

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALFENAS

HEVERTON SOARES

**UMA ANÁLISE DA OBRA “PAIDEIA” DE WERNER WILHELM JAEGER:
EDUCAÇÃO, CULTURA, ÉTICA E POLÍTICA NA ANTIGUIDADE GREGA.**

Alfenas/MG

2022

HEVERTON SOARES

**UMA ANÁLISE DA OBRA “PAIDEIA” DE WERNER WILHELM JAEGER:
EDUCAÇÃO, CULTURA, ÉTICA E POLÍTICA NA ANTIGUIDADE GREGA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL/MG) como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Educação. Linha de pesquisa: Estudos em educação: fundamentos, teorias pedagógicas e desenvolvimento humano.
Orientador: Dr. Marcos Roberto de Faria.

Alfenas/MG

2022

Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal de Alfenas
Biblioteca Central

Soares, Heverton.

Uma análise da obra "Paideia" de Werner Wilhelm Jaeger: educação, cultura, ética e política na Antiguidade grega / Heverton Soares. - Alfenas, MG, 2022.

181 f. -

Orientador(a): Marcos Roberto de Faria.

Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2022.

Bibliografia.

1. Paideia. 2. Jaeger. 3. Educação grega. I. Faria, Marcos Roberto de, orient. II. Título.

HEVERTON SOARES**UMA ANÁLISE DA OBRA “PAIDEIA” DE WERNER WILHELM JAEGER: EDUCAÇÃO, CULTURA, ÉTICA E POLÍTICA NA ANTIGUIDADE GREGA**

A Banca examinadora abaixo-assinada aprova a Dissertação apresentada como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Educação pela Universidade Federal de Alfenas. Área de concentração: Fundamentos da Educação e Práticas Educacionais.

Aprovada em: 05 de abril de 2022.

Prof. Dr. Marcos Roberto de Faria
Instituição: Universidade Federal de Alfenas UNIFAL-MG

Prof. Dr. Gerson Pereira Filho
Instituição: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais PUC-MG

Prof. Dr. Paulo César de Oliveira
Instituição: Universidade Federal de Alfenas UNIFAL-MG



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Roberto de Faria, Professor do Magistério Superior**, em 06/04/2022, às 00:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Paulo César de Oliveira, Diretor(a) do Instituto de Ciências Humanas e Letras**, em 06/04/2022, às 08:46, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **GERSON PEREIRA FILHO, Usuário Externo**, em 06/04/2022, às 21:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.unifal-mg.edu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0703091** e o código CRC **B52C8825**.

Ao povo brasileiro, para que jamais esqueça sua História e a importância da educação na construção de uma sociedade democrática, justa, solidária e plural.

AGRADECIMENTOS

A Deus pelo dom da vida.

Àquele que me guiou neste percurso acadêmico, Prof. Dr. Marcos Roberto de Faria, por ter visto em mim a capacidade de desenvolver este estudo, e que se fez presente de maneira respeitosa, reflexiva e humana.

Àqueles que aceitaram ler e locupletar essa pesquisa com ponderações amplas e decisivas: Prof. Dr. Paulo César de Oliveira e Prof. Dr. Gerson Pereira Filho.

Aos demais professores da pós-graduação, Dr. Natalino Neves da Silva, Dr. André Luiz Sena Mariano, Dra. Cristiane Fernanda Xavier e Dr. Luís Antonio Groppo que, com maestria, souberam problematizar e fazer pensar sobre a realidade educacional no Brasil.

Aos meus discentes da educação básica que, mesmo sem saberem, me impeliram e motivaram a ser melhor a cada dia na sala de aula.

Àquele que me acompanhou em todo o processo, Guilherme Garcia Lima, desde o desejo de cursar a pós-graduação, e fez-me perceber que sou capaz e nunca estaria sozinho no meu objetivo.

Aos amigos e amigas, principalmente, Eliane Regina Betti, Ana Paula Stella, Cleonice Lima, Cristina Guido, Denise Donaire, corretora desse trabalho, Lucas Mendes, Dênis Crivelari, André Luiz e Antônio de Pádua que direta ou indiretamente me incentivaram e sempre estiveram presentes nos momentos de indecisão e ansiedade.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Por fim, a todos e todas que fizeram parte da minha história ou que ainda me acompanham neste grande mistério que é viver.

