *Éros* ao de *phília* para demonstrar que na *philosophía*, *Éros* é o *daímōn*,<sup>14</sup> mediador que conduz o homem da condição de não saber, colocando-o no caminho do Belo, que é ao mesmo tempo, Bom e Verdadeiro.

Na cultura ocidental, o termo *phília* foi traduzido por amizade, mas na Grécia Arcaica, tinha uma conotação semântica ampla para designar a verdadeira amizade como uma autêntica virtude, o que significava união, sentimento de pertencimento a um grupo. A palavra *philosophía*, φιλοσοφία, é “composta do adjetivo *phílos*, φίλος, mais o substantivo feminino *sophía*, σοφία, significa amizade, amor pelo saber, desejo e inclinação à sabedoria, busca do saber” (Coelho, 2009a, p. 17). Os gregos cultivavam o espírito de φίλια no qual sustentavam a unidade da *pólis*. A questão da natureza da φίλια aparece de forma recorrente na filosofia platônica.

<sup>14</sup> Cf. Coelho (2009a, p. 6) “*daímōn*, *onos* —δαίμων, ονος — s, m. f. — deus, deusa, poder divino, destino, sorte, gênio que acompanha um ser humano, espírito ou demônio que protege uma cidade ou uma pessoa e define seu caráter e destino”.

Já no *Lísis*, um dos seus mais graciosos diálogos menores, Platão colocara o problema da essência da amizade, frisando com isso um dos temas fundamentais da sua filosofia, que mais tarde desenvolveria em toda a sua plenitude, nas grandes obras da sua maturidade que tratam do *eros*: o *Banquete* e o *Fedro* (Jaeger, 2003, p. 718).

A amizade é um elemento importante na filosofia de Platão que concebe a *pólis* como uma “força educadora” (Jaeger, 2003, p. 718). Quando uma comunidade se divide, ou é destruída, ela só poderá ser reedificada por meio de um grupo de cidadãos que se mantém coesos por laços de *φιλία* e unidos por ideias comuns que os tornam capazes de pensar uma nova forma de ordenamento da vida coletiva, “célula germinal para um novo organismo; é sempre este o significado da amizade (*φιλία*) para Platão: é a forma fundamental de toda a comunidade humana que não seja puramente natural, mas sim uma comunidade espiritual e ética” (Jaeger, 2003, p. 718). O conceito grego de *φιλία* ultrapassa a concepção de amizade das sociedades modernas, orientadas no individualismo e na competitividade próprias do modo capitalista de produção da vida.

Existe em grego uma espécie de sentença, um ditado que expressa um consenso: entre amigos, tudo é comum. Conhecemos bem a distinção grega entre o privado e o público: o privado é o que pertence a cada um propriamente, em sua singularidade, sua diferença; o público é o que deve ser posto em comum e igualmente repartido entre os membros do grupo. A amizade aparenta-se a ambos os campos; ela liga e rege a ambos. Toda amizade é, de fato, “particular”: a cada indivíduo cabe seu círculo pessoal de amigos, mas este círculo forma uma comunidade que é como uma imagem reduzida da cidade. Para que exista cidade, é preciso que seus membros estejam unidos entre si pelos laços de *philía*, de uma amizade que os torna, entre si, semelhantes e iguais. No espaço privado que desenham os amigos, tudo é repartido entre iguais, tudo é comum, como no espaço público da cidadania. A amizade se tece na articulação do privado, do próprio, do diferente com o público, o comum, o mesmo (Vernant, 2002, p. 27)

A comunidade chamada *pólis* advém de uma nova forma de pensamento que institui a *agorá*, praça pública, como o centro no qual os cidadãos debatem livremente as questões da vida coletiva e fazem suas deliberações por meio do voto. A *agorá* é o símbolo político da *isonomía*, igualdade de direitos que leva à 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* como instituição por excelência do modo de pensar, agir, viver e morrer dos gregos é inseparável da *paideía*, que se entrelaça com o real em seu contexto político, social e econômico. No mundo da *pólis* como campo de conflitos, questões, dificuldades e sofrimentos próprios da experiência humana, o espírito grego realiza e cultua suas criações

inigualáveis, a poesia, a tragédia e a comédia, a retórica e a filosofia. É no universo da *pólis*, e em sua crítica, expressão do ser filosófico dos gregos, que Platão funda a ciência política, exame da forma de organização e ordenamento da vida coletiva, inseparável da *theoría*, intrínseco à vida prática no pensamento socrático-platônico. “A *theoría* não é um mero discurso especulativo, intelectual, mas envolve necessariamente uma dimensão prática, educativa, política e de transformação da existência humana, no plano coletivo e individual” (Coelho, 2004, p. 207).

Fedro<sup>15</sup> foi o primeiro a falar, tendo sido dele a ideia de debaterem a temática do amor no *sympósion*, alegando que “não se compreende que até hoje ninguém se atrevesse a cantar o valor de Éros, com o que fica esquecido um deus tão poderoso” (*O Banquete*<sup>16</sup>, 177 c). Inicia o seu elogio ao deus do amor recorrendo à *Teogonia* de Hesíodo, em especial ao nascimento de Caos e Gaia; em seguida proclama *Éros*<sup>17</sup> “uma divindade poderosa e admirável, tanto entre os homens como entre os deuses” (*O Banquete*, 178 c). Inicialmente apresentado como um deus primitivo, o deus mais antigo e respeitável que, ao associar-se com os amantes, estimula o ser amado à prática do bem. “O amante é mais divino do que o amado, por estar possuído pela divindade” (Platão, *O Banquete*, 180 b). Além disso, são admiráveis e louváveis os benefícios que *Éros* pode trazer aos homens, em sua condição de mediador na condução da vida ética.

O que deve servir de norma de conduta para os que se propuserem a viver bela e retamente não lhes é inspirado tão bem nem pelos parentes, nem pela beleza, a riqueza, as dignidades e tudo o mais, como pelo amor. E agora, pergunto: de que se trata? Vergonha de praticar más ações e emulação para o belo, sem o que nem as cidades nem os homens em particular conseguirão jamais realizar algo nobre e grandioso. [...] Se houvesse meio de formar uma cidade ou um exército só de amantes e dos respectivos amados, melhor base não fora possível encontrar para sua estruturação, por se absterem da mínima torpeza todos os seus componentes e se estimularem reciprocamente na prática do bem (*O Banquete*, 178 d - 179 a).

<sup>15</sup> “Fedro é um jovem irrequieto, amante da arte dos discursos e bastante entusiasta pela autoridade dos poetas, em particular Hesíodo. Ele é a máscara do literato” (Macedo, 2001, p. 20).

<sup>16</sup> Para as citações diretas d’*O Banquete* utilizamos a 3. ed. da Editora da Universidade Federal do Pará, de 2011.

<sup>17</sup> “Eros (G.). Nas mitologias mais antigas Eros, o Amor aparece como uma divindade contemporânea de Gaia (a Terra), oriundo de Caos inicial e cultuado sob a forma de uma simples pedra (ou então nascido do Ovo primordial engendrado por Nix (a Noite), do qual surgiram Urano (o Céu) e Gaia (a Terra). Tanto numa versão como noutra Eros é uma força preponderante na ordem do universo, responsável pela perenidade das espécies e pela harmonia do próprio Cosmos” (Kury, 2001, p. 130).

Fedro mostra o caráter trágico de *Éros*, ao recorrer ao mito narrado por Hesíodo, “que antes o Caos existiu, vindo a Terra a seguir, de amplos seios, inabalável assento das coisas; depois chegou Eros” (178 b). E assim discorre sobre a relação entre amor, desejo e morte, questões humanas postas nos textos da tragédia grega e encenadas nas peças teatrais daquela época. Em seu elogio cita Parmênides afirmando que “Eros nasceu em primeiro lugar; nenhum deus antes dele” (178 b) e declara *Éros* um deus “poderoso e admirável, tanto entre os homens como entre os deuses, por várias razões, mas, antes de tudo, pelo nascimento. O fato de ser o mais velho dos deuses já constitui prerrogativa excepcional. A prova disso é não ter pais” (*O Banquete* 178 a-b), ele não foi gerado, por isso, representa um princípio original, *arkhḗ*, ἀρχή<sup>18</sup>. No seu elogio Fedro fala da perenidade e poder do antigo deus do Amor, que por ser uma divindade originária, primordial ao lado de Caos e Terra é causador de muitos bens aos homens na esfera política e social:

Depois de Caos e Terra aparece, em terceiro lugar, o que os gregos chamam *Éros*, e que mais tarde chamarão “o velho Amor”, representado nas imagens com cabelos brancos: é o Amor primordial. Por que esse Eros primordial? Porque nesses tempos longínquos, ainda não há masculino e feminino, não há seres sexuados. O Eros primordial não é aquele que surgirá mais tarde, com a existência dos homens e das mulheres, dos machos e das fêmeas. Nesse momento, o problema será acasalar os sexos contrários, o que implica necessariamente o desejo de cada um e uma forma de consentimento.  
[...] O primeiro Eros expressa um impulso no universo (Vernant, 2000, p. 19).

Enfatiza a importância de *Éros* para se alcançar a excelência, *aretḗ*, ἀρετή, e a *eudaimonía*, ευδαιμονία, felicidade e fala também da superioridade do amante em relação ao amado, fato que será retomado por Sócrates em seu diálogo com Diotima.

Fedro fundamenta o seu encômio na autoridade dos poetas, considerados “mestres da verdade” (Detienne, 2013, p. IX), *alétheia*, ἀλήθεια, na cultura grega arcaica, mas para Platão, só o *lógos*, a razão, λόγος, como fundamento racional é constitutivo do discurso filosófico capaz de pôr em questão a força da tradição que conferia a prerrogativa de verdade ao discurso do poeta, na sua condição de cantor das musas.

Ao proferir o segundo discurso Pausânias se refere a duas espécies de *Éros*, e a duas Afrodites, uma celeste, sem mãe e descendente de Urânio, e outra mais jovem, filha de Zeus e Dione, chamada popular, distinguindo assim, o *Éros* celeste, do vulgar, pois “nem todo amor é belo e merecedor de encômios, mas apenas o que se alia à nobreza”

<sup>18</sup> “O que está à frente de, princípio, origem, fundamento, mando, governo, poder, soberania. A palavra *arkhḗ* vem do verbo *árkho* (ἀρχο) e significa início, não no sentido cronológico, mas de origem, de fonte espiritual à qual se volta em busca de orientação; princípio que ordena e comanda a realidade” (Coêlho, 2009a, p. 4).

(Platão, *O Banquete*, 181 a). O Amor vulgar oriundo de Afrodite pandêmia faz com que se tenha “mais amor ao corpo do que à alma” (*O Banquete*, 181 b).

Há um sentido, uma dimensão educativa de *Éros* na fala de Pausânias, que privilegia a contemplação da Beleza em si, em relação à geração vinculada ao corpo como meio para alcançar a beleza superior que só se deixa vislumbrar por meio da inteligência e, desse modo, privilegiar a *areté*, virtude e beleza da alma que, por sua vez, é o verdadeiro objeto do conhecimento. Como desejo de beleza o Amor começa a aparecer nos discursos dos primeiros oradores incumbidos da tarefa de elogiar *Éros*. A questão ética é o fio condutor responsável pelo encadeamento das noções que constituem os elos da ascensão dialética, que vai se verticalizando nos vários discursos sobre a natureza do Amor, uma força a impulsionar em direção ao Bem, à *paideía* que culmina no discurso de Sócrates.

Erixímaco, o terceiro orador da noite, afirma que Pausânias, embora tenha começado de modo apropriado, não teria concluído bem o seu discurso ao distinguir os dois tipos de *Éros*. Fará então seu elogio com base na arte da medicina, a quem deseja homenagear e diz que a influência do Amor ultrapassa o âmbito da “alma dos homens em suas relações com os belos mancebos” (*O Banquete*, 186 a), pois se faz sentir como princípio universal de equilíbrio e saúde. O médico pressupõe que “a natureza do corpo se acha submetida às duas variedades de Eros, sabidamente, uma coisa é o estado de saúde e outra o de doença, distintos e diferentes, que desejam e amam coisas diferentes” (*O Banquete*, 186-a) e, por isso, é belo favorecer o que no corpo é bom e saudável, “como é vergonhoso fazer a mesma coisa com o que for nocivo e doentio” (*O Banquete*, 186-c).

O quarto discurso, do comediante Aristófanes, elogia o poder do deus do Amor e leva os convivas a pensar a origem e a natureza do desejo, ao narrar o mito dos Andróginos. *Éros* “dos deuses é o mais amigo dos homens” (*O Banquete*, 189 c-d) e para compreender o seu poder era necessário que se conhecesse a natureza humana<sup>19</sup> e as modificações por que teria passado por ordem dos deuses. No princípio os seres humanos eram uma unidade, mas por pretenderem se igualar aos deuses, Zeus ordena que sejam cortados ao meio. Esses seres inteiros eram o dobro do que se é atualmente e havia três gêneros de seres completos, masculino, feminino e andrógino, ou misto, sendo que todos possuíam forma esférica e tinham seus órgãos sexuais nas costas,

---

<sup>19</sup> Nesta tese considera-se natureza humana as “capacidades gerais que provêm da condição humana e são permanentes, isto é, que não podem ser irremediavelmente perdidas” (Arendt, 2015, p. 7).

não se processando entre uns e outros a concepção e a geração, porém na terra, como se dá com as cigarras. Passou, portanto, para a frente de todos, os órgãos reprodutores, com o que forçou os homens a procriarem uns nos outros, dando-se a geração no órgão feminino por meio do masculino, com a dupla finalidade: se o amplexo ocorria entre homem e mulher, havia geração e propagação da espécie; porém se se dava entre dois seres do sexo masculino, a saciedade os separava por algum tempo, ficando ambos em condições de voltar para suas atividades habituais e de prover às necessidades da vida. Desde então é inato nos homens o amor de uns para os outros, o amor que restabelece nossa primitiva natureza e que, no empenho de formar dois seres um único, sana a natureza humana (*O Banquete*, 191 c-d).

Com um discurso mitológico Aristófanes tece sua concepção do Amor como busca da unidade perdida, anseio de totalidade e universalidade:

O *eros* nasce do anseio metafísico do Homem por uma totalidade do Ser, inacessível para sempre à natureza do indivíduo. Este anseio inato faz dele um mero fragmento que, durante todo o tempo em que leva uma existência separada e desamparada, suspira por se tornar a unir com a metade correspondente. O amor por outro ser humano é aqui focalizado à luz do processo de aperfeiçoamento do próprio *eu*. Esta perfeição só é atingível na relação com o *tu*, pela qual as forças do indivíduo precisado de complemento se incorporem no todo primitivo e assim possam atuar na sua verdadeira eficácia. Por meio deste simbolismo, o *eros* enquadra-se plenamente dentro do processo de formação da personalidade (Jaeger, 2003, p. 732).

O comediógrafo põe a questão da condição humana da incompletude, chamando a atenção para a sensação de falta que é comum aos homens: “E a razão disso é que primitivamente era assim nossa natureza, e nós formávamos um todo homogêneo. A saudade desse todo e o empenho em restabelecê-lo é o que denominamos amor” (*O Banquete*, 193 a). Essa perspectiva apresentada por Aristófanes encaminha a discussão de modo a ascender dialeticamente um passo acima em direção à *alétheia*, verdade, cujo cume se dá no discurso de Sócrates, proferido como um ensinamento recebido da sacerdotisa de Mantineia, chamada Diotima.

Agatão, o anfitrião da noite, inicia seu discurso afirmando que até aquele momento nenhum dos oradores havia efetivamente elogiado o Amor, mas apenas celebrado os bens recebidos do deus entre os convivas, sem terem conseguido demonstrar “o que seja a divindade para conceder aos homens tantas dádivas [...]. Ora, a única maneira certa de elogiar alguma coisa é tornar manifesta a natureza daquilo que pensamos ser causa de certos benefícios” (*O Banquete*, 195 a). Desse modo, o poeta Agatão parece assumir o compromisso de desvelar a natureza de *Éros*, para só depois analisar a questão dos benefícios concedidos por ele. Mas não cumpre a promessa anunciada, que se deve antes de qualquer coisa, compreender o que *Éros* é, pois os bens que causa aos homens são

consequentes da sua essência, mas daí em diante seu discurso é articulado com base numa mera justaposição de características do deus, o mais feliz, por ser o mais jovem e belo, argumentos que não sustentam a sua tese, tendo em vista que, juventude e beleza física não servem como argumentos lógicos para a *eudaimonía*, já que a primeira afirmativa de Agatão refere-se à felicidade do deus.

O discurso de Agatão não é dialético, mas cheio de artifícios de linguagem que não demonstram logicamente suas afirmações, não passando de um jogo de palavras com intuito de apresentar no elogio ao deus, qualidades que acredita ele próprio possuir como poeta. “Agatão se vale das palavras para glorificar a poesia” (Macedo, 2001, p. 46), que entende como forma de comunicação da beleza e demais dádivas do deus aos homens.

Ao considerar *Éros* um *daímon*, Agatão tece um discurso negativo que na verdade diz o que *Éros* não é, o que foi confirmado por Sócrates ao usar essa negatividade para confrontar os argumentos frágeis do poeta e dialeticamente, partejar ideias, buscando a verdade como fundamento para o que irá dizer sobre o deus do Amor. A importância do discurso de Agatão está justamente no fato de partir do questionamento essencial, da interrogação do que é o Amor. Percebendo que os seus dons advém da forma do seu próprio Ser, o poeta trágico mesmo não dando conta de conceituar *Éros*, tem o mérito de partir do princípio fundamental do método dialético usado por Sócrates.

Referindo-se ao ornamentado e superficial discurso feito por Agatão, rico em artifícios e vazio de ideias, Sócrates ironicamente afirma sua “indigência de recursos para dizer algo que chegue aos pés de tamanha perfeição”, (*O Banquete*, 198 b) e que nada sabe sobre as questões do Amor:

Só então percebi quão ridículo eu tinha sido ao comprometer-me convosco a também fazer o elogio de Eros, apresentando-me como conhecedor de assuntos amatórios, quando a verdade é que em matéria de elogiar seja o que for, não entendo patavina (*O Banquete*, 198 d).

Ao afirmar nada entender sobre elogios, Sócrates evidencia seu modo de vida, avesso a bajulações e a recursos ilusórios de eloquência retórica, preocupado sempre, em seus diálogos, com o princípio verdadeiro, procedimento inverso ao dos *rapsodos*, em especial ao que está no texto de Agatão que, ao invés de partir da busca da *alétheia*, apoia-se “sobre o suporte sensível dos pseudovalores” (Goldschmidt, 2002, p. 89). Os poetas trágicos e cômicos, assim como os sofistas, não têm nenhum compromisso com a verdade, não prezam a ética, mas buscam a persuasão ou o encantamento dos espectadores, arte

usada para obter prestígio e sucesso, mesmo que para isso tenham que mentir, enganar e iludir.

Sócrates ainda reclama dizendo não conhecer essa maneira falsa de elogiar sem preocupação com a realidade, apenas visando a “parecer que elogiávamos Eros” (*O Banquete*, 198 e). Tais artifícios e ornamentos linguísticos servem para conferir beleza e imponência ao discurso, cuja engenhosidade servira, até aquele momento, apenas para alimentar a vaidade dos oradores e confundir os que tem falta de sabedoria, sem jamais para dizer o que *Éros* é verdadeiramente.

Por meio de questionamentos dirigidos a Agatão, Sócrates confronta, uma a uma as teses do poeta, levado a concordar “que necessariamente só se deseja o que não se tem, e que ninguém deseja o que não carece” (*O Banquete*, 200 a-b), portanto, *Éros* não pode ser belo, já que é “carecente de beleza, e o bom é belo, ele terá também de ser desprovido do que é bom” (*O Banquete*, 201 c). Por esse jogo de perguntas e respostas, aos poucos Agatão é levado a admitir seu desconhecimento do Amor: “É bem possível, Sócrates, que eu não compreendesse nada do que então falei” (*O Banquete*, 201 b). Dessa forma, Sócrates conduz o processo de ascense um passo acima em direção à essência do Amor.

Deixando claro que não fará um discurso apenas de aparente elogio ao deus e comprometendo-se a dizer unicamente a verdade, Sócrates diz que irá narrar o que a sacerdotisa Diotima lhe ensinara sobre os gênios que são intermediários na comunicação entre os deuses e os homens, sendo que o Amor é um deles e explica miticamente seu nascimento:

Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, e entre os demais se encontrava também o filho de Prudência, Recurso. Depois que acabaram de jantar, veio para esmolar do festim a Pobreza e ficou pela porta. Ora, Recurso, embriagado [...] penetrou o jardim de Zeus e, pesado adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de Recurso deita-se ao seu lado e pronto concebe o Amor. Eis por que ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo que por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela. E por ser filho o Amor de Recurso e de Pobreza foi esta a condição em que ele ficou (*O Banquete*, 203 b-c).

Por ser filho de Pobreza *Éros* é sempre pobre e nada delicado ou belo, pois tem a natureza de sua mãe, cuja característica essencial é a necessidade, vive desabrigado em vista daquilo que lhe falta. “Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, e corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida” (*O Banquete*, 203-d).

O mito do nascimento de *Éros* é usado por Platão como forma de pensar a questão metafísica, ao fazer uma analogia entre *Éros* e o filósofo, cujo modelo é Sócrates, comprometido com a verdade e consciente de nada saber; justamente, por sua condição de falta se dispõe a sempre buscar a sabedoria que ama, deseja e necessita, assim como o amor, disposição da alma que anseia pela beleza que não possui.

O Sócrates do *Banquete* apresenta-se a um só tempo como aquele que pretende não ter nenhuma sabedoria e como um ser de quem se admira a maneira de viver. Porque o filósofo não é um intermediário, mas um mediador, como Eros. Ele revela aos homens alguma coisa do mundo dos deuses, do mundo da sabedoria. (Hadot, 2008, p. 80).

Conhecendo o Bem tanto quanto é possível aos homens, no grau máximo que a condição humana o permite, o filósofo é o melhor cidadão para governar a *pólis*, cabendo-lhe difícil tarefa de ordenar a vida em comunidade, transformando em leis o que ele contempla ao vislumbrar a essência da Beleza que é Bondade e ao mesmo tempo Verdade. A realização da *pólis* justa depende de homens virtuosos, que cultivem a *areté*, cuja forma de vida seja a filosofia, a dialética e a *paideia*, constituídas de modo inseparável da comunidade política, *politeia*, πολιτεία.

O filósofo d'*O Banquete* é um iniciado nos mistérios do Amor, capaz de distinguir a verdadeira Beleza sem se perder na simples aparência, como os que se detém na beleza física e no anseio de corpos belos. Jamais se cansa de buscar o Bem, que deve ser a fonte do *nómos*, νόμος, norma que dá sentido e orienta a vida coletiva, pelo paradigma da justiça, mostrando o caminho a seguir para a realização da *pólis* justa. O Amor então não é um sentimento meramente afetivo de ordem psicológica, mas diz respeito à educação, ao conhecimento.

Os cinco primeiros discursos oferecem a Sócrates elementos para a demonstração filosófica da essência *Éros*, considerado um *daímon* mediador, uma pulsão capaz de interpretar a linguagem dos deuses com os homens e vice-versa, possibilitando a comunicação do plano sensível com o inteligível. Em seu movimento erótico-filosófico, Sócrates, além de tirar proveito das falhas dos outros oradores, debate dialeticamente com Agatão e Alcibíades que, por ser o último a chegar à casa de Agatão e já estando bêbado, propõe-se a fazer um elogio a Sócrates.

No *Crátilo* Sócrates explica a origem do termo *daímon*, δαίμων, interrogando seu interlocutor:

— E os bons, que poderão ser, senão sensatos?

*Hermógenes*: — Sensatos.

*Sócrates*: — Isso, precisamente, segundo minha maneira de pensar, é o que ele julgava que se passava com os demônios, por serem sensatos, isto é, *daêmones*.

Daí tê-los designado dessa maneira, sendo certo que o vocábulo já ocorre em nossa língua primitiva. Assim, tanto ele como muitos outros poetas têm razão de dizer que quando falece um homem de bem, alcança entre os mortos grandes honrarias e consideração, e se torna demônio, nome derivado da sabedoria que lhes é própria. É também o que eu admito: que todo homem de bem, vivo ou morto, é bem aventurado, sendo, por isso, com justo título, chamado demônio (Platão, *Crátilo*, 398 b-c).

Na filosofia de Platão falar, interrogar, dialogar e amar têm sentidos interligados, como vemos em suas análises etimológicas:

*Hermógenes*: — E Herói, que significa?

*Sócrates*: — Não é difícil de compreender; com pequena modificação, está o nome a indicar que Herói vem de Eros, amor.

*Hermógenes*: — Como assim?

*Sócrates*: — Não sabes que os heróis são semideuses?

*Hermógenes*: — Como não?

*Sócrates*: — Todos nasceram ou do amor de um deus e uma mulher mortal, ou de uma deusa a um homem. Para te convenceres disso, basta considerares a expressão na antiga linguagem da Ática; aí verificarás que de Eros provêm os Heróis, tendo havido apenas pequena modificação do nome. Ou Herói quer dizer isso mesmo, ou está a indicar que seus possuidores eram sábios e também hábeis retóricos e dialéticos, sempre dispostos a formular perguntas (*erôtan*), pois “*eirein*” significa falar (*Crátilo*, 398 c-d).

O homem de bem é o sensato, sábio e virtuoso que, a exemplo de Sócrates, tem autodomínio para não sucumbir aos vícios. A analogia entre Sócrates e Éros estaria simbolizando o filósofo como o modelo do novo herói da *pólis* platônica? O semideus que se eleva no movimento de perguntar, *eirein* e ultrapassando a etimologia das palavras afirma o sentido ontológico dos nomes que garante a inteligibilidade das coisas pela mediação da linguagem.

N’*O Banquete* temos “uma narração em segunda potência, ou seja, uma narração de uma narração” (Reale, 2004, p. 33). Além de grande filósofo Platão também foi um escritor com muitos recursos linguísticos e literários. A beleza e o estilo dramático de *O Banquete* atestam as suas habilidades e conhecimentos profundos da língua grega. Mas “por que Platão escreve um prólogo dramatúrgico com uma trama tão complicada e, em certo sentido, perturbadora” (Reale, 2004, p. 33)? Parece querer chamar a atenção do leitor para a “forma de comunicação oral, tão importante para ele. Porém adverte sobre a diferente credibilidade dos diversos canais segundo os quais a oralidade se articula e se atualiza” (Reale, 2004, p. 33, tradução nossa), o que supõe o cuidado com as fontes, com aquilo que os outros nos contam.

