## EVANDSON PAIVA FERREIRA

# PAIDÉIA E FORMAÇÃO HUMANA: UMA INTERROGAÇÃO SOBRE O SENTIDO DA EDUCAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pósgraduação em Educação da Universidade Federal de Goiás, para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Linha de pesquisa: Cultura e Processos Educacionais.

Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho.

Goiânia 2003

## **EVANDSON PAIVA FERREIRA**

# PAIDÉIA E FORMAÇÃO HUMANA: UMA INTERROGAÇÃO SOBRE O SENTIDO DA EDUCAÇÃO

Dissertação defendida e aprovada em 08 de agosto de 2003, pela Banca Examinadora constituída pelos professores.

> Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho Presidente da Banca

Prof. Dra. Anita C. Azevedo Resende

Prof. pr. José Ternes

À minha mãe, Evangelina de Paiva Dourado, incentivadora na descoberta do mundo acadêmico e na construção do prazer pelo estudo.

### **AGRADECIMENTOS**

Ao professor e orientador desta dissertação, Ildeu Moreira Coêlho, pela honestidade e rigor.

À professora Maria Helena Barcellos Café, pela confiança, apoio e testemunho de vida.

Ao Programa de Pós-graduação em Educação, a todos os professores, pelo ambiente de pensamento proporcionado.

Aos amigos e colegas do Programa que contribuíram com ricas reflexões.

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 paidéia. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o campo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez.

# **SUMÁRIO**

Resumo	
Abstract	08
Introdução	09
Capítulo 1 – Cultura, filosofia e <i>paidéia</i>	14
Capítulo 2 – <i>Ethos</i> platônico e <i>paidéia</i> grega	47
Conclusão	83
Referências bibliográficas	86

### **RESUMO**

A reflexão sobre o que se tem feito hoje nas reformas da educação recoloca, para todos os que se propõem a pensá-las, a questão inicial da educação desde a Antiguidade, cujo sentido coletivo é a construção do ethos, da morada humana, do mundo da cultura. A educação hoje parece ter perdido a arkhé que orientava e dava sentido ao fazer educativo dos gregos e seu ideal de formação humana. E é por isso que penso ser necessário falar da paidéia e propô-la como referencial na construção de uma educação que tenha a humanização como fim. No momento em que o discurso e a prática pedagógica confundem educação e escola, tornando-as sinônimo, vale a retomada da tradição filosófica, rememorar que educação não diz respeito apenas a um caráter propedêutico, mas busca a autonomia pessoal e da existência social autêntica. Esse trabalho procura colocar o ideal de formação a partir de Platão, a compreensão da filosofia como uma nova paidéia, com um novo conceito de saber e sua crítica à cultura pedagógica de seu tempo, sobretudo em relação aos sofistas. Sua ênfase na crítica ao pragmatismo de educadores gregos é que, antes de qualquer coisa, a educação deve ter como télos a formação do humano que há em cada homem e mulher.

### **ABSTRACT**

The reflection on what is being done today in the reforms of the education restates, for all of those who propose to think about them, the initial question of education since Ancient times, in which the collective meaning is the construction of ethos, of the human home, of the cultural world. The education today seems to have lost the arkhé which oriented and gave meaning to the making of education of the Greek and their ideal for the human formation. And that is why I think it's necessary to speak of paidéia and propose it as a reference in the construction of an education that has humanization as the means to an end. At the moment in which there is confusion in the language when referring to education and school, making them synonyms, it's worth taking up philosophical tradition again, rememorize that education does not regard just an introductory character, but seeks the human autonomy and its authentic social existence. This project seeks to put the ideal of formation since Plato and the understanding of the philosophy as a new paidéia, which a new concept of knowing and its critic to the pedagogical culture of its time, mainly in relation to the sophists. Its emphasis in the critic to the pragmatism of the Greek educators is that, before anything, the education should have as télos the human's formation that there is in each man and woman

## INTRODUÇÃO

Buscar as raízes da educação é buscar também as raízes da própria existência humana. Por que o homem faz educação? Porque, dotado de liberdade, precisa inventar-se como homem, como doador de sentido a uma realidade que, num primeiro momento, aparece como caótica e assustadora. Ao mundo da natureza o ser humano dá outro significado, faz cultura, deixa a marca humana no mundo. Criador de valores é capaz de dar forma à sua própria natureza. O mundo se faz humano e humanizante. O ethos, a morada humana, o mundo da necessidade, é reconstruída como mundo do humano. A casa é repensada de modo a acolher o homem que a criou. Do ethos à ética, da construção da nova morada cultural ao estabelecimento das normas da vida social, o homem descobre um modo de viver em coletividade. Na tentativa de preservar e melhorar essa forma de existência social, cria a educação. Mais que preservação dos costumes, a educação se propõe a preservar e a recriar o próprio sentido do que é ser humano. Ela primeiro acontece de forma simples e espontânea na vida da comunidade, para depois ganhar a complexidade e a estruturação que o processo de humanização do homem exige.

A educação como forma consciente de formação humana só aparece na história com os gregos. A eles o mundo deve o legado de uma educação que visa a um ideal de formação humana único na história. *Paidéia* é o nome dado a essa educação que pela sua complexidade é de dificil tradução, dando razão ao ditado: *tradutore*, *traditore*. Jaeger, autor de uma das maiores obras sobre esse

aspecto do gênio grego já nos alertara sobre a dificuldade em traduzir esse termo, e sugere que, para conseguirmos tal feito seria necessário usarmos as palavras "civilização, cultura, tradição, literatura ou educação", todas de uma só vez. A língua grega tem essa riqueza semântica e a tradução para a língua portuguesa põe em risco a perda do significado original dos termos. Com os gregos a paidéia é apresentada como exercício de liberdade na busca de dar forma ao humano que está em cada um de nós como possibilidade. A paidéia é o momento em que a razão e a liberdade empregam todas as suas energias para a construção da natureza humana como perfeição possível.

Procurando não ser um traditore do legado grego, retomo nesse trabalho a tradição da paidéia grega, a formação do homem para a vida da pólis, pelo desenvolvimento do corpo e da alma. Uma idéia de formação como autonomia da razão, autonomia do homem como ser de liberdade. Como primeiro povo a dar um sentido racional à educação, o estudo dessa tradição nos motiva a retomá-la nos seus fundamentos de modo a nos ajudar na reflexão que hoje se faz da educação. Esse trabalho visa compreender como a questão da formação humana é colocada pelos gregos, em especial o modo como tal questão é tratada no pensamento platônico. Tendo essa questão como fio condutor da pesquisa, dividi esse trabalho em dois capítulos.

No primeiro, procuro articular três conceitos fundamentais para a compreensão do mundo grego, cultura, filosofia e paidéia. Os gregos são o primeiro povo a ter no vocabulário uma palavra que expressa conscientemente o que é a cultura, paidéia. A questão da cultura aparece então como confronto entre dois conceitos referentes à existência humana. De um lado a physis, conceito que se refere ao mundo da necessidade e à conformação do homem ao

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cf. JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 01.

mundo da natureza. De outro lado o *ethos*, que pela sua grafía pode ter dois significados, ambos se contrapondo à *physis*. Se escrito com H, η (*eta*) inicial, significa morada humana, casa. Se escrito com E, ε (*epsilon*) significa hábito, costume, valores. *Ethos* se refere, desse modo ao mundo da liberdade. O homem, fazendo opção em construir o seu *ethos*, e não aceitá-lo como produto da natureza (*physis*), se faz ético, construindo para si a morada humana, fazendo cultura.

O surgimento da filosofia e as condições históricas que propiciaram a criação do saber racional também são enfocados nesse primeiro capítulo. A minha preocupação é colocar a razão como criação original grega. Para tanto retomo a história do povo grego desde a civilização micênica até a pólis, onde a filosofia encontra o ambiente favorável para o seu surgimento. A importância dada à palavra, à publicidade da vida social, ao caráter público que a escrita confere ao saber, como também a philia, a sophrosýne e o gosto pelo que é moderado, são elementos que só aparecem com a pólis e que podem ser apontados como elementos que colaboraram para o surgimento desse novo saber, a filosofia.

A filosofia acaba dando um novo significado ao conceito paidéia. Ao propor a todos aqueles que a ela se dirigem pensar o real e a vida da pólis, se faz paidéia e dá outro sentido à paidéia tradicional. Com o saber racional a paidéia visa formar o homem autônomo e livre que, pela educação do olhar, supera a multiplicidade e atinge o uno. Esse ideal de educação, tão importante pela sua originalidade, faz do mundo helenístico a civilização da paidéia ou a civilização da razão. Cultura, filosofia e paidéia são conceitos que se interpenetram na riqueza de seus significados e no legado deixado ao Ocidente.

No segundo capítulo procuro demonstrar como a questão da paidéia é colocada por Platão na constituição de uma paidéia filosófica como a verdadeira educação. Para compreender sua originalidade situo o pensamento pedagógico de Platão no debate que realiza com a cultura de sua época, sobretudo com os sofistas, educadores que vendiam o seu conhecimento e viam na erudição a essência da paidéia. Para mostrar o confronto dessas duas paidéias recorri a análise de alguns diálogos platônicos como forma de entender os argumentos de Platão contra os sofistas. Em diálogos como Banquete, Mênon, Górgias e A República, a paidéia platônica é apresentada como um ideal de educação que procura saber o porquê e tem como fim a formação humana, a humanização, enquanto os sofistas são apresentados como a personificação de tudo aquilo que Platão criticava: pragmáticos, retóricos, preocupados com a aparência e não com a verdade. Uma crítica considerada injusta por muitos, conforme estudos recentes que, desde o século XIX, vêm buscando a reabilitação dos sofistas. Da crítica platônica não só aos sofistas, mas a todo um ideário pedagógico grego, esse trabalho procura privilegiar o encontro de duas concepções de mundo, de homem e de paidéia que se opõem, assim como seus fundamentos teóricos.

Na pólis grega, no mundo helenizado e na influência que ainda exerce no educação moderna, a paidéia se apresenta como um ideal superior de formação do homem. Desde periagogé platônica o télos da educação proposta pelos gregos se mantém, mutatis mutantis, a mesma. A história tem revelado como o legado grego tem sido assumido ao longo dos séculos pelo pensamento filosófico. Estudos mostram a tentativa dos primeiros cristãos em fazer da cultura clássica uma paidéia de Cristo, proposta ousada, uma vez que procura unir elementos de matizes tão diferentes: fé e razão. Na Modernidade, com o Iluminismo, a idéia de elevar o homem à condição de ser autônomo mais uma

vez é retomada, agora com a *Bildüng*. E ainda hoje, toda vez que se fala em formação, autonomia, emancipação, são aos gregos que devemos nos voltar. Com esse trabalho procuro apontar elementos que ajudem ao educador moderno dar sentido à educação que faz e a formar o homem autônomo, livre, que pensa e busca a verdade.

## 1. CULTURA, FILOSOFIA E PAIDÉIA

O Helenismo ocupa uma posição singular. A Grécia representa, em face dos grandes povos do Oriente, um "progresso" fundamental, um novo "estádio" em tudo que se refere à vida dos homens na comunidade.

Werner Jaeger

Encontramos na origem da palavra cultura o sentido de cultivo, cuidado. Daí termos em nosso vocabulário palavras como agricultura, cuidado com a terra, e puericultura, cuidado com crianças. A palavra cultura traz em seu significado a idéia de uma ação que conduz à realização integral de todas as potencialidades de alguma coisa ou de alguém. Cultura é, então, cuidar, cultura.

Esta palavra, como outras, cuja origem remonta a civilizações que já não mais existem, mas que nos deixaram um legado que dá para a história um sentido comum, carrega consigo uma polissemia<sup>1</sup>, dando a ela significados diferentes de acordo com a época. O sentido original de cultura e educação, criado na Grécia Antiga<sup>2</sup>, perdura, *mutatis mutandis*, até o início da Modernidade. A partir do século XVIII, cultura passa a ser sinônimo de civilização. Uma sociedade culta era uma sociedade civilizada, ou seja, que seguia os padrões de comportamento da Europa iluminista. O século XIX, momento em que a antropologia ganha autonomia como ciência humana, mantém o conceito iluminista de cultura, vista como evolução de um grupo social. O *métron* que os antropólógos vão utilizar para avaliar o nível de

Diversidade de referências semânticas (dos "significados") na mesma palavra.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> A língua grega é a primeira a ter uma palavra, paideia, que designa conscientemente a cultura.

evolução de uma sociedade é a presença ou ausência de alguns elementos próprios do Ocidente capitalista. A ausência desses elementos é considerada como sinal de falta de cultura ou de inferioridade desta em relação a outras que apresentem tais elementos.

Apenas na segunda metade do século XX, os antropólógos irão superar essa idéia. Com o surgimento da Antropologia Social e a Antropologia Política, o conceito de cultura ganha um alargamento, passando a designar toda forma de vida em comunidade, "produção e criação da linguagem da religião, dos instrumentos de trabalho, das formas de lazer, da música, da dança, dos sistemas de relações sociais, particularmente os sistemas de parentesco e as relações de poder." A antropologia traz então a idéia de que os agrupamentos humanos não são um caos impossível de ser compreendido, mas se ordenam dentro de uma "lógica" própria. "A idéia fundamental é a de que a vida social é ordenada através de símbolos organizados em sistemas."<sup>4</sup>

O homem é um ser de cultura graças à sua "natureza humana" desprovida geneticamente possibilidade da de determinar comportamentos. Essa "natureza" aberta garante ao ser humano a liberdade de se inventar como homem, como sociedade, construindo a sua morada simbólica na terra. A cultura se constitui como a superação do reino da necessidade, da dependência do ser vivo em relação às coisas ou seres e como afirmação do reino da liberdade, como possibilidade, escolha, criatividade e autodeterminação.

Na língua grega encontramos dois termos que demonstram a gênese da reflexão em torno da cultura, do reino da liberdade em contraposição ao

CHAUI, Marilena. Cultuar ou cultivar. Teoria e debate, p. 51.
 DURHAM, Eunice R. Cultura e ideologia. Revista de ciências sociais, p. 72.

reino da necessidade. De um lado a physis<sup>5</sup>, domínio da necessidade, de outro o ethos. Para Aristóteles a intenção de querer demonstrar a existência da physis, e do ethos seria o mesmo que tentar demonstrar a existência do Ser. "Physis e ethos são duas formas primeiras da manifestação do ser, ou da sua presença, não sendo o ethos senão a transcrição da physis na peculiaridade de praxis ou da ação humana e das estruturas histórico-sociais que dela resultam."6 A distinção que se faz entre physis e ethos é a que existe entre a necessidade e a quase-necessidade que caracteriza o ethos como topos em que se opera a cultura.

A polissemia dos termos gregos faz da língua grega a língua filosófica por excelência. O termo ethos carrega essa riqueza conceptual, que ajuda na compreensão do significado da constituição da cultura como espaço de atuação da liberdade humana. No vocabulário grego, encontramos o termo ethos redigido de duas formas diferentes. Tem-se ethos com H, n (eta) inicial, que significa a morada humana e do animal<sup>7</sup> em geral. É a casa do homem. espaço humano que não é dado a ele, mas construído. Nesse espaço que se inscrevem "os costumes, os hábitos, as normas e os interditos, os valores e as ações."8 Nunca essa casa está pronta e acabada para o homem, e esse inacabamento é o sinal da presença "a um tempo próxima e infinitamente distante, e que Platão designou como a presença exigente do Bem, que está além de todo ser (ousía) ou para além do que se mostra acabado e completo."9 Há também ethos com Ε, ε (épsilon) inicial, que "designa o processo genético do hábito ou da disposição habitual para agir de uma certa maneira..." Aqui

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> "Phýsis significa processo de fazer nascer, de fazer crescer; força produtora dos seres; natureza ou maneira de ser de uma coisa disposição natural, substância das coisas." COÊLHO, Ildeu M. Filosofia e Educação, p. 21.

<sup>6</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II*: ética e cultura, p. 11.

O ethos do animal é fechado em seu ecossistema, na determinação instintiva de seu comportamento.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia II: ética e cultura, p. 13. <sup>9</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia II. ética e cultura, p. 13.

<sup>10</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia II: ética e cultura, p. 14.

ethos é designado pelo termo héxis, significando que o hábito é uma possessão estável, posta sob a vontade do senhorio (autárkeia).

O ethos é a morada animal e passa a ser a "casa" (oikos) do ser humano, não já a casa material que lhe proporciona fisicamente abrigo e proteção, mas a casa simbólica que o acolhe espiritualmente e da qual irradia para a própria casa material uma significação propriamente humana, entretecida por relações afetivas, éticas e mesmo estéticas, que ultrapassam suas finalidades puramente utilitárias e a integram plenamente no plano humano da cultura.<sup>11</sup>

A cultura mostra-se primeiramente em sua face *objetiva*. Nela estão presentes as obras culturais que significam para o homem a criação do mundo humano. É na passagem do natural ao cultural que o homem vai dando significação ao mundo, se faz doador de significados, sujeito. A paisagem natural se torna paisagem humana pelas obras de cultura. O homem se realiza como homem, como consciência-de-si, no exercício de humanização do mundo e de si mesmo. Marca sua presença no mundo, dando um *sentido* a essa presença. A *crise* de civilização se refere à perda desse *sentido* que faz do homem um ser cultural.

Este sentido revela a face *subjetiva* da cultura. É na definição do sentido que o homem se realiza como sujeito do processo cultural. Um mundo sem sentido, sem significações, seria um mundo selvagem. Um homem que nele vivesse não seria humano, nem se reconheceria como ser de cultura. O homem é ser histórico, tem a capacidade de transformar o mundo, construindo a si mesmo e a sociedade a que pertence. A cultura dá unidade ao conjunto humano, é um processo consciente de humanização, do reconhecimento do homem com o outro homem, criando o mundo das relações entre os humanos.

A cultura é social e histórica. É humanizante na medida em que traduz um sentido da atuação do homem no mundo, um projeto de existência

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1, p. 39-40.

histórica. Desde suas origens ela tende ao universal. "Realizado o grupo como comunidade de pessoas, a cultura tende a instituir o reino do universal. Ela constrói o mundo humano como um mundo de significações e de valores: como um mundo histórico." 12

Entre as iniciativas culturais que marcam a presença do humano na história, o surgimento de um conhecimento que se organiza segundo a estrutura do *saber* ganha importância fundamental. O conhecimento empírico acumulado pelo homem durante longo tempo se torna saber quando, reflexivamente, projeta o mundo da cultura, organizando, explicando e justificando.

O conhecimento humano apresenta, com efeito, a propriedade singular de ser um processo de acumulação *qualitativa* segundo o qual a realidade se reorganiza na mente numa rede de relações abstratas e em séries classificatórias que tornam o conhecimento para o ser humano o mais eficaz e poderoso instrumento de acesso ao mundo exterior e de presença ativa em meio às coisas. Acumulado qualitativamente e organizado, o conhecimento assume a forma do *saber*. <sup>13</sup>

As primeiras formas de manifestação do saber são os mitos e a sabedoria da vida. O mito possui uma função educativa e ordenadora sobre a realidade, assinalando ao homem seu lugar e à sua ação os limites na ordem cósmica. Não só descreve, mas prescreve o agir humano. É na religião, nas várias culturas em que se manifesta, que encontramos os primeiros registros de mensagens éticas, de tentativas em dar uma ordem moral ao homem. É nesse universo das formas simbólicas que se constitui a ação humana como *métron* das coisas, elevando o homem do universo das formas naturais ao espaço da liberdade. Esse universo simbólico do mito, da sabedoria da vida e da religião, também presente na cultura grega, só perde sua força de

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Cultura e universidade, p. 7.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1, p. 45.

referencial quando um novo tipo de saber provocar uma mudança radical na forma do homem compreender o mundo e a si mesmo. Esse saber é o *lógos*, o saber demonstrativo, baseado na lógica, na exposição dos argumentos e não mais na força da tradição e no caráter religioso da cultura. A passagem do *mýthos* ao *lógos* é uma das mais profundas e complexas mudanças culturais da história da humanidade. Significa uma ruptura com o imobilismo do saber mítico. A cultura é colocada pelo saber racional em termos radicalmente novos.