O nascimento da *paideia* grega é o exemplo e o modelo deste axioma capital de toda a educação humana. A sua finalidade era a superação dos privilégios da antiga educação para a qual a areté só era acessível aos que tinham sangue divino. O que não era difícil de alcançar, para o pensamento racional que ia prevalecendo. Só parecia haver um caminho para a consecução deste objetivo: a formação consciente do espírito, em cuja força ilimitada os novos tempos estavam inclinados a acreditar.

(JAEGER, 2013, p. 336-337).

RESUMO

O presente trabalho tem como guia a obra “Paideia. A formação do homem grego” de Werner Wilhelm Jaeger que desenvolveu reflexões sobre os textos mitológicos, sofísticos, filosóficos e acontecimentos políticos, culturais e espirituais da Grécia Clássica. Guiado pelo método histórico-evolutivo, propôs que a História é um despertar contínuo e que a educação deveria ser analisada de maneira particular e coletiva. Enfocou na demonstração da imagem do Homem elevado, físico e psíquico, que já estava impregnada na consciência dos gregos. Analisou a pedagogia socrática, fruto de um processo histórico que a antecedeu e marco educacional que deixou legados, para edificar o centro da educação grega. Apreciando poetas, homens de Estado e filósofos do período, buscou a estruturação da areté e o estudo da paideia grega como educação totalizante. Por fim, esta dissertação percorrerá os passos de Jaeger, filósofo e filólogo, para conhecer o ideal de Homem grego, a formulação da verdadeira paideia e do seu espaço no período clássico.

Palavras-chave: Paideia; Jaeger; Educação grega.

ABSTRACT

The present work is guided by the work "Paideia. The formation of the Greek man" by Werner Wilhelm Jaeger who developed reflections on the mythological, sophistical, philosophical texts and political, cultural and spiritual events of Classical Greece. Guided by the historical-evolutionary method, he proposed that History is a continuous awakening and that education should be analyzed in a particular and collective way. It focused on the demonstration of the image of the elevated Man, physical and psychic, which was already ingrained in the consciousness of the Greeks. It analyzed Socratic pedagogy, the result of a historical process that preceded it and an educational landmark that left legacies, to build the center of Greek education. Appreciating poets, statesmen and philosophers of the period, he sought the structuring of areté and the study of Greek paideia as a totalizing education. Finally, this dissertation will go through the steps of Jaeger, philosopher and philologist, to know the ideal of Greek Man, the formulation of the true paideia and its space in the classical period.

Keywords: Paideia; Jaeger; Greek education.

SUMÁRIO

| | | |
|--------------|---|------------|
| 1 | INTRODUÇÃO | 10 |
| 2 | A EDUCAÇÃO DA COSMOGONIA À COSMOLOGIA | 19 |
| 2.1 | HOMERO E A EDUCAÇÃO | 21 |
| 2.2 | HESÍODO E A EDUCAÇÃO | 26 |
| 2.3 | MITO E LÓGOS | 30 |
| 2.4 | A CRISE DO CONCEITO DE ARETÉ E A TRAGÉDIA GREGA | 39 |
| 2.5 | OS SOFISTAS, A PEDAGOGIA E A HISTÓRIA | 52 |
| 2.6 | A COMÉDIA E A POLÍTICA – À ESPERA DOS CLÁSSICOS | 56 |
| 3 | O PERÍODO CLÁSSICO: A ARETÉ E O IDEAL DA PAIDEIA | 62 |
| 3.1 | SÓCRATES: A <i>ARETÉ</i> DA <i>PAIDEIA</i> PLATÔNICA | 64 |
| 3.1.1 | Sócrates: o método do educador para as virtudes | 68 |
| 3.1.2 | A educação política para a vida | 73 |
| 3.2 | PLATÃO: A REFORMA DA ANTIGA <i>PAIDEIA</i> | 79 |
| 3.2.1 | <i>Protágoras</i>: o que deve ser ensinado? | 86 |
| 3.2.2 | <i>Górgias</i>: os limites da <i>paideia</i> | 92 |
| 3.2.3 | <i>Mênnon</i>: como surge o saber? | 102 |
| 3.2.4 | <i>O Banquete</i>: <i>Eros</i> e <i>paideia</i> | 107 |
| 3.2.5 | <i>A República</i>: a educação das classes, a dialética e o ensino | 112 |
| 3.2.6 | <i>Fedro</i>: conexão da retórica na <i>paideia</i> | 137 |
| 3.2.7 | <i>As Leis</i>: legislação e <i>paideia</i> | 141 |
| 4 | A IRRADIAÇÃO DA <i>PAIDEIA</i> GREGA – CRISE E INOVAÇÃO | 150 |
| 4.1 | ISÓCRATES E A RETÓRICA COMO CURRÍCULO | 151 |
| 4.2 | DEMÓSTENES E A ORATÓRIA POLÍTICA E JURÍDICA | 155 |
| 4.3 | ARISTÓTELES: EDUCAÇÃO PARA A VIRTUDE | 159 |
| 5 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 167 |
| | REFERÊNCIAS | 176 |