É como se elaborasse uma peça teatral e “que a interpretação da mensagem comunicada por Platão neste prólogo dramaturgico significasse uma primeira referência as suas doutrinas não escritas” (Reale, 2004, p. 34). Assim como os atores utilizavam máscaras para as representações do teatro grego, uma das muitas faces da *paideia*, Platão utiliza-se da linguagem teatral e de uma espécie de “jogo de máscaras para apresentar e desenvolver de modo extraordinário suas mensagens revolucionárias para a cultura de seu tempo, porém, com determinadas incorporações válidas para sempre” (Reale, 2004, p. 41). A máscara era “um condicionante material” da linguagem cênica dos gregos, “elemento cuja origem pode ser considerada dionisíaca” (Oliveira e Silva, 1991, p. 30). Há uma dualidade em *Éros*, que lhe permite deslocar-se entre duas esferas, ou planos distintos, o visível e o invisível, ou inteligível. De modo análogo, o Amor que nos primeiros discursos é vinculado ao deus Dioniso, tendo em vista que, a própria referência ao vinho é uma de suas faces dionisíacas, como também, é dionisíaca a paixão desmedida de Alcibíades.

Ao simbolizar a figura de *Éros*, Sócrates transita entre a linguagem da iniciação mística e a racionalidade, ora seu discurso adquire caráter apolíneo, ora dionisíaco. Como um deus da *pólis*, mais racional e disciplinador, Apolo diz respeito à filosofia, diferentemente de *Diônysos*, divindade arcaica, mais livre e pouco dada a limites e convenções, rege a vida campestre. “Diôniso, também chamado Baco, era considerado o deus das videiras, do vinho e do delírio místico” (Kury, 2001, p. 111).

Em sua fala Sócrates pede permissão para usar o diálogo e por meio da maiêutica, confronta os argumentos usados por Agatão em seu discurso, encaminhando o diálogo por uma via apolínea, tendo em vista seu costume de elaborar o conceito, no caso a definição do Amor, que leva seu interlocutor ao embaraço, ao não ter outra saída a não ser afirmar que não sabe o que é o Amor. Iniciando seu discurso de elogio a *Éros*, mas dessa vez, pela via dionisíaca, Sócrates narra o que lhe teria sido ensinado pela sacerdotisa Diotima, ao iniciá-lo nos mistérios do Amor.

Desse modo, a concepção filosófica do amor que vamos encontrar no discurso de Sócrates fica desde já anunciada em seu estreito condicionamento com um método de exposição que procuramos caracterizar como uma combinação da discussão e do discurso, a se ajudarem mutuamente em vista do conhecimento (Souza, 1970, p. 45).

A cena d’*O Banquete* simboliza o melhor da tragédia representada por Agatão e da comédia por Aristófanes e Sócrates simboliza a figura do filósofo,

o resultado é *O Banquete* se tornar a encarnação visível do primado da filosofia sobre a poesia, primado que Platão postula n' *A República*. Para alcançar esta dignidade, a filosofia teve de converter-se também em poesia, ou pelo menos criar obras poéticas de primeira grandeza, que, graças à sua força imortal e independentemente de toda a luta de opiniões, patenteassem ao nosso olhar a sua essência (Jaeger, 2003, p. 721)

A obra é um conjunto articulado, na forma de um drama dialógico engendrado por Platão, de modo a ir aos poucos, como o caminho que se faz em uma escada e progressivamente, ascendendo em direção à verdadeira natureza de *Éros*. Desde os primeiros discursos o exercício dialético vai se constituindo. Compreendemos que há um encadeamento contínuo das ideias, orientado de modo a irem se complexificando por meio da vinculação de *Éros* a *lógos*:

Não haveria, então, ruptura entre os discursos, mas ao contrário, um lento e árduo exercício de aprofundamento, ampliação e definição da natureza de Eros, traçando um itinerário firme com o auxílio e submetido ao poder do *lógos*, que situaria no mesmo movimento constitutivo de reflexão e de pensamento todas as falas até Sócrates-Diotima e Alcibíades. [...] Os primeiros discursos, por mais afastados que estejam da verdade, ainda assim são manifestações da verdade (Macedo, 2001, p. 51).

Esse movimento assemelha-se aos quatro graus do conhecimento, explicação que Platão faz em *A República*, utilizando-se da metáfora da linha dividida irregularmente, em que, aos dois primeiros cortes, faz corresponder os objetos da ciência, ou da esfera inteligível que, por sua vez, são separados em *diánoia*, conhecimento mediano e *noûs*, 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*, sensação e diz respeito ao mundo das sombras, imagens ou cópias, plano do sensível, dos objetos empíricos, da *mímesis*, das obras das artes plásticas, dos pintores, poetas e escultores. O segundo grau é chamado *pístis*, confiança, ou crença na sensação. O terceiro, é *diánoia*, em que se dá o primeiro passo saindo do plano do sensível, em direção ao inteligível. É o plano do pensamento discursivo, 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* provocando a participação, *métheksis* do homem no mundo da cultura e realizando ações virtuosas que materializam essa participação na ideia de perfeição ao agir justa e corretamente no

convívio social. Μέθεξις “na linguagem metafísica platônica, exprime a relação (ou melhor, um dos possíveis modos de interpretar a relação) entre as Ideias e o mundo físico. O sensível *participa* da Ideia inteligível na medida em que a realiza sensivelmente” (Reale, 2005-b, p. 169).

Ao dialogar com o grupo de convivas sobre a essência de *Éros*, Sócrates afirma ter perguntado à sacerdotisa de Mantinea que havia acabado de “admitir que é por carecer de coisas belas e boas que ele almeja o que lhe falta” (202-d) e com isso ele teria indagado:

Como então, poderá ser um dos deuses o que não participa das coisas boas nem das belas?

De jeito nenhum, ao que parece.  
 Como vês, replicou, não inclui Eros no número dos deuses.  
 Que será, então, Eros? Perguntei; mortal?  
 De forma alguma!  
 Então, o que é?  
 Como no caso anterior, algo intermediário entre mortal e imortal.  
 Como assim, Diotima?  
 Um grande demônio, Sócrates; e, como tudo o que é demoníaco, elo intermediário entre os deuses e os mortais (202 d-e).

Ainda que mais afastados da verdade, os primeiros discursos d’*O Banquete* simbolizam o pôr-se a caminho rumo ao conhecimento da essência de *Éros*, representam os passos iniciais na escalada do desvelamento de sua natureza. Mesmo que em sua forma menos elevada já seriam os primeiros graus do conhecimento. Para alcançar a plenitude do Ser, é necessário percorrer um árduo caminho, transcendendo as primeiras etapas, nas quais se está mais afastado do Belo e do Bem em si. Assim, os cinco primeiros discursos também são uma manifestação da verdade.

N’*O Banquete* Platão também faz várias referências à tradicional forma de relacionamento amoroso entre dois amigos do sexo masculino, em que *Éros* desempenha a função de mediador no processo de constituição do conhecimento. Como uma ponte que possibilita a passagem do mundo sensível ao inteligível, o Amor é o desejo do Belo que nos impulsiona a abandonarmos a condição de falta do saber e, nos eleva, aproximando-nos da sua luz, da qual a condição humana só é capaz de contemplar, sem jamais abarcar a dimensão de toda a sua claridade. *Éros* é o intermediário entre os homens e os deuses, por meio dele é possível girar o olhar na direção do Bem. É o Amor que possibilita a realização da *paideía*, ou seja, da dialética, da filosofia, sempre inconclusa, aberta. Um exercício de pensamento, uma disposição de se pôr sempre a caminho buscando

incessantemente o *kalòs kai agathós*<sup>20</sup>, καλὸς καὶ ἀγαθός. A prática da pederastia entre os atenienses, a relação amorosa entre dois homens era comum à cultura da Grécia clássica, sendo o *erasta*, o amante, o mais velho, um mestre que servia de modelo ao jovem *erômeno*, amado.

A ligação amorosa acompanha-se, pois, de um trabalho de formação, de um lado, e de maturação, do outro, matizado ali de condescendência paternal, aqui de docilidade e de veneração; é exercido livremente, pelo convívio cotidiano, o contato e o exemplo, a conversação, a vida comum, a iniciação progressiva do mais jovem nas atividades sociais do mais velho: o clube, o ginásio, o banquete (Marrou, 1973, p. 58).

Cada *pólis* tinha as suas próprias leis e costumes sobre a pederastia, podendo ser louvada e bela conforme a liberalidade de cada comunidade, enquanto que para outras havia certa censura. Platão se posiciona em relação ao costume de Atenas a respeito da relação amorosa entre dois cidadãos do sexo masculino ao afirmar que:

Não há o que seja belo em si mesmo ; será belo, se realizado com beleza; ou feio, na hipótese contrária. É desonroso entregar-se por maneira baixa a alguém indigno, como é belo ceder decentemente a instâncias do amigo de merecimento. Ruim é, justamente, aquele amante vulgar, ou pandêmio, que dedica mais amor ao corpo do que à alma.[...] Só conserva a amizade a vida inteira quem ama o caráter nobre, por ser constante em sua afeição e ligar-se ao que é constante. São esses que o costume de nossa terra manda submeter a provas rigorosas, para favorecer uma e fugir de outros (Platão, *O Banquete*, 183 d-184 a).

A pederastia era então uma pedagogia, uma prática educativa, desde que satisfeitas as exigências inerentes à *paideía*,

só há um caminho, de acordo com nossos costumes para o amado entregar-se honrosamente ao amigo: assim como entre nós é permitido ao amigo fazer seja o que for para o seu amado, numa escravidão voluntária, sem, com isso, rebaixar-se nem ser tido na conta de bajulador, assim também só resta para o amado uma servidão voluntária e isenta do labéu desonroso: a que conduz à virtude (Platão, *O Banquete*, 184 b-c).

O Amor será belo sempre que conduzir à *areté*, essa é a exigência da *paideía* platônica. Platão em seus diálogos tem sempre o propósito de dizer a Forma do Ser e na impossibilidade de dizer a verdade completa e definitiva, usa a analogia entre Sócrates e o

<sup>20</sup> “*kalòs kai agathós* — καλὸς καὶ ἀγαθός, belo e bom. [...] A expressão era usada na Grécia do século V a. C. para se referir ao ideal de perfeição física e moral, ao homem íntegro que vive sua cidadania de modo autônomo e responsável” (Coelho, 2009a p. 12).

filósofo n’*O Banquete*, comparando-o a *Éros*, o intermediário, é *daímon*, um mediador, aquele que deseja gerar no Belo. Assim como o filósofo é o mediador que orienta e indica o caminho do conhecimento, da verdade, àqueles que se dispõem a buscá-la.

No início do “*Teatro das Ideias*” (Pessanha, 1997, p. 7) Sócrates entra em cena

calçado, banhado, bonito, ele estava purgado, purificado, limpo e já um pouco acima do chão, pois ele não pisava mais o chão, a terra com o pé descalço; ele começava já a se preparar, ou já fora preparado, para um ritual de ascese. [...] Pensamentos de Platão estão sendo ditos no corpo e na vestimenta de Sócrates (Pessanha, 1997, p. 35).

Assim, é importante considerar a forma dialógica e alegórica que Platão elabora seus textos, com tanta maestria, vinculando o *lógos* ao mito, o que supõe atenção aos detalhes postos no texto, passando por aqueles que descrevem o cenário do caminho que leva à casa de Agatão, a caracterização física e psicológica dos personagens, o sentido educativo implícito nas narrativas míticas, as práticas e costumes relacionados ao culto aos deuses, até as “máscaras” dos personagens como, por exemplo, a máscara dionisíaca usada por Alcibíades. E cada vez que nos debruçamos sobre o texto de Platão, surgirão elementos ainda não contemplados nas análises, o que demonstra a grandiosidade e a dificuldade de compreendermos a sua obra.

É preciso considerar o que para um leitor desatento pode facilmente passar despercebido como, por exemplo, o significado de Alcibíades ter chegado ao *sympósium* embriagado e depois que os demais comensais já houvessem pronunciado seus discursos, bem como, o perfil de cada personagem e o que representa no contexto da sociedade ateniense, no intuito de se compreender o papel que desempenha na cena d’*O Banquete*.

Alcibíades, por exemplo, era figura política de caráter duvidoso, traidor de Atenas que favorecera Esparta na guerra do Peloponeso, quando disse aos lacedemônios: “não recueis da decisão de enviar uma expedição à Sicília, e também à Ática, pois dessa forma, graças a um pequeno contingente na ilha, conseguireis preservar grandes interesses vossos lá e aniquilar o poderio dos atenienses para sempre” (Tucídides, 2001, p. 411).

Era conhecida em Atenas a paixão que Alcibíades nutria por Sócrates e Platão deixa claro n’*O Banquete* a repulsa de Sócrates por ele. O filósofo não aceita ser seu amante, pois estaria trocando virtude por beleza física, saindo em grande desvantagem. Personagem ardiloso e dionisíaco que além de desregrado nos prazeres do vinho e do corpo, seu caráter falho está presente ao tentar inverter os fatos, afirmando que seria o

amante de Sócrates e não o seu amado, o que acarretaria uma mácula à memória da conduta ética socrática. Alcibíades é a figura do descomedimento, da falta de cultivo de si, dos valores éticos ensinados por Sócrates; simboliza a parte passional do Amor.

*Éros* transita entre a paixão e a razão, símbolo de fertilidade, do desejo de imortalidade inerente à natureza humana, finita e limitada, cuja única possibilidade para aqueles “cuja força fecundante reside apenas no corpo” (*O Banquete*, 208 e) é buscar a companhia das mulheres, para perpetuarem-se pela procriação. Mas existem outros “cuja força fecundante reside na alma, muito mais ativa do que a do corpo, com relação às coisas que convém à alma procriar. E que lhes convém conceber? A sabedoria e as demais virtudes” (*O Banquete*, 209 a). Diotima ao demonstrar a natureza do “Amor como fecundidade [...], assume rapidamente como própria a atividade da ‘educação’” (Lima Vaz, 2012, p. 182). A dialética não se reduz a um método instrumental, mas implica o pensamento dos fins da filosofia que é a *paideía*, a argumentação válida, racionalmente demonstrada, verdadeira. A investigação filosófica é relacional, assim também deve ser a educação, questionando as situações concretas, o modo como a sociedade se organiza visando ao entendimento e esclarecendo a opinião separando-a das contradições e examinando radicalmente os problemas e a intencionalidade das práticas e dos discursos.

A purificação racional das contradições na situação do diálogo, esforço de pensamento dos participantes do jogo de perguntas e respostas é suficiente para a demonstração filosófica, distinta da investigação empírica porque os interesses da razão como transcendentem à situação concreta e seus dados quantificáveis. Ao invés de privilegiar os sentidos, Platão diz ser aconselhável acolhermo-nos “ao pensamento, para nele contemplar a verdadeira natureza das coisas [...] Em cada caso particular, parto sempre do princípio que se me afigura mais forte, considerando verdadeiro o que com ele concorda, [...] e como falso o que não se afina com ele” (Platão, *Fédon*, 99 e-100 a).

A razão faz parte da alma humana cujo *nous* permite o exercício do pensamento e possibilita a passagem da esfera do pragmatismo ao âmbito do normativo, mas isso exige uma transformação psíquica, uma conversão da alma do homem ao Bem que é a razão, o ser e o sentido de todas as coisas.

A convivência com a *areté*, numa relação de constante busca e amor pelo saber, em que mestres de excelência moral cultivam e são capazes de gerar no Belo à medida que iniciam seus discípulos no mundo da sabedoria, servem-lhes de exemplo e imortalizam o saber, pelo ato de ensinar. O mestre sábio não é aquele que ensina verdades

inquestionáveis, ma o que provoca a buscar a excelência humana em cada contexto e situação histórica. A circunstância e os problemas do outro, suas opiniões e certezas serviam como ponto de partida para o diálogo socrático.

*O Banquete* demonstra a centralidade e a primazia do *lógos*, no esforço de ascender, e na ação de descer no exercício dialético em que o *Éros* é o mediador que possibilita a participação na Ideia do belo, já que impulsiona a alma nesse movimento por provocar a *parousía*, a presença do Ser, a Beleza que, ao mesmo tempo emana da alma e a constitui em sua capacidade de conhecer. Diotima afirma que “amar é geral na Beleza, ou segundo o corpo, ou segundo o espírito” (206-c). A fecundidade simbolizada por *Éros* é a participação na imortalidade, tomar parte com o divino que está em nós, e se perpetua na memória das futuras gerações, devido as obras, criações e ensinamentos: “Não há quem não prefira os filhos dessa natureza aos da geração humana, quando olha com virtuosa inveja para Homero, Hesíodo e outros excelentes poetas, e reflete nos produtos que nos legaram e lhes granjearam glória e memória imperecíveis” (209 d).

O homem mortal se lança pelo amor, da condição de finitude à participação na imortalidade também pela concepção e geração de filhos. “Mas é impossível que isso se realize no que é discordante; tudo o que é feio está em discordância com o divino, ao passo que o belo está em consonância com ele. Logo, a Beleza é a parteira da geração” (206-d). Este acordo é buscado por meio da dialética e é ele que, no jogo de perguntas e respostas se faz *lógos* ao desvelar o sentido portador da *alétheia*, exigência primordial da reflexão filosófica platônica. O diálogo filosófico tem por fim um acordo entre os seus participantes que, afirma-se nos pressupostos da primazia do *λόγος* revelando a verdade como presença do Bem na alma humana.

A análise, por meio do movimento dialético, opera como um método de estudo das articulações do real, das Ideias. As Ideias são, por princípio, o fundamento do sensível; são elas que nos permitem pensar e dizer a multiplicidade material do mundo sensível. Somente elas tornam possível compreender as coisas particulares em sua condição de particulares, sem anulá-las como mera ilusão ou simples contrafação. O sensível, para ser e para ser conhecido, requer uma articulação ao suprassensível, ganhando densidade ontológica graças à sua articulação com o inteligível (Macedo, 2001, p. 13).

A compreensão dos objetos materiais, das coisas particulares e relativas só é possível pelas Ideias, arquétipos cuja presença se dá como uma espécie de inscrição do sensível no horizonte do paradigma do Bem que deve ser a medida de todas as coisas. A

grande lição d'*O Banquete* é que o primeiro passo é pôr-se a caminho em busca do conhecimento, assumindo a postura de que nada sabemos.

Não se pode chegar à verdade sem passar pelo sensível, ultrapassando-o elevando-se cada vez mais em direção ao Bem, ao Ser perfeito e imutável, que não se deixa dizer definitivamente o que é. Aos homens resta o conforto de poder participar do Ser, contemplando a sua Forma perfeita, mesmo sabendo que jamais seremos capazes de conhecê-lo totalmente em sua plenitude. A essência do platonismo ultrapassa o âmbito do discurso, está para além da linguagem. “O diálogo platônico não diz tudo, não diz o que são as Normas, nem a Beleza: tudo isso é inexprimível pela linguagem e inacessível a toda definição. Isso se experimenta ou se mostra no diálogo, mas também no desejo” (Hadot, 2008, p. 116), nas emoções, na sensibilidade e na imaginação.

O homem como um Ser de necessidades: “Eu não saberia indicar uma necessidade vinda da infância que seja tão forte quanto a de proteção paterna” ([1930], 2010, p. 25). A existência humana é marcada por “dores, decepções e tarefas insolúveis. Para suportá-la, não podemos dispensar paliativos” (Freud, [1930], 2010, p. 28). Por sermos seres de carência, de necessidade, sempre haverá algo que nos falta, pois essa falta também nos é constitutiva. É da natureza do homem, da própria condição existencial essa angústia da falta que leva ao questionamento sempre atual da finalidade e do sentido da vida.

“Acreditamos que na palavra “amor”, com suas múltiplas acepções, a língua fez uma síntese perfeitamente justificada, e o melhor que temos a fazer é tomá-la também como base de nossas discussões e exposições científicas” ([1921], 2011, p. 43-44). A psicanálise “nada fez de original, ao conceber o amor desta forma ‘ampliada’. Em sua origem, função e relação com o amor sexual, o ‘Éros’ do filósofo Platão coincide perfeitamente com a força amorosa, a libido” ([1921], 2011, p. 44).

Na Grécia Antiga, o sentido da existência e a finalidade da *paideía* eram inseparáveis, buscava-se formar o homem bom e virtuoso, pois só por meio da excelência moral seria possível a elevação do cidadão em direção ao ideal de perfeição com vistas à construção da *politeía* justa. A *eudaimonía*, felicidade para os gregos, não era um estado psicológico individual e sim, um ideal fundado na participação de todos os cidadãos, unidos pelo espírito de *philía*, que mantinha a *pólis* coesa na busca pelo bem da coletividade. O homem ateniense reconhecia sua identidade como Ser da *pólis* e sua ideia de felicidade era inseparável da vida em comunidade.

Freud interroga o sentido da existência humana: “O que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar?” (Freud, [1930], 2010, p. 29). Buscamos a felicidade e permanecer felizes como se fosse possível a vida na ausência de experiências de dor e sofrimento, situações de prazer e satisfação.

Como se vê, é simplesmente o programa do princípio do prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo, mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo como o microcosmo. É absolutamente inexecutável, todo o arranjo do Universo o contraria; [...] Aquilo a que chamamos “felicidade” no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades, altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico (Freud, [1930], 2010, pp. 30-31).

Quando uma situação de prazer se prolonga por um período maior, tendemos a experimentar um “morno bem-estar; somos feitos de modo a poder fruir intensamente só o contraste, muito pouco o estado” (Freud, [1930], 2010, p. 31). A forma como o ser humano é constituído restringe nossa possibilidade de felicidade. É da natureza humana a propensão ao sofrimento, é impossível vivermos sem a experiência da dor que é inerente à condição humana.

Somos seres finitos e limitados, nascemos frágeis e necessitamos de cuidados, nosso corpo vai declinando com a idade e degenerando-se com enfermidades, a dor e o medo são sinais de alertas para os perigos do meio externo e forças da natureza que podem nos abater e destruir e, por fim, o sofrimento advindo “das relações com os outros seres humanos. O sofrimento que se origina desta fonte nós experimentamos talvez mais dolorosamente que qualquer outro” (Freud, [1930], 2010, p. 31), a pressão e a fuga do sofrimento, nos leva a diminuir nossas expectativas por felicidade, da mesma forma que o princípio do prazer converte-se em princípio de realidade.

A relação entre indivíduo e sociedade é paradoxal conflito entre a busca da satisfação individual e o mal-estar causado pela abdicção dos desejos e a dominação dos instintos pessoais necessários à vida coletiva. “A satisfação irrestrita de todas as necessidades se apresenta como a maneira mais tentadora de conduzir a vida, mas significa pôr o gozo à frente da cautela, trazendo logo o seu próprio castigo” (Freud, [1930], 2010, p. 32). Cada ser humano busca maneiras para lidar com o sofrimento, enquanto alguns usam a prudência, buscando o equilíbrio e a moderação das paixões e instintos, outros se entregam ao uso de drogas químicas que trazem sensações de prazer e alucinações, há

também, àqueles que se isolam do mundo, fugindo da realidade, apresentando patologias e desvios de comportamento, manias que produzem sensações semelhantes ao uso de bebidas alcoólicas e outras substâncias que amortecem a dor e causam prazer.

O serviço dos narcóticos na luta pela felicidade e no afastamento da miséria é tão valorizado como benefício, que tanto indivíduos como povos lhes reservaram um sólido lugar em sua economia libidinal. A eles se deve não só o ganho imediato de prazer, mas também uma parcela muito desejada de independência em relação ao mundo externo. Sabe-se que com a ajuda do “afasta-tristeza” podemos nos subtrair à pressão da realidade a qualquer momento e encontrar refúgio num mundo próprio que tenha melhores condições de sensibilidade (Freud, [1930], 2010, pp. 33-34).

Por meio do “trabalho psíquico e intelectual” (Freud, [1930], 2010, p. 35) é possível afastar o sofrimento e ganhar prazer recorrendo “aos deslocamentos da libido que nosso aparelho psíquico permite” (Freud, [1930], 2010, p. 35), através da sublimação, deslocando os instintos e desejos que não podem ser realizados, devido às normas e regras da vida social. É o que acontece, por exemplo, com os artistas, na criação de obras de arte e a satisfação do cientista ao fazer uma descoberta importante em suas pesquisas. Mas isso não é uma regra, pois nem sempre a renúncia aos instintos através da sublimação é viável, já que ao invés de escapar da frustração ocasionada pela restrição imposta pelo mundo externo, ela também pode levar a posturas hostis frente à civilização.

O fanatismo religioso também é apontado por Freud ([1930], 2010) como uma forma de fugir do destino, um delírio cujos participantes não se dão conta que não passa de uma ilusão. Freud ([1930], 2010) aponta outra forma de buscar a felicidade, em processos psíquicos internos, sem afastar-se da realidade, mas prendendo-se aos objetos desejados construindo uma relação afetiva com eles por meio do amor.

A orientação de vida que tem o amor como centro, que espera toda satisfação do amar e ser amado. Essa atitude psíquica é familiar a todos nós; uma das formas de manifestação do amor, o amor sexual, nos proporcionou a mais forte experiência de uma sensação de prazer avassaladora, dando-nos assim o modelo para nossa busca da felicidade. Nada mais natural do que insistirmos em procurá-la no mesmo caminho em que a encontramos primeiro. O lado frágil dessa técnica de vida é patente; senão, a ninguém ocorreria abandonar esse caminho por outro. Nunca estamos mais desprotegidos ante o sofrimento do que quando amamos, nunca mais desamparadamente infelizes do que quando perdemos o objeto amado ou seu amor. Mas com isso não encerramos o tema da técnica de vida baseada no valor de felicidade do amor; haverá muito mais a dizer sobre isso.

Aqui podemos transitar para o caso interessante em que a felicidade na vida é buscada sobretudo no gozo da beleza, onde quer que ela se mostre a nossos sentidos e nosso julgamento, a beleza das formas e dos gestos humanos, de

objetos naturais e de paisagens, de criações artísticas e mesmo científicas (Freud, [1930], 2010, pp. 38-39).