A razão é, antes de tudo, um *instrumento* que prova sua eficácia na natureza das obras de conhecimento que edifica, e um *método* que prova seu acerto na sua indefinida capacidade de auto-renovação. O objeto do saber racional se impõe com critérios originais que desvalorizam, na ordem do conhecimento, as veneráveis narrações míticas...<sup>14</sup>

O saber racional é *epistéme*, é ciência, conhecimento imanente, que não depende da magia, nem da tradição sagrada ou de fórmulas rituais. Seu conteúdo se organiza em estruturas de pensamento formal, com coerência lógica e demonstrável. Nesse referencial simbólico não cabe a figura do sábio que domina e guarda para si o saber. A relação entre mestre e discípulo modifica-se, negando a relação que se mantinha em sociedades hieráticas, em que a figura do escriba era uma constante. A relação passa a ter um princípio *crítico*, fazendo do ato de *ensinar* uma questão de reflexão privilegiada.

Esse novo saber, por todas as qualidades que carrega, é revestido de uma superioridade, sendo realmente um sistema vivo de idéias. A noção de cultura ganha novos contornos e fundamentos na *pólis* grega, constituindo um novo ideal de vida e humanidade. A Grécia representa, em contraposição aos

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Cultura e universidade, p. 12.

seus contemporâneos, grandes civilizações do Oriente<sup>15</sup>, uma distinção *sui generis*, um momento de radical originalidade em tudo que se refere à vida do homem. "Por mais elevadas que julguemos as realizações artísticas, religiosas e políticas dos povos anteriores, a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar de cultura só começa com os Gregos." Falar que a cultura começa propriamente com os gregos é dizer que na Grécia existe a consciência de cultura, o que aparece também no vocabulário com o termo *paidéia*. O que se discute é a posse<sup>17</sup> de uma cultura superior, que confere ao homem sua mais alta realização.

Jaeger<sup>18</sup> destaca a dificuldade em traduzir a palavra paidéia com expressões modernas. As palavras civilização, cultura, tradição, literatura e educação, usadas isoladamente não conseguem traduzir aquilo que os gregos entendiam como paidéia, mas apenas um aspecto desse conceito grego. O sentido do termo paidéia, entretanto, abrange todos esses significados ao mesmo tempo.

Os gregos foram os primeiros a entenderem a educação como processo de construção consciente, dentro do todo de construção da morada simbólica do ethos. Essa transposição metafórica do ethos para o mundo da cultura é vivida em todos os aspectos da vida. Tal fenômeno é fruto da posição que o homem gozava na sociedade grega. Ele é o centro, e a pólis a instituição em que se realiza como homem. A formação do homem é o centro do espírito grego. É nessa cultura que surge o humanismo, o intuito de

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Há uma grande disparidade entre os gregos e seus contemporâneos, fazendo com que Jaeger aponte mais proximidade da Grécia com a Europa moderna que com as civilizações do Oriente.
<sup>16</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego, p. 5.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Não no sentido empirista em que conhecer é assimilar conteúdos, tomando posse do conhecimento, mas como pertença a um grupo que se orgulha de sua cultura que coloca como questão para si mesma a formação do homem.

<sup>18</sup> JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 1.

O lugar do indivíduo na Grécia antiga ganha relevo quando os historiadores descrevem outras civilizações que, mesmo sendo grandiosas em suas realizações, não tinha o nível de consciência dos gregos: túmulos de reis, pirâmides monumentais, homens-deuses, solitários, em contraste com a opressão das massas.

construção do homem como idéia, acima do homem gregário, individual, o do eu autônomo que a filosofia só irá conhecer em Descartes.

Desde as primeiras notícias que temos deles, encontramos o homem no centro de seu pensamento. A forma humana dos seus deuses, o predomínio evidente do problema da forma humana na sua escultura e na sua pintura, o movimento consequente da filosofia desde o problema do cosmos até o problema do homem, que culmina em Sócrates, Platão e Aristóteles; a sua poesia, cujo tema inesgotável desde Homero até os últimos séculos é o homem e o seu destino no sentido pleno da palavra; e, finalmente, o Estado grego, cuja essência só pode ser compreendida sob o ponto de vista da formação do homem e da sua vida inteira...<sup>20</sup>

Esse ideal de homem não foi pensado à revelia da questão histórica, independente do espaço e do tempo, mas se desenvolve no solo de um povo, de modo que a forma perene como foi pensada se constitui nos dias de hoje fonte em que os modernos buscam a *arkhé* que rege a reflexão em torno do sentido da cultura e da formação do homem.

O aparecimento da razão, que surpreendeu e desconcertou os homens da civilização grega, foi o resultado de condições históricas que proporcionaram o surgimento da primeira civilização filosófica da história. Em busca de uma compreensão mais pormenorizada dessas condições, passo a destacar os aspectos históricos que conduziram a cultura à produção incomum e distinta de todos os outros saberes que o homem havia criado. Procuro fazer essa rememoração de tal modo que não corra o risco de ver o gênio grego independente do seu espaço e tempo. O povo grego transmitiu de forma imorredoura um conhecimento perene, válido ainda hoje, mas historicamente moldado. Desconsiderar tal fato é incorrer no risco de leituras anacrônicas e em eventuais preconceitos que enfraqueceriam a força inovadora daquela civilização.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 14.

As origens da Grécia Antiga remontam ao segundo milênio antes de Cristo, quando no território grego se organizava a civilização micênica<sup>21</sup>, muito semelhante às outras desse período. A vida social aparece, então, centralizada em torno do palácio e do rei, o ánax. O rei concentra todos os elementos do poder, nos planos religioso, político, militar, administrativo e econômico. No controle de toda atividade social, o rei conta com uma hierarquia complexa de dignatários e inspetores: os escribas. O escriba nas monarquias antigas é, tecnicamente, aquele que domina os segredos da escrita e, socialmente, o funcionário que põe seu conhecimento a serviço da administração real e, também, sacerdotal, uma vez que utiliza a escrita para fixar a doutrina religiosa. A invenção da escrita está ligada à finalidade utilitária da administração, só em seguida sendo consagrada ao uso da história e do pensamento abstrato, obra por excelência dos gregos. O escriba micênico, a exemplo do escriba oriental, é "o homem que faz as contas, classifica os arquivos, redige as ordens, aquele que é capaz de recebê-las por escrito e que, por conseguinte, é naturalmente encarregado de sua execução",22 o que faz dessa categoria um grupo superior dentro da hierarquia social. Outra peculiaridade dessa civilização é a ausência de moeda como unidade simbólica de valor. Os produtos são trocados por outros produtos, por trabalhos ou serviços, tudo codificado e contabilizado. Enfim, uma civilização bastante parecida com as monarquias egípcias e asiáticas.

O fim dessa civilização acontece quando da invasão dórica rompem-se os vínculos da Grécia com o Oriente. O mar se torna uma barreira que separa os gregos do Oriente. A Grécia entra, conforme alguns historiadores, na *Idade Média grega*. O sistema palaciano desaba e jamais voltará a ser erguido. O termo *ánax* desaparece do vocabulário político grego.

<sup>22</sup> MARROU, Henri-Irinée. História da educação na Antiguidade, p. 9. <sup>23</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> A Civilização Micênica tem início no 3º milênio a.C. e fim em 1400 a.C.

Sem o ánax e seu corpo de funcionários que formavam o aparelho burocrático desaparece também o escriba. A própria escrita desaparece e só no século IX a.C. voltará a se fazer presente entre os gregos, com outro significado de uso.

É todo esse conjunto que a invasão dórica destrói. Rompe, por longos séculos, os vínculos da Grécia com o Oriente. Abatida Micenas, o mar deixa de ser um caminho de passagem para tornar-se uma barreira. Isolado, voltado para si mesmo, o continente grego retorna a uma forma de economia puramente agrícola.<sup>24</sup>

Com o fim da organização centralizadora palaciana passam a existir as condições necessárias para o surgimento de uma organização descentralizada de organização social, a *pólis*, <sup>25</sup> uma das criações do espírito grego. A filosofia, como matriz simbólica principal da cultura grega, só foi possível porque houve a *pólis*.

O aparecimento da polis constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançará todas as suas consequências; a polis conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde seu advento, que pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos.<sup>26</sup>

A pólis é uma criação da cultura grega que não encontra similar em nenhuma outra cultura na Antiguidade. Em sua originalidade se encontram os elementos constitutivos de uma nova mentalidade, de uma nova maneira de o homem organizar a vida em sociedade sobre novas bases, inéditas, determinando os caminhos do que veio a ser o Ocidente. Quando o homem

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 33-40. O surgimento da pólis pode ser datado entre os séculos VIII e VII a.C.

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 41.

moderno pensa a cidade, a democracia, a cidadania e o espaço público como espaço de todos, ele olha para a perenidade dessa obra cultural: a pólis grega. Organizada de modo autônomo uma em relação às outras, a pólis era uma cidade-estado, com constituição e regime de governo próprios, indo da tirania à democracia participativa. Não obstante essa autonomia entre as cidadesestado, a existência de uma cultura em comum faz dessas póleis, situadas no mesmo espaço geográfico, a nação grega. "Só na pólis se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura."<sup>27</sup>

Da pólis, o Ocidente herdou conceitos e valores que permanecem atuais e servem de bandeira na luta política. A própria palavra política é derivada de pólis. Político é o morador da pólis, aquele que participa plenamente dos destinos da cidade. Mesmo sabendo que a cidadania era privilégio de poucos tem sido uma referência importante para os modernos quando o assunto é a democracia. Assim se refere Chaui à democracia ateniense:

"possui características que a tornam diferente das democracias modernas, ainda que estas se inspirem nela para se constituírem. Em primeiro lugar, nem todos são cidadãos. Mulheres, crianças, estrangeiros e escravos estão excluídos da cidadania, que existe apenas para os homens livres adultos naturais de Atenas. Em segundo, é uma democracia direta ou participativa e não uma democracia representativa, como as modernas. Em outras palavras, nela os cidadãos participam diretamente das discussões e da tomada de decisão, pelo voto. Dois princípios fundamentais definem a cidadania: a isonomia, isto é, a igualdade de todos os cidadãos perante a lei, e a isegoria, isto é, o direito de todo cidadão de exprimir em público (na Boulé ou na Ekklesia) sua opinião, vêla discutida e considerada no momento da decisão coletiva. Assim. a democracia ateniense não aceita que, na política, alguns possam mais que outros (exclui, portanto, a oligarquia, isto é, o poder de alguns sobre todos); e não aceita que alguns julguem saber mais do que os outros e por isso ter direito de, sozinhos, exercer o poder.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego, p. 107.

Desse modo, todos são iguais, todos têm os mesmos direitos e deveres, todos são competentes." <sup>28</sup>

No período clássico é a *pólis* o horizonte de realização do homem, é nela e por ela que a *paidéia* é pensada. Mais que produto de uma cultura, ela é fonte de uma nova maneira de ser do homem. Possui características que provocaram essa revolução no processo civilizatório que ainda se mantém. Tratou-se de uma mudança radical dos fundamentos da maneira do homem entender a si e ao mundo, ruptura com um universo simbólico que dava ao mundo antigo uma unidade de sentido inquestionável, visto que sagrada. "A *pólis* é o centro principal a partir do qual se organiza historicamente o período mais importante da evolução grega. Situa-se, por isso, no centro de todas as considerações históricas." Vernant algumas características que marcam o processo de constituição das *póleis* gregas e que nos dão a chave para a compreensão da constituição tanto da democracia como também do saber racional.

Como primeira característica da pólis, Vernant destaca o papel preeminente da palavra adquirido sobre os outros instrumentos de poder. A palavra, que na sociedade hierática carregava um sentido mágico, cuja força era atestada na relação com o sobrenatural, perde seu caráter místico-religioso e se torna um elemento político nas relações de poder, de domínio e comando, se desdobrando em debates contraditórios, em que a discussão e a argumentação, para ter consistência e convencer o público ao qual se dirige, se estruturam numa lógica de idéias. A palavra é persuasiva, seu poder de convencimento está ligado à arte oratória, à ordem do discurso como linguagem que se organiza à luz da razão demonstrativa. É na agorá, na praça

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia*: dos pré-socráticos a Aristóteles, p. 133-134.

JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 106.
 VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 41-54.

pública, que a palavra mostra sua importância política, no momento do debate sobre os rumos que a *pólis* irá tomar.

Uma segunda característica da pólis é a caráter público da vida social expresso por Wolff,<sup>31</sup> ao afirmar que os gregos podem ser considerados como uma civilização da visibilidade. Ao longo de sua história, eles conseguiram fazer uma distinção entre o público e o privado, dando maior importância ao caráter público da vida em sociedade.32 Para eles sociedade civil e Estado são a mesma coisa, o que interessa ao cidadão interessa à pólis, uma vez que é nela que o homem se realiza. O público diz respeito a tudo aquilo que se refere à vida do cidadão na sua realização, e o privado se refere às questões do homem empírico individual no trato com questões privadas, como negócios e administração do seu lar. Mais importante é o lar comum, o lar de todos os cidadãos, a pólis. É aí que o caráter público da comunidade espiritual prevalece como em nenhum outro momento da história, mesmo se comparado com a democracia moderna, principalmente a de matriz liberal. O político, o homem da pólis, é o homem público por excelência, que se interessa pelo destino da cidade e de seus habitantes. A pólis e suas práticas sociais são colocadas sob o olhar de seus membros, para serem avaliadas e questionadas.

Acontece, em primeiro lugar, que a idéia de "sucesso privado" seria uma contradição numa civilização que identifica o sucesso com os seus signos: o homem superior é aquele reconhecido como tal. A língua grega designa com uma única palavra os valores reconhecidos, justamente enquanto eles se oferecem ao reconhecimento: Kalos (=belo) é dito de uma coisa, de uma ação ou de um homem que seja objeto de admiração, seja no plano "moral", seja no "estético". Civilização da visibilidade: a estatuária grega leva ao apogeu a arte de oferecer aos olhares de

31 WOLFF, Francis. Aristóteles e a política, p. 11.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Na Idade Moderna tal distinção permanece, mas com destacado privilégio do caráter privado da vida. A própria separação, na política, entre *sociedade civil* e *Estado*, dando ao primeiro o estatuto de reunir os assuntos que se referem à vida privada na sua relação com o aparelho estatal e à sua legislação, e ao segundo os da vida em comum, mostra como a modernidade resolveu esse problema.

todos uma forma admirável que seja seu centro. Na mesma época, os gregos inventam o teatro (tragédia, comédia), que permanece o arquétipo do espetáculo: nele tudo é visto por todos os lados, tudo está manifesto, e reveste-se dos sinais exteriores da visibilidade; nele o "pensamento" está totalmente voltado para o exterior, como espaço do teatro se reproduz no espaço de cidade. 33

Como um elemento importante da cultura da publicidade se destaca também a escrita. Ausente da Grécia desde a queda da civilização micênica, ela é reincorporada pelos gregos através de contatos com os fenícios. Destituída de seu uso administrativo e deixando de ser privilégio dos escribas, conforme acontecia na realeza micênica ou em qualquer outra monarquia antiga em que a burocracia tenha sido organizada, a escrita se torna o elemento de base da paidéia grega. Elevada à condição de bem comum de todos os cidadãos, a escrita satisfaz a necessidade de publicidade na pólis.34 Possibilita a redação das leis, dando-lhes permanência e fixidez. A lei escrita torna-se do mesmo modo um bem comum, regra geral, aplicável a todo cidadão da mesma maneira, independente do seu status e encarnada no mundo humano, a lei escrita, regra comum superior a todos, racional, pode ser debatida e modificada, mas não perde o caráter religioso, uma vez que expressa uma ordem sagrada. Seus autores, entretanto, não são mais os deuses, e sim os homens que pela luz natural da razão tentam decifrar essa ordem sagrada.

Ao dar ênfase ao papel da escrita na cultura grega, Vernant não nega a importância da oralidade, mas apenas destaca a originalidade do uso dado pelos gregos à escrita, acima de tudo a laicização que possibilitou o pensamento. A cultura grega, entretanto, é uma cultura da oralidade, do debate na agorá, nas ruas, nos lugares públicos. Como exemplo dessa questão

33 WOLFF, Francis. Aristóteles e a política, p. 11-12.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Ao se referir à educação do jovem ateniense, Mossé mostra que a escrita era comum entre os atenienses: "No entanto, convém não nos iludirmos: se, entre os atenienses da cidade haviam muitos que sabiam ler, muitos poucos, dentre lês, podiam frequentar o ginásio." MOSSÉ, Claude. *Atenas:* a história de uma democracia, p. 119.

podemos citar Platão, para quem a escritura não contribui para o aumento do saber dos homens, mas apenas a aparência do saber (dóxa), e também não estimula a memória, mas fornece apenas meios para trazer à memória coisas já sabidas. O escrito é sem alma, não é capaz de defender-se contra as críticas sem a intervenção do seu autor. O discurso escrito é uma cópia do discurso oral, mas sem a vivacidade e o dinamismo deste. A clareza, a completude e a seriedade só são possíveis num discurso oral.

Escritor e filósofo é aquele que compõe obras conhecendo a verdade e que, portanto, é capaz de socorrê-las e de defendê-las quando isso é necessário, estando em condições de demonstrar em que sentido as coisas escritas são de 'menor valor' (τά φαυλα) com respeito às coisas de 'maior valor' (τά τιμιώτερα) que ele possui, mas que não tem intenção de confiar aos escritos, reservando-as à oralidade. 35

Vernant vê em tal cultura da publicidade os motivos que levaram a uma mudança na religião grega. A divindade, que outrora tinha entre os homens os seus favoritos, passa a proteger e a beneficiar toda a comunidade. Parece que os interesses dos deuses ganham também o caráter *público*, tal qual foi analisado acima. Cada cidade passa a realizar um culto público aos seus deuses, não um deus desse ou daquele cidadão, mas deuses que protegem toda a *pólis*. O templo religioso é uma morada aberta, pública, em que estão presentes os antigos símbolos religiosos que ficavam no espaço privado dos palácios ou nas casas dos sacerdotes. Esse processo de publicização da vida social, porém, se deu por etapas, de modo que as religiões de mistério sobreviveram dentro do espírito público da *pólis*.