1 INTRODUÇÃO

Werner Wilhelm Jaeger (30 de julho de 1888 a 19 de outubro de 1961) foi Filólogo, historiador e professor. Estudioso proeminente da Grécia clássica, é o autor de: *Aristóteles* (1923), *Paideia* (1934) e *A Teologia dos Primeiros Filósofos Gregos* (1948). Formou-se nas universidades de Marburg e Humboldt (Berlim) e teve como professores: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931)¹, Hermann Alexander Diels (1848-1922)² e Adolf Lasson³. Após a ascensão ao poder de Adolf Hitler, Jaeger emigrou para os Estados Unidos, onde trabalhou como docente até a sua morte.

A análise de Werner Jaeger sobre as ideias de Aristóteles, seus trabalhos a respeito dos filósofos pré-socráticos (Tales de Mileto, Pitágoras de Samos, Heráclito de Éfeso e Parmênides de Eleia), sobre a evolução da cultura e educação grega, tornaram-se influências decisivas e referenciais nos estudos sobre a Grécia antiga.

Vale destacar, inicialmente, o desenvolvimento do seu método genético-evolutivo que parte da visão de uma obra formulada em estágios e não como um único sistema. Jaeger (1923, p. 2) afirma que “surge naturalmente a questão do desenvolvimento histórico, pois é absolutamente impossível explicar o peculiar estado em que se encontram os escritos conservados sem supor que estes contenham as marcas de diferentes estágios de evolução”. Expôs o distanciamento entre Aristóteles e Platão e a efetivação de uma filosofia própria aristotélica.

Ademais, é possível perceber o caráter histórico em outras obras, como a *Paideia. A formação do homem grego*, objeto primário de pesquisa desta dissertação.

A par da anterior, merece evidência na produção de Werner Jaeger a ambiciosa obra *Paideia. A formação do homem grego* que descreve o mundo grego como um espelho para o mundo moderno e como uma força vital para a compreensão do lugar do indivíduo na sociedade. Afirmou que os gregos tiveram o senso inato da natureza humana e nos ensinaram a estabilidade das formas de pensamento, da oratória e do

¹ Filólogo alemão, reconhecido como uma autoridade em cultura e literatura grega antiga. Foi professor de filologia clássica na Universidade Ernst-Moritz-Arndt e Universidade Kaiser Guillermo de Berlin.

² Filólogo, helenista e historiador da filosofia alemão que coligiu todos os documentos e fragmentos antigos que se referiam à vida e à doutrina dos chamados filósofos pré-socráticos.

³ Filósofo alemão e defensor do hegelianismo, além de ser influenciado por Aristóteles, São Paulo e Lutero.

estilo técnico, além de terem visto a educação como um processo de construção consciente e central.

A obra supracitada é dividida em quatro livros. “A primeira Grécia” é a parte inicial e expõe os conceitos de *areté*, cultura e educação no período mitológico. O autor evidencia as visões de Homero, Hesíodo, Sólon e o início do estudo cosmológico pelos pré-socráticos. É o desenvolvimento, parafraseando Jaeger (2013), da *areté* grega como o ideal na educação do homem cortês e guerreiro para a *paideia*, sob forma de cultura no século V a. C, como formação do Homem⁴ elevado espiritual e intelectualmente visto em sua totalidade.