Tais afirmações sobre o amor como paradigma orientador da existência humana e a felicidade buscada no gozo da beleza levam-me a estabelecer uma analogia entre Freud e Platão, para quem o Amor é desejo de gerar no Belo, “é o amor; amor de consigo ter sempre o bem” (*O Banquete*, 206 a) anseio à imortalidade, ou seja, desejo daquilo que nos falta, visto que, a condição humana é limitada pela sua natureza mortal. Freud usa o termo Eros para designar a pulsão de vida, nesse sentido amor e beleza estariam relacionados com a energia de vida e o temo Tânetos designa a pulsão de morte. A existência humana se desenrola no movimento entre *Eros* e *Tânetos* e não na vitória de um sobre o outro.

Para Platão a virtude é a saúde da alma, o critério mensurante, a justa medida, *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, 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, o Belo em si é 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, os poetas e os artistas, 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 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* tão prezada pelos gregos está justamente no domínio de si, no comedimento, no equilíbrio. E o critério valorativo para julgar conforme o sistema da ética platônica é o *métron*, a justa medida. Por isso a *paideía* platônica é inseparável da ética. A formação implica em uma atuação sobre a parte intelectual e moral do sujeito, o homem sábio é dotado de excelência moral e conhecimento intelectual, aquele cuja ação é

orientada para o cuidado de si, da integralidade do ser que é o conjunto de corpo, mente e espírito e para a realização do bem comum.

*Éros* é um conceito pensado por Platão e, posteriormente, reelaborado por Freud. Em *O Banquete* é uma categoria que leva a pensar o paradoxo que permeia a complexidade das questões humanas a partir do sensível que significa o simulacro da realidade, apesar disso, ele é o primeiro grau na escala do conhecimento, esfera da multiplicidade, mas que, participa do Belo em si e sob o impulso de *Éros* aspira à universalidade. Para Platão o processo educativo é o esclarecimento da opinião, pela demonstração dos conceitos e a depuração das contradições, mas é também fruto do desejo de saber, das emoções e sentimentos, o que implica em aspectos de objetividade e de subjetividade. A investigação inicia com uma situação concreta, que se dá em um contexto temporal e histórico, nesse sentido, a situação dialógica é parcial e a discussão vai, aos poucos sendo orientada em direção à universalidade dos conceitos. Nessa perspectiva a racionalidade ultrapassa a concretude das situações, mas essas lhes servem como intermediárias, caminho entre o não saber e a sabedoria.

A educação assume caráter de repressão, visto que, ela é processo de socialização e internalização da cultura. Através da mediação das práticas educativas aprende-se a tornar interno aquilo que é externo, produto da construção histórica dos homens que tendemos a considerar como algo natural, mas que na verdade, tem como fundamento nossa natureza humana de carência e a partir dessa condição ontológica de Ser de necessidade, cria-se uma teia de relações com o outro, o trabalho como metabolismo do homem com a natureza e as inúmeras criações culturais, artísticas, enfim, um *éthos* que implica um processo de objetivação e, ao mesmo tempo, um processo de subjetivação, que é determinante ao reconhecimento e constituição da identidade do sujeito.

O pensamento é produto da história, o trabalho intelectual requer um tempo que lhe é próprio, aquele dedicado à leitura, ao estudo rigoroso e necessário para a verdadeira formação, entendida como criação do pensamento, cultura, *prâksis* sem a qual é impossível a realização da humanidade do Homem.

O mal-estar na cultura se dá porque o preço para a realização da civilização é a renúncia, o sacrifício do sujeito que precisa submeter-se à repressão dos desejos e dos instintos individuais em prol da vida em sociedade. Apesar de toda a renúncia e sacrifício, o nosso bem maior é, justamente, a condição de Ser na relação com o outro.

O trabalho do pensamento sobre as questões propostas neste estudo permite afirmar a existência de uma objetividade que diz respeito ao grupo social com o qual convivemos e tudo o que desejamos enquanto subjetividade tem a ver com a internalização das coisas, pela interação com o grupo social. Na perspectiva capitalista as nossas subjetividades são “privadas”, o indivíduo convive com o outro, mas constrói uma subjetividade privada, como se o individualismo fosse decorrência da forma como se constituem o conhecimento e o trabalho da educação, por sua vez, concebidos como processos separados da totalidade do campo social, obscurecendo a verdadeira gênese da individualização, da competitividade exacerbada, enfim, da contradição como elemento intrínseco à estrutura do capitalismo.

Ao falar sobre a significação valorativa implícita ao processo de inserção sociocultural dos sujeitos Severino (2006, p. 290) afirma:

A cultura, como conjunto de signos objetivados, só é apropriada mediante um intenso processo de subjetivação.

O existir histórico dos homens realiza-se objetivamente nas circunstâncias dadas pelo mundo material (a natureza física) e pelo mundo social (a sociedade e a cultura) como referências externas de sua vida. No entanto, essa condição objetiva de seu existir concreto está intimamente articulada à vivência subjetiva, esfera constituída de diferentes e complexas expressões de seus sentimentos, sensibilidades, consciência, memória, imaginação.

Ao reduzir a educação ao espaço escolar e a ideia de formação à mera instrumentalidade, ou à lógica da racionalidade técnica, que visa adequar o indivíduo ao mundo do mercado na sociedade capitalista, nega-se o Ser e o sentido da educação, o que significa negar sua natureza universal.

Cabe à educação, em todos os seus níveis, o trabalho de desenvolver em seus alunos o aprendizado das regras do trabalho intelectual e do pensamento (Coelho, 2011), a disciplina de estudos, o gosto pela leitura, o interesse pelos clássicos, enfim, promover a convivência — o viver com — o saber, promovendo o espírito coletivo, a ética e a experiência da alteridade que favorecem a internalização do *nómos* da cultura. É a internalização da cultura que constitui o sujeito para Freud. A constituição do homem como indivíduo se produz por meio dos processos educativos e, por isso, a constituição do sujeito em uma perspectiva emancipatória também cabe aos processos formativos.

Afirmar o indivíduo autônomo é usar termos contraditórios, visto que, indivíduo é uma categoria histórico-social, uma forma de existência particular do sistema econômico capitalista e, como tal, não diz respeito à verdadeira singularidade da pessoa humana, esta

sim, comum a todos os humanos e, por isso, diz respeito à universalidade. A autonomia do indivíduo é irrealizável, tendo em vista sua necessidade de identificação com as forças sociais que constituem a realidade. O indivíduo é forjado pelo capitalismo a aderir à lógica do sistema e, sua fusão com a realidade instituída impossibilita o exercício da autonomia, já que a liberdade restringe-se à livre iniciativa, no que tange à propriedade privada e ao exercício da autonomia para oferecer sua força de trabalho ao mercado. Nessa perspectiva, chama-se de igualdade a essa possibilidade de servir ao capital.

A educação nos dias atuais tem caráter assistencialista e busca a adaptação dos indivíduos às regras do capitalismo. Os processos educativos escolares enfatizam e exaltam o existente, fundamentados na ideia de uma escola prazerosa, ajudam a naturalizar a competitividade exacerbada e favorecem a adesão irrefletida dos indivíduos ao mito do progresso ilimitado, o que contribui para a formação de egos enfraquecidos e de indivíduos enganados pela promessa de felicidade que se realizaria através do consumo, na tentativa de superar a tensão entre *Éros* e *Tânatos*, entre vida e morte. Sem desconfiar que a resolução dessa tensão representaria a morte do sujeito, visto que, é impossível viver sem angústia, já que somos seres de falta, cuja natureza é a incompletude e a fragilidade da condição de Ser que não se basta a si mesmo, assombrado pela consciência da mortalidade, a mercê de doenças, dores e sofrimentos que constituem a existência humana.

A sociedade capitalista é regida pelo princípio do prazer e apresenta inúmeros artifícios, oferecidos na tentativa de minimizar o sofrimento causado pela necessidade da repressão dos instintos individuais em prol da realização do processo civilizatório. Não pode haver civilização sem repressão dos impulsos. A satisfação plena dos desejos dos indivíduos geraria o caos e resultaria na instituição da barbárie generalizada, por isso que Freud considera impossível ao homem ser completamente feliz. A felicidade plena é descrita como ilusão nos escritos de Freud. A felicidade é o movimento entre *Éros* e *Tânatos* e não a vitória de um sobre o outro. Não pode haver resolução das pulsões e sim, a vivência dessa incompletude que constitui a humanidade do homem.

O capitalismo se apropria da ilusão de que o desejo do indivíduo pode ser realizado plenamente, e isso faz com que se oculte o fato de que, ao realizar o meu desejo sem limite, mato o desejo do outro. É por meio da renúncia ao desejo individual que se dá a entrada na civilização. A *paideía* grega buscava formar sujeitos capazes de participar da vida coletiva como forma de realizar a humanidade do homem, cujo ideal de felicidade só

poderia ser buscado na criação da *pólis* justa, ou seja, na esfera da vida pública. É esse o sentido do humanismo que nasce com os gregos.

A felicidade, *eudaimonía* não era um simples estado psicológico, nem tampouco se restringia ao âmbito do particular, da vida privada, diferente da ideia contemporânea de felicidade atrelada ao consumo, ao sucesso, ao dinheiro e ao poder, com base na dominação, exploração e por meio da destituição da dignidade da população menos favorecida.

Nossa humanidade se constitui pela participação do homem no mundo da cultura e, isso exige que o ofício da docência seja pensado como projeto de formação humana, destinado à emancipação do homem, através do desvelamento das contradições que estão na base da estrutura injusta do capitalismo, ao buscar talvez, o desequilíbrio de tais estruturas, ao invés da conciliação e, ao mesmo tempo, cientes de que a mudança na educação, em todos os seus níveis só pode se realizar de modo indissociável de um novo projeto de sociedade cujo ideal é a justiça e a igualdade para todos.

### Capítulo 3 - A participação, *métheksis* no *Protágoras*

A própria linguagem é o processo pelo qual a experiência privada se faz pública. A linguagem é a exteriorização graças à qual uma impressão é transcendida e se torna uma expressão, ou por outras palavras, a transformação do psíquico em noético. A exteriorização e a comunicabilidade são uma só e mesma coisa, porque nada mais são do que a elevação de uma parte da nossa vida ao *lógos* do discurso. De qualquer modo, a solidão da vida é aí iluminada por um momento pela luz comum do discurso.

Paul Ricoeur

Neste capítulo investiga-se a ideia de participação no diálogo *Protágoras* de modo a compreender o sentido da *métheksis*, μέθεξις e suas implicações na *paideía*. O conceito de participação está ligado à teoria das Ideias, à ontologia e, ao mesmo tempo, à epistemologia e à *paideía* pelas quais Platão explica o mundo e busca libertar o homem das armadilhas do simulacro da realidade da aparência, o que supõe compreender o *lógos*, λόγος e suas implicações na *paideía*, παιδεία, no confronto que a distingue da educação dos sofistas. A questão nos inquieta, em especial nesse momento de relativização em todos os âmbitos do saber e no que diz respeito aos valores.

Optou-se por estudar o *Protágoras*, obra considerada pelos estudiosos uma das mais importantes de Platão com vasta riqueza “de estilos, diálogo, exposição, mito, comentário e de personagens Sócrates, um amigo dele, Hipócrates, Alcibíades, Crítias, Cálias, Pródico, Hípias e Protágoras” (Huisman, 2002, p. 458), que o fazem ser um texto

primoroso tanto no conteúdo quanto na forma. Em tempos de relativismo da verdade e dos valores, o embate de Platão contra o pragmatismo dos sofistas é um referencial que nos ajuda a pensar criticamente os problemas.

*Métheksis*, μέθεξις é o

termo usado por Platão para designar a forma da relação entre as ideias e a relação do nosso intelecto com o inteligível. A teoria da participação afirma que seres da mesma natureza participam de qualidades comuns e compartilham propriedades comuns. Todas as ideias participam das ideias de Bem, Ser, Uno, Mesmo, Outro, Múltiplo, Ilimitado, Limitado, Causa, Mistura. Nosso intelecto é de mesma natureza que as Ideias (elas e ele são inteligíveis, imateriais) e por isso conhecer é participar das ideias (Chauí, 2002, p. 505).

Esse conceito é de suma importância para a compreensão da educação, da *paideía* platônica, pois define a relação dos objetos sensíveis com o mundo das Ideias como presença, *parousía*, παρουσία, que é a forma de participação no belo, no bom e no bem em si, que são a única e mesma coisa para o grego antigo.

Sócrates: O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, só poderá ser belo por participar desse belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admites essa espécie de causa?

Cebes: Admito, respondeu.

Sócrates: Então, já não compreendo, as outras causas, de pura erudição, nem consigo explicá-las. E, se para justificar a beleza de alguma coisa, alguém me falar da sua cor brilhante, ou da forma, ou do que quer que seja, deixo tudo o mais de lado, que só contribui para atrapalhar-me, e me atenho única e simplesmente, talvez, mesmo com uma boa dose de ingenuidade, ao meu ponto de vista, a saber, que nada mais a deixa bela senão tão só a presença ou comunicação daquela beleza em si (Platão, *Fédon*, 100 c-d).

A estrutura pela qual se fundamentou o modo de pensar filosófico da cultura ocidental foi pela primeira vez “trazido à luz por Platão ao descrever a chamada ‘segunda navegação’” (Lima Vaz, 2002, p. 17) ao estabelecer o paradigma como parâmetro de medida, μέτρον, a justa medida que serve como critério da “ordenação discursiva (no *lógos* humano) do mundo do inteligível para, por meio dela, organizar o mundo do sensível e do opinável. O *lógos* do inteligível não é mais do que a dialética da Ideia” (Lima Vaz, 2002, p. 18). As coisas participam das Ideias que possibilitam o seu entendimento e denominação pela linguagem, λόγος. A ideia de participação, *métheksis*, μέθεξις, é um dos conceitos criados por Platão para pensar a relação entre as coisas sensíveis e as suprassensíveis, que articulado à presença, *parousía*, παρουσία, da Ideia nas coisas sensíveis, as torna compreensíveis.

O inteligível, a Ideia é a causa do sensível no platonismo. São as Ideias que dão estabilidade ao *lógos*, λόγος, no intuito de resolver a contradição que é constitutiva do diálogo, um esforço para pensar a realidade e nesse sentido, a teoria das Ideias e da participação funcionam como purificação, à medida que, as Ideias são as marcas de identidade que se impõem inclusive à alma humana e sobre a qual se fundamenta o conhecimento das coisas que participam das Formas e que somente a alma é capaz de conhecer.

Para pensar o ser das coisas sensíveis é necessário um processo de mediação das identidades ideais concebidas como afastamento do que é material e particular. O pensamento do princípio de identidade, a pura identidade, o Ser, guia à reminiscência e ao provocar a alma a lembrar-se daquilo que contemplou no mundo das Ideias a faz apreender o sentido das coisas que, mesmo em situação de contingência, torna-se inteligível pela presença, *parousía* do Ser que lhe dá Forma e é seu verdadeiro conteúdo.

A ciência é o conhecimento da essência e só é possível pela apreensão das ideias universais, *epistémē*, ἐπιστήμη, que ultrapassa a opinião, *dóksa*, δόξα e pode ser verdadeira ou falsa. A filosofia estabelece a distinção entre a ἐπιστήμη e a δόξα e isto é confirmado por Platão em *A República*, ao afirmar que “o ser é objeto do conhecimento, algo diferente terá de constituir o da opinião” (478 b). O conceito de alma é fundamental para a compreensão dessa filosofia que propõe o conhecimento como saber imanente a alma como via de acesso ao ser. Este processo de formação é baseado na *anamnēsis* com a qual Sócrates funda a sua convicção para a contestação da autoridade dos sofistas, que se proclamavam mestres da *areté*. Assim a *paideía* se constitui no cotidiano da *pólis* como o ambiente ideal ao exercício da ἀρετή, combatendo os vícios e praticando-se a justiça, δικαιοσύνη virtude racional da alma, *psykhé*, ψυχή. “A cognição genuína da alma em seu estado puro é ‘conhecimento’[...] e a ‘opinião’, que é o máximo que ela pode alcançar no que concerne a realidades outras que as Formas, tem o mesmo estatuto dúbio no mundo da cognição que os objetos materiais tem no mundo da existência ontológica” (Robinson, 2010, p. 149).

Platão demonstra no *Protágoras* a importância da linguagem, diálogo como gênero capaz de revelar o seu pensamento filosófico, *lógos*, λόγος verdadeiro. É justamente a presença da *alétheia* que constitui o discurso da filosofia e pela qual ele demonstra a fragilidade das explicações do discurso sofístico. O confronto entre filósofos, poetas e sofistas se fazia muito presente na Atenas de sua época em que se disputava a hegemonia

da educação e traz a tona, a questão da *areté*, ἀρετή, como aparece em outros diálogos socráticos, juntamente com o problema da possibilidade de seu ensino.

Ao aceitar o convite do diálogo à interrogação, esta tese é um esforço de apreensão do texto platônico em seus aspectos dramático-literário e filosófico, na intencionalidade de compreender sua estrutura e conteúdo como unidade de sentido.

A educação é o amálgama que consolida a unidade do *éthos* da *pólis* e a ela cabe a obra, *érgon* de grande educadora do povo grego. A questão da verdade é central na filosofia platônica e busca estabelecer um critério universal para explicar a realidade, as questões e os problemas que emergem da vida na *pólis*. Ao sentido ontológico ele acrescenta o valor ético e político da *alétheia*, “a opinião verdadeira é a que opina τὰ ὄντα, as coisas que realmente são” (Casertano, 2010, p. 115). Outro aspecto importante é a distinção que o filósofo estabelece entre a ἀλήθεια, na esfera pública e privada. O diálogo platônico interroga a relação entre as opiniões individuais e coletivas. Platão funda sua teoria do conhecimento ancorando a “verdade a uma ‘realidade objetiva’ que não dependa de nenhum indivíduo” (Casertano, 2010, p. 115). A dimensão pública da *alétheia* se sobrepõe a qualquer perspectiva, opinião ou interesse pessoal numa época em que os sofistas proclamavam a relatividade dos valores e que *Protágoras* afirmava o homem medida de todas as coisas.

O *éthos* platônico é delineado por meio das expressões simbólicas da cultura de seu tempo e a religião é constitutiva desse *éthos*, ἔθος, fundado no campo dessa relação em que foi traçado o “caminho trilhado até hoje pelas sociedades humanas para assegurar à ação do indivíduo, na sua necessária estrutura normativa, uma instância reguladora objetiva e universal que a eleve sobre a contingência empírica do seu acontecer (Lima Vaz, 2013, p. 42). É na investigação da essência da *areté*, ἀρετή, virtude, saber, excelência moral que Platão faz de Sócrates o fundador da ciência da ética.

A relação entre o *éthos* e essa outra forma fundamental de expressão da cultura que é o *saber* apresenta-se, por sua vez, particularmente importante pois será assumindo a forma do saber demonstrativo que, na tradição ocidental, o *éthos* irá constituir-se como linguagem universal codificada e socialmente reconhecida como tal, ou seja, como Ética (Lima Vaz, 2013, p. 42).

O homem virtuoso é capaz de realizar sua obra, *érgon*, função que ultrapassa o âmbito da vida particular e diz respeito à esfera pública, ao plano da coletividade. Ao filósofo cabe o governo da cidade, cujo ordenamento se efetiva pela justiça, *díke* e, assim,

de acordo com sua *areté*, realizar sua natureza da melhor forma possível, já que todas as coisas tem o seu τέλος, correspondente a sua excelência:

O homem, evidentemente – quer seja o representante de uma espécie ou de uma profissão –, e a cidade, mas também o cavalo, a faca, etc. Quando se refere ao homem – vejamos nele o ser humano ou o sapateiro – a virtude aparece primeiro como uma perícia, uma *tékhnē*: um saber fazer bem o que se tem para fazer, e não simplesmente como um saber como fazê-lo (Desclos, 2001/2, p. 9).

Platão utiliza-se do modelo teórico da *tékhnē*<sup>21</sup> compreendendo que em qualquer atividade artesanal, a excelente qualidade do produto depende do conhecimento teórico do artesão, que o faz ser capaz de atender às necessidades de uso de quem encomendou a fabricação de determinado objeto. A *tékhnē* ultrapassa, pois, a compreensão da técnica moderna em seu caráter mecânico e tecnológico, próprio sociedade da racionalidade instrumental. Como processo criativo, envolve certo saber e, diferentemente da atual compreensão da arte, o ofício do artesão antigo era orientado por regras claras baseadas em conhecimentos.

A palavra *tékhnē* 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 *tékhnē* corresponde frequentemente, na terminologia filosófica de Platão e Aristóteles, à moderna palavra *teoria* sobretudo nos passos em que se contrapõe à mera experiência. *Tékhnē*, por sua vez, distingue-se, como teoria, da “teoria” no sentido platônico de “ciência pura”, já que aquela teoria (a *tékhnē*) é sempre concebida em função de uma prática (Jaeger, 2003, p. 653).

Essa concepção de *tékhnē* não é pura empiria; distingue-se da *epistémē*, do conhecimento científico, da ideia, pelo fato de que, Platão concebe a *tékhnē* em função de uma *prâksis* política, considerando inferiores as atividades artesanais, 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.

<sup>21</sup> 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).

Por sua vez a platônica *areté*, ἀρετή, implica uma ambiguidade, pois pode ser compreendida como virtude, saber, excelência moral, ou como competência técnica, na perspectiva da opinião, *dóksa*, δόξα, dos sofistas que dominavam a arte da palavra como forma de persuadir os cidadãos a tomarem determinadas decisões na política, graças à força de seu discurso retórico.

O *Protágoras* é um diálogo narrado pelo próprio Sócrates, um encontro casual com um amigo a quem explica uma conversa com “o mais sábio entre os homens de hoje” (309-d), referindo-se a Protágoras. Esse amigo solicita-lhe que relate essa conversa, caso não tenha algum compromisso que o impeça de fazê-lo. Sócrates responde: “Certamente. Ficarei agradecido, se me escutar” (310-a).

No encontro de Sócrates e Hipócrates com Protágoras se verifica a questão da confusão que costumava acontecer em Atenas naquela época entre a figura do filósofo e do sofista. Para definir e esclarecer a distinção entre o filósofo e o sofista, Platão utiliza o personagem “eunuco” (314-b) no diálogo, uma espécie de porteiro que controlava a entrada de pessoas na casa de Cálías, o anfitrião:

Quando nos aproximamos do portão, detivemo-nos ali e continuamos a dialogar sobre um assunto que nos surgiu durante o percurso. A fim de que a discussão não ficasse inconclusa e só entrássemos depois de tê-la terminado, paramos diante do portão e persistimos no diálogo até que chegássemos a um consenso<sup>22</sup>. Parece-me, pois que o porteiro, um eunuco, estava nos ouvindo, e é provável que, devido ao grande afluxo de sofistas, estivesse irritado com os visitantes da casa. Assim, tão logo batemos à porta, ele a abriu e, mirando-nos falou o seguinte:

— Ah não! Sofistas! Ele está ocupado (Platão, *Protágoras*, 314 c-d).

O termo sofista ganha diferentes sentidos ao longo da história da Grécia e tem sua gênese num certo tipo de sabedoria que se aproxima daquela que caracterizou os Sete Sábios da Grécia. Pitágoras é considerado o primeiro filósofo, por ter sido o primeiro a assim chamar-se. “Heracleides de Pontos em sua obra *A Mulher Exânime* atribui-lhe em conversa com Lêon, tirano da cidade de Fliús, a frase segundo a qual homem algum é sábio, mas somente Deus” (Laêrtios, 2014, p. 15). Com isso, tal estudo passou a ser chamado sabedoria e seu mestre recebeu o nome de sábio, significando aquele “que atingira a perfeição no tocante à alma, enquanto o estudioso dessa matéria recebia o nome de filósofo” (Laêrtios, 2014, p. 15). Outra designação para esses sábios era “sofistas” e servia tanto para nomear os filósofos, como os poetas:

<sup>22</sup> Cf. p. 68 sobre o acordo cujo *télos* é revelar a verdade e o sentido do discurso.

As palavras gregas *sóphos*, *sophía*, que se costumam traduzir por “sábio” e “sabedoria”, foram usadas comumente desde os tempos mais antigos, e significando como significam uma qualidade intelectual ou espiritual, adquiriram naturalmente alguns matizes delicados [...]. Em primeiro lugar, denotam primeiramente perícia em determinada capacidade [...]. Este sentido passa facilmente para o de conhecedor geral ou prudente [...]. Aí *sóphos* ainda podia continuar significando um perito [...], embora mais provavelmente esteja passando para o sentido de instruído em geral. Hesíodo faz de Lino, o cantor e músico mítico, como versado em todas as espécies de *sophía*. Desta maneira foi usado para se referir aos sete *Sophói*, Sábios, cuja sabedoria consistia sobretudo na arte prática de estadista e estava embutida em breves ditos gnômicos, ou a alguém de bom senso (Guthrie, pp. 31-32).

Esse termo de valor, que inicialmente serviu para designar indistintamente os homens de sabedoria, como os Sete Sábios, filósofos, e poetas. Essa palavra foi sofrendo, além de generalização, também uma distinção entre verdadeiro e falso, de acordo com sua avaliação positiva ou negativa, conforme a opinião dos usuários. “Em Eurípides: quando homens se contrapõem aos deuses, sua *sophía* não é *sóphon*, são astutos, mas não sábios. O verbo *sophizesthai*, praticar *sophía*, que Hesíodo usa para dizer adquirir a arte do marinheiro e Teógnis de si mesmo como poeta” (Guthrie, 2007, p. 32), foi sendo ressignificado até adquirir o sentido pejorativo de trapacear, enganar ou praticar charlatanismo.

Pela obra do poeta Simônides é possível compreender “o processo de desvalorização da *Alétheia*” (Detienne, 2013, p. 114), que marca uma mudança na tradição poética, até então considerada uma arte divinatória, inspirada pelas musas e exercida pelo *rapsodo*, um “mestre da verdade”. Por inspiração divina o poeta, o rei e o adivinho tinham o dom de dizer a verdade, *alétheia*, ἀλήθεια. Simônides foi o primeiro a exercer a poesia como um ofício e compor poemas em troca de pagamento, “portanto, obriga seus contemporâneos a reconhecer o valor comercial de sua arte, [...] põe a função poética sob novas luzes: essa transformação é acompanhada por um esforço de reflexão sobre a natureza da poesia” (Detienne, 2013, p. 114). Ele marca o processo de laicização da memória, até então considerada pelas seitas religiosas, como a dos pitagóricos, uma ascese ao mundo dos deuses. Os rapsodos eram homens privilegiados que participavam do poder das divindades, sua autoridade ancorava-se na capacidade de ver o invisível. O caráter religioso da memória permitia a visão do passado, do presente e do futuro e dava aos poetas uma espécie de conhecimento superior em que a memória era uma forma de

“exercício espiritual” (Detienne, 2013, p.118) reservado aos inspirados pelas musas, filhas de Mnemosýne<sup>23</sup>.