Paralelamente à religião pública existiam associações secretas, cuja participação estava condicionada a rituais de iniciação. "O segredo toma assim, em contraste com a publicidade do culto oficial, uma significação

<sup>35</sup> REALE, Giovanni. História da filosofia antiga II, p. 16.

religiosa particular: define uma relação de salvação pessoal visando a transformar o indivíduo independentemente da ordem social, a realizar nele uma espécie de novo nascimento que o destaque do estatuto comum e o faça penetrar num plano de vida diferente." Tal fenômeno paradoxal também é percebido no meio político, em pleno período clássico, na prática de processos secretos entre magistrados. "O 'racionalismo' político que preside às instituições da cidade se opõe certamente aos antigos processos religiosos do governo, mas sem por isso excluí-los de maneira radical." 37

Vernant consegue traçar um paralelo entre essas práticas religiosas de mistérios persistentes e alguns aspectos da filosofía nascente. A filosofía, saber racional baseado na demonstração de argumentos, na discussão, acaba conservando antigas práticas divinatórias, exercícios espirituais que visavam a concentração, o êxtase, a separação da alma e do corpo. As religiões de mistério, especificamente o orfismo<sup>38</sup>, ajudam a compreender a ambigüidade da filosofía nascente. Essa carrega duas inclinações contraditórias, ao mesmo tempo em que se assemelha em alguns aspectos com as seitas de mistério, se dirige às controvérsias da praça pública, "flutuará entre o espírito de segredo próprio das seitas e a publicidade do debate contraditório que caracteriza a atividade política." O filósofo ora é aquele pensador que se dirige ao mundo da cultura com um saber que o distingue acima dos torvelinhos da dóxa, convencido de sua missão, quase sagrada, de reformar toda a vida social, ora é aquele que se refugia com seus discípulos num grupo fechado, buscando uma outra cidade, à margem da primeira.

<sup>39</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 48.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>37</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 46.

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> "Os órficos consideravam como fundador de seu movimento o mítico poeta da Trácia, Orfeu (que, ao contrário do tipo de vida encarnado pelos heróis homéricos, teria cantado um tipo mais interior e espiritual de vida) e dele derivam o nome." Cf. REALE, Giovanni. História da filosofia antiga 1, p. 23.

A terceira característica, que faz da pólis grega uma das mais originais criações simbólicas da Antiguidade, é a philia. A unidade da pólis só é possível porque há entre seus membros um senso de semelhança, por mais diferenças que existam entre eles. A relação entre os cidadãos é de reciprocidade e reversibilidade, ao contrário das sociedades hieráticas, em que as relações são caracterizadas por uma hierarquia rígida que delimita o lugar de cada um no todo social. No contexto de philía surge o conceito de isonomia, isto é, igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder, um conceito polissêmico que varia desde a visão aristocrática à visão democrática. Na primeira como oposição ao poder de um só, mas partilhada de maneira igual entre os membros da elite, na segunda como igualdade entre todos os cidadãos, por mais restritiva que tenha sido essa participação. A

Um outro valor próprio da pólis, e que marca a cultura grega, é sophrosýne. Se na aristocracia a virtude guerreira era caracterizada pela façanha individual, na pólis o soldado cidadão recusa a proeza pessoal. A sua virtude é a sophrosýne, o domínio completo de si, a submissão a uma disciplina comum, o autodomínio necessário para controlar impulsos instintivos que colocariam em risco a ordem geral da formação. A cidade rejeita as atitudes tradicionais da aristocracia que ostentavam a riqueza, o luxo no vestir, a suntuosidade dos funerais, o comportamento demasiadamente desproporcional à situação: manifestação excessiva da dor no luto, comportamento pomposo das mulheres e entre os jovens um comportamento

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> "Philla: Amizade, viva afeição, amor (sem idéia de sensualidade), sentimento de reciprocidade entre os gregos. O verbo philéo significa: sentir amizade por alguém, amar com amizade, tratar como amigo, ajudar, auxiliar, amar de coração, dar sinais de amizade, acolher com prazer, buscar, perseguir para encontrar; agradar-se com, ter agradado em, estar quite com, relacionar-se de igual para igual." CHAUI, Marilena. Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, p. 509.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Sobre a importância dada à *philia* basta ver a reflexão aristotélica em torno da amizade. Na sua Ética a Nicômacos Aristóteles diz que o amigo é o espelho em que nos reconhecemos, ele é um outro nós mesmos, alguém em que se confia plenamente.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Cf. MOSSÉ, Claude. Atenas: a história de uma democracia, p. 107-113.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> Ela possui dois significados contrários, religioso e moral e político. O primeiro valoriza a salvação individual da loucura, à margem social, o segundo tem a ver com o comprometimento com a vida pública, com os problemas da divisão do Estado.

demasiado seguro e audacioso. Uma série de valores que não apareceram de uma hora para outra, mas foram sendo forjados nos momentos de crise, em que a vida em comum, o próprio *ethos* é colocado em xeque, se torna questão a ser enfrentada para a sobrevivência da *pólis*.

Todas essas práticas são doravante rejeitadas porque, acusando as desigualdades sociais e o sentimento de distância entre os indivíduos, suscitam a inveja, criam dissonâncias no grupo, põem em perigo seu equilíbrio, sua unidade, dividem a cidade contra si mesma. O que agora é preconizado é um ideal austero de reserva e de moderação, um estilo de vida severo, quase ascético, que faz desaparecer entre os cidadãos as diferenças de costumes e de condição para melhor aproximá-los um dos outros, uni-los como os membros de uma só família.<sup>44</sup>

Restabelecido o contato com as outras culturas, a Grécia, que vivera um longo período de isolamento, revela a sua originalidade. Mas tal originalidade, presente e manifesta na forma como enfrentaram tais questões e como deram respostas aos desafios postos, foi construída num chão histórico de crises e dificuldades que provocaram o gênio grego. No fim do século VII e no século VI a.C., os gregos viveram um período confuso e de crise no plano religioso e moral, momento em que os conflitos internos se aguçaram e todos os valores foram colocados sob suspeita. Outros povos poderiam tê-los resolvido apelando à intervenção sobrenatural, ou entendendo tal crise como um momento de seu destino. Embora a idéia de destino fosse um valor presente na cultura grega, um estudo atento dos textos da tragédia grega mostra que neles já está posto o conflito entre liberdade e destino. Na tragédia há uma consciência de responsabilidade da ação humana por parte do sujeito. "O sentido trágico da responsabilidade surge quando a ação humana constitui

<sup>44</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 52.

o objeto de uma reflexão, de um debate, mas ainda não adquiriu um estatuto tão autônomo que baste plenamente a si mesma."45

Na pólis o homem cidadão assume seu destino na imanência do devir histórico, entendendo, ainda que não de uma única vez, o seu papel de sujeito na construção do ethos. O aparecimento da ciência do ethos, dentro do contexto de laicização da palavra, é um dos aspectos mais significantes que marcam a transformação profunda do mundo grego nos séculos VII e VI a.C. Mas antes de analisarmos a ciência do ethos, que é conseqüência ou resposta dada à crise, é preciso entender porque esta acontece.

A retomada do contato com o Oriente foi acompanhada por transformações econômicas que mudaram a vida dos gregos. A aristocracia do século VII, enriquecida pelo comércio marítimo, é seduzida pelo luxo, pelo requinte e pela opulência vindos do Oriente. A riqueza substitui os valores tradicionais da aristocracia. Nesse momento o dinheiro faz o poder. A riqueza traz a desmesura, a divisão e o ódio entre os homens, é a *hýbris* que predomina. Não conhece limites e quem mais tem esse tipo de poder mas o quer. O esforço da renovação atua em muitos planos: é ao mesmo tempo religioso, jurídico, político, econômico; sempre visa a restringir a *dýnamis* dos gene, quer fixar um limite à sua ambição, à sua iniciativa, ao seu desejo de poder, submetendo-os a uma regra geral cuja coação se aplique igualmente a todos." Essa norma superior é a *dike*, primeiramente religiosa, depois leiga.

Nesse contexto social e cultural a reflexão, como atividade imanente de pensamento, produz a resposta para os problemas cuja solução dependia o futuro do *ethos* e do mundo da cultura.

47 VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 59.

<sup>45</sup> VERNANT, Jean-Pierre, VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e tragédia na Grécia Antiga, p.17.

<sup>46</sup> É nesse período em que o uso da moeda se torna corrente entre os gregos, substituindo as trocas realizadas por meio de coisas ou objetos concretos. Com a moeda a troca é realizada pelo cálculo do valor semelhante das coisas diferentes, uma troca abstrata.

Os primeiros passos dados no sentido da constituição da ciência do ethos se referem à reflexão sobre a lei. Numa sociedade que se pretenda isonômica, as transformações da pólis, com suas implicações na nova visão sobre a relação entre seus membros, impõem uma explicação do ethos, do que é a lei e como ela representa a justiça. Os primeiros testemunhos do Direito têm a ver com a legislação sobre o homicídio, que deixa de ser uma questão privada e se torna uma questão da coletividade. Se antes a morte de alguém abria o caminho para a vingança por parte dos parentes, desencadeando uma série de assassinatos, com o Direito, cabe à pólis exercer o poder de criar e executar a lei. O assassinato deixa de ser apenas uma ofensa aos parentes da vítima, estendendo-se a todos os membros da cidade. A lei é o oposto da hýbris, da falta de medida na sociedade, tornando-se então "a razão explicitada e codificada da liberdade consensual." A8 O Direito nasce dentro de um clima religioso, mas não se deixa absorver na esfera do sagrado. Não é a religião que absorve a política, mas esta que absorve aquela. É sabido que a religião é a primeira forma de reflexão moral que o homem faz na busca do sentido da vida. O grego assume essa problemática posta pelo discurso religioso, reorientando seus fundamentos, tirando das mãos dos deuses a justificativa da ordem moral e colocando-a sob o crivo da ordem da pólis.

As aspirações comunitárias e unitárias vão unir-se mais diretamente na realidade social, orientar um esforço de legislação e de reforma; mas remodelando assim a vida pública, elas próprias vão transformar-se, laicizar-se; encarnando-se na instituição judiciária e na organização política, vão prestar-se a um trabalho de elaboração conceptual, transpor-se ao plano de um pensamento positivo. 49

No legislador Sólon, contemporâneo dos primeiros filósofos, é encontrado o esforço fundamental de apresentar a justiça na sua imanência. O

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia II: ética e cultura, p. 136. <sup>49</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 63.

mal social é visto por Sólon como uma doença contagiosa que se estende à cidade, causando discórdias entre os cidadãos. Tal compreensão da realidade social não é um saber profético ao estilo dos sacerdotes, mas um saber político. Estamos diante de algo realmente novo e de uma maneira de construir e de apreender a existência coletiva, em que a justiça é colocada como uma força histórica ligada à importância que a pólis representa para aquela cultura. A lei é legitimada pela dike, e por ela o justo é definido como próprio da ação de todo cidadão. Com Sólon, dike e sophrosýne descem do céu e se estabelecem na agorá, tendo que prestar contas, sendo submetidas à discussão.

É, pois, em torno do homem como sujeito de direitos que a sociedade política se organiza e que se legitimam as forças que a regem e mantêm. O homem portanto, não no seu simples ser natural, mas nesta "segunda natureza" pela qual é sujeito de direitos ou sujeito da liberdade realizada, é que deve exercer a mediação entre a simples força que é a violência e o poder político que deve ser justo. O indivíduo político é, por definição, o indivíduo livre ou capaz de liberdade. 50

A política é uma *paidéia*, pois eleva o indivíduo à condição de cidadão, não mais um indivíduo natural, mas universal, uma vez que vive segundo a razão.

Como opostos à dike, são condenados os valores cujo fundamento é a hýbris, essa desmesura que divide a pólis e causa a ruína da comunidade. A ambição do poder, do ter e do aparecer faz parte do perfil do homem injusto (anèr ádikos), insensato, destituído de razão. Contraposto ao injusto está o homem justo, que vive sob a égide da medida (métron) aplicada ao agir. Valor

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia II: ética e cultura, p. 137-138.

essencial à idéia de lei, com a noção de *métron* está colocado o fundamento racional sobre o qual será construída a reflexão do *ethos*.<sup>51</sup>

Nessa nova organização que o grego vai dando à sua morada, antigos termos vão ganhando novos significados. No primeiro sentido dado à palavra virtude (areté), fora uma qualidade natural ligada ao nascimento, no caso da aristocracia, manifestando-se pelo valor no combate e pela opulência no estilo de vida e, no aspecto religioso, que mais se aproxima da sophrosýne, há a valorização de um controle vigilante sobre si, de modo a escapar às tentações do prazer, à moleza e sensualidade, ter uma vida de esforço penoso. Essa proximidade entre a areté religiosa e a areté política pode ser entendida à luz da relação entre religião e sua laicização feita pelo discurso político, conforme já foi analisado.

Na sua versão agonal arcaica, como em Tirteu, a areté inclui três elementos que deverão, mais tarde, deixar seus traços nos matizes do conceito moral de virtude: 1) o eu práttein como vida próspera e feliz; 2) o reconhecimento dos contemporâneos; 3) a piedosa memória dos pósteros. A areté aristocrática, que tem seu paradigma na coragem (andréia), será transformada na areté filosófica que culmina na sabedoria (sophia). 52

No contexto de reformas que marcam Atenas no século V, o ideal de sophrosýne aparece em contraposição à hýbris do rico e por isso mesmo marcado pela temperança, ideal de proporção, de justa medida, de justo meio. Nada em excesso é o lema dessa nova sabedoria leiga, valorização da moderação, do que está no meio (mésoi), igual distância entre a opulência e a indigência. A intenção dos reformadores é diminuir a distância entre as extremidades sociais da pólis, que era vista como a cauda da crise moral e

52 VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia II: ética e cultura, p. 55.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> Essa questão está presente em toda a obra de Platão que destaca o conflito do homem medida dos Sofistas e a Idéia como medida que extrapola o mundo empírico.

política, de tal modo que à classe média<sup>53</sup> cabe desempenhar o papel moderador, dando o equilíbrio necessário entre os extremos. De um lado os ricos, que quanto mais têm, mais querem ter, de outro os pobres que tudo querem obter. A preocupação não é acabar com os extremos, mas disciplinálos de modo a não dividirem a cidade, pondo em risco seu equilíbrio. A reforma política foi fundamental para a democratização da pólis.

Na cidade a concepção grega de homem e do mundo se seculariza. A tragédia, que tinha um enfoque religioso no seu conteúdo, torna-se cerimônia cívica, os teatros chegam a ter mais lugares que o número de habitantes da cidade. A comédia se torna uma crítica da política e a históriageografia, que se ocupou com descrições lendárias e genealogias místicas, passa a analisar paisagens e costumes. A medicina prescinde da adivinhação na investigação das causas das enfermidades. A "fisica" passa das especulações mágicas ao estudo das relações fenomenais. Todos esses fatores, colocados no conjunto de reformas que marcam a Grécia desde o século VII, terão seu fruto mais bem elaborado no século VI, quando a filosofia romper de vez com a linguagem mítica. Esse novo saber marca o corte entre o universo simbólico, cuja matriz é o mito, e um novo universo fundado sobre o discurso racional. François Châtelet<sup>54</sup> pergunta quem, dentre os primeiros filósofos, teria realizado esse corte. Teriam sido os físicos? Ou em Heráclito ou Parmênides, que são os primeiros a colocarem a questão do ser, inaugurando o problema metafísico? Ou Platão, que coloca pela primeira vez de maneira explícita o problema da razão?

> Tudo se passa como se a filosofia, ao mesmo tempo que consegue delimitar cada vez melhor a originalidade se seu campo discursivo, reiterasse, integrando-as, atitudes mais antigas.

<sup>34</sup> CHÂTELET, François. Do miito ao pensamento racional. In: \_\_\_\_. *História da* filosofia: a filosofia pagã, p. 19.

<sup>53</sup> Expressão usada por Vernant para dar uma idéia do que os gregos entendiam como aqueles que garantiriam o equilibrio social.

Por isso convém não apenas recusar a imagem de uma evolução linear, mas também nuançar os esquemas de continuidade ou de descontinuidade. Certamente, a análise dos textos permite revelar "começos" ou "rupturas". Mas o que começa mantém em parte aquilo contra o que começa: e o que rompe integra também elementos daquilo de que se empenha em se distinguir. 55

Um exemplo desse processo está no platonismo. Ele rompe com a educação tradicional, baseada no ensino dos poetas, e a sua religiosidade confusa, uma vez que a educação proposta visa uma formação científica, com apelo à matemática e à lógica, sem a ambigüidade da tradição, sendo assim *moderna*. Recusa a aceitar o *modernismo* dos Sofistas, que também rompiam com a tradição, em especial seu utilitarismo, convencionalismo e relativismo. Na sua crítica à democracia, fala como *reacionário* e utiliza a alegoria e o mito, um paradoxo para um filósofo que procura dar bases razoáveis na forma de conhecer o mundo. Qual a razão do uso de um elemento típico da cultura com a qual se rompe? Para Châtelet, "... o pensamento, por volta do século V antes de nossa era, passa do reinado do mito ao império da lógica filosófica: mas essa passagem significa precisamente que já havia, de um lado, uma lógica do mito e que, de outro, na realidade filosófica ainda está incluído o poder lendário." 56

O mito, antes da filosofia, era a matriz cultural de que o grego se servia para interpretar e dar sentido à realidade. Entretanto, ao contrário do que acontecia em todas as culturas em que as narrações míticas estão presentes, entre os gregos os deuses não aparecem como entidades sobrenaturais e distantes da vida concreta. Para o grego tudo é *physis*, os homens, a divindade. O mundo é um todo unificado, homogêneo, num mesmo plano em que o humano e o divino convivem. Essa proximidade entre o

<sup>56</sup> CHÂTELET, François. Do mito ao pensamento racional. In:\_\_\_. *História da filosofia – idéias, doutrinas*: a filosofia pagã, p. 21.

<sup>&</sup>lt;sup>55</sup> CHÂTELET, François. Do mto ao pensamento racional. In:\_\_\_\_. História da filosofia – idéias, doutrinas: a filosofia pagã, p. 20.

humano e o divino, como elementos da mesma physis contribuem para uma crítica racional do mito. Os deuses da religião oficial não estão distantes, podendo entrar em conflito com os homens. Como lembra Eliade, "em nenhuma outra parte vemos, como na Grécia, o mito inspirar e guiar não só a poesia épica, a tragédia e a comédia, mas também as artes plásticas; por outro lado, a cultura grega foi a única a submeter o mito a uma longa e penetrante análise, da qual ele saiu radicalmente 'desmitificado'". 57

Com o mito a Grécia construiu sua noção de cultura. A primeira aparição da noção de paidéia<sup>58</sup> é encontrada nas poesias contadas pelos aedos e rapsodos<sup>59</sup> que moldaram a cultura grega e deram a ela um sentido próprio. Antes da filosofia os grandes educadores da Grécia foram os poetas. Dentre esses, destaca-se sobretudo Homero. Nos poemas são encontrados os elementos básicos da educação e da formação grega. Homero, o primeiro a criar uma idéia de humanidade grega, foi educador porque em sua poesia estava um ethos, uma imagem do homem e da sociedade que se impunha como modelo. "Nele, pela primeira vez, o espírito pan-helênico atingiu a unidade da consciência nacional e imprimiu o seu selo sobre toda a cultura grega posterior."60 Platão reconhece que Homero foi o educador da Grécia:

> Assim. Glauco, lhe falei. quando ouvires os admiradores de Homero declarar que esse poeta foi o educador da Hélade e de que é digno de ser estudado no que entende com problemas da educação e das relações humanas, e também que devemos viver de acordo com seus ensinamentos, precisarás acatálos e beijá-los como a pessoas de muito merecimento, e concordar que Homero não só é o poeta máximo como primeiro dos trágicos...61

58 Paidéia e cultura aqui aparecem como sinônimas.

61 PLATÃO, A República X, 606 e.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> ELIADE, Mircea. Mito e realidade, p. 130.