O segundo livro “Apogeu e crise do espírito Ático” demonstra o ápice da tragédia grega com Ésquilo que enfatizou “a ressurreição do homem heroico dentro do espírito de liberdade” (JAEGER, 2013, p.286), a segunda geração requintada e evolutiva da poesia grega em Sófocles, que é “o criador inato dos caracteres” (JAEGER, 2013, p. 319) e Eurípedes, poeta da razão grega, que revelou as crises culturais e as mudanças no contexto grego trazendo nova formação do drama com o “realismo burguês, a retórica e a filosofia” (JAEGER, 2013, p. 399). Aliás, Aristófanes, com suas técnicas sofisticadas e sua comédia sarcástica, e Tucídides, criador da história política, a partir da ideia de que o destino do homem se repete, pois a natureza humana é sempre a mesma, finalizam esta parte.

A terceira parte “À procura do centro divino” é primaz na compreensão da *paideia* grega porque Sócrates e Platão são estudados em vários diálogos, que enfatizaram a relevância da virtude, alma, educação e política para aquele período. Ademais, as máximas do autoconhecimento e do verdadeiro saber iniciam um período de grande mudança geográfica, política, histórica e intelectual: o período socrático. Transformação geográfica em função da efetivação da Ática, depois da guerra contra os persas. Mutações políticas com a invenção da democracia e a formação da pólis grega. Alteração histórica, pois se inicia um período de trinta e seis anos com o “século de Péricles” e os eventos posteriores. Inquietação intelectual com a passagem gradual da cosmogonia para a cosmologia, com a origem da Filosofia.

⁴ A palavra Homem (letra H maiúscula) aparece na obra toda. E ao utilizar o Homem o autor enfatiza que só o povo grego conseguiu conservar e propagar a sua forma de existência social e espiritual por meio das forças pelas quais a criou, quer dizer, por meio da vontade consciente e da razão. É um Homem superior, espiritual, intelectual, político e social.

São muitas as hipóteses e os questionamentos a serem analisados e corroborados do período clássico para compreendermos a construção da educação que atendesse aos anseios dos gregos antigos. Tais indagações, Werner Jaeger tentou responder, desde suas reflexões sobre o período mitológico, mas ganhou contornos e embasamentos, maiormente, através de um estudo aprofundado de alguns colóquios platônicos, principalmente, *Protágoras*, *Górgias*, *O Mênon*, *Banquete*, *A República*, *Fedro* e *As Leis*.

O livro quatro “O conflito dos ideais de cultura no século IV” inicia suas colocações sobre a medicina como arte da *paideia*. Faz uma retomada sobre as visões de Platão e “a importância científica do novo método e da nova maneira de pensar em ciência médica” (JAEGER, 2013, p. 1038) como problema central da *paideia* com a crise da pólis grega e o helenismo que estava por vir. Neste livro, o autor enfatiza Isócrates com o seu novo modelo retórico, em oposição aos sofistas e ao modelo político de Platão, de uma educação que visasse à maestria da palavra e a conduta correta para o convívio com os cidadãos. Além disso, encerra a obra citando as virtudes militares nas ideias de Xenofonte, as tessituras políticas no diálogo *As Leis*⁵, a impossibilidade prática da *paideia* na experiência de Platão em Siracusa e o contexto histórico vivenciado por Demóstenes com o fracasso da pólis e a ascensão do Helenismo.

Outrossim, esta obra fornece subsídios para o entendimento da origem, do desenvolvimento e da responsabilidade da educação para os filósofos clássicos destacando a necessidade de nos transfigurarmos em melhores dialéticos, reflexão que nunca cessará, e do aproveitamento da História como guia para as novas teorias, meio para as transformações a devir e propor outras reflexões no âmbito educacional da pesquisa acadêmica. Como afirma Jaeger (2013, p. 4): “História significa, por exemplo, a exploração de mundos estranhos, singulares e misteriosos”. Assim, o autor busca a exposição da *paideia* vivenciada pelos gregos e como os gregos criaram o seu modo cultural, político e educacional de se viver.

Sabe-se, redundantemente, que somos frutos de uma gama de transformações ocorridas em nosso decurso. É factível que inúmeros povos e pensadores já debateram sobre a importância da educação na formação, socialização e organização

⁵ Vale destacar que, por organização e debate sobre a *paideia*, os diálogos de Platão citados na obra estudada serão colocados no capítulo II deste trabalho e que Xenofonte foi estudado na construção da imagem de Sócrates, também no segundo capítulo.

social. No entanto, percebe-se que, erroneamente, muitos ensinamentos gregos são tomados como obsoletos, de maneira fragmentada, ou mera literatura por alguns estudiosos da pedagogia contemporânea. Em contrapartida, ainda há e haverá inúmeras reflexões sobre a educação, pois é um tema infindo e o autor estudado lança reflexões complexas e críticas para o entendimento da pedagogia grega.