Ao distinguir o filósofo do sofista, Platão demonstra a superioridade da filosofia em relação à sofística, à poesia e, conseqüentemente, afirma a autoridade do seu *éthos* ao sofisticado e ao homérico que influenciavam as discussões sobre as questões e os problemas da vida na *pólis*. Na Atenas do século V ocorre um grande movimento em busca de satisfazer os ideais do cidadão. As discussões sofrem um desvio dos fenômenos do mundo físico para as questões do humanismo e da instituição de uma nova *paidéia*. De modos distintos filósofos e sofistas se contrapõem à antiga *areté* concebida como privilégio daqueles que tinham sangue divino.

Muitas vezes se aduz como uma das causas do novo humanismo a ampliação de horizontes mediante aumento de contatos com outros povos na guerra, nas viagens e na fundação de colônias. Estes deixaram cada vez mais claro que costumes e modos de comportamento que antes tinham sido aceitos como absolutos e universais, e de instituição divina, eram de fato locais e relativos. [...] A história de Heródoto é típica dos meados do século V pelo entusiasmo com que coleta e descreve os costumes dos citas, persas, lídios, egípcios e outros, indicando suas divergências do uso grego. Se se pedisse a todos os homens, diz ele, que mencionassem as melhores leis e costumes, cada um escolheria os seus próprios (Guthrie, 2007, pp. 20-21).

Foi um período de importantes mudanças sociais e políticas que influenciaram o pensamento cultural de Atenas, especialmente motivado pela instituição da democracia, em um processo gradual iniciado por Sólon que, pela primeira vez, nomeia funcionários públicos por meio da combinação de sorteio e de eleição, continuando com Clístenes e foi completado pelas reformas de Péricles que abriu a possibilidade aos grupos mais pobres de exercerem cargos públicos, introduzindo o pagamento aos arcontes, aos membros do conselho, *boulé*, o que torna legal e possível o exercício de funções públicas aos que tinham maiores dificuldades econômicas. “Introduziram também a sorte em sua forma pura para a nomeação para muitos cargos, isto é, sem eleição preliminar de candidatos; e com certeza qualquer cidadão podia falar e votar na Assembleia, que passava leis, declarava guerra e construía tratados” (Guthrie, 2007, p. 23). Todas essas mudanças provocaram avanços e rupturas nas formas de pensamento que se constituíram críticas à crença de que a

---

<sup>23</sup> Sobre a deusa da memória Mnemosýne: “A memória personificada, filha de Urano (o Céu) e de Gaia (a Terra), e uma das seis Titanides. Durante nove noites seguidas Zeus a possui na Pieria, e dessa união nasceram as nove Musas. Havia defronte do oráculo de Trofônio uma ‘Fonte de Mnemosýne’” (Kury, 2001, p. 270)

opinião de alguns homens, por prerrogativas de sangue, seriam melhores que a de outros cidadãos.

Platão foi um crítico de sua época, contestou a *areté*, ἀρετή dos poetas e dos sofistas, ao demonstrar que o filósofo seria o mais preparado para o governo da *pólis*, devido à sua *areté* cujo compromisso com a *alétheia*, ἀλήθεια, demonstra a importância da disposição do caráter, do modo de ser e de agir voltado para o Bem e, dessa forma oferece os fundamentos para a constituição da ética ocidental, pensada pelo ateniense de modo indissociável do conhecimento, da ciência, *epistēmē*, ἐπιστήμη, *theoría* e da *tékhnē*, τέχνη, da sabedoria prática e da arte que juntas formam o homem virtuoso. Havia uma grande disputa pelo poder, *krátos*, κράτος em Atenas, num momento em que se debatiam intensamente os problemas como a antítese da *phýsis* e do *nómos* entre filósofos naturalistas e humanistas.

Os criadores do conceito filosófico de *phýsis* foram os pré-socráticos, os quais, justamente por isso, são chamados de físicos. *Phýsis*, para eles, é o princípio do ser e da vida de todas as coisas (aquilo por quê, por cuja obra e no qual todas as coisas são) e o princípio é o Divino [...]. *Phýsis*, em particular, para os eleatas é o ser. [...] *Phýsis* implica, enfim, inteligência e ordem, como é evidente já com a doutrina do *Lógos heraclítico* e, sobretudo, com a doutrina de Anaxágoras e de Diógenes de Apolônia. Com terminologia moderna poderemos dizer que para os pré-socráticos a *phýsis* é a totalidade do real considerado na sua *estrutura* (ontológica), ou seja, *na sua ordem e nas suas leis com tudo o que elas implicam*. Platão conquista outros significados e, entre outras coisas, chama de *phýsis* também a Ideia, ou, pelo menos, fala de *phýsis*, em muitas passagens, referindo-se às Ideias. [...] Com Platão e Aristóteles, todavia, *ocorre uma reviravolta de significado, consequência da “segunda navegação”*. De fato, a distinção entre “metafísica” (filosofia primeira) e física (filosofia segunda) comporta uma mudança do antigo significado de *phýsis*, que, em vez de indicar a totalidade do real, acaba por designar prevalentemente a realidade sensível: o conceito de natureza passa assim a coincidir sobretudo com o de *natureza sensível* (Reale, 2005, pp. 201-202).

Os pré-socráticos inauguraram a forma racional de conceber a *phýsis*, deslocando as explicações do âmbito do mito para o *lógos*. O conceito de *phýsis* é fundamental às investigações desses primeiros pensadores que buscavam compreender os fenômenos do mundo da natureza, no sentido grego do termo, pretendendo encontrar o princípio, a *arkhē*, ἀρχή, do universo. Esses físicos chamados de naturalistas ocupavam-se da investigação da força, da gênese do *kósmos*, de onde surgem e para onde retornam todas as coisas, a realidade primeira e última.

A palavra *phýsis* indica aquilo que por si próprio, se abre, emerge, o desabrochar que surge de si próprio e se manifesta neste desdobramento, pondo-se no manifesto... Neste sentido, a palavra *phýsis* encontra em si mesma a sua gênese; ela é *arkhḗ*, princípio de tudo aquilo que vem a ser [...]; em nossos dias, a natureza se contrapõe ao psíquico, ao anímico, ao espiritual qualquer que seja o sentido que se empreste a essas palavras.

Mas para os gregos, mesmo depois do período pré-socrático, o psíquico também pertence à *phýsis* [...]; a *phýsis* compreende a totalidade de tudo que é. Ela pode ser apreendida em tudo o que acontece: na aurora, no crescimento das plantas, no nascimento de animais e homens (Bornheim, 2000, pp. 12-13).

O conceito de *phýsis* não pode ser confundido com aquilo que conhecemos por natureza, apesar de ser comumente traduzido por este termo. A partir da investigação da física, compreendida como totalidade do real, os primeiros filósofos pensam o ser e o conhecimento a partir da reflexão racional do próprio homem. As explicações dos fenômenos e da ordem do mundo transferem-se do plano do sagrado para o do esforço da razão humana. A filosofia de Heráclito no “conjunto caracterizador de seu discurso, em que a questão de fundo é a cosmológica, cuja postulação ontológica sustenta uma intrincada analogia entre *lógos* da natureza e *lógos* humano, *éthos* divino e *éthos* humano, fala e ação da natureza e fala e ação humanas” (Spinelli, 1998, p. 242) serve de base para Platão incorporar o mito no *lógos*. No *Protágoras* o mito de Prometeu estrutura o diálogo demonstrando a natureza política de todos os homens. A *areté* é essência e condição da existência humana. É a *koinonía*, comunidade política que sustenta a sobrevivência do gênero humano

Para Heráclito o homem é um prolongamento do *kósmos*; faz parte do universo e da sua ordenação perfeita na qual postula um critério interno de verdade, o *lógos* comum a todas as coisas. A verdade, *alétheia* heraclítica está para além dos sentidos, é a inteligência que a tudo governa. Conhecer é, portanto, estar de acordo com o *lógos*.

O pensamento de Parmênides, que se contrapunha a Heráclito, também influenciou Platão, com sua afirmação de que o ser é e o não ser não é. O não ser é indizível e impensável. Em Parmênides ser, dizer e pensar são uma única e mesma coisa e não é possível pensar o não ser e, tampouco se poderia conhecê-lo ou dizê-lo. Platão elabora uma nova síntese com base nas teses contrárias de Heráclito e Parmênides. O primeiro estaria correto no que se refere ao plano do sensível e Platão concorda que o mundo material é instável e em contínua mudança, portanto, imperfeito em seu fluir incessante. Enquanto Heráclito afirma o constante movimento do ser, para Parmênides o ser é imutável, estável e esta tese é aceita e incorporada pelo filósofo da Academia, no que concerne ao âmbito do inteligível, do mundo das Ideias que só pode ser conhecido pelo pensamento.

Por volta do século V, surge na Grécia Antiga, o movimento dos sofistas, defensores do *nómos*, νόμος que, uma vez propagada a ideia de que leis, regras e convenções sociais, bem como de que os costumes não faziam parte da ordem imutável do universo e das coisas, surgem novas ideias e atitudes que até aquele momento ainda não tinham sido concebidas. Platão se contrapõe aos sofistas, criticando severamente a *areté* política como prática da persuasão, *peithó* defendida como mérito individual e conhecimento adquirido pelo ensino formal.

Tendo a epopeia homérica permanecido durante séculos na raiz da tradição cultural e da formação da juventude grega, determinados valores desse remoto período exerceram influência permanente sobre a psicologia e a instrução dos gregos. Entretanto, o tipo de educação característico na Grécia clássica e que iria persistir ao longo do período helenístico e depois durante o período romano e bizantino só começou a tomar forma a partir do tempo em que o ideal do nobre guerreiro, conforme nô-lo apresenta Homero, foi substituído pelo do cidadão da cidade-Estado. A educação grega sempre procurou cultivar o espírito cívico e o orgulho de pertencer a uma cidade livre, à lealdade à comunidade política. Essa psicologia impregnou toda a tradição clássica, e de modo tão profundo que sua influência deve ser avaliada no mesmo nível que a de Roma como elemento importante na moldagem do cidadão na moderna Europa democrática (Marrou, 1998, p. 212).

Os sofistas queriam suprir as necessidades criadas pela difusão do regime democrático, afirmando-se como mestres da virtude, capazes de ensinar a *areté*, ἀρετή, política pelo exercício da retórica e, tornando-se os primeiros educadores profissionais aproveitando as oportunidades que a disputa do poder, *krátos*, propiciava à exposição de suas habilidades apresentadas como caminho para o sucesso nos negócios particulares e no campo político que se mostrava aberto a qualquer cidadão, desde que, devidamente treinado para vencer seus competidores, estivesse apto a sobrepujar seus adversários. A *paidéia* grega é inerente ao mundo da cultura, ao modo de agir, e de existir dos gregos. Péricles e Sófocles foram exemplos desse espírito grego, grandes personalidades nascidas na década de 490 a. C. e que elevaram profundamente a cultura clássica a um alto grau de maturidade em diversos domínios, como a literatura, as artes e a política e, assim o fizeram, com níveis elementares de instrução, se pensadas pela ideia da escolarização formal que se tem atualmente.

Temos aí um marcante exemplo do fatal desacordo cronológico entre cultura e educação. Mas, conquanto esse atraso seja, muitas vezes exagerado pela rotina (o domínio pedagógico é um terreno eletivo do espírito conservador), toda civilização verdadeiramente ativa acaba, cedo ou tarde, por tornar-se consciente

dele e compensá-lo. Com efeito, nota-se que cada nova conquista do gênio grego foi, assaz rapidamente, seguida de um correspondente esforço no sentido de plasmar um ensino que lhe prouvesse a difusão (Marrou, 1973, 81).

Ao final do V século havia um esforço pedagógico no intuito de demonstrar a eficácia de um projeto educativo hegemônico que implicaria o poder político visando à direção da *pólis* Atenas. Essa tensão constitui o *Protágoras*, discurso que propõe uma nova forma de relação com o saber, distinta da prática da transmissão do conhecimento dos sofistas.

O diálogo *Protágoras* recebe seu nome de empréstimo do sofista mais famoso e respeitado, a ponto de merecer certa admiração de Platão. Inicia como uma conversa breve entre Sócrates e um amigo, cujo nome não é citado e a quem ele conta o encontro com o sofista Protágoras, acontecido há pouco tempo na casa de Cálías (309 a-310 a). A narração vai se desenvolvendo até chegar a uma conversa com Hipócrates, em sua própria residência, ocasião em que este lhe solicita ser apresentado ao grande sofista, de quem pretende tornar-se discípulo (310 a- 314 c), passando depois ao relato do diálogo com Protágoras, ocorrido na casa de Cálías, com a presença de Hípias e Pródico e também, de Alcibíades e Crítias, personagens que viviam na *pólis* Atenas e simbolizam a juventude e a beleza dos gregos (314 c-362 a).

A filosofia platônica se constitui na negatividade da *paideía* sofística, pela crítica à educação fundada na aparência, no espetáculo, na riqueza e no poder e tem sua centralidade no longo discurso de Protágoras, *epideiksis*, “não apenas em relação à sua virtuosidade no âmbito do *lógos*” (Lopes, 2017, p. 96), cuja reputação de “homem mais sábio no discurso” (*Protágoras*, 310-e) é alardeada por Hipócrates e conhecida em Atenas, mas, sobretudo, pela vinculação da sofística à tradição dos poetas inspirados pelos deuses e respeitados como símbolos da autoridade sagrada que os legitimava como educadores dos gregos.

Platão não ficou alheio ao encanto provocado pelo primeiro e maior de todos os sofistas, Protágoras de Abdera, a quem dedica o diálogo que leva o seu nome. No início do *Protágoras*, Sócrates, sem nenhuma ironia, proclama que apesar de ter estado com Alcibíades na residência de Cálías, na ocasião acontecera algo estranho:

SÓCRATES: Ainda que ele estivesse presente, não lhe prestava atenção; quase não o notava.

AMIGO: E que acontecimento magnífico teria sido esse entre vocês dois? Pois, decerto, você não encontrou alguém mais belo do que ele aqui na cidade.

SÓCRATES: Muito mais belo.  
 AMIGO: O que você está dizendo!? Cidadão ou estrangeiro?  
 SÓCRATES: Estrangeiro.  
 AMIGO: De onde?  
 SÓCRATES: De Abdera.  
 AMIGO: E um estrangeiro lhe pareceu ser assim tão belo a ponto de ofuscar a beleza do filho de Clínias?  
 SÓCRATES: Mas como o sumo da sabedoria, homem afortunado, não ofuscaria (*Protágoras*, 309 c-d)?

Ao amigo, cujo nome não é revelado no diálogo, Sócrates explica que a beleza do estrangeiro de Abdera, “o sumo da sabedoria” referindo-se a sua “ciência sem igual” (Valle, 2002, p. 214) fizera com que não percebesse a presença do filho de Clínias<sup>24</sup>, cuja beleza era extremamente sedutora, apesar de não ultrapassar os atributos do corpo. A verdadeira beleza que deve tornar os homens irresistíveis é a da “alma bem formada” (Platão, *Cármides*, 154-e). Sócrates identifica a *psykhé* com a capacidade de entendimento e à personalidade moral e intelectual do homem, transformando a compreensão do conceito de homem, faz da filosofia a terapia da alma.

Para conhecer a posição que Sócrates ocupava na filosofia antiga e a sua feição antropocêntrica, é importante não perder de vista a sua relação com as grandes forças espirituais do seu tempo. Abundam surpreendentemente nele as referências ao exemplo da Medicina. E não são causais: relacionam-se com a estrutura essencial do seu pensamento, com a consciência de si próprio e com o *ethos* de toda a sua atuação. [...] É sobretudo o médico do homem interior (Jaeger, 2003, p. 520).

O conceito ocidental de alma foi delineado com base no pensamento socrático-platônico que permanece como estrutura de referência da concepção de homem. “O conceito grego de *psykhé* revelou-se o eixo em torno do qual giram muitas das atuais ciências do homem” (Reale, 2002a, p. 13). Isso ocorre na psicanálise que parte de alguns conceitos de Platão e também na psicologia em geral, discurso sobre a alma que é a expressão da essência humana. Para Sócrates a alma, *psykhé*, ψυχή é a capacidade de compreensão e de deliberação. Pensamos e escolhemos, temos vontades e desejos porque somos constituídos de algo que ultrapassa o corpo físico, a alma. Por ela temos, entre outras, a possibilidade de aprender e a capacidade de aperfeiçoamento.

A alma é o que há de divino no homem e a educação, a verdadeira *paideía* se constitui o cuidado da alma, por meio do saber, da prudência, *phrónēsis* e, da verdade, *alétheia*:

<sup>24</sup> Cf. *O Banquete*, principalmente o elogio de Alcibíades (215 a- 222 b).

Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por teu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas (Platão, *Apologia*, 29-E).

A dialética socrático-platônica era a antítese da sofística fundada no espetáculo das aulas improvisadas que aconteciam no ambiente luxuoso da casa particular de algum cidadão abastado da elite de Atenas e reuniam personalidades importantes da *pólis* que pagavam altos preços pelas lições dos sofistas. A nova *paideía*, παιδεία requer outra forma de ensino, distinta dessa concebida e praticada pelos sofistas como treino da mente, instrução técnica, *tékhnē*, τέχνη<sup>25</sup>. Há um abismo conceitual entre formação e instrução, entre a *paideía* filosófica e a dos sofistas. A formação tem sentido amplo, geral e caráter ético-político cujo fim é tornar os seres humanos melhores por meio da cultura, das artes, da literatura, do cuidado com a linguagem e do conhecimento científico fazendo com que haja participação ampla e consciente dos cidadãos na vida em comunidade.

A instrução visa ao treinamento para determinada habilidade, competência, técnica cuja intencionalidade é a de aprender a fazer, a produzir objetos materiais, ou a persuadir pelo discurso retórico, um artifício de linguagem que é destituído de um saber legítimo, já que lhe falta um sentido teleológico, essa falta de sentido também caracteriza o treinamento para o mercado de trabalho e a pedagogia da racionalidade técnica e instrumental.

A essência da filosofia é o conhecimento do Bem e suas manifestações, a prática da virtude, como realização da vida boa e feliz, a *eudaimonía*, εὐδαιμονία. A *areté* é o fundamento da *paideía* que, para Sócrates é muito mais significativa e importante do que a

---

<sup>25</sup> “Arte manual, habilidade manual e em coisas do espírito, técnica, ofício, obra de arte. Pertencem ao mundo da *tékhnē*, da arte ou da técnica todas as obras e objetos construídos, produzidos, fabricados pelo homem, os artefatos que manifestam sua criação, sua fabricação, sua *póiesis*, em oposição ao que provém da natureza e do acaso, e com exceção do fazer humano que acontece na esfera da sabedoria, da teoria, da ética e da política. Entre as artes ou técnicas dos gregos antigos, isto é, entre as ações fabricadoras de objetos e realidades que não existem na natureza, podemos citar: agricultura, literatura, medicina, oratória, gramática, serralheria, carpintaria, todo artesanato, a arte do oleiro, do arquiteto, do capitão de navios, do médico, do pintor, do escultor, do músico, do poeta, do dramaturgo. A *tékhnē* supõe o conhecimento da natureza do objeto, da razão de fazer, orientada no sentido de servir ao que há de melhor no objeto a que se refere [...]. Distingue-se, portanto, do que é efeito do acaso e de todo fazer que se deixa reduzir à rotina ou a uma habilidade que provém da mera experiência, bem como da *epistēme*, da *theoría*, do saber desinteressado, da contemplação daquilo que é independente da ação dos homens, bem como da *práxis*, da ação humana no plano da ética e da política. A *tékhnē* dos gregos não envolve a criação individual, entendida para além de toda regra. Pelo contrário, supõe um saber especializado, uma atividade ordenada segundo regras e uma aptidão orientados para a esfera prática, do fazer interessado e lucrativo. Os gregos e romanos não diferenciavam arte e técnica” (Coelho, 2009a, p. 21).

riqueza e a fama. Cultivar o hábito da virtude é a forma de aperfeiçoar a alma obedecendo à ordem da divindade e (*Apologia de Sócrates*, 29 d-e). A *pólis* é a determinação histórica para o nascimento da filosofia cujo caráter é essencialmente político. As discussões dos problemas da *pólis* nas assembleias em praça pública, *agorá*, ἀγορά, com a participação de todos os cidadãos, com direito à palavra capaz de argumentar racionalmente e decidir os rumos da *pólis*, possibilita a contraposição de Platão aos poetas, aos adivinhos e ao rei que dizia a justiça, *díke*. Esses “Mestres da Verdade” (Detienne, IX, 2013), eram considerados homens inspirados, dotados de vidência que lhes possibilitava ver e enunciar a verdade. A *alétheia* é uma palavra grega cujo prefixo “a” tem o sentido de negatividade, de negação do esquecimento, *léthē*, sendo pois, o não esquecido, o lembrado. *Léthē*<sup>26</sup> também é o nome da fonte das águas do esquecimento. A verdade é aquilo que não é esquecido e, portanto, indissociável da memória, da deusa *Mnemosýne*, mãe das Musas que invocadas pelos poetas dão acesso ao sobrenatural, possibilitando “ver o invisível: o passado, o futuro e o reino dos mortos” (Chauí, 2002, p. 40).

Ó Musas, me dizei, moradoras do Olimpo,  
Divinas, todo presentes, todo-sapientes  
(nós, nada mais sabendo, só a fama ouvimos),  
Quais eram, hegemônicos, guiando os Dânaos,  
os príncipes e os chefes. O total de nomes  
da multidão, nem tendo dez bocas, dez línguas,  
voz inquebrantável, peito brônzeo, eu saberia  
dizer, se as Musas, filhas de Zeus porta-escudo,  
olímpicas, não derem à memória ajuda,  
renomeando-me os nomes (Homero, *Iliada*, Canto II, 480-490).

A força da palavra provoca uma profunda transformação na cultura grega devido ao questionamento das explicações míticas de matriz homérica nunca antes provocada a dar razões de si, em virtude do seu estatuto de verdade sagrada. A explicação sofre um desvio do âmbito da crença, *pístis* e as discussões buscam respaldo na razão, impulsionando o “advento de uma cultura na qual o pensamento filosófico exerce um papel determinante como consequência do método dialético” (Reale, 2002a, p. 219). A filosofia socrático-

<sup>26</sup> Léthē é “a personificação do esquecimento, filha de Éris (a discórdia), irmã de Hipnos e de Tânatos (o Sono e a Morte) e mãe de Cárites (as Graças) de acordo com uma das versões da lenda. Léthe deu nome à Fonte do Esquecimento, cuja água os mortos bebiam quando chegavam ao inferno para olvidarem sua vida terrestre. Em Platão, ao contrário, as almas antes de reencarnarem bebiam sua água, para apagarem da memória sua passagem pelo outro mundo. Havia nas imediações do oráculo de Trofônio em Lebádeia (na Beócia), duas fontes onde os consulentes deviam beber: a da Memória (Mnemosysne) e a do Esquecimento (Léthe)” (Kury, 2001, p. 235).

platônica pensa a relação do conhecimento com a alma, desse modo, a *areté*, saber que é, ao mesmo tempo, *epistēmē* e valor, e a *psykhē*, tem sentidos distintos daqueles da epopeia.

Com a chegada da palavra escrita, o sentido da visão foi acrescentado ao da audição como um meio de conservar e repetir a comunicação. As palavras eram recordadas agora pelo uso da visão e isso economizava boa parte da energia psíquica. O registro não precisava ser carregado na memória viva. Ele podia ficar a mão, sem uso, até que se tivesse a necessidade de tomar conhecimento dele. Isso reduziu drasticamente a necessidade de estruturar o discurso de modo a ser visualizado, e o grau dessa visualização conseqüentemente baixou. É possível, na verdade, imaginar que a crescente alfabetização tenha aberto o caminho para experiências em abstração. Talvez livre da necessidade de conservar a experiência de maneira vívida, o compositor viu-se livre para reorganizá-la refletidamente (Havelock, 1996, p. 205).

Ao lado desses iniciados, o adivinho, o poeta e o rei havia na Grécia outro grupo, o dos guerreiros, que tinha o direito à palavra, à liberdade de expressão que possibilitava emitir opinião nas assembleias. A *isegoría*, liberdade de falar indissociável da *isonomía*, igualdade dos cidadãos perante a lei que é elaborada coletivamente na busca da instituição da comunidade justa, são os fundamentos da *pólis*. Nesse contexto de debate em que a palavra se faz diálogo, ultrapassa o âmbito do privado e, torna-se objeto de deliberação na esfera pública, os gregos inventam a democracia. O *koinós*, κοινός, é tudo aquilo que é comum, desde os negócios e os bens públicos, até a língua grega de Platão, Sófocles, Isócrates, Protágoras, Heródoto, Tucídides, Aristófanos, Xenofonte e muitos outros. O dialeto ático, formado no século V a.C. pela fusão dos dialetos jônico e dórico, torna-se “o grego literário por excelência” (Murachco, 2002, p. 119). A linguagem é a intermediária das relações entre os iguais que possibilita a instituição da comunidade, a *koinonía*, κοινωνία.

Discurso-diálogo, de caráter igualitário, o verbo dos guerreiros é também de tipo laicizado. Está inserido no tempo dos homens. Não é um discurso mágico-religioso que coincida com a ação que ele institui num mundo de forças e potências: ao contrário, é um discurso que precede a ação humana, que é seu companheiro indispensável. Antes de cada compromisso, os aqueus se reuniam para deliberar; quando preparam uma etapa de sua expedição, os argonautas nunca deixam de aconselhar-se uns com os outros. Esse tipo de discurso já de início é parte do tempo dos homens em virtude de seu próprio objeto: diz respeito diretamente às questões do grupo, as que interessam a cada um em sua relação com outrem (Detienne, 2013, p. 101).