<sup>&</sup>lt;sup>59</sup> Aedos e rapsodos eram "contadores de história", pessoas que recitavam pelos logradouros públicos as poesias recolhidas pela tradição, herdadas principalmente de Homero e Hesíodo. <sup>60</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego, p. 84.

A forma como o mito, elemento cultural presente na vida do grego, ganha uma nova interpretação, não como elemento mágico ao qual se subordina inquestionavelmente, mas como algo que pode ser pensado, posto em dúvida, é que dá liberdade para o pensamento sugerir outras formas de explicar a origem do real. É a inteligência humana querendo alcançar a arkhé sem recorrer ao divino. As primeiras cosmologias, tentativas de explicar o mundo a partir do lógos, embora já se utilizem de um vocabulário que se distingue do mito, mais abstrato e laico, ainda contém as mesmas questões postas pelos mitos cosmogônicos. A organização geral do pensamento entre o filósofo e o teólogo continua a mesma, dando a impressão de continuidade entre os dois saberes. Há entretanto uma ruptura entre filosofia e mito, toda uma forma de entender a cultura é fundada sobre novas bases. Com os primeiros filósofos o problema da origem e da ordem do mundo é colocado como questão a ser respondida sem apelo ao mistério, mas a ser investigada pela inteligência humana, exposta à publicidade e ao debate dos cidadãos. Há uma laicização do saber e uma racionalização da vida social.

Ao longo da história teorias que explicam a origem da filosofia foram sendo construídas, mas nenhuma delas, apesar de trazerem elementos verossímeis, conseguiram dar conta de forma definitiva de tal questão. A primeira teoria, o *milagre grego*, não apresenta, conforme as atuais fontes históricas da Antigüidade, argumentos suficientes para sustentar tal tese. Marilena Chauí assim explica essa idéia: "Milagre por sua originalidade, pois nada nas culturas vizinhas e contemporâneas se assemelha e ela. Milagre porque esse feito é súbito e repentino, não podendo ser explicado por relações de causa e efeito que se desenrolam no tempo. Milagre porque imprevisível e decorrente exclusivamente do 'gênio helênico'". Essa idéia por mais que revele a importância do *gênio grego* na formação da filosofia, peca pelo

<sup>62</sup> CHAUI, Marilena. Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, p. 22.

exagero em ver na filosofia um saber que surge espontaneamente sem qualquer ligação com os fatores históricos.

Já a segunda teoria, *orientalismo*, apresenta elementos mais consistentes que levam a acreditar que a filosofia era oriunda de culturas orientais. Quem defende a tese orientalista tem os seus argumentos, afinal as grandes civilizações pré-helênicas (egéia, cretense, minóica), as quais mesmo tendo sido vencidas pelos dórios e aqueus, acabaram determinando aspectos da vida social, religiosa, mítica, artística e técnica dos gregos.

O orientalismo ganha aceitação na Grécia quando esta perde seu vigor especulativo e a confiança em si mesma, perdendo o sentido da imanência do seu saber, recorrendo a uma revelação superior para justificarse. Segundo aqueles que defendem essa tese orientalista, o saber filosófico deriva dos seguintes saberes orientais: "1) o sistema pitagórico da sabedoria chinesa; 2) o sistema eleata da sabedoria indiana; 3) o sistema heraclitiano da sabedoria persa; 4) o sistema empedocliano da sabedoria egípcia e 5) a filosofia de Anaxagorás da sabedoria judaica." A história mostra que os povos orientais com os quais os gregos mantiveram contato possuíam sua religião e mitos, mas não uma ciência filosófica no sentido que os gregos deram a esse termo.

Mesmo recebendo elementos de outras culturas, os gregos os transformaram radicalmente, dando um sentido novo. A matemática e a geometria egípcia, que tinham uma função apenas prática, com os gregos são transformadas, a matemática em teoria geral dos números, a geometria é teoricamente fundamentada. O mesmo acontece com a astronomia recebida dos babilônios, voltada para o estudo dos fenômenos celestes com fins astrológicos, e que com os gregos ganha características científicas e especulativas.

<sup>63</sup> REALE, Giovanni. História da filosofia antiga I, p. 14.

No estado atual da pesquisa, não se pode falar de derivação da filosofia ou da ciência especulativa do Oriente. Certamente os gregos extraíram dos povos orientais com os quais tiveram contato noções de diverso gênero, e sobre esse ponto as pesquisas poderão progressivamente trazer à luz novos fatos e novas perspectivas. Um ponto, porém, é incontestável: os gregos transformaram qualitativamente aquilo que receberam. 64

No período clássico não se encontra entre os gregos, nem entre os historiadores e filósofos nenhuma menção a essa filiação oriental, que tiraria dos gregos a originalidade dessa criação inédita da Antiguidade. Platão por exemplo, que admira os egípcios, critica o seu espírito antiespeculativo. 65 Mesmo que esses povos tivessem uma ciência filosófica, a sua transmissão não seria fácil de explicar, visto que os poucos conhecedores, dentre os gregos, de línguas estrangeiras tinham seu repertório lingüístico restrito às transações comerciais. Enfim, a filosofia é uma criação cultural grega, tanto na sua indicação semântica, quanto no seu conteúdo racional. 66

O marco da filosofia na cultura se dá pela sua universalidade e singularidade. Universalidade da intenção filosófica que abrange todos os campos da cultura e que hoje dirige sua interrogação à religião, à ética, às ciências da natureza e às ciências humanas. E singularidade "do modo de pensar filosófico, que, ao penetrar os diversos domínios da cultura, opera uma inversão na sua intencionalidade espontânea e impõe-lhes a tarefa de uma

65 PLATÃO, República, 435 s, Leis, 747 b c; Timeu, 22 b. Cf. REALE, Giovanni. História da filosofia antiga

<sup>64</sup> REALE, Giovanni. História da filosofia antiga I, p.17-18. Como diz Chauí: "Em resumo, não há 'milagre grego' e há 'milagre grego'. Não há, se expressão for tomada com o sentido de fato surpreendente e inexplicável, desprovido das condições históricas e materiais que permitiram o surgimento da filosofia grega. Há, se a expressão for tomada como interpretação das mudanças qualitativas profundas e decisivas que, em condições históricas determinadas, os gregos impuseram à herança que receberam." CHAUI, Marilena. Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, p. 25.

I, nota 3.

66 Os historiadores mostram em seus estudos que a tese do orientalismo também teve aceitação em algumas escolas filosóficas gregas. "O neopitagorismo Numênico escreverá que Platão não é senão um 'Moisés aticizante' e muitos sustentarão teses análogas, particularmente os neoplatônicos da última fase, ao defender a tese de que as doutrinas dos filósofos gregos não seriam mais que elaborações de doutrinas nascidas no Oriente e recebidas originalmente pelos sacerdotes orientais por divina inspiração dos deuses." REALE, Giovanni. História da filosofia antiga I, p. 13.

autofundamentação reflexiva, a qual, por sua vez, só a própria filosofia pode levar a cabo." Visto que a filosofia está presente, a cultura se vê obrigada a dar razão a si mesma em todos os seus aspectos.

Essa presença na morada que o homem faz e refaz, e continua refazendo sempre, é percebida sob dois aspectos: o da necessidade e do paradoxo. A necessidade da filosofia é fruto da inquietação do homem quanto a sua presença no mundo, a sua busca pelo sentido, antes mesmo do surgimento da filosofia. O paradoxo acontece no momento em que o homem, na busca do ser e do sentido do real, é levado a pôr em questão a cultura que construiu. De um lado a necessidade latente da cultura que pergunta pelo seu sentido e não se contenta mais com o mito, de outro o paradoxo que a filosofia provoca, questionando os fundamentos da morada construída até o momento pelo homem.

Os termos da relação entre filosofia e cultura são postos desde então de maneira exemplar: de um lado a universalidade da razão e a singularidade do seu procedimento reflexivo e demonstrativo, impondo ao universo tradicional das representações, das crenças e das normas a comprovação decisiva da sua legitimidade diante do *lógos*, o que implica o julgamento ou a *crise* das mais arraigadas certezas; de outro, a segurança milenar das pretensas evidências do senso comum sobre as quais se funda a morada do homem, a saber, sua cultura ou seu *ethos*, construídas segundo as lições da natureza, a primeira das quais é a da luta como caminho de sobrevivência, sendo abalada pela irrupção das grandes interrogações postas pela filosofia. 68

O modo inquietante com que a filosofia marca presença na cultura, de sua origem aos nossos dias, a faz atópica<sup>69</sup>, isto é, uma atividade que parece não ter lugar no mundo dos homens, pois foge das explicações simplistas e ingênuas de ver a realidade. O filósofo não foge do mundo, mas

<sup>69</sup> A-topia significa não-lugar: a (não) e topos (lugar).

<sup>67</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia III: filosofia e cultura, p. 3.

<sup>68</sup> VAZ, Henrique C.de Lima. Escritos de filosofia III: filosofia e cultura, p. 4-5.

nele se insere com olhar de quem julga o real pelo tribunal da razão<sup>70</sup>. O filósofo constrói uma lúcida presença no mundo da cultura. O mundo da dóxa, da opinião, da multiplicidade é negado pela filosofia e superado pela epistême, o conhecimento racional que se dirige ao Uno. A filosofia exige da cultura uma conversão (periagogé). O questionamento filosófico se dirige para a aparente desordem do mundo. Sócrates é o símbolo dessa atopia do filósofo e do seu saber, condenado por perverter<sup>71</sup> a juventude ateniense. "... o filósofo aparece, aos olhos do senso comum, como aquele que sobrepõe aos interesses imediatos da vida o desinteresse absoluto com que se entrega à contemplação da ordem das razões ou ao exercício da theoría."<sup>72</sup>

A filosofia nasceu pensando o todo, a totalidade de todas as coisas, buscando o sentido da totalidade. O filósofo não aspira conhecer cada realidade individual, mas o *universal*, o todo que dá sentido ao individual. Busca o princípio (*arkhé*) do qual todas as coisas derivam, que as sustentam e para o qual tendem. "Em suma: das origens ao fim, os gregos consideraram a filosofia como a tentativa de compreender todas as coisas, reportando-as ao seu fundamento último, ou seja, a tentativa de medir-se com o todo." 73

A própria idéia de contemplação, o *theorein*, não implica uma fuga da *pólis*, na forma de um pensar apenas abstrato e distante do real, mas uma participação consciente na vida política. A teoria grega, além do seu caráter abstrato e intelectual, é também uma doutrina que postula a vida na *pólis*.

Podemos, em suma, dizer que a constante da filosofia grega é o theorein, ora acentuando na sua valência especulativa, ora

<sup>73</sup> REALE, Giovanni. História da filosofia antiga I, p. 396.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> Ao valorizar a *vida contemplativa* como superior os gregos não estavam, absolutamente, falando de fuga da vida na *pólis*. Pelo contrário, para eles a *pólis* era a mais alta criação de sua cultura, o que demonstrava sua superioridade em relação aos *bárbaros*.

superioridade em relação aos bárbaros.

The Outra coisa não faço senão andar por ai persuadindo-vos, moços e velhos, a não cuidar tão aferradamente do corpo e das riquezas, como de melhor o mais possível a alma, dizendo-vos que dos haveres não vem a virtude para os homens, mas da virtude vêm os haveres e todos os outros bens particulares e públicos." PLATÃO. Apologia de Sócrates, 30 a b.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> VAZ Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia III: filosofia e cultura, p. 77.

na sua valência moral, mas sempre de modo tal, que as duas valências se implicam reciprocamente de maneira estrutural. De resto, uma outra prova disso está no fato ... que os gregos consideraram sempre como verdadeiro filósofo, apenas aquele que demonstrou saber realizar uma coerência de pensamento de vida e, portanto, aquele que soube ser mestre não só de pensamento, mas também de vida.<sup>74</sup>

A filosofia insiste que é preciso pensar o real e, para tanto, se faz pedagogia do olhar e se afirma também como uma nova paidéia, cuja autoridade não está no relato mítico, mas na razão. O grego adquire um senso de educação superior, pois sabe que a paidéia forma o homem, o ser autônomo, livre. Autonomia e liberdade que se exercem no seio da pólis e faz do grego um civilizado, em oposição ao bárbaro.

O século IV é a época clássica da história da paidéia, se entendermos por esta o despertar de um ideal consciente de educação e de cultura. É com razão que coincide com um século tão problemático. É precisamente esse estar acordado o que mais distingue o espírito grego daquele dos outros povos, e é a consciência plenamente desperta com que os Gregos vivem a geral bancarrota espiritual e moral do brilhante século V que lhes permite captar a essência da sua educação e da sua cultura com aquela clareza interior que sempre induzirá o futuro a sentir-se, nisto, seu discípulo. Té

Quando há o ocaso da *pólis* e o nascimento da civilização helenística, vê-se surgir a *civilização da paidéia* ou *civilização da razão*. Com o fim da *pólis*, do Estado grego, o que ficou foi a sua cultura espiritual ampliada para além das fronteiras da cidade. O grego é levado a habitar em novas terras, a conviver com outros povos. A cultura, a *paidéia*, que faz dele

7.

<sup>&</sup>lt;sup>74</sup> REALE, Giovanni. História da filosofia antiga I, p.404.

<sup>&</sup>lt;sup>75</sup> O século IV é um momento de renovação para Atenas que saíra de uma guerra que durou trinta anos e custou a ela sua importância no mundo helênico. É nesse contexto de renovação que figuras como de Sócrates – embora cronologicamente pertencesse ao século V, é no século seguinte que passa ter influência entre os gregos – e os Sofistas ganham destaque como pessoas que pensavam e propunham reformas a uma cultura em crise.

<sup>&</sup>lt;sup>76</sup> JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 484.

um civilizado, é o referencial de unidade do mundo grego. O ideal de humanidade é determinado pelo ideal superior de educação racional.

Marrou<sup>77</sup>, destacando o valor que o grego deu ao seu universo cultural, fala de uma *religião da cultura*, <sup>78</sup> de um culto a este corpo de valores que dava unidade ao mundo helenizado. Conta que, segundo certa tradição, após a conquista de Mégara, Demétrio Poliocerto quis indenizar o filósofo Estilpão pelos prejuízos que teria sofrido em virtude da pilhagem. Estilpão diz que nada havia perdido, pois ninguém havia roubado sua cultura.

A vida cultural vivida plenamente aparecia aos olhos daquele povo como um antegozo, uma preparação do que viria a ser no além. "... coisa divina, passatempo celeste, nobreza da alma, a παιδεια revestia-se de uma espécie de luz sagrada que lhe conferia uma eminente dignidade, de ordem propriamente religiosa." Quanto aos mortos, era possível identificar sua cultura intelectual pelos monumentos funerários em seus túmulos.

A filosofia nascente, seja na pólis, seja na civilização helenística, é educativa, é paidéia. Seu sentido é dado àquele que é levado a discernir entre a verdade e a ilusão. Filosofar, desde suas origens, é fazer distinções. A razão abre novos caminhos criadores da educação. Educação como cultivo do pensamento de homens livres, cultura como humanização, história como transformação.

Um sentido que se mantém o mesmo, respeitadas as mudanças históricas, nesses últimos vinte e seis séculos de saber racional. "O propósito, a nosso ver, continua sendo o mesmo que a filosofia teve desde a origem: desmitizar. Os antigos mitos eram os da poesia, da fantasia, da imaginação; os

<sup>79</sup> MARROU, Henri-Irinée. História da educação na Antiguidade, p. 163.

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> MARROU, Henri-Irinée, História da educação na Antiguidade.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Cultura entendida aqui como posse de determinadas características que faziam do grego o civilizado.

novos mitos são os da ciência, da técnica e das ideologias, vale dizer, os mitos do poder." 80

Encerrando esse capítulo, cito Vernant, que assinala a especificidade da razão grega. "A razão grega é a que de maneira positiva, refletida, metódica, permite agir sobre os homens, não transformar a natureza. Dentro de seus limites como em suas inovações, é filha da cidade." Essa é a diferença essencial que faz dela ainda hoje provocativa e sempre nova, diante da razão mecanicista, instrumental, que se constituiu na Modernidade.

80 REALE, Giovanni. História da filosofia antiga I, p. 3.

<sup>81</sup> VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego, p. 104.

## 2. ETHOS PLATÔNICO E PAIDÉIA FILOSÓFICA

Adquiri esta reputação, Atenienses, única e exclusivamente graças a uma certa sabedoria. Que gênero de sabedoria? Aquela que é talvez a sabedoria própria do homem. Na realidade, é essa sabedoria que muito provavelmente possuo...

Apologia de Sócrates

O problema da formação humana, que vem sendo pensado pelos gregos desde quando o mito era a principal referência simbólica dessa cultura e oferecia uma imagem de homem a ser imitada<sup>1</sup>, ganha uma forma amadurecida entre os séculos V e IV a.C., quando as figuras de Sócrates e Platão colocam a questão da formação humana de uma forma que irá marcar definitivamente o debate em torno da educação, desde a Antiguidade até a Modernidade. A *paidéia* platônica é o primeiro modelo de uma educação fundamentada na razão e numa idéia racional de homem.

Essa questão nos coloca diante do desafio de pensar a educação e a formação humana a partir da tradição socrático-platônica. Tal trabalho é difícil e arriscado. Difícil pois implica o contato com uma cultura distante, complexa, da qual cerca de vinte e quatro séculos nos separa e cuja riqueza espiritual se revela nova a cada instante. E arriscado, visto que me proponho a interrogar o filósofo que é o fundador de um modo de pensar que se mantém ainda hoje, com o propósito de manter fidelidade a essa origem. Pensar a educação, o homem e a cultura, a partir de quem pensou esses mesmos temas na Antigüidade é uma provocação interessante ao educador moderno.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Cf. educação homérica, que via no herói o modelo de humanidade a ser imitado.

Mas o desafio é compreender o sentido da educação como formação do homem a partir daqueles que primeiro estabeleceram seus fundamentos, marcaram e ainda marcam o pensamento e a prática da educação. A compreensão do fenômeno educacional contemporâneo leva-me à retomada dos fundadores dessa discussão para com eles aprender coisas novas², em especial o sentido mesmo da educação, da existência humana, da formação, do pensar e do fazer. Para tanto é preciso navegar com o filósofo³, romper com o mito, com essa imagem construída por uma hagiografia⁴ que muitas vezes esconde a verdadeira imagem do filósofo que pensa o seu mundo cultural e provoca os seus leitores a fazer o mesmo. A visão penetrante que Platão exige daquele que filosofa deverá afastar-nos dos erros de uma manualística equivocada, que ainda hoje encontra grande aceitação, e contribuir para a distinção entre o mito e o real, a aparência e a essência, o múltiplo e o uno, o transitório e o permanente.

Com Sócrates e Platão a filosofia, pela primeira vez, se lança no desafio de pensar a *verdadeira*<sup>5</sup> educação, e assume para si a responsabilidade e o direito de decidir seus novos fundamentos. Para entender esse fenômeno na sua originalidade histórica volto ao século V a.C., a Platão, cujos diálogos, nas palavras de Châtelet,

...não podem ser desligados do tempo que os viu nascer; a conjuntura histórica aqui é determinante. Destacá-los desse contexto estreitamente concreto, fazer deles uma das primeiras manifestações do espírito eterno, é condenar-se a nada compreender de sua originalidade e dessa forma que lhes permitiu atravessar a história.<sup>6</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Essa é a peculiaridade de um clássico: nunca falou tudo o que tinha para falar e cada vez que a ele voltamos descobrimos coisas novas. Cf. CALVINO, Ítalo. *Porque ler os clássicos*, p. 9-16.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> A expressão *navegar* faz menção à expressão usada por Platão significando o passo além, dado por Sócrates em relação aos Pré-socráticos.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Hagiografia é a literatura que conta os feitos dos santos.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Platão fala de sua nova *paidéia* como a verdadeira, pois possui novos fundamentos filosóficos que se opõem à *paidéia* tradicional e à sofística.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> CHÂTELET, François. Platão. In:\_\_\_. História da filosofia – idéias, doutrinas: a filosofia pagã, p. 65-66.