Werner Jaeger (2013, p. 17) explana: “Será colocado de forma nova um problema velho: o fato de o processo educativo ter sido vinculado desde sempre ao estudo da Antiguidade”. É perceptível que, recorrentemente, a cultura grega não é mais vista como objeto de investigação ou novo fundamento, no entanto, Jaeger nos propõe a reflexão sobre o contexto “helenocêntrico”, a criação do aspecto cultural, o ideal de Homem grego e a educação coletiva daquele momento como interpretação hermética e necessária. Vale, no entanto, elencar a visão idealista de Jaeger que deixa passar a complexidade real e, às vezes, contraditória do povo grego.

Assim, é imprescindível a apreciação e o aprofundamento das visões de *areté* e *paideia* no âmbito educacional para apreendermos as propostas dos autores clássicos e entendermos o ideal de Homem, que persistiram para além das mudanças históricas antigas. Ou seja, discernir pedagogicamente sobre a formação do corpo e alma no “movimento consequente da filosofia desde o problema do cosmo até o problema do homem, que culmina em Sócrates, Platão e Aristóteles” (JAEGER, 2013, p. 12). Em suma, a reflexão desse trabalho estará em torno da questão norteadora: *quais problemas e características da paideia, essenciais para a educação grega, estão presentes na obra de Jaeger?*

Temos conhecimentos pontuais, porém nos falta o referencial maior, o que dá sentido ao nosso viver. Por que e para que aprendemos? Quando só temos objetivos utilitaristas – como conseguir um diploma, um emprego, ganhar dinheiro – isso concentra nossos esforços, todavia estreita nosso raio de visão, de percepção. Assim, ao focar o caminho da educação como *paideia* e a nova *areté*, reconstruindo o pensamento grego antigo, exigiu-se uma labuta na leitura da obra estudada vinculada aos escritos dos intelectuais que marcaram aquela época. Jaeger (2013) deixa evidente que não se pode estudar a educação clássica se não estivermos atentos à responsabilidade da sociedade e especificamente das instituições daquele período como precursoras de uma educação orgânica, para a vida e para a felicidade.

Há mais de dois mil anos e a filosofia platônica merece ser consultada para entendermos suas considerações para a época. Platão, aluno de Sócrates e filho de

uma família aristocrata, trouxe consigo o estudo da essência, com uma visão de cidade perfeita a partir de valores que manteriam a “justa desigualdade” - divisão das classes sociais de acordo com as habilidades da alma e a virtude a serem vividas. Além disso, é carregado de uma dialética como método de ensino e com foco na exaltação das “formas” perfeitas que ousamos nos referir ao mundo das ideias como um saber do bem, do bom, do belo e do verdadeiro. Por isso se fez centro da educação clássica e precursor do ensino totalizante.

A educação tinha uma função física e espiritual. Acompanhava o desenvolvimento dos gregos e os colocava num patamar de paternidade da cultura e do cuidado intelectual do homem. Jaeger (2013) exalta a evolução do conceito de *areté* e a problemática ao redor deste conceito desde o período homérico. Afirmou que o pensamento socrático colocou a *areté* no campo espiritual, onde a virtude e a felicidade remontavam à concordância entre o corpo e a alma.

Neste sentido, utilizando outros pensadores para a compreensão das colocações de Jaeger, Goldschmidt (2002) aclara que a maior dificuldade do educador é saber se ensinamos e aprendemos a virtude, se sabemos e realmente buscamos a causa do saber, se devemos aprender e ensinar a vida política, ou se ela é fruto da família. Neste contexto, Platão se questionava sobre a função dos ambulantes da virtude e a importância de se entender o motivo dos homens diferentes terem julgamentos contraditórios e os valores ignorados. Aqui já se pode perceber a discordância entre a educação dos atenienses e a educação dos metecos⁶, que Aristóteles refletiu posteriormente ao dizer que a educação é para a vida toda, uma educação orgânica e que o povo necessitava de uma instrução com finalidades claras, como nos faz entender Hourdakís (2001).