A linguagem, o discurso verdadeiro é *alétheia* e se caracteriza como “uma palavra eficaz, isto é, uma ação, uma potência de realização, uma força realizadora que pode aumentar ou diminuir em poder e por isso é uma função socioreligiosa de soberania” (Chauí, 2002, p. 43). Ela é uma força, *dýnamis*, δύναμις, que faz acontecer aquilo que é enunciado. A palavra que é, ao mesmo tempo, ser, pensar e falar, se relaciona com três forças personificadas em três deusas, *Díke*, a da justiça, *Pístis* a da crença e *Peithó*, a da persuasão. A palavra com sentido ritual no universo mítico-religioso vai se laicizando de um modo que o mito não é apartado do *lógos* mas, ao mesmo tempo, a palavra se sobrepõe aos outros instrumentos de poder, no debate que acontece no centro, na praça, *agorá*, no espaço público por excelência. A semelhança dos componentes da cidade que criam o sentido de pertencimento ao sistema de cultura, pela língua grega e pelos costumes que os distingue dos povos bárbaros, constitui-se o espírito de unidade da *pólis* pela amizade, *philía* e amor aos deuses e às tradições. Os cidadãos se concebem no plano político como unidades permutáveis de um sistema cuja lei é o equilíbrio e a ordenação da vida em comunidade e cuja norma é a igualdade.

Todas as questões, anteriormente decididas pela autoridade do rei,

são agora submetidas à arte oratória e deverão resolver-se na conclusão de um debate; é preciso, pois que possam ser formuladas em discursos, amoldadas às demonstrações antitéticas e às argumentações opostas. Entre a política e o *lógos*, há assim relação estreita, vínculo recíproco. A arte política é essencialmente exercício da linguagem: e o *lógos*, na origem, toma consciência de si mesmo, de suas regras, de sua eficácia, por intermédio de sua função política (Vernant, 2004, p. 54).

A negatividade participa da verdade, do vocábulo *alétheia*, ao sentido, à compreensão do ser. Essa ambiguidade da verdade, que vem da ambivalência do discurso da tradição poética, se estende ao âmbito da ação à medida que ela é consequência do debate das ideias de diferentes grupos sociais que se defrontam no plano político e, ao mesmo tempo em que se contrapõe, integra aspectos daquele discurso eficaz que perdeu o seu status privilegiado e que passa a dar lugar ao diálogo com base em argumentos demonstrados pela não contradição das teses.

Para compreendermos o *Protágoras* é necessário considerar a complexidade desse contexto para a partir dele e com ele, percorrer a estrutura do diálogo, examinando-o de uma perspectiva geral e, ao mesmo tempo particular, pensando o tecido do discurso como *lógos*, λόγος em suas relações intrínsecas ao *éthos* platônico e ao *éthos* sofístico no seu

enfrentamento pela hegemonia do poder de Atenas de sua época, buscando apreender a forma, o sentido da παιδεία.

O sofista Protágoras tinha a fama de ser “o homem mais sábio do discurso” (Platão, *Protágoras*, 311-a) e por isso, muitos queriam ouvi-lo: — “Diga-me, Hipócrates – tornei eu – você pretende ir ao encontro de Protágoras com o intuito de lhe oferecer uma remuneração em dinheiro em seu próprio interesse. Com que tipo de homem entrará em contato e que tipo de homem você se tornará” (311-b)?

Para o filósofo a linguagem é um bem comum à medida que é mediadora do processo de conhecimento do real, a *alétheia*; mas para o sofista ela é instrumento de ação dolosa sobre outrem, *ápate*, o engano, a fraude e a mentira. A realidade para o sofista diz respeito ao plano do relativo, no qual não existe um *métron*, uma justa medida para balizar as deliberações, ou um critério moral para orientar as escolhas humanas e no plano da vida em comunidade; ao contrário, as ações dependem da competência do orador capaz de convencer e fazer triunfar a sua opinião, não importando se o seu argumento é bom ou ruim. Basta saber que a ação a ser realizada será aquela cujo argumento venceu o debate, independente de ser verdadeiro ou falso. Desse modo, tornar-se um sofista significava dedicar-se a outro tipo de *areté*, distinta da virtude do filósofo, sem nenhum compromisso com qualquer princípio geral como critério de verdade.

A *areté* da sofística era a excelência política e cívica, uma técnica não só possível, mas que deveria ser ensinada para tornar os cidadãos hábeis no discurso e aptos a participar das deliberações do jogo político e, portanto, uma capacidade que garantia o poder, *krátos* aos jovens da aristocracia grega.

Os sofistas foram herdeiros da tradição dos poetas da epopeia de Homero e Hesíodo, em que a virtude do herói era fruto da competência e do esforço individual e buscavam se estabelecer pelo prestígio adquirido no processo agonístico e contraditório pela disputa do poder, que já não era mais advindo das musas e dos oráculos. Diferentemente de Platão, atribuíam estima ao trabalho como atividade, um fazer prático que exigia um certo tipo de saber para que fosse bem-feito. Não existindo o termo trabalho na Grécia Antiga, a palavra usada por Hesíodo, para designar as ações de cuidado com a terra, de plantar e colher é *érgon*, ἔργον, obra.

Tu lembrando sempre do nosso conselho,  
Trabalha ó Perses, divina progênie, para que a fome  
Te deteste e te queira a bem coroada e veneranda

Deméter, enchendo-te de alimentos o celeiro;  
 Pois a fome é sempre do ocioso companheira;  
 Deuses e homens se irritam com quem ocioso  
 Vive; na índole se parece aos zangões sem dardo,  
 Que o esforço das abelhas, ociosamente destroem,  
 Comendo-o; que te seja caro prudentes obras ordenar,  
 Para que teus celeiros se encham do sustento sazonal.  
 Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recusos  
 E, trabalhando, muito mais caros serão os mortais.  
 O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é (Hesíodo, 2006, p. 43)!

A excelência que o movimento dos sofistas se propunha a ensinar não tinha intenção de tornar as pessoas humanamente melhores, nem fazer com que tivessem atitudes ou praticassem atos de bondade ou de qualquer caráter ético. Não havia uniformidade entre a prática dos diversos sofistas, mas algumas peculiaridades que os aproximavam e garantiam a infalibilidade de suas técnicas: o fato de serem considerados sábios, possuírem profunda cultura geral e, sobretudo por assumirem a profissão de sofistas e educadores de homens, *homologó te sophistés einai kai paideúein ánthropos*, ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἄνθρώπος (Platão, *Protágoras*, 317-b). O sofista Protágoras afirma que “já são vários anos dedicados à arte”, *tékhnē*, τέχνη, à *paideía* sofística, que inaugura a prática das conferências em que aparentavam “um tom doutoral, um comportamento solene” (Marrou, 1973, p. 87), muito semelhante ao dos poetas inspirados.

No Protágoras a *areté* filosófica parece convergir com a sofística no que trata da educação do cidadão virtuoso, mas é, na verdade irreconciliável porque não é dessa excelência que o sofista afirma ser o mestre e à qual o filósofo se contrapõe veementemente. A *areté* não tem o mesmo sentido semântico para o sofista e para Sócrates, que se dizia incapaz de ensinar qualquer coisa, menos ainda poderia ser professor na perspectiva da “formação do homem enquanto tal, isto é, de acordo com a verdadeira forma humana” (Rodrigo, 2014, p. 9). O homem e o cidadão são indissociáveis e devem ser educados com base no paradigma da perfeição, na ideia do Bem, critério de validade universal e normativo. Esse valor genérico deveria orientar a educação para a virtude em consonância com a natureza humana e sua disposição da alma para a vida boa e feliz.

Os sofistas ocuparam-se com o problema geral e urgente da educação daqueles que pretendiam administrar os negócios da *pólis*. Na segunda metade do século V, esta era a questão que exigia solução urgente devido à crise da tirania e a instauração do regime democrático em Atenas que instigou os ânimos em um contexto de intensa vida política.

Dessa forma “o exercício do poder, a gestão dos negócios públicos tornam-se ocupação fundamental, a atividade mais nobre e mais apreciada” (Marrou, 1973, p. 83), passando a ocupar um lugar de destaque que até então era um privilégio do herói guerreiro de Homero, honrado por sua força física e coragem que o tornavam exemplo de honra.

Com um currículo de formação geral, esses professores itinerantes ofereciam suas lições a altos preços e atuavam principalmente habilitando os seus alunos para a competência discursiva com base em uma doutrina relativista e pragmática direcionada a fazer vencer as suas opiniões nas assembleias. Assim, os “sofistas dirigem-se a quem quer que deseje adquirir a superioridade necessária ao triunfo na arena política” (Marrou, 1973, p. 84), operando uma transformação pedagógica “de inspiração menos política do que técnica” (Marrou, 1973, p. 84).

Esses mestres proficientes elaboraram uma nova técnica que garantia a prolixidade necessária para uma atuação política eficaz, um ensino “mais completo, mais ambicioso e mais eficiente do que aquele que os precedera” (Marrou, 1973, p. 84). Suas práticas se elevaram muito acima daquelas dos instrutores de ginástica e dos mestres-escolas. Os sofistas foram os primeiros professores de um ensino de nível superior em relação ao treinamento realizado pelo mestre de ginástica, *gymnastés*, aos atletas profissionais e pelo *paidotribes*, representando uma verdadeira revolução ao elementar ensino da leitura e da escrita feito pelo gramático. “Saúdamos esses grandes antepassados” (Marrou, 1973, p. 85), verdadeiramente os primeiros pedagogos, *paidagogós*, termo que designava o escravo da casa que cuidava e conduzia a criança até a escola.

O objetivo de Protágoras era capacitar os jovens e garantir-lhes a eloquência necessária à efetiva participação na esfera política. Esse treinamento da mente os habilitaria à defesa das suas opiniões e interesses nas discussões. O domínio da técnica discursiva, a *euboulía*<sup>27</sup>, εὐβουλία, serviria para defender qualquer tese. Sócrates questiona o sofista de Abdera sobre o saber que ele afirma ensinar a Hipócrates na convivência com o discípulo ao que ele afirma: “— Meu jovem, se você conviver comigo, voltará para casa, no mesmo dia que passar em minha companhia, melhor do que era antes, e assim sucederá no dia seguinte. E, a cada dia, continuará a progredir e melhorar” (Platão, *Protágoras*, 318-b).

---

<sup>27</sup> “É a sensatez nos negócios públicos e privados e, portanto, o bom conselho. Protágoras a propunha como fim do próprio ensinamento [...]. Para Platão, é a virtude típica do homem de Estado, intimamente ligada à sabedoria [...]” (Reale, 2005, p. 104).

Sócrates insatisfeito com a resposta incita-o a dizer em que o mestre tornaria melhor o seu aluno e, antes de responder, o sofista o elogia por formular “bem as perguntas” (318-d) e afirma ensinar a bem deliberar tanto nos assuntos da casa, *oíkos*, como da administração da cidade “para que seja apto ao máximo a agir e discursar” (318-e), prometendo assim, “tornar os homens bons cidadãos” (319-a). O filósofo qualifica este ensino como “belo artifício”, questionando a existência de tal saber, cita o exemplo de Péricles e de outros considerados os melhores cidadãos de Atenas e, nem mesmo esses grandes estadistas foram capazes de ensinar sua virtude aos próprios filhos ou de, ao menos, encarregar algum outro mestre capaz de fazê-los adquirir a sabedoria de que os Atenienses são reconhecidos como os helenos mais sábios.

Sócrates faz a distinção entre o saber técnico dos artífices — especialistas como os arquitetos, os construtores de edificações, os engenheiros navais, os arqueiros, entre outros, que concernem às coisas de que se presume “haver uma arte” (319-c) que pode ser ensinada e aprendida — e os assuntos que dizem respeito à “administração da cidade” (319-d), de que todos devem participar e aconselhar, “em pé de igualdade, tanto o carpinteiro quanto o ferreiro e o curtidor, o negociante e o navegante, o rico e o pobre, o nobre e o ordinário. Ninguém os reprova [...], mesmo não tendo aprendido essa matéria de alguma fonte, tampouco tendo sido instruídos por algum mestre” (319-d). Essas coisas levam Sócrates a considerar que a virtude não seja ensinável, demonstrando que não é efetivamente ensinada, mas isso não significa que ela não possa ser ensinada<sup>28</sup>.

Protágoras afirma a superioridade do seu ensino, distinto das práticas de outros sofistas, que seriam nocivas aos jovens, por conduzi-los, contra a sua vontade, à aprendizagem do “cálculo, astronomia, geometria e música”<sup>29</sup> (318-e), olhando para Hípias e indicando que estaria dirigindo uma crítica às suas práticas pedagógicas. Essas disciplinas são citadas n’*A República* como capazes de provocar o exame e o entendimento, por isso são propedêuticas à dialética, única ciência que faz com que o

---

<sup>28</sup> Cf. nota 76 de Lopes à sua tradução do *Protágoras* referente a dificuldade de se compreender o termo grego διδασκόν, (ὄς); *didaktón, didaktos* (319 b-320 c). “O adjetivo verbal *didaktos* pode significar tanto algo que é ensinado quanto algo que é ensinável, ainda que não seja atualmente ensinado”.

<sup>29</sup> Cf. nota 68 de Lopes à sua tradução do *Protágoras*, p. 409 “Essas quatro disciplinas são as mesmas recomendadas por Sócrates n’*A República* para constituírem o currículo da educação dos governantes da cidade ideal, além da *estereometria* (VII 521c-528c)”. Cf. também, nota 38, de Guinsburg, à sua tradução d’*A República*, p. 288.

guardião, ao mesmo tempo, “guerreiro e filósofo” (525-b), seja o único capaz da “contemplação do ser” (525-a).

Sócrates não contente com as explicações de Protágoras solicita que esclareça como a virtude pode ser ensinada, ao que ele responde fazendo uma longa exibição, *epideiksis*, ao estilo das apresentações dos poetas, cujo *éthos* sofístico se assemelha.

A atividade sofística de análise dos mitos constituía uma prática determinada. Esses relatos forneciam uma série de elementos para o treinamento hermenêutico dos sofistas e seus pupilos que, armados com instrumentos filológicos e exegéticos, seriam capazes de posicionar-se criticamente, questionando, ilustrando, ou mesmo explicando a passagem sob exame (Jareski, 2015, p. 53).

A prática hermenêutica do sofista mostra-se na análise de Protágoras sobre o mito de geração dos mortais, em que os deuses os moldaram no interior da terra usando terra e fogo e Zeus encarregou aos irmãos titãs Prometeu e Epimeteu a tarefa de distribuir-lhes as faculdades e capacidades apropriadas para sobreviverem às intempéries da natureza. Epimeteu persuadiu o irmão para fazer ele mesmo essa distribuição<sup>30</sup>, sugerindo que Prometeu fizesse a sua conferência. Assim Epimeteu, por falta de sabedoria, foi distribuindo de maneira imprudente, aos seres irracionais as diversas capacidades e quando se deu conta, não havia mais nenhum dom para entregar aos homens. Ele não sabia o que fazer quando Epimeteu chegou para conferir a distribuição e, ao pensar que tipo de solução poderia encontrar para que o homem pudesse sobreviver, já que se encontrava nú, descalço, sem vestes e armas.

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 [...]. Não sabendo Prometeu que meio excogitasse para assegurar ao homem a

<sup>30</sup> No texto grego, língua precisa que Platão conhecia profundamente, o termo *νέμων*, *némon* é usado ao explicar a distribuição das capacidades, feita por Epimeteu, aos vegetais e animais. É a distribuição de caracteres que garantem a vida e a preservação das espécies irracionais. *Protágoras* (320-d).

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 (Platão, *Protágoras*, 320 d-321 e)<sup>31</sup>.

A sabedoria política baseada no respeito, no pudor, *aidós* e na justiça, *díke*, entretanto, teria sido entregue por Hermes ao homem, em cumprimento a uma ordem de Zeus, para evitar o total desaparecimento da espécie, pois como viviam dispersos, por não possuírem a sabedoria política, não eram capazes de se associar para combater as feras que os dizimavam devido à fragilidade de sua força física. Apenas o saber técnico associado ao fogo não seria suficiente para que os homens permanecessem unidos, pois as injustiças cometidas uns com os outros logo os apartaria, e o perigo de extinção da humanidade seria o preço da fragilidade da falta da união de forças direcionadas ao bem comum.

Hérmes é o portador de *aidós* e *díke*, virtudes das quais os que não participam devem ser condenados à morte, como punição contra a doença que causa a desagregação da *pólis* pela ausência dos laços de amizade pelos quais se institui o sentimento de pertencimento aos costumes, tradições, cultura, hábitos e o reconhecimento de um povo que fala a mesma língua. Os gregos tinham imenso respeito, *aidós*, por sua língua e cultura elevada que os distinguia dos bárbaros. Literalmente o termo *aidós*, traduzido por pudor, vergonha, “diz o sentimento do olhar e da espera de outrem, o respeito da opinião pública, e com isso o respeito de si mesmo; de igual modo, *díke*, antes de sera ‘justiça’, portanto o ‘processo’ e o ‘castigo’, designa a ‘regra’, o ‘uso’, tudo o que se pode ‘exibir’ [...]: a norma pública da conduta” (Cassin, 2005, p. 68).

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 leitões, 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

<sup>31</sup> Para as citações diretas do *Protágoras* que aparecem nas páginas p. 111-112, referente ao mito de Prometeu, utilizamos a edição traduzida do grego por Carlos Alberto Nunes, da Editora da Universidade Federal do Pará, 2. ed, revisada, de 2002..

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 (*Protágoras*, 322-a-d).

A condição para a vida política seria então, que todos os homens participassem, tomassem parte, *métheksis*, μέθεξις<sup>32</sup> no *aidós*, αἰδώς e na *díke*, δίκη, o que fez com que o mito de Protágoras seja considerado por muitos estudiosos o mito fundador da política (*Protágoras*, 322 a-323 c). O mito de Prometeu passou para a história como aquele que marca a instauração da democracia. O diálogo socrático-platônico no Protágoras convida a pensar com prudência e, mais ao modo de Prometeu do que no ímpeto de Epimeteu cuja falta de planejamento poderia levar à aniquilação do homem.

Os 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 família e constituem os primeiros ofícios especializados da *pólis*. No texto grego que faz referência às capacidades distribuídas por Epimeteu é utilizado o verbo *némo*, νέμω que significa “distribuir, dividir, determinar ao rebanho a parte do pastio que lhe toca, apacentar, alimentar, possuir, ocupar, dirigir, governar” (Pereira, 1976, p. 386).

O mito de Protágoras mostra que os sofistas não têm nenhum compromisso ético, *aidós* é “assim apenas a motivação de respeitar a *díke*, e a *díke* só tem força na medida em que cada um experimenta o *aidós*: não há, nessa combinação, respeito e norma [...], menos ainda de autonomia de um sujeito moral, mas trata-se exclusivamente das regras do jogo público, sempre mediatizado pelo olhar do outro” (Cassin, 2005, p. 68). Basta que se pareça justo, pois aquele que não imita a justiça, dizendo-se justo é um “desvairado” (*Protágoras*, 323-c) por falta de capacidade de dissimulação.

O que garante lugar na *pólis* é que todos os homens participam da *areté política*, fazendo com que todos possam dar conselhos e instruírem-se uns aos outros, presumindo-

---

<sup>32</sup> Cf. p. 90-92.

se que “ela não é dada por natureza nem surge espontaneamente, mas pode ser ensinada” (*Protágoras*, 323-c) e aprendida pelo empenho. Por considerar que “há uma única coisa da qual é necessário que todos os cidadãos” (324 e-325 a-c) aprendam, *manthánein* e participem, *metékhein* para que uma cidade subsista e ela não é o saber do artesão, mas a *dikaiosýne* e a *sophrosýne*<sup>33</sup>.

É da virtude do homem que todos devem tomar parte e que toda “ação humana deve imprescindivelmente estar acompanhada, quando se quer aprender ou fazer alguma coisa” (325-a); para se combater a impiedade e a injustiça, deve-se punir, seja a criança ou o adulto, para que se torne melhor e caso não se aperfeiçoe deverá ser banido da cidade ou morto. Assim o sofista demonstra que desde a infância os pais ensinam e admoestam seus filhos, mostrando o que é justo e bom, para que seja capaz de distinguir o que é belo daquilo que é vergonhoso. Esse sentimento de pudor se constitui a partir do olhar do outro na experiência da alteridade.

“Sócrates não põe em dúvida, evidentemente, os êxitos manifestos alcançados pelos sofistas no campo da cultura intelectual, mas sim a possibilidade de transmitir a outros, por idênticos meios, as virtudes próprias dos cidadãos e do estadista” (Jaeger, 2003, p. 630), a questão fundamental é a da universalidade da virtude, que é sabedoria e ultrapassa os limites da técnica.

Protágoras explica como deve ser a educação das crianças (325 d-328 c), enfatiza a importância da disciplina, acima do “ensino das letras e da cítara” (325-e), e explica que, ao serem enviadas aos mestres, que lhes ensinam as letras, com as quais, estariam prontas para o ensino da escrita, elas são acomodadas sobre “os bancos para lerem os poemas dos bons poetas e as obrigam a decorarem-nos”<sup>34</sup> (325 e-326 a) com a intencionalidade de causar-lhes admiração e o desejo de imitar seus exemplos, esforçando-se para assemelharem-se a eles ao estudar as obras da literatura. Para o sofista a virtude política é o próprio *lógos* e pode ser ensinado por todos que sabem falar grego (328-a). O conjunto da Hélade se reconhecia como povo civilizado por compartilhar a mesma língua e participar do *éthos* que os distinguiu dos bárbaros, homens toscos de costumes e linguagem pouco rebuscada, considerados inferiores, comparados a selvagens.

<sup>33</sup> Os termos gregos do *Protágoras* (325-a) são *μανωάνειν*, *μετέχειν*, *δικαιοσύνη*, *σωφροσύνη*.

<sup>34</sup> Cf. nota 94 Lopes (2017, p. 428-429) à sua tradução do *Protágoras*: “foi Sólon, no séc. VI a. C., o primeiro a tornar compulsório o ensino da leitura e da escrita [...]. Por volta da metade do séc. V a. C. e, provavelmente um pouco antes, já havia um sistema bem estabelecido de escolas em Atenas.

A criança era enviada ao mestre de ginástica, de modo que a educação do corpo fosse articulada à formação espiritual: “eles obrigam as almas das crianças a se habituarem aos ritmos e às harmonias, a fim de que elas sejam dóceis e, [...] benéficas em suas palavras e ações” (326-b). Ao longo de todo o seu discurso, Protágoras afirma o valor da educação e da linguagem. Essa formação é realizada pela *pólis*:

E depois de se despedirem dos mestres, a cidade, por sua vez, os obriga a aprenderem as leis e a viverem tomando-as como paradigma, a fim de que não ajam ao léu por conta própria, assim como os alfabetizadores traçam as letras com um estilete e dão a tábua às crianças que ainda não são hábeis na escrita, forçando-as a escreverem conforme o esboço feito, também a cidade traça as leis, invento dos bons e antigos nomotetas (326 d-e).

O comportamento deve ser orientado à obediência às leis e, caso se desvie delas, todo cidadão deve ser punido, “o nome desta punição, na medida em que a justiça corrige, é correção” (326-e). A refutação socrática leva Protágoras a se desviar das questões meramente práticas conduzindo-o ao âmbito do princípio. Certamente esse é um dos motivos da estima de Platão pelo sofista, que perpassa o diálogo. Sem a possibilidade de se educar a natureza humana, a formação seria um “postulado social e político intangível, sobretudo numa democracia moderna onde tão importantes eram o espírito coletivo do indivíduo e a sua participação ativa na vida do Estado” (Jaeger, 2003, p. 632).

O modelo dialógico do discurso do filósofo é mais breve e voltado à questões essenciais e se distingue dos arranjos de palavras de efeito e da utilização da opinião pública utilizados pelos sofistas em seu próprio favor. Protágoras terá Platão como o principal opositor de suas antilogias<sup>35</sup>, principalmente pela sua contraposição a todo tipo de linguagem que visa a iludir e enganar. Mas ambos compreendem o *lógos* como mediador na instituição da *pólis*, a mais elevada criação do espírito grego. A língua grega unifica os helenos como povo que preza a arte de bem falar. A excelência discursiva é o princípio que sustenta a comunidade política. Todos os cidadãos participam da vida política e, à medida que falam a língua grega, também são capazes de ensiná-la às novas gerações.

Sócrates desenvolve uma espécie de paródia dos poemas de Simônides, “quem primeiro exerce poesia como ofício em troca de dinheiro” (Detienne, 2013, p. 114), fazendo da Musa, uma divindade mercenária, rebaixando-a hierarquicamente ao mesmo

---

<sup>35</sup> “αντιλογία em sentido mais geral, significa *contradição*. Em sentido particular, indica a *técnica que, segundo Protágoras, permite aduzir de maneira metódica, argumentos pró e [...] contra sobre qualquer questão*, até o ponto de saber tornar mais forte o argumento mais fraco” (Reale, 2005, p. 20).

plano dos homens, levando a uma nova compreensão da função dos poetas que, aos poucos vão perdendo o seu privilégio de homens inspirados, provocando um novo olhar crítico sobre natureza da poesia. Assim como a pintura, a poesia, era considerada por Platão uma arte do simulacro e da aparência que os gregos associam à *Métis*, deusa que trama a “premeditação, o engano, o ataque de surpresa, a brusca apreensão” (Detienne, Vernant, 2008, p. 28). O brilho cintilante e as cores da *métis*, inteligência astuciosa que exerce sua ação no plano da multiplicidade do sensível:

“A *métis* é uma potência de astúcia e de engano. Ela age por disfarce. Para ludibriar sua vítima, ela toma emprestada uma forma que mascara, em lugar de revelar o verdadeiro. Nela a aparência e a realidade desdobradas opõem-se como duas formas contrárias” (Detienne, Vernant, 2008, p. 29), produzindo dolosamente a ilusão, a *ápate* que induz ao erro. A *métis* é uma “categoria mental” (p.10) que se projeta numa pluralidade de planos distintos que podem ser uma teogonia, um mito, como o de Prometeu e sua inteligência artilosa sempre capaz de encontrar uma saída, a habilidade manual dos artesãos, ou o domínio do timoneiro, até “o jogo dos enigmas e das adivinhações, o ilusionismo retórico dos sofistas” (p.10).