No século V a.C. a Grécia cria e procura realizar um novo ideal político e de educação. Os primeiros filósofos são ainda sábios e não educadores. O pitagorismo é a primeira escola, uma instituição com suas normas e sua sede, com reuniões regulares, conforme uma confraria religiosa, em que seu mestre e discípulos se dedicam ao culto das Musas e a Pitágoras, seu fundador que depois de morto é heroificado. No entanto, como esclarece Marrou, "não foi destes círculos de especialistas que emanou a grande revolução pedagógica com que a educação helênica daria um passo decisivo para a maturidade: ocorrendo na segunda etapa do quinto século, ela é obra deste pugilo de inovadores que se conveio em designar pelo nome de Sofistas."

O problema posto e resolvido pelos sofistas é o da formação do homem de ação. No século VI a.C. os gregos haviam feito a experiência da tirania, que motivou, no século seguinte, a maioria das cidades, em especial a democrática Atenas, a se dedicar com vigor à vida política, fazendo do exercício do poder e da gestão dos negócios públicos, o centro da nova areté que surgia e substituía a areté aristocrática, baseada na vida elegante, esportiva e luxuosa. Os sofistas se empenham neste novo ideal político: "... equipar o espírito do cidadão para a carreira de homem de Estado, formar a personalidade do futuro dirigente da cidade – tal o programa que eles concebem." Pretendem ensinar a superioridade necessária a quem quer triunfar na política.

A revolução pedagógica representada pela Sofistica parece, pois, de inspiração menos política do que técnica: a cavaleiro de uma cultura amadurecida, educadores proficientes

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> MARROU, Henri-Irinée. História da educação na Antiguidade, p. 83.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> MARROU, Henri-Irinée, História da educação na Antiguidade, p. 83.

elaboram uma nova técnica, um ensino mais completo, mais ambicioso e mais eficiente do que aquele que os precedera.<sup>9</sup>

Não obstante a importância dos sofistas na história da Grécia, a imagem que ficou destes foi a imagem fornecida por Platão. Desde o final do século XIX historiadores da cultura grega e da filosofia têm se esforçado para resgatar a imagem dos fundadores da pedagogia democrática, os que primeiro se preocuparam em educar o cidadão da *pólis* democrática. O seu papel fora o de ensinar a arte da palavra necessária aos membros da democracia. Sócrates não foi o único a tecer críticas à prática sofistica. Ao lado deste estavam os aristocráticos que viam na condição de cidadão algo inato, parte intrínseca da natureza, que não pode ser ensinada a qualquer pessoa. Os sofistas representavam a possibilidade de outros grupos sociais dominarem as assembléias com o poder persuasivo da palavra. Mas foi sem dúvida a crítica platônica a mais marcante e que deixou para a posteridade a associação do sofista com o mercenário que vende o saber em troca de algum dinheiro. Nos textos platônicos, os sofistas são apresentados como o contrário dos filósofos, não são investigadores da verdade, mas professores.

Não deixaram obras escritas significativas, não formaram uma escola, mas as fontes históricas nos informam que tinham em comum entre si a sua atividade de professor. Eram homens de negócio, profissionais da educação que vendiam seu conhecimento a quem pudesse pagar. A fim de conquistar novos alunos, andavam de cidade em cidade, levando consigo aqueles que já foram seus alunos. Faziam demonstrações de suas habilidades por meio de discursos, ora extremamente elaborados, ora feitos no improviso da situação. O sofista pretende a onisciência e a infalibilidade, faz discurso sobre todos os assuntos, num tom doutoral, apresentando um ar solene que mais parece falar por meio de uma inspiração divina.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> MARROU, Henri-Irinée. História da educação na Antiguidade, p. 84.

O conteúdo do ensino sofistico consistia em formar a personalidade para se destacar como líder na cidade, fazer dos alunos bons cidadãos, aptos a conduzirem com sucesso sua casa e os negócios do Estado. O primeiro aspecto da formação sofistica consiste em ensinar a vencer qualquer discussão. Na arte retórica foram os grandes mestres, mostraram com habilidade que num assunto qualquer é possível sustentar opiniões diversas. Protágoras foi o primeiro a afirmar que toda questão pode ser sustentada, por meio de argumentos, seja a favor, ou contra<sup>10</sup>. Em vez do raciocínio, que garantiria a consistência lógica dos argumentos, são apresentados audaciosos paralogismos<sup>11</sup>, que acabam persuadindo o público dos sofistas, formado por jovens ainda ingênuos. Ao lado da arte de persuadir, os sofistas se ocuparam em ensinar a arte de falar. Na Grécia a palavra falada é mais importante que a palavra escrita<sup>12</sup>.

O perfeito sofista deve ... ser capaz de falar sobre qualquer coisa e de arrostar quem quer que seja, em qualquer assunto: tal ambição supõe uma versatilidade universal, um saber extensivo a todas as especialidades técnicas ou, para falar em grego, uma "polimatia". 13

É em oposição à educação pragmática dos sofistas que vemos surgir a figura emblemática de Sócrates. Para Sócrates o grande erro dos sofistas era girar seu ensino em torno do senso comum, com o aspecto imediato da vida política sem sujeitá-la ao tribunal da *theoria*. Mas os sofistas são um produto de sua época. A Atenas de Sócrates não é dada ao pensamento especulativo. Os filósofos são vistos com desconfiança, acusados de colocarem em dúvida os valores tradicionais. É nessa cultura que Sócrates começa a desenvolver

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup>Nisso consistia a dialética sofista, que irá ganhar nova significação em Platão.

 <sup>11&</sup>quot;Indica o raciocinio errado que, por força de artificios, se apresenta como corretas. Paralogismos são os silogismos erísticos." Cf. REALE, Giovanni. História da filosofia V, p. 197.
 12Para compreendermos a importância dessa questão, basta lembrar a nova interpretação de Platão à luz da

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup>Para compreendermos a importância dessa questão, basta lembrar a nova interpretação de Platão à luz da sua doutrina não escrita, e mais o fato de Sócrates não ter escrito nada. Cf. REALE, Giovanni. *Para uma nova interpretação de Platão*.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> MARROU, Henri-Irinée. História da educação na Antiguidade, p. 94. Polimatia significa instrução extensa e variada, saber enciclopédico, erudição.

um novo jeito de filosofar. Com os sofistas e com Sócrates a discussão intelectual passa do interesse no mundo *físico*, objeto de reflexão dos primeiros filósofos, os chamados *pré-socráticos*<sup>14</sup>, ao interesse na esfera da ética e da política. Antes de Aristóteles instituir a *ética* como *ciência do ethos*, Sócrates inaugura a reflexão em torno da moral. Filosofa na rua, com seus concidadãos, em lugares freqüentados por todos, e tem nos sofistas seus principais interlocutores. Segundo Wolff:

...nada mais de céu estrelado por sobre a cabeça dos homens; é a moral no seu coração que o interessa. Ele vai onde estão os atenienses, nos banquetes, no ginásio, nos locais de esporte e sobretudo na ágora, coração da cidade e centro de trocas e de encontros ...<sup>15</sup>

O discurso dos sofistas é o discurso instituído, não provoca a reflexão, diz algo para que seja aceito como verdadeiro e mais nada. O novo saber que Sócrates propõe é instigante, pedagógico na medida em que provoca o interlocutor, levando-o a passar da multiplicidade dos exemplos à unidade, do particular ao universal. Ao contrário dos políticos que se esforçam em parecer saber aquilo de que falam, persuadindo e comandando o povo, mas que não *sabem* justificar o *porquê*, a finalidade de sua ação, Sócrates quer devolver ao cidadão a consciência da ação.

A reflexão iniciada por ele chegará ao amadurecimento pelas mãos de seu discípulo Platão. Sócrates nada escreveu e tudo o que dele sabemos se deve aos seus discípulos, sobretudo Platão e Xenofonte. Nesse trabalho privilegio o texto de Platão. Sócrates será entendido como uma voz de Platão. Parte dessa dificuldade em estabelecer o que é o pensamento de Sócrates na obra de Platão nos é explicada por Reale:

15 WOLFF, Francis. Sócrates, p. 34.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Esse termo surge para designar todos os filósofos que precederam Sócrates.

... Platão põe na boca de Sócrates quase toda a própria doutrina: a da sua juventude, a da própria maturidade e parte da doutrina da velhice (Filebo), e é certo que, na maior parte, estas doutrinas não são de Sócrates, mas repensamentos, ampliações e também novas criações de Platão. Como separar o que é socrático do que é platônico nos escritos platônicos? Existe algum critério para fazer isto? A resposta é que a separação é, se não de todo impossível, pelo menos dificilíssima, porque tal critério não existe, ou, se existe um critério, este é apenas muito aproximativo, porque Platão, a partir do momento em que se põe a escrever, não transcreve objetivamente, mas interpreta, repensa, revive, explicita, aprofunda, constrói sobre, transpõe: em suma, em Sócrates ele projeta a si próprio, totalmente. 16

Platão é o fundador da paidéia filosófica, delineando de forma definitiva e nítida os fundamentos de uma cultura superior. Ao se opor ao utilitarismo dos sofistas, ele pensa uma educação alicerçada sobre a noção de verdade que é uma conquista da ciência racional e não um jogo retórico. A filosofia é então uma interpretação crítica da cultura e restituição ontológica de sua inteligibilidade por meio de instauração da justa medida (métron) ou da unidade de proporção (analogia). Embora atópica, a filosofia se debruça sobre o mundo a fim de organizá-lo à luz do lógos. Platão foi o primeiro filósofo a traçar um itinerário da filosofia e o perfil do filósofo, identificando sua posição singular e paradoxal.

Em Platão a necessidade do filosofar se apresenta em dois níveis: o histórico-cultural e o teórico. No primeiro, a necessidade do filosofar se dá, do ponto de vista histórico, em virtude da situação de crise do século V a.C. em Atenas, e cultural, contra os sofistas e sua paidéia fundada na retórica e na dóxa. No segundo nível, o teórico, o impulso espontâneo do homem na busca do inteligível é explicado como fruto da correlação natural da alma (psykhé)<sup>17</sup> com as Idéias. É pela filosofia que o homem atinge a eudaimonia<sup>18</sup>. A

<sup>16</sup> REALE, Giovanni. História da filosofia I, p. 249-250.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> A descoberta da psykhé, do homem interior, é uma conquista do gênio socrático.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Termo grego traduzido em português como *felicidade*, que em Platão está relacionada com a virtude. Diz ele no *Górgias (508 b)*: "Pois bem, ou se refuta a minha tese, demonstrando que não é pela posse da justiça e da temperança que os homens são felizes nem pela maldade que são infelizes, ou se aprova esta tese e se

necessidade teórica da filosofia é fundamentada numa visão da existência humana em que a importância dada à contemplação (theoría) se justifica pela natureza e história da alma que se lança rumo ao inteligível, à Idéia. A filosofia aparece, pois, na relação com a cultura, como contemplação da verdade, epistéme, que se eleva e se contrapõe à dóxa, à paidéia sofistica, baseada na erística<sup>19</sup> e na retórica, um falso saber que, como nuvem, é dissipada pelo sol da theoría.

O tópos que orienta nesse campo a reflexão platônica é o da necessidade do filosofar e, portanto, do discurso protréptico à vida filosofica ou teorética. Na demonstração da necessidade da filosofia, está implícita a legitimação histórica e social da figura do filósofo.<sup>20</sup>

A filosofía não consiste em fuga das coisas humanas. Platão a pensa, como herdeiro da tradição socrática, como uma presença lúcida no meio do mundo. Em obras como *Banquete e A República*, cujo tema central diz respeito ao papel do filósofo, vemos Sócrates nas casas de Agatão e Céfalo, que se localizam, respectivamente, nos portos atenienses de Falero e do Pireu, lugares em que a vida urbana é intensa, chamando a atenção para o lugar que a filosofía deve ocupar na vida da cidade. Buscando a *conversão* desse *ethos*, o filósofo se insere na vida da cidade.<sup>21</sup>

O confronto entre a paidéia sofistica e a paidéia platônica, conforme aparece nas obras de Platão, é na verdade o confronto entre dois ethos, o ethos sofistico e o ethos platônico, dois modos de compreender o homem e a sociedade, dois mundos antagônicos que lutam pela hegemonia na

tiram dela as consequências." Justiça e temperança são virtudes e a virtude não é outra coisa senão a capacidade da alma em conduzir o homem da melhor maneira. Cf. REALE, Giovanni. História da filosofia antiga V. p. 104-106.

antiga V, p. 104-106.

19 "É a arte de contender com palavras, de modo a superar na discussão, em qualquer caso, o adversário. A forma mais típica da erística é a que se encontra na geração mais jovem de sofistas..." Cf. REALE, Giovanni. História da filosofia antiga V, p. 93.

VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia III: filosofia e cultura, p. 19.
 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia III: filosofia e cultura, p. 20-21.

educação. Os diálogos platônicos levantam questões que ainda hoje provocam o pensamento dos educadores.

O *Protágoras* pode ser apontada como a primeira obra em que este duelo é apresentado com maior clareza. Embora na *Apologia* Sócrates seja apresentado como educador, é no *Protágoras* que a *paidéia* filosófica expõe seus contornos amadurecidos e em oposição à *paidéia* sofistica. O educador sofista é descrito como mercador e vendedor ambulante que oferece, por dinheiro, as mercadorias, ou seja, o seu conhecimento. A idéia de bagagem intelectual tenha aqui a sua primeira problematização:

... o sofista, que instila no espírito humano, ao sabor da intuição, toda a sorte de conhecimentos, representando por isso o tipo de educação standard de todos os tempos, até dos atuais, e Sócrates, médicos das almas, para quem o saber é o alimento do espírito e que se preocupa sobretudo com saber o que lhe será proveitoso ou prejudicial.<sup>22</sup>

Duas paidéias, dois métodos didáticos. A força da paidéia filosófica não está na forma envolvente de narrar os mitos ou nas longas exposições doutrinais, mas na tensão dialética das suas perguntas que vão direto à raiz do problema. Nessa paidéia, o interlocutor e o leitor de todos os tempos são levados num caminho ascendente à consciência da natureza mesma do ser, do uno, do permanente.

O Górgias<sup>23</sup> é outra obra platônica que tem como questão o debate sobre a retórica. A discussão propicia o confronto entre duas concepções antropológicas, duas formas de vida, uma se submete ao desejo (*epitimía*) e ao descomedimento (*pleonexía*), e a outra é guiada pelo saber verdadeiro (*epistéme*) e, por conseguinte, pela medida (*métron*) e pela ordem (*táxis*).

<sup>23</sup> Obra escrita sob o impacto da morte de Sócrates.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 624.

Górgias, o personagem que dá nome ao diálogo, é um sofista que se propõe a formar oradores, pois num regime democrático o estadista precisa ser orador. "Nos debates travados na assembléia do povo ou em qualquer outra assembléia de massas, para escolher a quem se dará a direção de determinado cargo, não será o perito, mas sim o retórico, quem se imporá", <sup>24</sup> explica Jaeger. Naquele tempo estadista e retórico eram sinônimos, daí podese entender no *Fedro* a incorporação, por parte de Platão, da retórica na sua *paidéia*, conforme será exposto nesse capítulo. É esse o ponto de partida para Sócrates debater.

Eis como Górgias fala do poder de persuasão do retórico:

... se um orador e um médico se apresentarem numa cidade qualquer à tua escolha e se discutir na assembléia do povo ou em qualquer reunião qual dos dois deve ser eleito médico, garanto-te que o médico deixa simplesmente de existir e que aquele que domina a arte da palavra se fará eleger, se quiser.

Do mesmo modo, seja qual for o profissional com que entre em competição, o orador conseguirá que o prefiram a qualquer outro, porque não há matéria sobre a qual um orador não fale, diante da multidão, de maneira mais persuasiva do que qualquer profissional. Tal é qualidade e a força desta arte que é retórica.<sup>25</sup>

Sócrates questiona o saber da retórica, vista como mera aparência de certeza e de sugestão da massa ignorante. Ele faz ver o perigo do abuso da arte oratória. Para Górgias, tal abuso por parte de alguns retóricos não implica o repúdio à oratória e afirma que não há nenhum meio destinado à luta que não corra os riscos dos mesmos abusos.

Outro personagem do diálogo que, com Górgias representa o ethos sofistico, é Pólo. Para este a retórica é indiferente às questões morais. A moral da sociedade é entendida como uma questão puramente convencional. Platão

<sup>25</sup> PLATÃO. Górgias, 456 b-c.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego, p. 650-651.

põe lado a lado duas gerações de sofistas: de um lado um sofista da velha geração, tingida de moral, e de outro a nova geração, amoral. No meio deles Sócrates desenvolve dialeticamente a questão, revelando a verdadeira essência da retórica.

Na segunda parte do diálogo a discussão gira em torno de ser, ou não, a retórica uma arte, uma *tékne*. Para Sócrates, ela não é uma verdadeira *tékne*. Para tal é preciso apresentar algumas características. A *tékne* é um saber que se baseia no conhecimento da verdadeira natureza do seu objeto, capaz de dar conta de suas atividades uma vez que conhece suas razões, e por fim, tem por propósito servir a parte melhor do objeto de que se ocupa. Nas palavras de Sócrates:

... sustento que ela não é uma arte, mas uma atividade empírica, porque não tem na sua base um princípio racional que permita justificar as várias formas do seu procedimento no que respeita à sua natureza e às suas causas. Ora, eu não chamo arte a uma actividade que não esteja fundada na razão.<sup>27</sup>

Ao comparar a retórica às "artes" menos nobres, Platão quer mostrar a verdadeira face da retórica sofistica e com ela desmontar o humanismo dos sofistas que acha que pode fazer dos seus semelhantes o que bem entenderem. Duas concepções de mundo e de homem, de natureza humana, diametralmente opostas. A filosofia do poder, a retórica, em confronto com a filosofia da educação, da *paidéia*, da busca da excelência nos planos pessoal e coletivo, político. A primeira baseada na violência, cujo sentido e razão de ser não é mais que a obtenção do máximo poder que possa

<sup>&</sup>lt;sup>26</sup> "A palavra techne 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 de navegação." Cf. JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 653.

<sup>27</sup> PLATÃO. Górgias, 465 a.

ser alcançado. A segunda aponta ao homem outro objetivo,<sup>28</sup> o sentido ético, de construção do *ethos*, da morada humana do verdadeiro homem. "É assim que eu vejo as coisas", diz Sócrates a Pólo, "o homem e a mulher são felizes quando são bons e virtuosos, infelizes quando são injustos e maus."<sup>29</sup>

É a paidéia, e não a violência, que constitui o verdadeiro sentido da natureza humana em Platão. Não é algo oposto à natureza humana, mas o seu realizar-se. Está aqui o fundamento da crítica à antropologia sofista. Platão não condena o poder, mas o interroga criticamente. O poder tem de constituir um bem real, de modo que o homem aspire por ele. Agir conforme cada um acha que é melhor, não é nenhum bem, quer seja um tirano ou retórico que o faça, uma vez que não se baseia na razão.

No diálogo com Pólo,<sup>30</sup> Platão mostra que, apesar de sua formação retórica, esse sofista fracassara na discussão dialética. A retórica, habituada a ganhar multidões graças ao pouco esforço do pensamento, não resiste ao ataque da arte socrática, a dialética,<sup>31</sup> sendo revelada então como um saber vazio, sem conteúdo.

A aparição, no diálogo, do estadista Cálicles, o mais coerente representante do "homem retórico", é a última tentativa de salvar a retórica. Cálicles é a personificação da hostilidade contra a filosofia e seu espírito especulativo, do conflito entre o homem de ação e o homem de pensamento. Esboça uma doutrina da sociedade baseada nos direitos dos mais fortes, conferindo à *paidéia* um papel inferior, reduzindo-a a mero adestramento que prejudica as naturezas fortes e mantêm de pé o poder dos fracos. O ponto

Essa paidéia também envolve violência, mas num outro sentido, do autodomínio, da periagogé, do ser, da excelência. Cf. PLATÃO. A República VII, 515e-516a.
PLATÃO. Górgias, 470 e.

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cf. PLATÃO. *Górgias*, 471 d: "Desde o começo da nossa conversa, Pólo, louvei a tua boa formação retórica ao mesmo tempo que notei a forma descuidada com que praticas a arte de conversar."

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> Com Sócrates a dialética ganha novo significado, de discurso retórico que joga com a palavra, passa a ser um método, o qual orienta a pessoa no caminho rumo ao conhecimento verdadeiro. Esse conceito será trabalhado mais adiante.

central de sua fala é a crítica voraz contra os que praticam a especulação filosófica.

> Esta é a verdade e tu reconhecê-la-ás se puseres imediatamente de parte a filosofia para te dedicares a assuntos mais altos. A filosofia, Sócrates, não deixa, de facto, de ter o seu interesse, quando é estudada com moderação na juventude, mas, se se prolonga o seu estudo para além do conveniente, transforma-se numa autêntica calamidade. Por mais bem dotado que um homem seja, se se entrega à filosofia até uma idade avançada, perde necessariamente o contacto com todas aquelas realidades cuja experiência é indispensável a quem pretenda ser uma pessoa educada e digna de consideração.3

E termina sua longa fala aconselhando Sócrates a deixar a filosofía, uma vez que esta destrói os grandes dotes de seu espírito.33 Procura demonstrar sua erudição por meio de citações poéticas de Eurípedes e Píndaro.

> Acredita-me, meu caro, deixa-te de argumentações, "cultiva a arte dos negócios" 4, exercita-te naquilo que te pode dar a reputação de homem sensato, "deixando aos outros todas essas subtilezas", que não passam de tolices ou frivolidades e que "acabarão por te fazer habitar uma casa vazia"; toma por modelos, não esses argumentadores de bagatelas, mas os homens que souberam adquirir riquezas, glória e os outros bens da vida.35

com suas próprias considerações.

35 PLATÃO. Górgias, 486 c-d.

<sup>32</sup> PLATÃO. Górgias, 484 c-d.

<sup>&</sup>lt;sup>33</sup> Platão irá responder à provocação de todos aqueles que, em nome do pragmatismo, desvalorizam a atividade do filósofo, como alguém desligado da realidade, no Livro VII de A República, utilizando a alegoria da caverna. O filósofo é aquele que saiu e já contemplou o mundo das idéias e que, assim como alguém que ao sair de um lugar escuro para um lugar claro terá dificuldades para ver, isso também acontece com que sai de um lugar claro para um lugar escuro. Esse é o caso do filósofo: "Achas estranho ... que pareça desajeitado e ridículo quem passa da contemplação divina para as misérias humanas, enquanto está com a vista turva e não se habituou com a escuridão ambiente e se vê na contingência de discutir nos tribunais ou alhures a respeito das sombras da justiça ou das imagens dessas mesmas sombras, no empenho de refutar a opinião dos que nunca viram a justiça em si mesma?" Cf. PLATÃO. A República VII, 517 d 4 - e.

34 Os trechos que aparecem entre aspas são versos da Antiope que Cálicles utiliza livremente, entrelaçando-os

A última tentativa para salvar a retórica, Cálicles a faz retomando a eloquência dos grandes estadistas atenienses do passado<sup>36</sup> como modelo da arte de educar. Platão faz uma apreciação crítica da política deles. Se o que faz grande um estadista é a satisfação dos seus próprios interesses e os da massa, esses estadistas são conforme os descrevem a história. No entanto, se ao estadista cabe a missão de conferir às suas obras uma idéia de perfeição para que se orientem por essa mesma idéia, como o que faz o pintor, o arquiteto, o construtor naval e qualquer outro técnico, que ordena de modo lógico as partes do todo, ajustando-as bem, tais estadistas do passado não foram mais que uns incompetentes. Palavras duras as de Sócrates, que traz no Górgias a primeira revelação completa do programa da paidéia platônica, na sua referência ética e metafísica.

O conceito que Cálicles tem da natureza humana é baseado na equiparação do bom ao agradável, ao que dá prazer. Sócrates assume tal questão como premissa para o desdobramento do diálogo. Para Cálicles o mais forte é o mais sábio no campo da política e o mais viril aquele cuja alma não se encontra amolecida e que domina.

Mas é isso que eu estou a fazer há muito tempo. E, para já, os mais poderosos de que falo não são os sapateiros nem os cozinheiros, mas aqueles que têm a ciência dos negócios públicos e da boa administração do Estado e que são só entendidos em tais matérias, mas também corajosos, porque são capazes de realizar os seus projectos, sem jamais desistirem por fraqueza da alma.<sup>37</sup>

O problema que vem a seguir é saber se quem nasceu para dominar deverá também dominar a si próprio. Sócrates defende que sim, enquanto Cálicles defende um ideal de liberdade que consiste em fazer o que deseja.

<sup>37</sup> PLATÃO. Górgias, 491 b-c.

<sup>&</sup>lt;sup>36</sup> Temístocles, Címom, Milcíades, Péricles.

Assim, o diálogo chega num ponto em que se deve discutir o melhor tipo de vida. Em conflito, mais uma vez, o *ethos* de Sócrates e o *ethos* dos sofistas. Sócrates recorre a imagens religiosas para simbolizar o homem insaciável de prazer, cuja vida "seria uma coisa terrível". <sup>38</sup> Para Cálicles, uma vida sem prazer é vida de uma pedra ou dos mortos. Não há da parte de Platão um desprezo pelo prazer. O que faz, por meio de Sócrates, é levar seu interlocutor a uma distinção entre sensações agradáveis boas e más. Daí "é elaborado o conceito de opção da vontade e do objetivo final desta, como tal se apresentando o bem." <sup>39</sup>

A conversa com Cálicles, que começou sobre o direito do mais forte, foi conduzido a um ponto bem diferente do ponto de partida. O prazer e o desprazer, conforme os argumentos de Sócrates, não podem servir de medida à conduta do homem. Também a retórica deve renunciar à lisonia das multidões. A procura do agradável por causa do bem é a missão que não cabe a qualquer um, pois exige um saber, uma competência especial.<sup>40</sup> No início do diálogo Sócrates pergunta sobre o saber da retórica e conclui que ela não tem um saber, e não é mais que um meio de manipular as massas com palavras vazias. A interrogação inicial ganha significado. São distinguidos dois tipos de vida. 41 O do retórico, que visa o prazer do aplauso e o do filósofo que busca o conhecimento da natureza do homem. Só a filosofía, e a paidéia que nela se inspira, pode ser tékne, pois é teleológica, sabe o seu fim, sendo seu discurso uma terapêutica da verdade. Cálicles, que no início da sua intervenção aparecia com personalidade forte e impotente, no decorrer do diálogo vai sendo revelado como fraco, como alguém que, para dominar, precisa se adaptar exteriormente. Ou melhor, não é a pessoa de Cálicles que é fraca, mas o seu pensamento.

38 PLATÃO. Górgias, 492 e.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup> JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 673.

<sup>&</sup>lt;sup>40</sup> Cf. PLATÃO. Górgias, 500 a.

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> Cálicles e Sócrates são os dois representantes mais perfeitos dessas duas vidas.

Alcançar a *areté* deve ser o propósito da vida. O indivíduo e o Estado deveriam dedicar todas as suas energias para alcançá-la e não para satisfazer seus desejos. A figura do estadista aparece como aquele que, dotado do conhecimento verdadeiro, ajuda a melhorar o seu povo. Referindo-se à verdade, Jaeger afirma que o "único benfeitor real do Estado é o educador filósofo que o dirige para ela." A escolha do estadista é um ponto que merece a atenção de Platão. Assim como, para se contratar qualquer profissional, tem-se o cuidado de avaliar o que já produziu em sua área, o futuro estadista também deve mostrar o que já realizou. Cálicles é provocado por Sócrates a citar quem ele tornou melhor. Visto que o sofista não conseguiu responder à sua a provocação, Sócrates volta a examinar figuras do passado, e mais uma vez conclui que não foram educadores do povo.

No tempo de Platão, conforme já foi mencionado, retórico e estadista eram sinônimos, e no Górgias Sócrates é apresentado como o único que cultiva a verdadeira política. Somente no Fedro haverá uma mudança na forma de Platão julgar a retórica, quando assimila à sua paidéia a verdadeira retórica. Essa mudança reforça o que já esboçava no Górgias sobre a relação do estadista e do conhecimento da verdade. No Fedro Platão afirma que a retórica só é arte se se apoiar na epistême. O pensamento político e pedagógico tem contornos mais definidos na República e nas Leis. O verdadeiro estadista e orador deve conhecer a justiça, pois o conhecimento impede a prática do mal. Ninguém pratica voluntariamente o mal, sendo este o fruto da ignorância.

Se no *Protágoras* e no *Górgias* Platão coloca as novas bases de sua paidéia, no *Mênon* ele situa o novo conceito de saber, em oposição à concepção mecânica do que é aprender na paidéia sofistica. Aprender não

<sup>42</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego, p. 682.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> "Creio ser dos poucos Atenienses, para não dizer o único, que cultivam a verdadeira arte política e a põem em prática nos dias de hoje. Como aquilo que digo nunca o digo para lisonjear, porque é o melhor que me interessa e não o mais agradável." Cf. PLATÃO. Górgias, 521 d.

consiste em assimilar passivamente conhecimentos, mas uma procura laboriosa por parte daquele que se dispõe espontaneamente<sup>44</sup> a aprender. No pensamento platônico a aspiração do conhecer mostra uma eficácia moral que fortalece o caráter. "É nela que encontram uma expressão perfeita o caráter ativo do espírito grego e a sua tendência a descobrir dentro de si próprio as razões determinantes do seu pensamento e da sua conduta."<sup>45</sup> A nova paidéia não ensina no estilo dos sofistas, nega ser possível educar os homens sem o conhecimento do sentido do saber.

O Mênon investiga o problema do saber e das suas origens. O diálogo começa com a questão: se a virtude pode ser ensinada. Se é pelo exercício ou aparece por natureza. Ao contrário dos sofistas que, por oficio, têm sempre uma resposta imediata a todas as questões e, graças a esse imediatismo, convincente, 46 Sócrates descarta a pergunta de Mênon: "Aquilo que eu não sei o que é, como hei-de saber de que qualidade é?" Mas o aparente descarte de Sócrates não é mais do que o início da problematização da questão, de modo a revelar novos ângulos para quem pergunta. Mênon se espanta com essa resposta, ao que Sócrates diz nunca ter encontrado alguém que soubesse dizer com clareza se a virtude é ensinável. Mênon não é um sofista. Mas como alguém que teve uma convivência com eles, aparece no diálogo com traços sofisticos. O traço mais evidente é a pressa em responder às provocações de Sócrates, sem o cuidado necessário em medir suas posições.

Aprofundando a questão, Sócrates quer saber de Mênon o que este entende por virtude. Na primeira resposta, este se refere à virtude de um

<sup>&</sup>lt;sup>44</sup> Platão reforça que o estudo é um ato livre de quem a ele se dedica.

<sup>&</sup>lt;sup>45</sup> JAEGER, Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego, p. 712.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> Imediatismo que garante a superficialidade das respostas e por isso acaba sendo convincente, pois não provoca, nem quer provocar, o aprofundamento das questões.
<sup>47</sup> PLATÃO. Mênon, 71 b.

homem,<sup>48</sup> em seguida a virtude de uma mulher,<sup>49</sup> dos filhos, concluindo que cada um tem uma virtude. Mas Sócrates quer saber o que é a virtude, para além da multiplicidade das virtudes empíricas. Com um exemplo quer fazer Mênon perceber a distinção entre o múltiplo e o uno.

Olha! E o tamanho e a força? Se uma mulher for forte, será pelo próprio aspecto ou pela própria força? Com efeito, relativamente à expressão "pela própria força", pretendo dizer isto: "não há diferença nenhuma quanto ao facto de a força ser força, quer esteja no homem, quer esteja na mulher." <sup>50</sup>

Concordando com Sócrates, Mênon dá uma segunda resposta, a fim de tentar explicar a virtude em geral: "Que coisa é ela senão ser capaz de comandar homens?" Sócrates acrescenta "justamente ou injustamente". Mênon pensa que a justiça é virtude. Sócrates rebate: "a virtude ou uma virtude?" Com os exemplos da figura, que embora apresentem muitas formas continua sendo figura, e da cor, que segue o mesmo raciocínio da primeira analogia, Sócrates quer levar Mênon a ver a "mesma coisa em tudo", indo do múltiplo ao eidos.

Mênon tenta uma terceira explicação de virtude:

Bem! Sócrates, parece-me que a virtude é, como diz o poeta<sup>53</sup> "alegrar-se com coisas belas e ter poder." Quanto a mim, digo que a virtude é isto: quando se desejam coisas belas, ter-se o poder de as alcançar.<sup>54</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> "... ser capaz de se ocupar dos negócios de uma cidade; e, quando se ocupa deles, praticar o bem, em relação aos amigos e o mal em relação aos inimigos..." Cf. PLATÃO. Mênon, 71 e.

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> "... é necessário que ela governe bem a casa, conservando bem os bens domésticos, em bom estado; que seja submissa a seu marido." Cf. PLATÃO. *Mênon*, 71 e.

<sup>&</sup>lt;sup>50</sup> PLATÃO. Mênon, 72 e.

<sup>&</sup>lt;sup>51</sup> PLATÃO. Mênon, 73 d.

<sup>&</sup>lt;sup>52</sup> PLATÃO. Mênon, 73 e.

 <sup>53</sup> Conforme nota de rodapé da edição do Mênon das Edições Colibri, talvez o peta seja Simônides de Céos.
 54 PLATÃO. Mênon, 77 b.

A virtude então, para Mênon, é ter poder de alcançar coisas boas. Sócrates aprofunda a reflexão. O que seriam as coisas boas? Para Mênon adquirir ouro e a prata, honras e cargos na cidade, são as coisas boas. Sócrates propõe acrescentar ao *adquirir* as palavras "justa e piedosamente". A renúncia a todas essas coisas boas, conforme aquilo que Mênon citou como tais coisas, se sua aquisição não tiver sido justa, também é virtude.

A atividade de aprofundamento das questões por parte de Sócrates acaba irritando Mênon. Na sua fala, vemos a aparência de um sofista que se irrita com o rigor do pensamento dialético, mas que, ao contrário do sofista, <sup>55</sup> entende e se sente provocado por Sócrates a continuar investigando.

O Sócrates, eu ouvi dizer, antes mesmo de estar relacionado contigo, que não fazias outra coisa senão tu próprio pores-te em dificuldades e a arranjá-las aos outros. E agora, ao que vejo, estás a enganar-me, com teus truques, a enfeitiçar-me e até a pronunciar-me palavrinhas completamente mágicas, a tal ponto que me puseste a cabeça cheia da perplexa dúvida.

E, se há necessidade de ironizar um pouco, tu parecesme ser muitíssimo semelhante, relativamente ao aspecto e a outras características, a essa célebre e espalmada tremelga marinha. Na verdade, todas as vezes que alguém se aproxima dela a toca, fá-lo entrar numa espécie de torpor. E eu penso que tu produziste agora, em mim, qualquer coisa semelhante! Com efeito, eu, verdadeiramente, estou narcotizado, no espírito e na boca, pois não possuo qualquer idéia, para te dar uma resposta. Milhares de vezes fiz numerosíssimos discursos, acerca da virtude, perante muita gente e sempre me saí completamente bem, segundo eu julgava. Porém, agora, não tenho mesmo nenhuma capacidade de dizer o que ela é!!! 57

Sócrates diz não criar dificuldades aos outros, mas apenas dá testemunho de sua perplexidade, pondo os outros também perplexos.<sup>58</sup> Diante da ignorância de Mênon quanto à virtude, uma vez que descobriu não saber o

<sup>55</sup> Mênon não é um sofista.

<sup>&</sup>lt;sup>56</sup> Narke: um peixe elétrico que paralisa a mão que o toca.

<sup>&</sup>lt;sup>57</sup> PLATÃO, Mênon, 80 a-b.

<sup>&</sup>lt;sup>58</sup> Sócrates também se sente vítima da narcose.

que ela é. Sócrates propõe examinar o que é a virtude. Mas como investigar aquilo que se ignora o que é? A essa interrogação Sócrates começa expor sua teoria do conhecimento. Se do desconhecido não há saber, Sócrates procura na teoria da reminiscência a origem das idéias. A alma sendo imortal, já teria aprendido tudo no além. Aprender é recordar. É a primeira resposta dada ao problema do conhecimento que procura superar a aporia erística<sup>59</sup> a qual sustentava que a pesquisa e o conhecimento são impossíveis. Essa recordação é apresentada sob duas maneiras: uma mítica e outra dialética. A primeira inspira-se em doutrinas religiosas órfico-pitagóricas que se referem à imortalidade da alma. Mas no diálogo de Sócrates com o escravo de Mênon, Platão vai além do mito, colocando a maiêutica, argumentando racionalmente acerca de uma questão de geometria. Esse recordar é um trabalho ativo de quem quer conhecer. "... longe de ser um mito, é uma constatação e uma prova de fato, ou seja, que o escravo, como todo homem em geral, pode tirar e extrair de si mesmo a verdade que antes não conhecia e que ninguém lhe tinha ensinado."60

Após o diálogo com o escravo e convencer Mênon de sua teoria do conhecimento, Sócrates volta à questão da virtude levantando duas possibilidades: se a virtude for saber é passível de ser ensinada, do contrário não.

Se a virtude for um saber, é preciso que haja professores nessa matéria, <sup>61</sup> e Sócrates não os vê: "Apesar de andar muitas vezes a investigar se há alguns professores desta ciência e apesar de fazer todos os esforços, não consigo encontrá-los!" Nesse momento do diálogo aparece Ânito <sup>63</sup> na

62 PLATÃO. Mênon, 89 e.

Aqueles que se dedicavam à erística defendiam que não se pode procurar e conhecer aquilo que não se conhece, uma vez que, encontrando-o, se isso for possível, não o reconheceria.
 REALE, Giovanni. História da filosofia antiga II, p. 155. Grifo no original.