A categoria da *métis* é distinta da sabedoria ou da inteligência que toma a si mesma como objeto de pensamento do filósofo, ela se mostra na fragilidade da opinião mutável, nos setores que o filósofo normalmente destina às sombras ou à ironia, uma categoria intermediária entre o saber do *mythos* e do *lógos*. Para Platão a *métis* é estranha à verdade e o texto do Protágoras nos leva a pensar a educação pelo embate com os sofistas.

A prudência, *phrónēsis*, não se restringe à mera capacidade intelectual, não é conhecimento contemplativo puro mas inseparável da energia, *enérgeia*, disposição do caráter e hábito de ações comedidas, *enkrátēia* porque pensadas e capazes de governar a alma e instituir a vida digna e feliz do homem verdadeiramente livre e sensato e com autodomínio, de acordo com a essência humana.

Foi no direito natural que a ideia moderna de liberdade teve origem. Levou em todo o lado à abolição da escravatura. O conceito grego de liberdade no sentido da época clássica, é um conceito positivo do direito político. Baseia-se na premissa da escravatura como instituição consolidada, mais ainda, como a base sobre a qual repousa a liberdade da população cidadina. A palavra *ελευθέριος* “liberal” derivada daquele conceito, designa a atitude própria do cidadão livre, tanto no modo de gastar o dinheiro ou no modo de se exprimir, como no decoro exterior da sua maneira de viver, todas elas atitudes que não se coadunam com um escravo. Artes liberais são aquelas que fazem parte da cultura liberal, que é a

*paideía* do cidadão livre [...]. Foi Sócrates que fez da liberdade um problema ético (Jaeger, 2003, p. 550).

A autonomia no sentido socrático significa ter controle sobre si mesmo, autodomínio das paixões, dos apetites, dos desejos e emoções que, se exacerbados, fogem do controle da razão e instauram uma tirania, provocando a sublevação irracional, *stásis* da alma. Esse estado de revolta pode levar a escolhas equivocadas, devido ao domínio dos aspectos irracionais que, ao invés de buscarem o Bem e a justa medida, *métrón*, se entregam aos vícios. A razão, a inteligência, a tendência e a vontade são inseparáveis, portanto,

nada disto é ética intelectualista, mas reconhecimento de uma luta interior entre forças opostas — interiores ambas, por certo, porém vinculadas uma a bens exteriores que não dependem de nós, a outra à sua própria lei interna — a saber: o ego inferior das paixões e dos desejos irracionais — causa de cegueira espiritual e da intemperança que é escravidão do espírito e obstáculo para a ciência e a virtude — e o ego superior da temperança e autodomínio que é condição não só da inteligência mas também da vontade; visão clara e conduta sábia, ao mesmo tempo e inseparavelmente; autonomia que se sobrepõe a toda heteronomia (Mondolfo, 1967, p. 68).

Sócrates faz um elogio irônico à linguagem e à sabedoria dos espartanos e cretenses que eram da região da Lacedemônia, ou Lacônia (342 d-e), povos eminentemente guerreiros, preocupados em adquirir força corporal e estratégias de guerra. Afirma que “há quem entenda que ser lacônico consiste muito mais em filosofar do que em praticar exercícios físicos” (342 e-343 a) e cientes de que um homem perfeitamente educado seria capaz de dialogar utilizando linguagem culta e rebuscada, articulando suas ideias de forma clara, concisa e bem elaborada, ao modo próprio dos antigos sábios. O filósofo encaminha a discussão para a tese que o mal é sempre causado pela falta de saber (347-e), trata-se da falta de discernimento racional para conduzir à ação reta.

Ele critica os que se entretêm em discursos sobre os poetas e compara-os aos banquetes de “homens medíocres e vulgares”, (347-b) diferente das reuniões de homens educados e virtuosos que dialogam ordenadamente, interrogando-se uns aos outros em encontros que contam com a participação de homens de elevado conhecimento, buscando desembaraçar-se da contradição em “qualquer discurso e pensamento” (348-d). Sócrates parece entrar em acordo com o sofista mas, apesar de ambos terem convicção na força da razão, a compreendem em sentidos distintos. Enquanto para o filósofo o poder do *lógos* é

a ontologia superior e suprassensível do Bem, para Protágoras, “ela é o poder instituinte da sociedade, e nada além disso” (Valle, 2002, p. 245).

Para Sócrates a sabedoria é bela e deve governar a ação humana. Ela é a *arkhē*, ἀρχή, o princípio que ajuda o homem a evitar se deixar comandar pela ira, pelo prazer, pela dor, pelo amor ou pelo medo, ao invés de orientar-se pela *phrónēsis*, prudência. A opinião de Sócrates e Protágoras se coadunam ao concordarem que a sabedoria e o conhecimento, *sophía* e *epistēmē*, deveriam exercer “maior domínio” (Platão, *Protágoras*, 352-d) sobre o agir humano, mas não é o que acontece à maioria das pessoas.

— Que opinião fazes do conhecimento? Ajuizas a esse respeito como os demais homens, ou por modo diferente? A grande maioria pensa do conhecimento mais ou menos o seguinte: que não é forte, nem capaz de guiar, nem de comandar; não cogitam dele nessas conexões, sendo, pelo contrário, de parecer que muitas vezes, embora seja o homem dotado de conhecimento, não é governado por ele, mas por qualquer outra coisa, ora pela cólera, ora pelos prazeres, ora pela dor, algumas vezes pelo amor, e muito frequentemente pelo medo, e consideram o conhecimento mais ou menos como um escravo que se deixa arrastar por tudo. Pensas do mesmo modo a seu respeito, ou julgas ser o conhecimento algo belo e capaz de governar o homem, de forma que, quando alguém adquire a noção do bem e do mal, não se deixa dominar por nada e só faz o que o conhecimento lhe ordena, por ser a inteligência bastante idônea para ajudar o homem (*Protágoras*, 352 b-c)<sup>36</sup> ?

O sofista de Abdera não nega a *sophía* nem a *epistēmē*, compreendida como virtude política capaz de instituir o poder na democracia de Atenas, pela força persuasiva da *areté*, instituinte da lei. Ele demonstra ser uma pessoa distinta da maioria que se entrega a prazeres fugazes e a interesses pessoais, em prejuízo da comunidade e, confirma a tese de Sócrates admitindo que seria vergonhoso afirmar que “sabedoria e conhecimento” (352-d), *sophía* e *epistēmē*, σοφία e ἐπιστήμη, não seriam entre “todas as coisas humanas, as que exercem maior domínio” (352-d) do homem pragmático, *anthropopeiōn pragmatōn*, ἀνθρωπέων πραγμάτων.

A razão socrática é a *metrētikē tékhnēn*, a arte da medida, μετρητική τέχνη, critério da verdade, só ela possibilita a mensuração perfeita, pois é o paradigma do Bem, superior porque não é da ordem da inconstância dos fenômenos da aparência, *phainoménu dýnamis*, φαινομένου δύναμις (356-d), mas sim, do universal.

A participação do homem na justiça dos deuses e o pudor permitiram a criação humana da *pólis*, instituição da comunidade, *koinonía*. Para Platão a *areté*, sabedoria

<sup>36</sup> Para esta citação do *Protágoras* utilizamos a edição traduzida do grego por Carlos Alberto Nunes, da Editora da Universidade Federal do Pará, 2. ed. revisada de 2002.

política, é de natureza divina e ultrapassa as capacidades técnicas humanas, é a virtude de bem governar os homens, a sapiência mais elevada ancorada no autodomínio, é a arte do comedimento, da temperança a realização teleológica da existência humana no equilíbrio das forças da *phýsis* da qual o homem participa.

A educação é o cultivo da excelência humana, *areté*, tanto no particular como no público, a formação do homem se faz no exercício do diálogo, *lógos* interno da *psykhé*, o exame e o aperfeiçoamento de si mesmo na prática de ações virtuosas, buscando instituir a *politeía* justa. A *paideía* é a conversão ao Bem que liberta e emancipa o homem, a formação humana e cultural que visa à sabedoria e à justiça, tanto no plano individual como no social, e não a simples aquisição de habilidades técnicas e mentais. A *areté* do filósofo se distingue da *arete politiké*, ἀρετὴ πολιτικὴ do sofista, pela busca de um critério universal.

Podemos concluir que Protágoras adotou extremo subjetivismo segundo o qual não havia nenhuma realidade atrás e independente das aparências, nenhuma diferença entre aparecer e ser, e cada um de nós é o juiz de nossas próprias impressões. O que me parece é para mim, e nenhum homem está em condições de chamar o outro de errado (Guthrie, 2007, p. 177).

Além de destruir a distinção entre o bem e o mal, o certo e o errado, a verdade e a falsidade, Protágoras nega que possa haver um critério a partir da natureza, *phýsis* e afirma que toda medida, *métron* depende da competência discursiva do homem e não haveria nenhuma lei natural, pois todo *nómos* é questão de convenção humana. Esse relativismo estende, portanto, ao plano da ética. O antagonismo entre a forma de pensamento do filósofo e as técnicas pedagógicas do sofista é moral e se distingue quanto ao sentido da *areté* e aos fins da educação. Enquanto o sofista busca persuadir multidões e conquistar a opinião pública angariando um grande número de alunos e, conseqüentemente, acumular uma grande fortuna, “o diálogo da filosofia sempre gira em torno de uma questão determinada, de pessoa a pessoa; é uma conversa a portas fechadas sobre” (Nunes, 2002, p. 22) o bem ou o mal em que se busca esclarecer a legitimidade da sua causa.

Os sofistas trouxeram contribuições à investigação do conhecimento das ciências humanas ao possibilitarem as primeiras discussões sobre a distinção entre fenômenos da *phýsis* e do *nómos*, natureza e convenção. Essa distinção levou ao questionamento do *éthos*, dos costumes e das tradições que poderiam ser modificados porque não eram determinações do divino e, à medida que vão sendo secularizados passam à esfera da ação

intencional do homem da *prâksis* que regula e legitima as leis da convivência social. Foram os primeiros pedagogos e instituíram a prática profissional das conferências, mas “não pertencem, rigorosamente, à história da filosofia ou à das ciências. Agitaram muitas ideias [...]; mas não foram [...], pensadores, investigadores da verdade” (Marrou, 1973, p. 85).

Para a filosofia a linguagem é a via de conhecimento do real, enquanto para a sofística ela é o instrumento de ação sobre outrem. O discurso retórico visa a agradar o povo, *dêmos* e dar estabilidade à democracia, que tem em Platão um severo crítico, especialmente por ter sido o sistema que condenou e matou o homem mais justo da Grécia. “Uma reflexão sobre linguagem elabora-se em duas grandes direções: por um lado, sobre o *lógos* como instrumento das relações sociais; por outro, sobre o *lógos* como meio de reconhecimento do real” (Detienne, s/d, p. 55), uma se faz como arte da oratória, a outra é a reflexão filosófica, a palavra é a realidade.

O sentido da *areté* platônica requer a compreensão de uma ética do *áristos*, do melhor, do homem que simboliza a excelência aristocrática na cultura grega:

Muito antes de Platão, uma tradição bem difundida do pensamento ético grego asseverava que os acordos e práticas éticos são baseados em padrões eternamente fixos na natureza das coisas. Com frequência (embora nem sempre), é isso que se quer dizer com a afirmação de que os valores éticos existem “por natureza”: eles estão ali, independentes de nós e de nossos modos de vida [...]. Também queria dizer que nossa relação ética mais fundamental não é com entidades instáveis tais como as pessoas e a cidade, mas com algo mais firme que qualquer um de nós (Nussbaum, 2009, p. 353).

O texto do Protágoras chama a atenção principalmente, para o caráter problemático da educação, sua complexidade e importância, sobre o qual se debruçavam os sofistas e os filósofos da Antiguidade e nos provoca a pensar que “não somos obrigados a escolher entre um modelo de educação que promova o lucro e outro que promova a cidadania plena” (Nussbaum, 2015, p. 11), mas que qualquer democracia que se pretenda plena e verdadeira precisa da formação humanista e das artes que possibilitam interrogar criticamente as instituições, de modo a efetivar a participação democrática de todos os cidadãos que legitima o poder político que se consolida como unidade, no respeito ao outro, na convivência orientada no espírito de amizade que os gregos chamavam *philía*.

A educação restrita ao treinamento para o trabalho, à aquisição de competências individuais, com o intuito de garantir o acúmulo de dinheiro, não é a educação verdadeira, mas sim, a má educação, práticas que “de-formam”. A formação do homem virtuoso exige

a distinção do prazeroso e agradável, do justo e essencial, unindo o aperfeiçoamento do indivíduo com a constituição da sua identidade, a experiência de alteridade, que tem como referência o exemplo dos mais velhos, e a compreensão da necessidade da lei e do cumprimento das regras da convivência coletiva. Nesta tese o professor tem a função de orientar e conduzir os alunos no processo de aperfeiçoamento realizado como formação do homem virtuoso.

A concepção platônica do bem se apoia no fato de que as diferentes expressões da virtude *participam* da essência comum a todas elas, que é o bem supremo; funciona, portanto, com base na busca do *análogon*, do semelhante. A concepção protagórica desfaz a unidade do mesmo ao considerar a diferença como substancial. Se o bem não é uma forma intemporal e eterna, então sua unidade é uma construção sempre imperfeita, e cortada pela diversidade (Valle, 2002, p. 237).

Esta tese afirma o diálogo como forma da *paideía*. É a plena participação dos cidadãos que institui a *politeía*, unidade hierarquicamente ordenada e inspirada na definição de acordo, ou consenso depois de expurgadas as contradições. O consenso não é o ponto de chegada, mas o princípio de onde se parte, o ideal do Bem como *métron*, justa medida e sentido da existência humana. A dialética é o único caminho “que se eleva até o 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, tomando por auxiliares e ajudantes desta conversão”, a matemática, a música, a geometria e a astronomia<sup>37</sup>. Essa via ascende à ideia do Bem, “sua forma para Platão é o diálogo mesmo ou a investigação que procede por questões e respostas” (Lima Vaz, 2012, p. 101).

O *lógos* socrático-platônico provoca um movimento de ruptura que liberta o homem do pseudossaber, põe em dúvida proposições ancoradas em opiniões insidiosas que buscam à adesão acrítica — semelhante a devoção no âmbito do sagrado — e, confrontando-as, mostra a intencionalidade velada do discurso demagógico. A participação no diálogo é a realização *paideía*, a instituição do pensamento crítico. “De fato, apreender-se-á melhor esse exercício espiritual compreendendo-o como um esforço para se libertar do ponto de vista parcial e passional, ligado ao corpo e aos sentidos, e para se elevar ao ponto de vista universal e normativo do pensamento, para se submeter às exigências do *Lógos* e à norma do Bem” (Hadot, 2014, p. 45).

---

<sup>37</sup> Cf. p. 101.

Além da concepção de *areté* do sofista não ser a mesma do filósofo, também há uma diferença fundamental entre o método que eles utilizam. Enquanto o sofista se apóia na força da persuasão, o filósofo tem no diálogo o método mais perfeito para se alcançar o conhecimento. A *areté* é princípio da educação e, ao mesmo tempo, iniciação ao diálogo e ao exercício do pensamento, é formação do homem virtuoso, capaz de lidar com o sofrimento, com a frustração e com o prazer, para além dos conteúdos, da leitura e da escrita se faz processo hermenêutico, a compreensão e o sentido do mundo.

Se todo discurso se atualiza como um evento, todo o discurso é compreendido como significação. Por significação ou sentido designo aqui o conteúdo proposicional, que justamente descrevi como síntese de duas funções: a identificação e a predicação. Não é o evento, enquanto transitório, que queremos compreender, mas a sua significação — o entrelaçamento do nome e do verbo, para falar como Platão — enquanto dura (Ricoeur, 1987, p. 23).

O diálogo é uma estrutura essencial que se realiza no interrogar e responder que sustenta “o movimento e a dinâmica do falar” (Ricoeur, 1987, p. 26) e envolve um sistema linguístico, o contexto e a relação com o outro em busca de sentido. Inferir é esperar consenso, seja na experiência solitária no esforço de compreensão de um texto, um diálogo da alma consigo mesma, *diánoia*, ou ao se debater com alguém visando a um acordo. O texto platônico indica a importância que Platão deu à linguagem, por mais imperfeita que ela seja, traz sempre o germen da realidade em sua estrutura.

“Antístenes, discípulo de Sócrates que esteve entre o círculo íntimo presente em sua morte, mostrou sua percepção da importância da linguagem ao intitular uma obra ‘Sobre a educação, ou sobre os nomes’ e declarar que o fundamento da educação é o estudo dos nomes” (Guthrie, 2007, p. 196). Sócrates não usa o discurso para agradar o ouvinte, mesmo quando isso possa lhe causar a própria morte.

“É que a palavra é a honra ontológica do homem; portanto não é indiferente trair a sua vocação, pois aquilo que se manobra com ela é, na medida em que ela fundamenta a relação do homem com o homem e a relação do homem com o ser, nosso próprio ser” (Manon, 1992, p. 26). Assim, o filósofo não visa a defender uma crença enfrentando o defensor de outra crença, e sim testemunha a própria ordem interna do discurso. O desafio do verdadeiro mestre é formar para além do espetáculo.

Os atenienses tinham grande apreço pela democracia e pela liberdade, *eleuthería*. Para Platão os valores autênticos são os da alma, sua metafísica definitivamente sustenta teoricamente o critério socrático dos valores da liberdade e da autonomia fundamentados

no princípio da sabedoria e da virtude, que geram o autodomínio e o equilíbrio da *psýkhé* ao submeter as faculdades inferiores à orientação da razão que lhes é hierarquicamente superior. Da mesma forma o filósofo, como o homem verdadeiramente sábio e virtuoso é o mais elevado dos cidadãos e, conseqüentemente aquele que melhor governará a *pólis* à felicidade, *eudaimonía*.

O espírito de coletividade que orientava a vida dos gregos se expressa de modo profundo na *Oração fúnebre* de Péricles, em que o ele declara que os homens que o antecederam elogiaram àquele que acrescentou a prática deste discurso ao costume das cerimônias fúnebres em honra dos heróis mortos em combate, em defesa de Atenas, mesmo que lhes custasse a vida. O estadista julga suficiente ter-se a honra e a distinção “do funeral preparado pelo Estado, ainda que as virtudes de tais homens não dependam, para serem justamente apreciadas,” (Tucídides, 2013, p. 199), de um único fator, “os dotes oratórios, bons ou maus” (p. 199), esclarecendo a necessidade de atitudes coerentes com os discursos, caso contrário seriam apenas palavras sem sentido.

Afirma que o homem que serve à cidade jamais é desmerecido por causa de sua pobreza, ou por não fazer parte de grupos de maior prestígio e a ninguém lhe é por isso, negada a dignidade. “Governamos a coisa pública em liberdade e nos negócios de cada dia não agimos com desconfiança nem reagimos violentamente contra um vizinho se ele segue suas preferências [...]. Mas enquanto na vida privada convivemos com” (Tucídides, 2013, p. 201) respeito, na vida pública obedecemos às leis, mesmo as que não estão escritas e, “sobretudo as que foram promulgadas para ajudar aqueles que são vítimas de injustiça” (Tucídides, 2013, p. 201).

O grande legislador também elogia as muitas criações culturais dos gregos que proporcionam “muitas formas para o espírito repousar” (p. 201) das atividades diárias. Desde cedo educamos as crianças na disciplina e na coragem. Assim, nossa cidade é admirada por todos e também o será pelas gerações futuras. “Na verdade, nós cultivamos a beleza com simplicidade e o saber sem fraqueza [...]. Somos o único povo que pensa que um cidadão que não participa na vida pública não é apolítico, mas sim inútil [...]. Não só escolhemos mas verdadeiramente refletimos” (pp. 202-203) sobre a vida em comum.

O discurso de Péricles é uma lição de cidadania que nos provoca a pensar que uma nação é criação humana com base na unidade de valores comuns e, que não é apenas possível, mas urgente e necessário o ensino da ética e que a educação pelo olhar da

filosofia é a ampliação do horizonte para além dos limites do conteúdo, é antes de tudo pensamento e forma de vida política.

“Não há nem poderia haver ‘especialistas’ em assuntos políticos” (Castoriadis, 2002, p. 306, porque a virtude política é aquilo que faz a comunidade, *koinonía*, κοινονία, a comum unidade dos iguais buscando-se construir aquilo que é de todos e só pode ser instituído como obra de criação coletiva. “Assim, como Platão explica no *Protágoras*, os atenienses receberão conselho dos técnicos acerca da adequada construção de muralhas e navios, mas ouvirão toda e qualquer pessoa sobre assuntos de política (os tribunais populares encarnam o mesmo espírito no domínio da justiça)” (Castoriadis, 2002, p. 306). Para Platão a elevação da alma ao Bem é o que possibilita a participação humana na divindade.

O princípio da democracia é a participação de todos os cidadãos, a representação é apartada da essência da democracia à medida que significa a sua fragmentação em grupos de pressão pela garantia de interesses privados. “A participação geral na política implica a criação, pela primeira vez na história, de um espaço público” (Castoriadis, 2002, p. 310) muito distinto da forma contemporânea subordinada à economia de mercado capitalista, voltada a interesses de alguns poucos privilegiados, que se sentem lesados pelos impostos que deveriam servir ao bem comum e a ajudar a parcela da população que vive em condições indignas ao ser humano.

A ignorância é a doença da alma que causa a incapacidade de pensar, por isso critica-se injustamente acreditando que o homem age mal voluntariamente, também nenhuma criança é espontaneamente malvada, porém o mal advém dos vícios decorrentes da educação sem princípios. Quando os nossos homens são mal formados estabelecemos instituições malévolas que nos distanciam da civilização. As cidades estabelecem maus costumes e falsos discursos, tanto no âmbito particular, como no público e, não se envergonham por não ter ensinado aos seus jovens, desde a mais tenra idade, o remédio para este mal. Como pais somos responsáveis pelos nossos filhos e, como professores pelos educandos, por isso, tanto quanto for possível, devemos nos esforçar na instituição do gênero dos discursos com base na verdade visando a evitar a enfermidade da alma mediante a educação, o costume e o bom exemplo<sup>38</sup>.

A educação é inseparável da condição humana de incompletude e imperfeição, é algo sempre a ser feito.

---

<sup>38</sup> O parágrafo é uma tradução minha do italiano Timeo in: *Platone: tutte le opere* (86 b-e; 87 a-b).

O ato de educar e de formar é um movimento permanente entre o instituído e o instituinte, o existente e o “in-existente”, o real e o imaginário, o presente e o futuro, o que somos e o que devemos ser. Educar, e em especial formar, é tornar concretamente possível, trabalhar para realizar o movimento instituinte de criação da autonomia, da liberdade, da humanidade, da sociedade, das instituições, dos grupos e indivíduos autônomos, livres e justos. Essa formação só se efetiva no e pelo exercício e cultivo do pensamento na vida coletiva e individual, sem jamais abrir mão de pensar as ideias, os valores, os hábitos, os costumes, a teoria, a prática, a ação humana, sobretudo em sua dimensão pública, coletiva, procurando realizar o bem, o bem comum, a *pólis*, a sociedade e os indivíduos excelentes (Coêlho, 2009b, p. 21).

A realidade com vistas ao ideal jamais será totalmente realizável, nem por isso, deixaremos de pensar no nosso modo de agir no mundo no esforço de nos aproximarmos o máximo possível do paradigma da perfeição. A *areté* é “a mediação entre o excesso e a falta, ou seja, a ‘*justa medida*’ entre o  *muito e o muito pouco* (Reale, 2002a, p. 220).

O *Protágoras* provoca a pensar a relação de poder que leva a certo tipo de adesão não crítica a discursos demagógicos que se afirmam na autoridade de quem enuncia. Há que se examinar a essência do discurso, o que é dito e não quem diz para que se compreenda radicalmente sua intencionalidade. A *pólis* educava os jovens atenienses na participação nas assembleias em que aprendiam a avaliar seus concidadãos e os seus líderes.

Sócrates e Protágoras, mesmo com visões distintas, ambos atribuem grande importância à educação, não na acepção formal da escola contemporânea, mas “em um sentido fora de moda [...] dos gregos antigos: por *paideía* eles queriam dizer criação, ‘formação’ (*Bildung* em alemão)” (Finley, 1988, p. 42), aperfeiçoamento moral que constitui a responsabilidade pelo bem comum que se realiza na identificação e adesão aos valores da comunidade instituindo a estabilidade do *éthos* democrático no sentimento de pertencimento ao grupo, *phília*.

A famosa tese do homem medida defendida por Protágoras está em consonância com a justificativa de que não só é capaz de ensinar seus discípulos a se tornarem pessoas excelentes, como também mereceria o preço estipulado e ainda maior, como alguns discípulos teriam sugerido. Por isso estipulara que “quando alguém vier aprender comigo, se lhe aprover, ele me paga o montante que cobro; se assim não quiser, ele vai a um templo, declara sob juramento a quantia equivalente a meus ensinamentos e, então, deposita o valor” (Platão, *Protágoras*, 328-b). Proposição que confirma a posição de Sócrates, de que os ensinamentos não podem ser mercadorias que estariam à mão de negociantes aos quais não se poderia confiar a alma de um homem (313-c).

As conclusões de Protágoras e Górgias convergiam e, “se há algo de que se pode chamar de visão sofisticada geral, é a ideia de que não há nenhum ‘critério’” (Guthrie, 2007, p. 184) e, portanto aquilo que aparece a cada homem seria a única realidade possível. A tese “a medida de todas as coisas é o homem, das que são, enquanto são, das que não são, enquanto não são” (152-a) é atribuída por Sócrates a Protágoras no *Teeteto*, diálogo em que o personagem de mesmo nome afirma: “de fato, parece-me que o que sabe algo apercebe aquilo que sabe e, tal como agora parece, saber não é outra coisa que não percepção” (*Teeteto*, 151-e). Em resposta ao matemático Sócrates afirma que, de maneiras diferentes Protágoras e Teeteto dizem a mesma coisa, que o conhecimento é meramente relativo à sensação de cada pessoa aos fenômenos aparentes.

Na dialética a linguagem é subordinada à exigência e ao rigor da verdade e nos leva a desconfiar da sedução do mundo da aparência, pois o saber genuíno só é visível “aos olhos da alma. Porque a ciência não consiste em permitir a vertigem do sensível, posto que sua dinâmica abole a distinção entre a ciência e a não-ciência” (Manon, 1992, p. 74).