Ensinar para Platão não é, conforme a educação praticada pelos sofistas, atafulhar, encher a alma de conhecimentos vindos do exterior. Não foi por ensinamento que o escravo descobriu a verdade da regra matemática, mas por tirar do seu próprio espírito o saber.

discussão dessa hipótese. Ao argumentar que quem quiser exercer determinado oficio deve ser enviado a professores que o dominem e que quem quiser receber lições de virtude devem ser enviados aos sofistas, Sócrates provoca em Ânito um furor e repulsa contra tais professores. Ânito diz não ter tido qualquer lição de nenhum deles. Da participação de Ânito na conversa surge uma nova questão: se os sofistas, os que se dizem professores de virtude, não o são, mas há homens virtuosos, quem os fez assim?

Essa questão será respondida na retomada do diálogo. É verdade que existem homens bons, mas estes não se apresentam como professores de virtude, embora alguns deles defendessem que a virtude é ensinável. Se a areté dos homens justos fosse um saber, eles teriam educado outros nesse saber. Sócrates faz a distinção entre opinião verdadeira e saber. A existência de homens sábios se explica pela opinião verdadeira, pessoas que viveram com sensatez, mas sem o conhecimento verdadeiro da virtude. Só o saber conduz ao agir reto, embora a opinião verdadeira produza o mesmo efeito. Completa Mênon: "Ó Sócrates, somente há uma diferença: é que aquele que possui o saber sempre poderá alcançar a sua meta e o que possui a opinião recta, muitas vezes, poderá alcançá-la, outras, não." A opinião mesmo sendo reta (orthé dóxa) é lábil, suscetível ao erro, enquanto a epistême, o saber, é salvaguardado pela razão. O bom senso que marca a ação de alguns governantes, se não é fruto do saber (epistême), explica Sócrates, deve ser inspirado pelo espírito da divindade.

Neste quadro, o saber ocupa um lugar central, porque o conhecimento do "sentido" é a força criadora que tudo dirige e tudo ordena. Ele é, para Platão, o dedo que aponta o caminho para o mundo do divino. 66

<sup>&</sup>lt;sup>63</sup> Ânito foi um dos que, junto com Meleto e Lícon, acusou Sócrates no processo de impiedade e corrupção da juventude ateniense, o que levou esse filósofo à morte.

PLATÃO. Mênon, 97 c.
 Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia III: filosofia e cultura, p. 13, nota 22.
 JAEGER, Werner. Paidėia: a formação do homem grego, p. 717.

A República, obra da maturidade, <sup>67</sup> escrito em 375 ou 374 a.C., traz em si uma reunião de questões já discutidas em obras anteriores e abre novas discussões que serão amadurecidas mais tarde. Síntese do passado e do futuro, A República ocupa uma posição central no conjunto da obra de Platão e dá oportunidade ao leitor de apreciar, com detalhada descrição, a paidéia platônica, pensada na conjunção da teoria política e da teoria do conhecimento. Estas não se separam e visam a construção da cidade ética e, por conseguinte, a paidéia do verdadeiro homem que emerge de dentro do próprio homem.

A República, ao dar um novo sentido para o Estado, coloca a politéia e a paidéia numa relação intrínseca, em que a perfeição da primeira depende da excelência da segunda. A paidéia é a essência do Estado platônico. Não é possível compreender o pensamento político de Platão sem, ao mesmo tempo, compreender o tipo de homem que a paidéia quer formar.

Depois da rápida aparição de Trasímaco no Livro I, defendendo a justiça como poder do mais forte, questão já presente em outros escritos platônicos, a partir do livro II a questão da justiça, da vida ética, da *pólis* ideal e da *paidéia* como responsável fundamental pelo Estado platônico, ganham corpo na discussão de Sócrates e seus interlocutores, Glauco e Adimanto. O debate com Trasímaco "não passara de simples proêmio."

Glauco expõe a Sócrates três questões que dizem respeito à justiça e que serão analisadas por Sócrates. A primeira diz respeito ao que, na opinião geral, é a justiça. A segunda é mostrar "como todas as pessoas que a praticam o fazem a contragosto e por obrigação, como se não se tratasse de algum bem,

<sup>&</sup>lt;sup>67</sup> O Livro I de A República foi escrito por volta de 390 a.C. e absorvido ao corpo da obra, tendo sido composto ainda na juventude do autor. Na leitura da República, o Livro I, chamado de "Trasímaco", pode ser considerado um escrito independente do restante da obra.
<sup>68</sup> PLATÃO. A República II, 357 a.

mas de um mal necessário..." E a terceira "que essas pessoas se comportam com coerência, pois é muito melhor, segundo dizem, a vida do homem injusto do que a do justo..." A fala de Glauco e de Adimanto não tem por objetivo convencer Sócrates, mas fornecer elementos para sua reflexão. Na argumentação de ambos, a injustiça aparece como mais sedutora e cômoda que a justiça. Cabe a Sócrates mostrar que ela é o bem a que todo homem deve almejar.

Não te limites, portanto, a declarar que a justiça é superior à injustiça, mas mostra-nos como cada uma atua por si mesma no seu possuidor e que faz de uma um bem e de outra um mal, quer seja vista ou não seja pelos deuses e pelos homens.<sup>71</sup>

Ao desafio proposto pelos dois irmãos, a primeira reação de Sócrates é a de humildade frente à dificuldade em discorrer sobre tão relevante assunto, mas com coragem assume o desafio.

... receio que seja impiedade desanimar quando a atacam na minha presença e não sair em sua defesa enquanto dispuser de alento e estiver em condições de falar. O melhor partido, portanto, será socorrê-la como me for possível.<sup>72</sup>

Tal estudo, segundo Sócrates, exige vista penetrante, <sup>73</sup> o que o leva a ampliar a discussão, passando da justiça do indivíduo para a cidade, uma vez que nessa é mais fácil de conhecê-la, para em seguida retornar ao indivíduo. Essa proeminência da cidade em relação ao indivíduo soa estranha ao homem moderno, que tem no individualismo um distintivo de

<sup>69</sup> PLATÃO. A República II, 358 c.

<sup>&</sup>lt;sup>70</sup> PLATÃO. A República II, 358 c.

<sup>71</sup> PLATÃO. A República II, 367 e.

<sup>&</sup>lt;sup>72</sup> PLATÃO. A República II, 368 c.

<sup>73</sup> Visão penetrante que é próprio de quem tem espírito filosófico.

Modernidade. Ao contrário, para o espírito grego, a cidade vem antes do homem.<sup>74</sup>

Sócrates descreve todo processo de constituição de uma cidade, suas categorias profissionais, necessidades básicas de sobrevivência, comércio, agricultura. Na descrição de sua cidade, chega à figura do guardião, aquele que é responsável pela defesa da *pólis*. Aqui começa a ganhar luz a questão da *paidéia* e a formação do verdadeiro homem. Primeiro a questão do guardião, para em seguida enfocar a formação daqueles que se encarregarão de governar essa cidade.

Começando pela formação dos guardas, compara a natureza destes à natureza de um cachorro de boa raça. Imagem grosseira, mas forte, que diz bem o que Sócrates espera desse guardião: forte para perseguir e lutar com o inimigo. "Terão ... de ser mansos para seus familiares e agressivos apenas para os inimigos..." O guardião dessa *pólis* deverá saber fazer distinção entre os amigos e os inimigos, ter, portanto, natureza filosófica. Platão começa então a descrever o filósofo como modelo ético dessa nova *paidéia*.

Logo, filósofo, brioso, rápido de movimentos e forte é como precisará ser o indivíduo destinado a tornar-se um bom guarda da cidade. <sup>76</sup>

À questão de que maneira tais guardiões serão educados abre-se o véu, revelando Sócrates, a essência da *paidéia* filosófica que se baseia num *ethos* oposto à opinião corrente e que lança bases para uma verdadeira civilização da razão.

A título de comparação veja as teorias políticas que tratam sobre a origem da vida em sociedade dos gregos e as do início da Modernidade. Na primeira o homem é zoon politikon, por natureza dado à vida em sociedade, na cidade; na segunda o homem é um átomo solto na natureza, que só forma comunidade por força da conveniência individual.

PLATÃO. A República II, 375 c.
 PLATÃO. A República II, 376 c 4.

... a vida ética não é um dom da natureza, embora por ela condicionado, mas fruto de um longo, dificil e, por vezes, doloroso processo educativo. Assim como ethos é a primeira e fundamental escola da humanidade, a Ética é a paidéia fundamental de ser humano que atingiu o estágio de uma civilização da razão.<sup>77</sup>

O ponto culminante dessa paidéia é o paradoxo de propor o governo do filósofo como única salvação para o Estado. Platão une, dessa maneira, a filosofia e o poder político. Somente afastando os que se dedicam a essas atividades, filosofia e política, em separado, como se nada tivessem entre si, cessarão os males da cidade. Ao colocar nas mãos do filósofo o papel de dirigente dessa politéia, Platão faz dele o centro e o modelo de sua paidéia. Na República faz um minucioso relato do amante da sabedoria (philósophos) em oposição ao amante da opinião (philódoxos), distinguindo entre epistéme, que alcança o ser, e dóxa, intermediário entre o ser e o não-ser, conhecimento verdadeiro e opinião. Conforme afirma Platão: "Assim, opinião viria a constituir um meio termo entre ambos." A distinção entre dóxa e epistéme e a descrição do perfil do filósofo são um passo definitivo para além do estágio da "opinião reta" do Mênon. 81

Com relação à natureza dos filósofos, devemos aceitar como fato irretorquível que estes são apaixonados do conhecimento capaz de revelar algo daquela essência eterna que não oscila entre o nascimento e a destruição. 82

O filósofo, na concepção de Sócrates, ama a verdade e nunca admite conscientemente a mentira. É uma pessoa cujos desejos são dirigidos para o estudo e o saber e que se abstém dos prazeres corpóreos em nome dos

<sup>&</sup>lt;sup>77</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica 1, p. 103.

<sup>&</sup>lt;sup>78</sup> Na Carta VII Platão irá demonstrar total decepção com a política ao relatar a frustrada tentativa de converter à filosofia o rei de Siracusa, Dionísio, o que quase custou sua vida.

<sup>&</sup>lt;sup>79</sup> Cf. PLATÃO. A República V, 480 a 14.

<sup>80</sup> PLATÃO. A República V, 478 d.

<sup>81</sup> Cf. PLATÃO. Mênon, 97 b 5 - 98 c 3.

<sup>82</sup> PLATÃO, A República VI, 485 b.

prazeres da alma. Esse amor à verdade fora explorado pela primeira vez no Banquete. Nessa obra a filosofia é apresentada em íntima ligação com eros. Reunidos na casa de Agatão, Sócrates e seus amigos se dispõem a falar sobre o Eros. A fala de Sócrates sobre o amor toma como base os ensinamentos recebidos de Diotima, uma sacerdotisa. Personagem sugerida por Sócrates, a qual não faz parte do banquete, mas que passa a ter o lugar central.

É um tanto longo de explicar, disse ela; todavia, eu te direi. Quando nasceu Afrodite, banqueteavam-se os deuses, 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 com o néctar - pois vinho ainda não havia - penetrou o jardim de Zeus e, pesado, adormeceu. Pobreza então, tramando em sua falta de recurso engendrar um filho 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 sua 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. Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. 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, terrível mago, feiticeiro, sofista: e nem imortal é a sua natureza nem mortal, e no mesmo dia ora ele germina e vive, quando enriquece; ora ele morre e de novo ressuscita, graças à natureza do pai; e o que consegue sempre lhe escapa, de modo que nem empobrece o amor nem enriquece, assim como também está no meio da sabedoria e da ignorância.83

Assim como *Eros* está entre carência e recurso, também está a filosofia em relação à sabedoria e à ignorância. Não possuindo o saber, o filósofo a esse aspira e, à medida que o procura, lhe escapa. Cabe ao filósofo buscá-lo mais além. "Nesse sentido, quando pensamos educação, o mais

<sup>83</sup> PLATÃO, O Banquete, 203 b - 204 a.

importante não é chegar à verdade, mas colocar-se a caminho da verdade. Isso implica resistir à tentação de descansar na ilusão da posse da verdade atingida." Sobre o significado dessa associação do *Eros* à filosofia diz Jaeger:

O significado humanista da teoria do eros no Banquete, como um impulso inato ao Homem que o leva à expansão do seu mais elevado eu, não precisa de nenhuma explicação. Esta idéia reaparece sob outra forma na República: a de que o sentido e razão de ser de toda a paidéia é fazer triunfar o Homem dentro do homem. A distinção entre o homem – individualidade – fortuita e o homem superior serve de base para todo o humanismo. Foi Platão quem tornou possível a existência do humanismo com esta concepção filosófica consciente, e o Banquete é a obra em que pela primeira vez se expõe esta doutrina. Mas em Platão o humanismo não se reduz a um conhecimento abstrato; é com base na experiência vivida da extraordinária personalidade de Sócrates que ele, com todos os outros aspectos da filosofia, se desenvolve.

Colocar o poder político nas mãos do filósofo é ir de encontro à opinião geral que se tinha sobre o filósofo, visto como alguém inútil para a cidade. Sócrates aproveita o momento para criticar a democracia grega, em que qualquer um pode ser dirigente, uma prática política que não se eleva às exigências do *lógos*, mas que se realiza no plano da *dóxa*, portanto sujeita a erros.

Uma educação errada, como a exercida pelos sofistas pode fazer um estrago nas pessoas de natureza filosófica, desviando-as de sua vocação.

Os indivíduos que apostatam da filosofia, nascidos para se casarem com ela, deixam-na por terminar e sem cultivo e passam a viver uma vida falsa e inadequada, enquanto seres indignos se apressam a frequentá-la, mal a percebem órfão de seus familiares, desonram-na e a expõem a humilhações que lhe lançam em rosto as pessoas a que te referiste, quando afirmam carecer inteiramente de

<sup>84</sup> TEIXEIRA, Evilásio Teixeira F. Borges. A educação do homem segundo Platão, p. 99.

<sup>85</sup> JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 746.

<sup>86</sup> Cf. PLATÃO. Górgias, 486 c - d, em que Cálicles acusa a filosofia de tornar o homem inábil para a vida na polis.

préstimo parte dos que a praticam e merecer todas as desgraças a maioria deles.<sup>87</sup>

Platão tem um especial cuidado com a formação do verdadeiro filósofo, de modo que não se aproximem da filosofia indivíduos sem vocação e que fazem tanto mal ao exercício do filosofar. Além disso a filosofia é um oficio para pessoas mais velhas, maduras, que saberão lidar com maior responsabilidade com a dialética.

Embora reconhecendo que em todos os outros livros de *A República* Platão oferece elementos que dão uma nova forma de entender a educação, apresenta elementos morais que vão de encontro à moral grega de sua época, o interesse desse estudo é apontar os fundamentos essenciais de sua *paidéia*, presentes sobretudo no Livro VII. Vejo esse livro sob duas perspectivas: como ponto de chegada e como ponto de partida. Ponto de chegada a que o leitor é conduzido pela dialética socrático-platônica e ponto de partida para a nova *paidéia* que visa formar o verdadeiro homem convertido pela verdade (alétheia).

A alegoria da caverna é a imagem usada por Sócrates para representar a nova paidéia. Descreve homens que vivem numa morada subterrânea, um ethos inferior, no fundo de uma caverna, que contém uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Estão lá desde pequenos, com pernas e pescoço presos de tal modo que só podem olhar para frente. Um fogo brilha no alto e por trás desses homens. Entre eles e o fogo há um caminho que passa por cima, ao longo do qual há um muro. Por detrás deste muro, homens carregam objetos que são mais altos que o muro. Estes carregadores conversam entre si. Os homens acorrentados só conseguem ver sombras, as quais pensam ser os próprios objetos, e as vozes dos carregadores, as vozes de tais objetos.

<sup>&</sup>lt;sup>87</sup> PLATÃO. A República VI, 495 c.

Sócrates considera então o que aconteceria se um dos homens acorrentados se libertasse, dirigindo-se e olhando rumo à luz, "... não apenas tudo isso lhe causaria dor, como também o deslumbramento o impediria de ver os objetos cujas sombras até então ele enxergava." Um interlocutor mostraria os objetos dos quais ele só via as sombras. Ao ser forçado a olhar para a luz, sentiria dor nos olhos. À luz do sol ficaria com a vista ofuscada. Por meio do raciocínio descobriria que o sol é a causa das estações do ano e tudo dirige no espaço visível. Este homem, quando se lembrar de sua situação anterior e a de seus companheiros de prisão se felicitaria pela mudança de sua condição e lamentaria a sorte dos outros que ficaram presos.

E se esse indivíduo tivesse que voltar à caverna, como seria? Ele se tornaria objeto de galhofa. Para os outros, o passeio lá em cima estragara sua vista. Caso ele tentasse libertá-los e conduzi-los para fora da caverna, ao mundo superior, talvez fosse morto pelos outros.

Agora, meu caro Glauco, precisará aplicar a tudo o que expusemos antes, para comparar o mundo percebido pela visão com o domicílio carcerário, e a luz do fogo que nele esplende com a energia do Sol.<sup>89</sup>

Essa saída da caverna, que a *paidéia* filosófica proporciona àquele que a ela se submete, não é apenas um conhecer novas paisagens. O importante para quem faz esta experiência é que o lugar em que anteriormente vivia apareça como completamente outro. Ao voltar, o prisioneiro que se libertou, não será mais o mesmo. Libertou-se das antigas convicções e preconceitos. Olhará para as sombras e se admirará como pôde pensar ser aquilo a realidade. Não será reconhecido pelos outros, uma vez que estes

<sup>88</sup> PLATÃO. A República VII, 515 d.

<sup>89</sup> PLATÃO. A República VII, 517 b.

ainda estão presos. <sup>90</sup> Essa nova *paidéia* não aumenta a *bagagem* de conhecimentos de quem a vive, mas apenas o ensina a ver diferente, a pensar livremente, uma vez que conhece a verdade.

A ascensão e o retorno à caverna são entendidos comumente como duas dialéticas. A primeira partindo da multiplicidade em direção a um princípio único, e a segunda, sendo analítica e dedutiva, inicia do princípio único à multiplicidade. Soares propõe uma nova maneira de perceber esta questão, não como duas dialéticas, mas dois momentos da mesma dialética.

Todavia, para nós, não há uma dialética ascendente e outra descendente, mas um processo ascendente e outro descendente que se completam e que compõem o método dialético. 91

A paidéia é, desse modo, a arte de fazer a conversão do olhar. 92 É preciso encontrar a maneira de conseguir o girar do olhar do mundo do múltiplo para o mundo das essências. Assim como na alegoria o olho do escravo não pode virar-se da escuridão para a luz sem que todo o corpo o acompanhe, do mesmo modo deve haver o girar da alma, de modo que o olho seja capaz de suportar a vista do Ser e de sua parte mais brilhante, o Bem.

Portanto, é numa "conversão", no sentido original. espacialmente simbólico, desta palavra que a essência da educação filosófica consiste. É um volver ou fazer girar "toda a alma" para a luz da idéia do Bem, que é a origem de tudo. 93

93 JAEGER, Werner. Paidėia: a formação do homem grego, p. 888-889.

<sup>&</sup>lt;sup>90</sup> "Aqueles que querem permanecer na caverna, que não aceitam a ajuda daquele que já fez a caminhada de libertação, pois teve a coragem de transcender o mundo das sombras e contemplar a luz do sol, não conhecem a realidade, não conhecem a si próprios, portanto são incapazes de se abrirem a uma outra realidade que liberta. A verdade que possuem sobre as coisas e sobre si mesmos é uma 'verdade de erro' e, portanto, uma não-verdade. São alienados, vivem fora de si mesmos, contentam-se com as aparências, mesmo que estas exijam um preço altíssimo. Gastam suas energias 'hipotecando' a própria existência. Tal é o dilema da sensatez insensata." TEIXEIRA, Elivásio F. Borges. A educação do homem segundo Platão, p. 67.