O paradoxo inerente ao ensino e ao mito de Protágoras diz respeito à relação do poder e do conhecimento. O mito fundador da democracia aparta a ética da política como forma de assegurar essa democracia que, ao contrário da transgressão às leis da *phýsis*, para a qual sempre haverá punição, a transgressão do *nómos* como mera convenção só teria consequência no âmbito da opinião, situação facilmente contornável pelos mestres da retórica.

Pensar filosoficamente é estabelecer distinções entre o conhecimento e a opinião, o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, o sensível e o inteligível que, “desvenda-se apenas para aquilo que no homem lhe é ordenado. Por onde se deve compreender que, se o verdadeiro objeto da ciência é o ser, seu verdadeiro sujeito é essa instância universal e transcendente que Platão chama de alma” (Manon, 1992, p. 74). A inteligibilidade do real só é possível aos homens porque são seres de *noûs*. Como toda *prâksis*, a ação política depende do conhecimento da sua natureza, daquilo que realiza seus fins ontológicos por meios que não se desviem do caminho do bem. Nesse ponto a *areté* platônica é irreconciliável com a virtude dos sofistas, compreendida como pura arbitrariedade humana.

Ao final do *Protágoras* aquilo que inicialmente parecia ser a certeza do filósofo, do mesmo modo que as convicções do sofista que se pretendiam definitivas são antes questões sempre abertas a novas discussões. A forma de diálogo visa a explicar como a compreensão é formada e incita ao exame como interrogação jamais concluída,

demonstrando certezas sempre provisórias simbolizadas na aporia final. Protágoras revela-se um homem culto e inteligente, além de sua perspicácia na discussão, demonstra relutância em desviar-se do seu costume de pronunciar longos discursos com muitos detalhes e vasto palavrório. O diálogo incita ao distanciamento das crenças e juízos pré-concebidos para que se possa reavaliá-los criticamente.

Na perspectiva sofística o professor se utiliza do atrativo da novidade e da força do espetáculo que seduziu Hipócrates, fazendo-o desejar ser aluno de Protágoras. Apesar de parecer contraditório o fato de Platão ter fundado a Academia e declarar-se contrário à profissionalização dos sofistas, porém, sua escola superior baseava-se na relação de *phília* entre mestre e discípulos, na confiança estabelecida pela dialética, uma forma de educação que se faz na convivência pessoal e não pelo ensino dogmático veementemente recusado por Sócrates. O ensino de Protágoras funda o campo do saber sociológico na nova forma de pensar o *nómos*, a lei como uma construção social.

A estrutura do diálogo de Platão é pensada a partir da racionalidade da matemática cujo nome grego de maior expressão é o de Euclides: “os homens são suscetíveis de inventar um discurso tal que, uma vez colocadas as premissas, todo o resto segue necessariamente. A partir daí, a verdade está ligada à coerência interna do discurso, a sua não-contradição interna e não mais a sua adequação ao real” (Vernant, 2002, p. 206). O Protágoras é um diálogo em que Platão já deixa claro que os fins da vida boa devem ser hierarquicamente ordenados de acordo com a razão, os sentimentos e as ações; as atividades devem ser classificadas por seu valor intrínseco e não em termos daquilo que produzem. Nem tampouco a classificação do prazer estabelecida por Sócrates no Protágoras serviria como um critério comum de valor para medir e comparar as atividades humanas.

Quando os prazeres são classificados, trata-se agora de uma classificação de atividades quanto a seu valor. Não se trata de um repúdio de coisa alguma explicitamente defendida no *Protágoras*; mas tem, deveras, sérias implicações para a estrutura da *tékhnē* ética, que agora precisa encontrar uma maneira de classificar as atividades independentemente dos sentimentos que elas produzem. [...] Sugere que a crença na comensurabilidade modifica todas as nossas motivações irracionais, a ponto de a *akrasía* não mais ocorrer. Argumenta, pois, que todos os nossos desejos irracionais são, pelo menos nessa medida, passíveis de instrução (Nussbaum, 2009, p. 107)

O argumento filosófico não coage, mas sim esclarece a natureza das situações. No final do *Protágoras* os dois interlocutores concordam que “todas as coisas são

conhecimento” (361-b) *epistéme*, ἐπιστήμη, o que significa a concordância na rejeição de ambos à opinião protagórica de que “o ser humano é a medida de todas as coisas” considerando-se que o sofista concordara anteriormente (336-a) em “deixar a questão ser julgada pela racionalidade socrática” (Nussbaum, 2009, p. 106) que insiste em alertar para que não nos deixemos iludir pelas opiniões populares.

Apesar de suas posições iniciais contrárias, “Sócrates demonstrou o que queria a Protágoras” (Huisman, 2002, p. 459) e, no final da discussão, ambos modificaram suas opiniões. Isso mostra que o diálogo tem a intencionalidade educativa de nos tornar outros, desequilibrando nossas certezas, de modo a nos tirar da acomodação à crenças aceitas por considerarmos que as coisas sempre teriam sido assim, esquecendo-nos de questioná-las como fruto da escolha e ação humana, *prâksis*. O *Protágoras* é o “mais elaborado — e o último — dos diálogos de juventude” (Huisman, 2002, p. 460), que prenuncia o *Mênon*, *O Banquete* e *A República*. Ao discutir de modo geral a cultura de sua época, “Platão presta uma homenagem clara (ainda que às vezes irônica)” (Huisman, 2002, p. 460) principalmente a Protágoras, mestre dos sofistas ao mesmo tempo em que visa principalmente à contraposição relativismo do seu discurso sensacionalista que cooptava psicologicamente jovens.

Quanto à possibilidade de se ensinar a *areté* é uma provocação para que voltemos nossa atenção às questões fundamentais, aquilo que realmente importa e que o diálogo demonstra estar implicada à aceitação à participação na inquirição: “desenvolver [...] um relato sistemático e unificado do que estamos tentando compreender — um relato que integra os problemas da filosofia com a unidade de uma vida. [...] Platão formula um relato sem fronteiras da reflexão que constitui a filosofia” (Maccabe, 2011, p. 64).

A unidade e a identidade da “Ideia constituem um dos temas principais do platonismo. São essas características que conferem à Ideia a perfeição formal celebrada em todos os Diálogos como algo cuja natureza é satisfazer a alma em seu desejo de inteligibilidade” (Manon, 1992, p. 82. Nesse sentido o princípio de inteligibilidade do sensível e do suprassensível é a Ideia do Bem.

O conhecimento, assim como o poder não são bens que podem ser partilhados, não é algo do qual possamos nos apropriar ou dividir como se fosse mercadoria qualquer. São tipos de bens que só podem ser participados. O principal deslocamento operado pela reflexão da sociedade contemporânea diz respeito ao poder, pelo desvio de sua essência pública. O poder deve ser sempre um lugar “vazio” porque é de todos. “A tirania não se

define como o mau regime político, onde um só homem governa, mas como a forma política na qual o detentor do poder (um homem, um grupo, uma classe) se identifica com o próprio poder” (Chauí, 1990, p. 150).

“A justiça fundante é aquela que define a regra da proporcionalidade entre os cidadãos, criando os iguais pelo tratamento desigual dos desiguais” (Chauí, 2002, p. 470). No sistema constitucional cabe à justiça política realizar a participação de todos os cidadãos no poder e no saber. Sem essa participação de todos os cidadãos na constituição de um sistema ético de valores e aos bens culturais, econômicos e intelectuais a verdadeira democracia não pode existir, tendo em vista que o valor pelo qual todos são iguais perante a lei é assegurado pela liberdade do igual direito de participar do poder.

“Sócrates simboliza a responsabilidade da verdade, a necessidade do discurso, a presença em todo homem de uma razão-juíza da retidão da palavra” (Manon, 1992, p. 26). Pela negatividade da tese do homem medida de Protágoras, Platão demonstra a superioridade da sabedoria, a filosofia do Bem como compromisso com a justiça, o *nómos* supremo instituinte de outra realidade. Critério para pensar a letra morta de leis que, frequentemente servem a interesses de alguns privilegiados por convenções petrificadas instituídas como inquestionáveis.

O *télos* da educação que aspira a constituição de uma sociedade democrática deve ser a formação ética dos homens realizada de modo inseparável do “primeiro conteúdo do processo formativo: a construção da linguagem” (Rodrigues, 2001, p. 245) ou da elaboração do simbólico. Isso define o nosso modo de ser no mundo, o ser e a essência crítica inerente ao ser professor. No ofício da docência, a neutralidade é algo impossível porque contrário ao ato de educar. Toda a relação de ensino que se pretenda afirmar sua dimensão filosófica, como diálogo com intenção educativa é uma prática política. “Já o próprio Sócrates considerava uma missão política a educação na *areté*” (Jaeger, 2003, p. 606) e, nesse sentido, Platão só faz seguir o mestre e ainda hoje nos leva a pensar a possibilidade de se educar para além da competência técnica. Ao imitarmos a justiça praticando ações justas participamos da Ideia de justiça, da justiça em si, como diz Platão, desta forma, a existência participa do Bem.

## Considerações Finais

Os diálogos *Protágoras*, *Mênon*, *O Banquete*, e *A República* em seu caráter auto-referencial instutuem o método dialético de investigação platônico em que os interlocutores atuam demonstrando pressupostos teóricos como a reminiscência, a maiêutica socrática e a teoria da tripartição da alma. A forma e o conteúdo dos diálogos provocam, ainda hoje, a interrogação de questões fundamentais como a verdade, a morte e o amor. Problemas universais e perenes que dizem respeito, em todos os tempos, a todos os humanos. A παιδεία é exercício espiritual que se realiza no diálogo.

A *alétheia*, ἀλήθεια platônica se fundamenta no plano ético-político em que toda verdade, λόγος, é enigma.. A forma enigmática do diálogo socrático-platônico demonstra a via intermédia em que é possível apreendê-la e não um antagonismo direto pelo apartamento da *léthē*, o esquecimento da *alétheia* e sim, que em sua negatividade exprime-se o sentido do Ser e, também por ela é possível esclarecer a ambiguidade da *prâksis*, πραξις. Na πόλις essa ambivalência do discurso do rei, do *rapsodo* e do adivinho, que eram os antigos mestres da verdade, dá lugar à duplicidade do agir humano, que pode ser voltado para o bem ou para o mal e do risco que ela traz às decisões tomadas na esfera da vida pública, pois dessas deliberações dependem o bem comum e a felicidade dos cidadãos.

Nos embates dos grupos sociais na luta pelo poder político instaura-se o diálogo entre sofistas, que buscam vencer o *agón*, ἀγών por meio da força da palavra que faz triunfar pelo melhor argumento capaz de decidir as ações a serem aplicadas o filósofo que busca instituir pelo conhecimento a comunidade dos iguais, *koinonía*, κοινωνία.

A filosofia platônica se constitui no esforço de romper com o contexto épico, com a tradição de disposição mental que aceitava, sem críticas, o discurso dos poetas, do antigo *ánaks*, rei, e dos adivinhos, como irrefutável porque portador da verdade divinatória.

A *alétheia* da *paideía*, παιδεία não é a do poeta, o mestre da memória, que diz a *alétheia*, ἀλήθεια revelada por inspiração das musas e como tal, é inquestionável. O filósofo é chamado a prestar contas da realidade pela demonstração das proposições, seu discurso fundado na argumentação racional, distingue-se daquele do rapsodo, do rei e do adivinho, que dispõem do estatuto de verdade outorgada por seu caráter divino. O pensamento cujo horizonte amplo, geral abrange uma diversidade de experiências, de caráter mítico, ou religioso, reunia o *aedo*, o vidente, ou o profeta e o *basileu*, o rei, em torno de um mesmo tipo de discurso, com rituais e práticas comuns, além de gozarem do mesmo estatuto de verdade outorgado pela autoridade dos deuses.

É clara a hierarquia estabelecida por Sócrates para afirmar a primazia dos valores e a importância e superioridade dos bens da alma em relação aos do corpo físico e a inferioridade atribuída aos bens materiais e ao poder proporcionado pela riqueza. “Há um abismo imenso que separa esta escala de valores, que Sócrates proclama com tanta evidência, e a escala popular vigente entre os gregos” (Jaeger, 2003, p. 528). O cuidado de si, *a epimeleia heautou*, a preocupação com a interioridade do homem e da possibilidade de seu aperfeiçoamento por meio da formação discursiva fundada no exame de si mesmo, à medida que, se entrelaçam os princípios éticos, o domínio de si e a prática da *parresía*, da coragem de dizer a verdade. “Em Platão, o conhecimento do inteligível fornecia o princípio e a norma da retidão da ação” (Aubenque, 2008, p. 26), sua ética é intrínseca à metafísica e por isso, na *paideía*, a razão teórica é inseparável da razão prática.

O *éthos* socrático-platônico é fundado em algo novo, “o mundo interior. A *areté* que ele nos fala é um valor espiritual” (Jaeger, 2003, p. 529) ligado à ideia de *psykhé*, ψυχή, palavra que recebe surpreendente ênfase e alto significado relacionado à *Éros* que impulsiona a alma em direção ao conhecimento do Bem, Belo e verdadeiro conhecimento. “A virtude é, parece, uma espécie de saúde, beleza, boa disposição da alma e o vício, doença, feiúra e fraqueza” (*A República*, 444-e).

A dialética é a *paideía*, terapia que converte a alma ao bem e promove a cura e o governo de si e da *pólis*. Platão propõe a formação discursiva fundada no compromisso da *parresía*, de dizer a verdade num contexto em que o *lógos*, λόγος constitui-se elemento basilar da democracia de Atenas.

Ao relativismo dos sofistas Platão pensou as Ideias, o paradigma do Bem como o fundamento absoluto da verdade, *alétheia*, ἀλήθεια não como o ponto de partida, mas como o ideal a ser alcançado.

No *Mênon* e n’*O Banquete*, Platão já chama a atenção para a centralidade do tema da filosofia, que mais tarde é aprofundado na discussão de *A República*. A necessidade do pensamento filosófico nos lugares e situações que emergem do cotidiano da *pólis* é atestada até mesmo pelo contexto das conversas que acontecem próximas aos portos da cidade, onde se situam as casas de Céfalo e Agatão, lugares tumultuados onde se exercem as atividades humanas e as práticas que garantem as necessidades básicas de sobrevivência e onde também devem se realizar o exercício do pensamento filosófico. Platão nos ensina que a filosofia não deve ser uma presença atópica nos lugares “onde mais intensamente se exercem as atividades humanas. No tumulto desses afazeres humanos, estão presentes, de resto, todas as razões de viver, de crer, de pensar e de agir depositadas na tradição ou no *ethos* que atravessam as gerações e que denominamos justamente cultura” (Lima Vaz, 2002, p. 21).

O *Protágoras* e o *Mênon* provocam a pensar o sentido e a importância do *lógos* no contexto da vida da *pólis*. Os gregos que criaram a democracia fundada no diálogo em praça pública, na *agorá*, o debate aberto entre os iguais, a retórica, a lógica e a filosofia, não estão imunes aos mal entendidos, à *hýbris*, aos excessos, ao orgulho, à insolência, à presunção, à impetuosidade, ao descomedimento e aos insultos que beiram ao irracional e só podem ser regulados pelo *nómos*, pela observância da lei e da justiça, *díke*.

Platão, discípulo de Sócrates e herdeiro de sua filosofia, compreende que entre o *lógos*, a *alétheia* e as coisas sensíveis, o diálogo é a forma mediadora, cuja dimensão pedagógica é admirável pela intencionalidade de provocar o pensamento crítico sem o qual a *paideía* é impossível. A analogia entre a excelência discursiva e a instituição do plano político demonstra que a παιδεία e a πολιτεία são pensáveis e realizáveis a partir do mesmo ideal, do Bem acessível pela dialética, educação que deve levar a “interrogar e responder da maneira mais sábia possível” (*A República*, 534-d) e à ação virtuosa, *areté*, ἀρετή. “A dialética é de algum modo o supremo coroamento de nossos estudos” (534-d).

O diálogo é a forma interrogante e questionadora de participação na παιδεία e demonstra ser mais importante elucidar os diversos elementos e pontos de vista, de modo a compreender os diferentes aspectos de um problema, refutando teses falsas e opiniões

equivocadas, do que apresentar respostas definitivas. É um texto “vivo” que exige esforço de compreensão à luz da radicalidade do pensamento filosófico a ser apreendido numa complexa estrutura de conceitos e ideias envoltas em dramaticidade e beleza literária, que engendram uma teoria da aprendizagem fundada na compreensão do sentido das ideias e dos conceitos e que nos ensina o quão fundamental é buscar o saber, concebendo a imperfeição como condição humana na perspectiva de ser de falta. Para isso faz-se necessária a escolha e a definição dos conceitos, elucidando o significado das palavras buscando o rigor e o cuidado com a linguagem ao debater as questões visando a demonstração lógica e estruturada dos argumentos capazes de refutar as teses, ou estabelecer um acordo racional na conversação crítica com o interlocutor.

O diálogo socrático de Platão é uma obra literária indubitavelmente baseada num sucesso histórico: no fato de Sócrates ministrar os seus ensinamentos sob a forma de perguntas e respostas. É que ele considerava o diálogo a forma primitiva do pensamento filosófico e o único caminho para chegarmos a nos entender com os outros. E era este o fim prático que ele visava. Platão, dramaturgo inato, já escrevera tragédias antes de entrar em contato com Sócrates. A tradição afirma que ele as queimou todas, quando, sob a impressão dos ensinamentos deste mestre, dedicou-se à investigação filosófica da verdade. Mas, quando, após a morte de Sócrates, resolveu manter viva, a seu modo, a imagem do mestre, descobriu na imitação artística do diálogo socrático a missão que lhe permitira colocar o seu gênio dramático a serviço da filosofia. Não é só o diálogo, porém, o que há de socrático nessa obra. A repetição estereotipada de certas teses paradoxais características dos diálogos do Sócrates platônico e a sua coincidência com as informações de Xenofonte tornam evidente que os diálogos platônicos também têm raízes, no que se refere ao conteúdo, no pensamento socrático (Jaeger, 2003, pp. 501-502).

No diálogo a forma e o conteúdo da *paideia* constituem uma estrutura complexa e indissociável que instiga o esforço e provoca o pensamento voltado à compreensão do sentido das ideias, dos conceitos, dos problemas e das questões relativas à vida do homem grego na *pólis*. Segundo Aristóteles, representa uma mistura de poesia e prosa, de ficção e realidade na forma de “um drama espiritual em linguagem livre” (Jaeger, 2003, p. 502). A compreensão do texto requer um movimento de transmutação do leitor, analisando sua linguagem em nível de conceito, que envolve o sentido e o uso do vocabulário, em seu campo semântico e indissociável com o contexto da vida social de sua época.

O diálogo de Platão é vivo porque não é a linguagem vazia, nem o espaço abstrato separado do tempo e da cultura dos gregos:

Sócrates move-se no movimento da escola ateniense de atletismo, o ginásio, onde cedo se torna figura indispensável ao lado do ginasta e do médico. [...] No entanto, não era o ginásio o único palco ocasional daqueles dramáticos torneios de pensamento, que encheram a vida de Sócrates. Há uma certa analogia interior entre o diálogo socrático e o ato de se desnudar para ser examinado pelo médico ou pelo ginasta, antes de se lançar no combate na arena. [...] O ateniense daqueles tempos sentia-se mais no seu meio no ginásio do que entre as quatro paredes de sua casa, onde dormia e comia. Era ali, sob a transparência do céu da Grécia, que diariamente se reuniam novos e velhos para se dedicarem ao cultivo do corpo. Os pedaços de lazer dos intervalos eram dedicados à conversa. Não sabemos se era banal ou elevado o nível médio daquelas conversas; o que é certo, porém, é que as mais famosas escolas filosóficas do mundo, a Academia e o Liceu, têm os nomes de dois famosos ginásios de Atenas (Jaeger, 2003, p. 521).

O Sócrates platônico investigava a alma humana, era um conhecedor de homens que fazia as perguntas certas para confrontar as opiniões e crenças arraigadas de seus interlocutores. Era amigo da juventude de Atenas que frequentava o ginásio, lugar propício a novos pensamentos e aspirações pela regularidade dos encontros dos jovens que lhes pediam conselhos, como também dos cidadãos mais velhos e importantes de Atenas que o buscavam para pedir conselhos para a educação dos seus filhos. Em meio aos exercícios físicos, ao lazer e à tranquilidade do ginásio, ambiente muito frequentado e em que não favorecia o tratamento de assuntos relacionados aos negócios mas, bastante propício aos debates dos problemas humanos de caráter geral e para os quais a atenção ali se voltava.

Mas não interessava apenas o conteúdo: podia ali expandir-se, em toda a sua força flexível e suave elasticidade, o espírito, certo de deparar com o interesse de um círculo de ouvintes em tensão crítica. Surgiu assim uma ginástica do pensamento que logo teve tantos partidários e admiradores como a do corpo, e não tardou a ser reconhecida como o que esta já vinha sendo havia muito: como uma nova forma da *paideia* (Jaeger, 2003, pp. 522-523).

A alma constitui a essência humana e, portanto, não é algo que possa ser criado nem destruído pelo homem apenas nos é possível cuidar e, nesse sentido, a educação é cultivo e cuidado da alma que se faz numa busca incansável de aperfeiçoamento do espírito humano, uma *prâksis* interna de autoconhecimento pelo exercício da racionalidade que deve governar toda a nossa alma e que nos afasta da ignorância e dos apetites desenfreados que levam aos vícios e provocam o desequilíbrio e as injustiças. A educação deve se fundamentar na *epistémē* e no compromisso com a verdade. Isso só é possível pela dialética, método de investigação rigoroso e única via capaz de ultrapassar a esfera da opinião, *dóksa*, δόξα.

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 natureza<sup>39</sup>.

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 (Bollis, 2013, p. 61).

A educação deve provocar o homem a tornar-se partícipe da justiça, da beleza e da verdade ao praticar atos justos, belos e verdadeiros. Esta tese não tem o intuito de resolver as mazelas da educação, prescrevendo práticas pedagógicas, mas provocar a dúvida crítica. “As Formas são, sobretudo valores morais que fundam nossos juízos sobre as coisas da vida humana: trata-se antes de tudo, de procurar determinar, na vida do indivíduo e da cidade, graças a um estudo da medida própria a cada coisa, esta tríade de valores que aparece de uma ponta a outra dos diálogos: o que é o belo, o que é o justo e o que é o bem. O saber platônico, como o socrático, é antes de tudo, um saber dos valores” (Hadot, 2008, p. 116).

A concepção política de Platão é a filosofia, a *παιδεία*, a dialética e deve ter como princípio e fim, o bem da coletividade, a vida boa e a felicidade do homem.

Platão está profundamente convencido de que toda forma de política, que pretenda ser autêntica *deve ter em vista o bem do homem*; mas, a partir do momento em que o homem é concebido como sendo *a sua alma*, enquanto o corpo não é senão seu casulo passageiro e fenomênico, é claro que o verdadeiro bem do homem é o seu bem espiritual [...]

O homem grego esteve sempre convencido (ao menos até ao tempo de Platão e Aristóteles) de que o Estado e a lei do Estado constituíssem o paradigma de toda forma de vida, como bem o sabemos: o indivíduo era, substancialmente, o cidadão, e o valor e a virtude do homem eram o valor e a virtude do cidadão: a *pólis* não era o horizonte relativo, mas sim o horizonte absoluto da vida do homem (Reale, 2002, pp. 238-239).

---

<sup>39</sup> “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 uma” (nota de Guinsburg, à sua tradução d'*A Rep.* de Platão, p. 174).

O bem comum deve ser o critério, *kritérion*, κριτήριον que possibilita julgar e escolher de acordo com a justiça, A felicidade, *eudaimonía* só pode se realizar na prática do bem, pois a injustiça provoca o desacordo, a desordem interna do homem, da mesma forma que causa dissensões na vida pública. O livro IV d'A *República* (436b-441c) esclarece esse desequilíbrio interno da alma e demonstra que a paixão e a pulsão são radicadas no seu interior provocando a dissensão interna por não estar ordenada de modo justo, conforme suas funções, racional, irascível ou colérica e apetitiva ou concupiscente. A natureza racional, intelectual é hierarquicamente superior às outras duas e por isso, o pensamento deve orientar e conduzir nosso comportamento para a *areté*, a virtude, a sabedoria, a *phrónēsis*, a prudência e a *sōphrosýnē*, sensatez, o comedimento e o domínio das paixões e desejos que, descontrolados levam aos vícios.

Cada cidadão ateniense ao exercer uma função política, compreendida aqui como atividade com implicações na vida em comum, teria que prestar contas daquilo que compreende como *areté*, sendo obrigado “a ser capaz de expressar a sua própria concepção de virtude através de um enunciado definidor, *lógos*” (Santos, 2012, p. 38), caso fosse incapaz de fazê-lo, ao ser posto à prova no processo de refutação, caindo em aporia, ela seria a prova de que ele seria inadequado para o cargo.

A excelência moral, *areté* socrático-platônica é o saber que permite distinguir o bem do mal, o bom do mau e o belo do feio, cada virtude específica como a sabedoria, *sophía*, justiça, *dikaíosýne*, temperança, *soprhosýne*, coragem, *andreía* e piedade, *eusébeia* caracterizam os comportamentos individual e coletivo de modo a definirem-se os que são adequados de acordo com cada situação.

O Estado moderno deixou de “ser a fonte de todas as normas que regulam a vida do indivíduo, porque de há muito, ‘indivíduo’ e ‘cidadão’ deixaram de identificar-se” (Reale, 2002, p. 239) pela constituição e participação política como criação do bem de todos os cidadãos. Tampouco interessam atualmente as implicações psicológicas e éticas, a vida interior de que Sócrates falava e a qual Platão deu suma importância. A alma é a sede da consciência do homem grego a quem cabia a deliberação e a decisão em tais assuntos. O *éthos* platônico é voltado para o bem, como caminho para a *eudaimonía*, a felicidade como realização da *πολιτεία* justa que é, ao mesmo tempo, *παιδεία*, forma de vida ética e política, individual e coletiva ordenada pelo critério da justiça, *díke* e efetivada nas ações justas em prol do bem da *pólis*, a grande educadora do povo que, ultrapassa o campo

econômico, distinto do modo de produção de bens e serviços que garantem o bem-estar material que para Platão, era a antítese de todo bem.

A economia de mercado, do desenvolvimento e do lucro ilimitados que sustentam o sistema capitalista globalizado que determina o *éthos* do homem contemporâneo fundado na ausência de sentido, que foi substituído pelo consumo exacerbado, influenciado e condicionado pela propaganda midiática e sua falsa promessa de felicidade. As relações humanas cada vez mais são calcadas na superficialidade e na aparência do mundo virtual das redes sociais, que disseminam futilidades e determinam padrões de comportamentos e de beleza física cada vez mais irrealizável e lucrativa à “indústria da beleza”, ao mesmo tempo em que, as crianças, adolescentes e jovens são a cada dia, mais seduzidos pelo mercado do consumo e pelos vícios que adoecem física e emocionalmente. Platão nos mostra “quanto a filosofia clássica grega valorizava a vida comunitária humana em suas diversas formas, para apontar os limites e perigos de um exagerado individualismo nos tempos modernos. [...] E faz parte da essência do que é clássico nunca se tornar obsoleto, mas ser um estímulo para a renovação, em todos os tempos” (Ricken, 2008, p. 7).

Na sociedade do simulacro e da aparência se menospreza o ser humano em prol da acumulação de toda a sorte de bens materiais, instituições seculares são transformadas em organizações administradas e geridas para garantir o mais elevado nível de lucratividade. O lucro é o paradigma da sociedade capitalista que a tudo transforma em mercadoria transformando direitos fundamentais como educação, saúde e segurança em prestação de serviços apenas àqueles que dispõem de recursos para pagar por eles. Nesta perspectiva, o próprio homem é concebido como mera mercadoria já que a medida do valor do homem é determinada pela quantidade de dinheiro e bens materiais que possui.

É certo que Platão estava condicionado em dois sentidos: pelos pressupostos de seu sistema e por determinada visão-histórico-social-cultural do Estado; nem uma nem outra podem se repetir historicamente. Todavia, acima desses condicionamentos, ele apontou para uma verdade que hoje, mais do que nunca, soa como uma advertência: uma política que, ao regular a vida em sociedade dos homens, abdique das dimensões do espírito e estructure-se exclusivamente segundo as leis da dimensão material do homem, não poderá subsistir; as exigências do espírito, negadas ou reprimidas, cedo ou tarde tornam a impor-se inexoravelmente (Reale, 2002, p. 239).

A παιδεία em seu sentido ontológico é formação cultural realizada na *prâksis* mediada pelo verdadeiro *lógos*. A *alétheia*, ἀλήθεια pressupõe o sentido de um discurso, o λόγος que visa ao desvelamento do real e se faz “tarefa de essencialização do *homem*

*humano*” (Fernandes, 2016, p. 80). Nesta perspectiva a educação se faz *paideía*, exercício do pensamento e prática da liberdade, *autárkeia*<sup>40</sup>. Sócrates demonstrou a necessidade do exame de si mesmo para que se tenha consciência da condição de não saber. É justamente a compreensão daquilo que nos falta que impulsiona o desejo, o *Éros* da busca do saber, o amor pela filosofia que é a dialética e se faz *paideía* e nos convida à participação dialógica como forma de transformação do modo de vida. Deve-se entender esta *askesis* “como prática de exercícios espirituais” (Hadot, 2014, p. 21) que já existiam na tradição da filosofia Antiga.

Esses exercícios de pensamento se constituem pela intervenção da imaginação e da sensibilidade que tem papel importante juntamente com aspectos intelectuais que se observam nas práticas de leitura, elaboração de conceitos e definições, raciocínio lógico, pesquisa e discurso retórico e, por isso, poderiam ser chamados, segundo Hadot (2014, p. 20), de “exercícios intelectuais”, ou “exercícios éticos”, tendo em vista, que tais exercícios “contribuem poderosamente para a terapêutica das paixões e se relacionam à conduta de vida” (p. 20). Todavia, para evitar o uso de nomenclaturas muito limitadas, pois transformam a personalidade, o comportamento e a compreensão do mundo, preferiu denominá-los “exercícios espirituais”, um fenômeno importante pelo alcance e pelas “consequências que dele decorrem para a compreensão do pensamento antigo e da própria filosofia” (Hadot, 2014, p. 21).

O diálogo platônico é a forma da filosofia, a *paideía*, a dialética que é modo de vida, exercício espiritual. O *lógos*, λόγος é linguagem mediadora da compreensão do mundo e das coisas, do plano material e do inteligível. O discurso é portador de sentido, porque explica o Ser, aquilo que é. Se não há demonstração lógica capaz de explicar racionalmente a realidade provocando o entendimento não se poderia dizer o Ser. As palavras ocupam o lugar do Ser na intermediação que visa a apreensão da relação das coisas entre si e delas com o mundo que, pela linguagem, se faz humano.

O princípio ontológico da *paideía* é a “lei do ser: a não-contradição [...]. Essa não-contradição de qualquer ser consigo mesmo garante a verdade (Wolff, 1999, p. 27). Dois predicados contraditórios não podem pertencer, a um mesmo ser, ao mesmo tempo, isso faz com que determinadas inferências sejam verdadeiras e não aquelas que pressupõem a

---

<sup>40</sup> “Αὐτάρκεια, s. f. estado do que se basta a si mesmo, autossuficiência e independência para existir, julgar e agir, autonomia do homem excelente, liberdade como expressão do mais elevado ideal da ética e da política. Ser livre é não depender de ninguém para julgar e agir, mas encontrar em si mesmo o princípio, a razão que rege sua existência e ação” (Coêlho, 2009, p. 5).

falsidade porque implicam a contradição. Não se pode, por exemplo, afirmar que um determinado atributo pertence e, ao mesmo tempo não pertence a um determinado sujeito.

Platão nos fala do conhecimento geral do ser e é “do axioma de não-contradição que se deduzem as raras verdades válidas para qualquer ser enquanto simplesmente é: por exemplo, que qualquer ser é *um* (Wolff, 1999, p. 28). A filosofia platônica repousa sobre esse princípio intrinsecamente lógico, ontológico, epistemológico e ético. É essa dialética, a participação voluntária e consciente no jogo de perguntas e respostas, cujo princípio, *arkhê* e fim, *télos* é o sentido, o entendimento e a compreensão dos enunciados e das inferências demonstradas por meio de argumentos lógicos que desvelam a realidade verdadeira. A dialética é a arte da argumentação e da demonstração racional através do diálogo, do *lógos*. Por meio da função mediadora da linguagem o homem pode ascender de forma lógica e ordenada ao mundo do inteligível, do ser como realização teleológica de sua existência, já que somente pelo intermédio do *lóγος* nos é possível dizer e pensar a nós mesmos como sujeitos capazes de agir intencionalmente transformando a realidade de modo a instituir um mundo justo e igual para todos.

A filosofia é “uma presença contestada e mesmo *atópica* segundo o juízo do homem comum” (Lima Vaz, 2002, p. 21), mas ela não abre mão do seu lugar, ali onde se exercem mais efetivamente as atividades humanas. N’*A República* e n’*O Banquete* Platão chama a atenção para a necessidade de se pensar a filosofia e o filósofo em sentido radical, a partir das experiências e problemas que emergem dos lugares de intensa atividade de pessoas e produtos que garantiam a sobrevivência na *pólis*. Tanto a residência de Céfalo, como a de Agatão, respectivamente situavam-se nas proximidades nos portos do Pireu e do Falero. É no torvelinho dos afazeres humanos que a presença da filosofia é essencial para avaliar as razões da existência, das escolhas e deliberações, as crenças e tudo o mais que diz respeito ao mundo do *éthos*, aquilo que deve ser feito. Confirmar o que nos é natural e constitui nossa humanidade na participação da perfeição do *kósmos*, o Bem.

A *paideía* é um conceito universal, não é algo que se pode acrescentar ao indivíduo, ou à *pólis*, mas uma concepção intimamente ligada às questões da existência, daquilo que constitui o homem e a cidade e neste movimento intrínseco e inseparável entre indivíduo e sociedade, realiza-se como processo de formação, ou seja, a humanização do Homem, como ser de razão que não nasce pronto, e sim, sempre a ser realizado na relação com o outro, com o ambiente e as criações da cultura. É formação humana que deve ultrapassar o âmbito da profissionalização ou da instrumentalização para o trabalho. A educação técnica

depende da formação geral, da investigação interdisciplinar das áreas fundamentais do saber.

A especialização deve se subordinar ao saber geral, como círculo hermenêutico de compreensão do conhecimento teórico e prático em que o conhecimento não se restringe ao treinamento técnico, mas é virtude que possibilita o entendimento do outro e do meio em que vivemos. A formação humanista defendida por Platão visa ao homem como ser capaz de estabelecer relações sociais buscando a instituição da realidade fundada na justiça. Nesse sentido a sociedade atual é a negação do fim, *télos* d'A *República*, a felicidade, *eudaimonía* que é fazer o que deve ser feito. Platão chama a atenção para o erro de se buscar o sentido da vida no luxo, na riqueza, nas vaidades, no dinheiro ou no prazer imediato.

É preciso considerar que a discussão do Protágoras advém de um tempo em que se busca construir na Grécia, um “sistema de pensamento racional” (Detienne, 2013, p. 108) num esforço por instituir sua estrutura conceitual e as técnicas que poderiam favorecer esse pensamento. Isso se faz pela elaboração da filosofia, da sofística, da história e do direito.

Educar na perspectiva da *paideía* implica girar o olhar em direção à ideia de perfeição. O sentido da educação está na busca incessante da *areté*, virtude, elevação da alma que significa formar o cidadão cuja excelência moral o possibilita participar ativamente, como sujeito na construção da sociedade ordenada pela justiça e sempre em busca do bem da coletividade. . “A alma — eis a grande palavra dos platônicos, e toda filosofia platônica é, finalmente, centrada na alma. Inversamente, toda filosofia centrada na alma é sempre uma filosofia platônica” (Koyré, 2011, p. 25).

A educação é processo de formação humana e existe desde que existe o homem e a tradição como ação de entregar às novas gerações o saber, o *éthos*, o mundo da cultura, da imaginação e da criação como o abrigo seguro, 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 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).

Os gregos entenderam que somente por meio da educação seria possível a constituição daquilo que se tornaria a segunda morada do homem. Essa elevação da

condição de barbárie e substituição da força bruta pelo diálogo, como linguagem fundada no pensamento racional e que institui o plano das relações sociais é a base da afirmação o 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* socrático-platônico torna-se o espaço da liberdade na medida em que o homem liberta-se das necessidades exacerbadas que escravizam e provocam a servidão e o sacrifício para satisfazer as ilusões da sociedade do consumo. A educação como *paideía* deve levar o cidadão a ser 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.

Pensar a educação pelo olhar da filosofia é compreender o *éthos*, a cultura como conjunto de saberes com intencionalidade de constituir relações sensatas entre os homens, buscando o equilíbrio com a natureza, da qual devemos ser guardiões em busca da constituição da verdadeira morada humana sempre por fazer-se. O processo civilizatório diz respeito a todas as instituições que regulamentam as formas de vida dos indivíduos

associados e exige pensá-lo como processo permeado pela contradição. Ao falar da cultura Freud refere-se a “tudo aquilo em que a vida humana se ergueu acima de suas condições animais e em que se diferencia da vida animal — e eu me recuso a distinguir cultura de civilização” ([1927], 2014, p. 233).

A sociedade capitalista contemporânea é a negação d’A *República* que implica a contradição entre o desejo de liberdade do indivíduo e a necessidade do cumprimento do *nómos*, educar é orientar a internalização dos valores da civilização. A contradição que perpassa a relação entre indivíduo e sociedade causa o que Freud chama de “mal-estar na civilização” ([1930], 2010, p. 13). Um mal-estar exacerbado causado pelas condições objetivas com as quais a sociedade capitalista se organiza.

Subsumidos a uma lógica que não é a lógica humana e sim, a da acumulação e reprodução do capital, o lucro é o valor que rege as relações, conforme as regras do mercado que, cada vez mais tem sua abrangência ampliada a todas as esferas e instituições da vida social, inclusive a escola que passa a ser gerida pelo critério da administração empresarial, mero estabelecimento comercial, ou prestação de serviços em que a racionalização dos custos proporcionam maior acumulação de riqueza. O ensino reduz-se à mera mercadoria, passível de compra e venda, como qualquer outra produzida no sistema capitalista. Considerando-se que há uma intencionalidade no ato de educar e que essa não é tarefa exclusiva do professor e da escola formal, mas diz respeito às diversas esferas da sociedade e, diante desse contexto, cabe questionar: a que se destina a educação?

A formação integral do homem exige o exame rigoroso e crítico da realidade que se constitui na relação indivíduo e sociedade, analisando seus elementos de tensão e mútua determinação que, apesar de complexa, contraditória e fundada na injustiça é criação humana de aspectos objetivos e subjetivos intrínsecos. Esta tese não tem a intenção de oferecer soluções para a educação, é sim um convite à ampliação do horizonte para além do tecnicismo e da superficialidade que busca girar o olhar para o *télos*, assumindo o desafio de realização do Bem supremo, da vida boa. Na realidade da sociedade capitalista, cujo princípio é a mercadoria a ser consumida, esta tese faz o contraponto, ao pensar a *prâksis* como questionamento incansável do instituído.

Perguntando o que faz a educação ser educação e a escola ser escola; como deve ser a formação, buscando compreender aquilo que existe e que toda mudança depende da sociedade como um todo. Cada ser humano é educado por outros que já existiam, ao viver e crescer participando de uma associação de pessoas, integrante de determinada sociedade.

A passagem da comunidade da Antiguidade para a sociedade moderna implica uma série de modificações na constituição da pessoa. A formação do homem era distinta da forma de constituição do indivíduo da sociedade capitalista moderna. A concepção de homem para os gregos é uma ideia inseparável da *pólis*, o homem é o cidadão e o sentido da *paideía* é a realização da *politeía* perfeita.

A *paideía* se faz *politeía* como ideal e tarefa de formação do grupo dos iguais e não de cidadãos isolados, mas a ordenação interna da alma do homem é análoga à divisão das funções na *pólis* de acordo com as capacidades de cada um dos três grupos, do filósofo como guardião da justiça, porque sabe o que é melhor para a cidade, dos guerreiros devido à coragem, *andreia* e o grupo dos artesãos, considerados inferiores, pois se ocupam das coisas relativas à economia, que diz respeito ao âmbito do *oikos*, do lar, hierarquicamente inferior porque é da esfera privada, do dinheiro e da riqueza que devem subordinar-se aos interesses comuns, esfera da vida coletiva.

A concepção de indivíduo, diferente da ideia de homem para os gregos, é um dos sustentáculos da sociedade capitalista e implica na ausência de universalidade, tão cara à Grécia Antiga. Enquanto a unidade da *pólis* era garantida pela cultura do espírito de *philia*, amizade, pelo sentimento de pertencimento ao grupo de iguais, o indivíduo moderno é uma categoria histórico-social, uma forma de existência que não diz respeito à verdadeira singularidade, como na *persona*, no sentido da humanidade na pessoa, daquilo que é comum a todos os humanos e, portanto, é universal.

Na forma da sociedade contemporânea ancorada na concepção de indivíduo, a perda de universalidade está posta e o procedimento de razão afeta todas as instituições sociais, dentre elas, a família, a escola, a igreja, os partidos políticos, já que a ideia de indivíduo se dá pela forma como o homem produz a vida e, portanto, depende das condições materiais de existência. O ser se constitui por meio das relações sociais estabelecidas econômica, política, psicológica, comportamental e historicamente, ao mesmo tempo em que a *práxis* também constitui essa sociedade.

Compreender a cultura como constituição do ser exige o reportar-se ao outro em um processo de objetivação e desvelamento da realidade. Por outro lado, a exigência da competitividade exacerbada, característica da sociedade capitalista, requer a produção do indivíduo, um personagem aparente, produtivo, isolado e egocêntrico, forjado pelo modo de produção, que já traz em sua essência, o gérmen da contradição estrutural do sistema, injusto por natureza.

Pensar a educação é pensar a constituição do ser social. A condição de humanidade é uma potencialidade, cabe à educação, assim como à sociedade como um todo, promover e impulsionar a sua realização. O referencial da *paideía* apresenta-se ainda hoje como possibilidade de examinar criticamente a realidade considerando-se que “a instituição da sociedade é toda vez instituição de um magma de significações imaginárias sociais, que podemos e devemos denominar um mundo de significações. [...] A sociedade faz ser um mundo de significações e é ela própria por referência a um tal mundo” (Castoriadis, 2000, p. 405) de modo que nenhuma transformação é possível sem passar pela sempre inconclusa e permanente busca da compreensão. O convite socrático-platônico a filosofar nos exorta ao diálogo, à participação na *paideía* se faz essencialmente interrogação crítica da realidade.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução da 1. ed. coordenada por Alfredo Bosi. Revisão e trad. Dos novos textos: Ivone Castilho Benedetti. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

AUBENQUE, Pierre. *A prudência em Aristóteles*. Tradução Marisa Lopes. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

BERGSON, Henri. *Cursos sobre a filosofia grega*. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOLLIS, Silvana. *Paideia filosófica: o sentido da formação n'A República de Platão*. 2013. 102 p.

BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2000.

CASSIN, Barbara. *O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura*. Tradução Ana Lúcia de Oliveira; Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CHÂTELET, François. (org). *História da filosofia: ideias e doutrinas*. Tradução: Maria José de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. v. 1.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Tradução Guy Reynard. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *As encruzilhadas do labirinto IV: A ascensão da insignificância*. Trad. Regina Vasconcellos. São Paulo: Paz e Terra, 2002, v. 4.

CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 1990.

\_\_\_\_\_. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. 2. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2002, v. 1.

\_\_\_\_\_. Atopia e acronia: do espaço ao ponto e do tempo ao instante. In: COÊLHO; FURTADO. (orgs.). *Universidade, cultura, saber e formação*. Campinas: Mercado de letras, 2016, pp. 13-28.

COÊLHO, Ildeu M. Teoria, prática e formação de professores. *Educativa*, Goiânia, v. 7, n. 2, jul./dez. 2004, pp. 207-229.

\_\_\_\_\_. Glossário de termos gregos. Notas de aula, UFG, material digitalizado, 2009a, 27 p.

\_\_\_\_\_. Filosofia, educação, cultura e formação: uma introdução: In: \_\_\_\_\_. (org.). *Educação, cultura e formação: o olhar da filosofia*. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2009b, pp. 15-28.

DAVIDSON, Arnold I. Prefácio. In: HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução Flavio Fontanelle Loque; Lorraine Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014, pp. 7-14.

DESCLOS, Marie-Laurence. É possível ser corajoso e justo sem ser sábio? Tradução: Alice Bitencourt Haddad. *Kléos: Revista de Filosofia Antiga*, Rio de Janeiro, n. 5/6, pp. 9-22, 2001/2.

DETIENNE, Marcel. *Mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, s/d.

\_\_\_\_\_. *Mestres da verdade na Grécia arcaica: como abertura de volta à boca da verdade*. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

DÉTIENNE, Marcel; VERNANT, Jean Pierre. *Métis: as astúcias da inteligência*. Tradução Filomena Hirata. São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

FERNANDES, Marcos Aurélio. *Skholé: o sentido fundante da escola*. In: COÊLHO, Ildeu Moreira. (org.). *Escritos sobre o sentido da escola*. Campinas: Mercado de letras, 2012.

\_\_\_\_\_. Técnica, pensamento, *paideia*: uma meditação cairológica. In: COÊLHO; FURTADO. (orgs.). *Universidade, cultura, saber e formação*. Campinas: Mercado de letras, 2016, pp. 47-86.

FERRARI, Franco. Conhecimento e virtude no *Mênon* de Platão. *Archai*, n. 12, jan-jun, pp. 81-87, 2014.

FINLEY, Moses I. Democracia antiga e moderna. Tradução Waldéa Barcellos, Sandra Bedran. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1988.

FLICKINGER, Hans-Georg. *Gadamer & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização [1930]. In: *Obras completas volume 18*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_. O futuro de uma ilusão [1927]. In: *Obras completas volume 17*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GADAMER, Hans-Gerg. *A Ideia do Bem entre Platão e Aristóteles*. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão: Estrutura e método dialético*. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GUTHRIE, W.K.C. *Os sofistas*. Tradução João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Machado. São Paulo: Loyola, 2008.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução Flavio Fontanelle Loque; Lorraine Oliveira. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas: Papyrus, 1996.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOMERO. *Iliada de Homero*. Tradução Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001, v. 1.

HUISMAN, Denis. *Dicionário dos filósofos*. Tradução Cláudia Berliner; Eduardo Brandão; Ivone Castilho Benedetti; Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dicionário de obras filosóficas*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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

JARESKI, Kris. *Mito e lógos em Platão: um estudo a partir de excertos dos diálogos República, Político e Fedro*. São Paulo: Paulus, 2015.

KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Trad. Helder Godinho. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

\_\_\_\_\_. *Estudos de história do pensamento científico*. Tradução Marcio Ramalho. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

KURY, Mário da Gama. *Dicionário de mitologia grega e romana*. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

LAÊRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução Mário da Gama Kury. 2. Ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

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

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *Contemplação e dialética nos diálogos platônicos*. Trad. do latim por Juvenal Savian Filho. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

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

MACEDO, Dion Davi. *Do elogio à verdade: um estudo sobre a noção de Eros como intermediário no Banquete de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

MANON, Simone. *Platão*. Trad. Flávia Cristina de Souza Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

MCCABE, Mary Margareth. A forma e os diálogos platônicos. In: BENSON, Hugh H. *Platão*. Tradução Marco Antônio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011, pp. 52-65.

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

\_\_\_\_\_. Educação e retórica. In: Finley, M. I. *O legado da Grécia*. Tradução Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998, pp. 211-228.

MONDOLFO, Rodolfo. *O pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*. Trad. Lycurgo Gomes Motta. 2. ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1966.

MONDOLFO, Rodolfo. *Sócrates*. Trad. Lycurgo Gomes Motta. 2. ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1967.

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

NATORP, Paul. *Teoria das Ideias de Platão: uma introdução ao idealismo*. Tradução Euclides Calloni, Saulo Krieger. São Paulo: Paulus, 2012.

NUNES, Carlos Alberto. Introdução. In: PLATÃO: *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: EDUFPA, 2002, pp. 1-46.

NUSSBAUM, Martha C. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução Ana Aguiar Cotrim. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. Tradução Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

OLIVEIRA, Francisco de; SILVA, Maria de Fátima. *O teatro de Aristófanes*. Coimbra: Gabinete de publicações da FLUC-Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1991.

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

PESSANHA, José Américo Motta. *Platão: O teatro das ideias*. O que nos faz pensar, n. 11, 1997, pp. 7-35.

PINHEIRO, Victor Sales. Introdução. In: PLATÃO. *O Banquete*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Ed. UFPA. 2011, pp. 27-70.

PLATÃO. *O Banquete* ou Do Amor. Tradução e introdução J. Cavalcanti de Souza. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

\_\_\_\_\_. O Banquete, Fédon, Sofista. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: *Os pensadores*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Teeteto, Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2001.

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

\_\_\_\_\_. *Mênnon*. Tradução Maura Iglésias. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2003.

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

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Tradução Carlos Alberto Nunes e introdução Victor Sales Pinheiro. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.

\_\_\_\_\_. *Fédon*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2011.

\_\_\_\_\_. *Apologia de Sócrates e Críton*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Org.(s) Benedito Nunes e Vitor Sales Pinheiro. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2015.

\_\_\_\_\_. *Cármides, Lísias*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Org.(s) Benedito Nunes e Vitor Sales Pinheiro. 3. ed. Belém: Ed. UFPA, 2015.

\_\_\_\_\_. *Protágoras de Platão: obras III*. Organização e tradução Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 2017.

PLATONE, Timeo. Edizioni integrali con testo Greco a fronte. A cura di Enrico V. Maltese, com um saggiodi Francesco Adorno. Premesse traduzione e note di Umberto Bultrighini, Enrico Pegone, Giovanni Caccia. In: \_\_\_\_\_. *Tutte le opere* Roma: Newton Compton Editori, 2009, pp. 2187-2291.

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

\_\_\_\_\_. *Corpo, alma e saúde: o conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Pulus, 2002a.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dário. *História da filosofia: Antiguidade e Idade Média*. 7. ed. São Paulo: Paulus, 2002, v. 1.

\_\_\_\_\_. *Eros, demonio mediador: el juego de lãs máscaras en el Banquete de Platón*. Trad. para o espanhol Rosa Rius y Pere Salvat. Barcelona: Herder, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sofistas, Sócrates e socráticos menores: história da filosofia grega e romana*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2009, v. 2.

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

RICOEUR, Paul. *Ser, essência e substância em Platão e Aristóteles*. Tradução Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1987.

RICKEN, Friedo. *O bem-viver em comunidade: a vida boa segundo Platão e Aristóteles*. Tradução Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Org. Gabriele Cornelli. Trad. Alaya Dullius “*et all*”. São Paulo: Annablume, 2010.

RODRIGO, Lidia Maria. *Platão e o debate educativo na Grécia clássica*. Campinas: Armazém do Ipê, 2014.

ROSSETTI, Livio. *O diálogo socrático*. Tradução Janaína Mafra. São Paulo: Paulus, 2015.

SANTOS, José Trindade. Platão e a escolha do diálogo como meio de criação filosófica. *Humanitas*, Coimbra, v. 46, 1994, pp. 163-176. Disponível em: <https://www.uc.pt/fluc/eclassicos/publicacoes/humanitas46>. Acesso em: 16 ago. 2018.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2008a, t.1.

\_\_\_\_\_. *Para ler Platão: o problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas*. São Paulo: Edições Loyola, 2008b, t. 2.

SANTOS, José Gabriel Trindade. *Platão: a construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Introdução aos diálogos de Platão*. Tradução Geor Otte. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2008.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Prefácio. In: *Universidade, cultura, saber e formação*. 2. ed. Campinas: Mercado de letras, 2016, pp. 7-10.

SOUZA, J. Cavalcante de. Introdução a’*O Banquete*. In: PLATÃO. *O Banquete*. 2. ed. São Paulo: Difel, 1970, pp. 11-76.

SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SZLEZÁK, Thomas A. *Ler Platão*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

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

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Ed. UnB, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

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

VERNANT, Jean-Pierre. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

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

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

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

WHITE, Nicholas P. A epistemologia metafísica de Platão. *In: Platão*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2013.

WOLFF, Francis. *Dizer o mundo*. Tradução Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.