<sup>91</sup> SOARES, Antônio J. Dialética, educação e política, p. 35.

Sócrates está fazendo uma profunda crítica à educação sofistica e a sua crença na possibilidade de "enfiar na alma o conhecimento que nela não existe," crítica já antecipada no Mênon. Cf. PLATÃO. A República VII. 518 c.

A educação na perspectiva do *Mito da Caverna* é uma provocação, um convite à desinstalação, a uma reeducação, abandono ao suposto *bemestar* oferecido pelo mundo das sombras, rejeitando o velho, o mundo da ignorância e se abrindo ao novo, o mundo da realidade. Tal mudança de *tópos* não é tranquila, mas dolorida, pois exige mudanças, nem sempre fáceis. O preço a ser pago por aqueles que são convidados a contemplar a verdade iluminada pela luz do Sol é o *desacomodar-se*.

No texto *A questão platônica da verdade*, Heidegger faz uma interpretação do *Mito da Caverna*, em que estabelece uma relação intrínseca entre a *paidéia* e a *alétheia*, <sup>94</sup> de tal modo que a filosofia é apresentada como uma pedagogia para a verdade. O caminho percorrido pelo prisioneiro é a descrição da essência do homem cujo destino é a razão e a verdade. Como metáfora da visão o *Mito* preserva o antigo sentido da palavra *alétheia*, ou seja, não-esquecimento e não-ocultamento do real. A verdade é, desse modo, a visão plena, a visão da idéia, daquilo que está de forma plena visível à inteligência, sem sombras ou obscuridades.

A paidéia tradicional fundamentada na ginástica e na música não é mais suficiente. Uma educação que propõe apurar a capacidade visual, de modo que o educando tenha vista penetrante, exige estudos que conduzam do múltiplo ao uno, à verdadeira ciência. Assim Sócrates chega aos novos elementos dessa paidéia: o cálculo e a aritmética.

O cálculo e a aritmética têm uma importância prática ao guerreiro para distribuir suas tropas. Mas não é só esse lado que Sócrates vê. O cálculo e a aritmética tratam de conhecimentos que escapam ao materialmente dado, são abstrações. Emergem "do mar dos fenômenos transitórios" e atingem "a

<sup>&</sup>lt;sup>94</sup> a – não, lethe – esquecido, o não esquecido.

essência."95 Obrigam a alma a recorrer à inteligência para alcançar a verdade em si.

À aritmética, Sócrates acrescenta a geometria plana, pois esta também tem a propriedade de arrastar a alma para a verdade, formando o espírito filosófico. 96 Acrescenta também a geometria espacial (estereometria), conhecimento novo para sua época. 97 E ainda a astronomia, que força todos a olharem para cima, não com os olhos, mas com o pensamento. Mais a música, não no seu ensino puro, mas a teoria musical.

> ciências matemáticas são uma (propaidéia) para se chegar à verdadeira paidéia. Educados nessas ciências e exercitando-se na dialética, na filosofia, chegamos ao conhecimento propriamente filosófico, o que demonstra seu autêntico valor educativo, na condução do homem à perfeição, no despertar do verdadeiro homem que há em nós. 98

Continuando sua reflexão em torno do projeto pedagógico, Sócrates expõe como seria a formação de acordo com as idades. A educação espiritual começa desde a mais tenra idade, despertando na criança o prazer no estudo, no seu caráter lúdico. 99 Dos dezessete aos vinte anos 100 teria a educação gímnica, 101 período em que a educação espiritual seria suspensa, uma vez que a fadiga e o cansaço não dão ânimo ao estudo. Aos vinte anos, depois de dois ou três anos dedicados à ginástica, entra em contato novamente com os conhecimentos que lhe foram ensinados na infância, só que sob forma

<sup>95</sup> PLATÃO. A República VII, 525 b.

<sup>&</sup>lt;sup>96</sup> A aritmética e a geometria para Platão não são um *fazer*, conforme delas se utilizam os comerciantes, mas um conhecer que desperta o pensamento, que purifica e estimula a alma.

<sup>97</sup> Cf. SOARES. Antônio J. Dialética, educação e política, p. 52.

<sup>98</sup> COÊLHO, Ildeu M. Filosofia e educação. In: PEIXOTO, Adão José (Org.) Filosofia, educação e

cidadania, p. 48. observar as aptidões de cada um." Cf. PLATÃO. A República VII, 537 a. Para Platão o estudo é um ato para pessoas livres, não se aprendendo nada à força, e contrariando a visão tradicional de educação como algo que

se acrescenta de fora.

100 No século IV o serviço das armas tinha duração de dois anos, dos dezoito aos vinte anos. Portanto, Platão acrescenta mais um ano na sua cidade imaginária.

<sup>101</sup> Período em que o cidadão se dedica ao serviço militar.

sinótica, isto é, dar uma visão de conjunto do já conhecido. Aqueles que conseguirem ter essa visão conjunta, percebendo a relação entre os vários conhecimentos e a natureza do ser, serão reconhecidos como dialéticos. Os que demonstraram ter natureza filosófica serão distinguidos dos demais. Aos trinta, os que perseveraram no estudo serão postos à prova, por meio da dialética, de modo a serem capazes de atingir o ser. Dialético é o indivíduo que sabe encontrar a explicação da essência de cada coisa. Serão cinco anos de estudo. Dos trinta e cinco aos cinqüenta anos exercerão atividades militares. Após os cinqüenta anos são finalmente conduzidos à meta, obrigados a abrir os olhos da alma e a dirigi-los para o ser que dá a luz.

Sem nenhuma ajuda dos sentidos, com uso exclusivo da razão, o dialético chega até a essência das coisas. Para Platão não há outro meio de se investigar sistematicamente a essência das coisas. A dialética "puxa brandamente o olho da alma do lamaçal bárbaro em que vivia atolado, a fim de dirigi-lo para cima, empregando para essa conversão as mencionadas artes, como auxiliares e cooperadoras." 103

... a dialética é o termo da paidéia filosófica nos diálogos da maturidade, assim como método dialético é a forma própria do pensamento filosófico na República, no Fedro e nos chamados diálogos metafísicos. A dialética, porém, não tem para Platão a estrutura formal de uma disciplina filosófica como terá a filosofia primeira de Aristóteles. A caracterização da dialética como méthodos deve ser entendida segundo a acepção literal do termo, ou seja, a de "caminho", o que põe em evidência o seu enraizamento no terreno da cultura vivida... 104

Os conhecimentos que precedem a dialética são instrumentos usados pelo homem para dirigir o seu olhar da empiria à idéia. Mas ainda é

Platão toma o cuidado em não deixar o jovem de sua politéia entrar em contato muito cedo com a dialética, pois sabe o perigo que ela pode se tornar nas mãos de um imaturo, como se fosse um mero jogo intelectual. Platão distingue paidéia de paidia. A paidéia é cultura, e a paidia é mero passatempo. Isso não quer dizer que a propaidéia não deva começar na infância. Cf. PLATÃO. A República VII, 539 b - d.
PLATÃO. A República VII, 533 d.

<sup>&</sup>lt;sup>104</sup> VAZ, Henrique C. de Lima. Escritos de filosofia III: filosofia e cultura, p. 30.

uma propedêutica, cabendo a eles "levar o melhor da alma a contemplar o melhor de todo o existente." A verdadeira conversão, a paidéia propriamente dita é a dialética. Por meio dela, o homem educado na matemática alcança o conhecimento filosófico, depois de fatigantes anos de estudos. Como morador da caverna que ao sair daquele ethos inferior, procura distinguir uma coisa de cada vez até distinguir o Bem, assim deve ser o dialético que pelo pensamento aponta a essência de cada coisa e não deve descansar até alcançar o próprio Bem.

A dialética possibilita a passagem de um grau para outro do conhecimento. Por meio da descoberta de contradições existentes num grau inferior, a dialética possibilita a passagem para o grau seguinte. Esses graus aparecem no final do livro VI, em que Platão faz sua distinção usando a analogia da luz do Sol, e já antecipando, de certo modo, o conteúdo da *Alegoria da Caverna*, hierarquizando o conhecimento de acordo com a proximidade da luz. Para ilustrar essa hierarquia, Platão convida seu interlocutor a imaginar uma linha dividida em duas partes assimétricas. A primeira delas representa o mundo visível e a outra o mundo inteligível:

...imagina uma linha cortada em duas partes desiguais, a qual dividirás, por tua vez, na mesma proporção: a do gênero visível e a do inteligível. Assim, de acordo com o grau de clareza ou obscuridade de cada uma, acharás que a primeira seção do domínio do visível consiste em imagens. 106

O primeiro grau é chamado de *eikasla* (cópias ou imagens das coisas sensíveis), diz respeito às imagens das coisas sensíveis, às narrativas dos poetas, às pinturas, às esculturas, à retórica, à imaginação. O segundo grau é *pístis* (crença) ou *dóxa* (opinião) e significa a *fé* que se deposita na sensação e na percepção.

106 PLATÃO. A República, 509 d - e.

<sup>105</sup> JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego, p. 912.

E não querereis admitir também, continuei, que o gênero visível se subdivide, ainda, de acordo com o critério da verdade e da inverdade e que o objeto da opinião está para o conhecimento na mesma relação em que a imagem está para o original?<sup>107</sup>

O terceiro grau do conhecimento é a diánoia e se trata do raciocínio matemático, conhecimento dos objetos matemáticos, primeira etapa da passagem do mundo das aparências, do empírico, ao mundo do inteligível. Mundo da propaidéia relatada no Livro VII. E por fim a epistême, o último grau do conhecimento, aquele que atinge a essência, a forma inteligível. Por meio da dialética a alma sobe da empiria ao eidos. Cabe à dialética educar a inteligência, é uma pedagogia que eleva o olhar para a contemplação da verdade e do ser.

Os espetáculos da vida, que nos encantam, têm menos realidade, menos beleza que as Formas, das quais eles são imitações imperfeitas. Os corpos celestes reproduzem, nas suas revoluções, movimentos formais, invisíveis, os únicos conhecíveis. Desviando nossa investigação da aparência para a realidade, da mudança para a estabilidade, da multiplicidade para a unidade, passamos do devir ao Ser, e paralelamente, nosso saber se eleva da opinião à ciência. As Formas são, ao mesmo tempo, reais e verdadeiras. Elas são os Paradigmas (modelos) que criam, à sua semelhança, imagens vivas, conservam-nas e dirigem-nas segundo o princípio do melhor e têm o poder de mergulhá-las de novo no nada. O Ser das Formas significa, pois, tanto estabilidade, como força criadora... 108

A paidéia platônica conduz o homem do mundo das sombras ao mundo do ser. A força educativa da paidéia é ensinar a perguntar e a responder fundamentado na razão. É pela dialética que o homem atinge o Bem. Para tanto é preciso a "conversão" do olhar. Um olhar que não sai da

<sup>107</sup> PLATÃO. A República, 510 a 11.

<sup>108</sup> GOLDSCHMIDT, Victor. A religião de Platão, p. 21-22.

realidade, mas nela penetra. O eidos é a transparência do real. O real que se mostra à inteligência do filósofo.

## CONCLUSÃO

O sentido da educação conforme os seus fundamentos gregos parece estar perdido. No Brasil o "Ministério da Educação não é mais que o Ministério das Coisas da Escola." A educação, isto é, a educação escolar, perdeu o humano como finalidade, vinculando-se visceralmente ao mundo do trabalho, mais preocupada em formar o homem produtivo, que o homem verdadeiramente racional, autônomo e livre. Os discursos falam na formação do cidadão, do homem útil, adaptável a um mundo em mudança. Trata-se de discursos constituídos que, como a sofistica, querem nos convencer sem a devida interrogação sobre o verdadeiro sentido da formação humana. Tudo parece convergir para a necessidade de acelerar, formar mão-de-obra flexível, educar para o tempo presente. Educação, entretanto, é um projeto coletivo, algo que se lança para frente, que requer tempo e pensamento. Não se trata de um conjunto de medidas que se executam. Numa sociedade pragmática e preocupada com resultados eficientes, a paidéia é muitas vezes vista como uma inutilidade, algo que nem merece ser discutido. Discutir a educação hoje, e a educação escolar em particular, requer de quem se dispõe a tal trabalho a preocupação em retomar os ideais da paidéia. Não se trata de uma transposição anacrônica do que se pensou e se fez no passado, mas de se retomar um problema filosófico que não se esgota: o sentido e a finalidade da formação humana.

Mais uma vez os gregos nos convidam a aprender com eles a pensar e a fazer a educação consciente de seus fins, desmascarando práticas

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> COÉLHO, Ildeu M. Filosofia e educação. In: PEIXOTO, Adão José (Org.) Filosofia, educação e cidadania, p. 55.

superficiais e equivocadas de educar. Ao constituírem e pensarem a educação como formação do humano, foram os primeiros a problematizarem-na e estabelecerem bases racionais, fora de esquemas hieráticos tradicionais. Enfim criaram uma educação preocupada com a formação do homem da pólis. Com a paidéia aprendemos que o centro da educação não é o educador, nem o educando, mas o saber racional e a formação do homem e da cidade justos. A filosofia é expressão cultural grega que interroga e busca o sentido da experiência humana, o lógos que explica o fundamento de todas as coisas. Ao fazer a interrogação do real, buscando seu sentido e gênese, a filosofia se faz paidéia. No seu tempo, e ainda hoje, Sócrates é o paradigma de educador que não ensina conteúdos, mas ensina a pensar e agir de acordo com a razão, provocando seus ouvintes com interrogações inquietantes, de modo a superarem o saber instituído e os modos costumeiros de existência.

O objetivo da paidéia filosófica de Sócrates e Platão não é transmitir conhecimentos, apresentar discursos rebuscados, dar respostas a todos os assuntos, habituar os indivíduos a se contentarem com respostas simplistas. Pelo contrário, o que busca essa paidéia é a periagogé, a conversão da alma, a conversão do olhar do mundo do múltiplo, da aparência, da opinião, da ideologia, para o mundo do Uno, do Bem, da Verdade. Pela maiêutica convida a todos a pensar e a viver tendo como autoridade a razão. Com a filosofia grega o educador moderno aprende que o saber não é coisa que se distribui, se socializa, visto que ele, nunca está pronto e acabado, portanto morto. O saber é um "sistema de idéias vivas," como a água fervente que não possui forma única, e sendo assim, o educador se relaciona com esse saber como o filósofo que não passa de um amigo do saber. O educador filósofo, não sendo dono do saber, a ele se dirige e provoca todos que estão à sua volta a ir com ele do fundo da caverna, do mundo das

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Expressão de Ortega y Gasset. Cf. VAZ, Henrique C. de Lima. Cultura e universidade, p. 15.

aparências, ao mundo do conhecimento verdadeiro. Mas é apenas um convite, uma provocação, nem todos estão dispostos a abandonarem sua comodidade, seus dogmas, seus preconceitos, seus conhecimentos aparentemente prontos. Vemos bem como Platão descreve os sofistas, e não só estes, mas todos os que se irritam com o poder de desinstalar, de causar vertigem, que possui o saber racional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. Ética a Nicômacos. Brasília: Ed. da UnB, 1992.
Política. Lisboa: Vega, 1998.
BRÉHIER, Émile. História da filosofia: a Antiguidade e a Idade Média. São Paulo: Mestre Jou, s/d.
CALVINO, Ítalo. Por que ler os clássicos. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
CHÂTELET, François. Do mito ao pensamento racional. In: História da filosofia – idéias, doutrinas: a filosofia pagã. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 17-21.
Platão. In: História da filosofia – idéias, doutrinas: a filosofia pagã. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973. p. 65-120.
CHAUI, Marilena. Cultuar ou cultivar. Teoria e debate, n. 8, outnovdez.1989. p.50-56.
Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2000.
Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
COÊLHO, Ildeu M A importância da sala de aula para uma formação de qualidade. SEMINÁRIO INTERNACIONAL SOBRE ADMINISTRAÇÃO UNIVERSITÁRIA, 4, 1993, Natal, <i>Anais.</i> Natal: UFRN, Universidade do Québec, Organização Universitária Interamericana, 1994. p. 115-122.

Educação, escola, cultura e formação. ENCONTRO REGIONAL DE PSICOPEDAGOGIA, 12, Goiânia, 2002. Anais Goiânia, 2002, p. 26-33.
Filosofia e educação. In: PEIXOTO, Adão José (Org.). Filosofia, educação e cidadania. Campinas: Alínea, 2001, p. 19-70.
Graduação: rumos e perspectivas. <i>Avaliação</i> – revista da rede de avaliação institucional da educação superior. Campinas, SP, v.3, n.3, p. 9-19, set. 1998.
Realidade e utopia na construção da realidade: memorial. 2. ed. Goiânia: Editora UFG, 1999.
DESCARTES, R. Discurso do Método. Lisboa: Guimarães, 1994.
DURHAM, Eunice R. Cultura e ideologia. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 27, n.1, 1984, p. 71-89.
ELIADE, Mircea. Mito e realidade. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
GOLDSCHIMIDT, Victor. A religião de Platão. São Paulo: Difel, 1963.
GUTHRIE, W. K. C. Os sofistas. São Paulo: Paulus, 1995.
HEIDEGGER, Martin. A questão platônica da verdade. Lisboa: Rés, s/d.
JAEGER, Werner. <i>Paidéia</i> : a formação do homem grego. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
MARROU, Henri-Irinée. História da educação na Antiguidade. São Paulo: E.P.U., 1990.
MOSSÉ, Claude. Atenas: a história de uma democracia. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.
PLATÃO. Apologia de Sócrates - Críton. Lisboa: Edições 70, 1997.
Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
. Diálogos: Mênon – Banquete – Fedro. São Paulo: Ediouro, 1999.

Diálogos: Fedro – Cartas – O Primeiro Alcebiades. Belém: Universidade Federal do Pará, 1975.
Górgias. 4. ed. Lisboa: Edições 70, 2000.
Ménon. 2. ed. Lisboa: Edições Colibri, 1993.
A República. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.
REALE, Giovanni. História da filosofia antiga I: das origens a Sócrates. São Paulo: Loyola, 1993.
História da filosofia antiga II: Platão e Aristóteles. São Paulo: Loyola, 1993.
. História da filosofia antiga IV: as escolas da era imperial. São Paulo: Loyola, 1993.
História da filosofia antiga V: léxico, índices, bibliografia. São Paulo: Loyola, 1993.
Para uma nova interpretação de Platão. São Paulo: Loyola, 1997.
SOARES, Antônio Jorge. <i>Dialética, educação e política</i> : uma releitura de Platão. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.
TEIXEIRA, Evilásio F. Borges. A educação do homem segundo Platão. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999.
TERNES, José. Educação e verdade. <i>Educativa</i> , Goiânia, v. 1, n. 1, p. 71-82, 1997.
VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia filosófica I. 4. Ed. São Paulo: Loyola, 1998.
Cultura e universidade. Petropólis: Vozes, s/d.
Escritos de filosofia II: ética e cultura. São Paulo: Loyola, 2000.
. Escritos de filosofia III: filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

Escritos de filosofia IV: introdução à ética filosófica. São Paulo: Loyola, 1999.
VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
; VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e tragédia na Grécia Antiga. São Paulo: Brasiliense, 1988.
WOLFF, Francis. Aristóteles e a política. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
Sócrates 3 ed São Paulo: Brasiliense, 1984.