Platão viu-se, provavelmente, num impasse entre a *paideia* sofística ou socrática. Neste empecilho é possível perceber a devida importância dada à retórica e a oratória em seus diálogos. Exemplificando, pode-se citar a obra *Protágoras*, que relata a necessidade de uma ciência que vá além de técnicas e alusões vazias e nos

⁶ No sentido restrito, estrangeiro. Platão, nas Leis, VIII, 850, expõe as regras de convívio: “... que antes de tudo ele tenha um ofício, uma ocupação, e que permaneça na cidade não mais de vinte anos. Para conseguir a permissão de ficar para sempre, até a morte, deverá persuadir a Boulé e a Eclésia (o Conselho e a Assembleia) de que fez algum serviço significativo ao Estado. Senão, em caso contrário, deverá se retirar e poderá levar consigo os seus bens. Seus filhos, se desejarem, poderão permanecer, contando o tempo de vinte anos a partir da idade de quinze anos, tendo suas propriedades registradas no *demos* e o que sai deve cancelar seus registros junto aos magistrados da cidade”.

leve ao bem, que é capaz de ser uma ciência da virtude nos debates rumo à essência. E, neste sentido, é preponderante afirmar a necessidade de responder se a virtude é conhecimento e se pode ser ensinada? Uma educação para a virtude ou para o saber? Questões que eram vislumbradas na concepção de um modelo perfeito de homem no período homérico.

Com essas questões também temos as colocações de Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, que nos fornece uma vertente para analisarmos: “E é melhor ser feliz assim do que pelo efeito de uma sorte qualquer, e pode-se com razão pensar que é assim que as coisas passam-se na verdade, visto que as obras da natureza são tão boas [...]”. (ARISTÓTELES, 2015, p. 32).

Aristóteles coloca-nos, assim, como autodeterminantes no artifício do conhecimento e capazes racionalmente e através do hábito de chegarmos ao meio-termo, fugindo dos vícios e extremos, colocando-nos à procura do equilíbrio, esse entre a vida dos prazeres, a política e a existência intelectual. Vida filosófica capaz de levar-nos a um conhecimento científico, para além de meras ideias ou somente exaltação matemática, a qual Platão fazia. Como entendido em *Metafísica*, livro I: “Geralmente o sinal de conhecimento ou ignorância é a habilidade para ensinar, e por isso sustentamos que a arte -preferivelmente à experiência- é conhecimento científico, visto que os artistas são capazes de ensinar, ao passo que os outros não são”. (ARISTÓTELES, 1984, p. 12).

É bom perceber que o estagirita, que viveu no período de queda da pólis grega, defendeu que a educação é vasta e por isso se aventurou em vários pendentes do conhecimento e proclamou a exclusiva função do Estado, em reiterar os bons costumes, desde a branda idade, nos seus cidadãos, uma vez que esses valores devem ser os mais adequados ao regime do governo pretendido. Aliás, é por meio da educação, que se dá significado às ações do homem no mundo, que socializa e civiliza o indivíduo e é por meio da relação do mestre com o discípulo, com seus semelhantes, mediados pela cultura, que se constrói o cidadão social e politicamente polido.

Não obstante, Platão, no *Mênon*, caracteriza a educação como um processo de *eidos*, conjunto de ideias ou entidades que estão no alicerce das virtudes. Jaeger (2013) relata que o intelectual acreditava que o saber possui uma base espiritual, uma consciência própria das ideias perfeitas e que seria impossível a um escravo entender um esquema matemático. E em relação ao saber e à *areté*, enfatiza-se que a virtude antecede o saber como modo de adquirir todos os bens. Vale dizer que Platão

relacionava política e educação e excluía das “atividades superiores” os escravos, as mulheres, os estrangeiros e os comerciantes.

Positivamente, para um estudo acadêmico, encontramos em *Protágoras* e *Mênnon* um dilema semelhante sobre a possibilidade do ensinamento da virtude, do conhecimento: há a possibilidade ou impossibilidade da transmissão das virtudes pelos sofistas, estadistas ou homens comuns? Trata-se aqui de um problema da educação, pois reflete sobre a incumbência e as oportunidades de criação e repasse dos saberes necessários para a vida na sociedade. Além disso, coloca em debate qual o tipo de conhecimento é útil para a evolução da alma e das virtudes cívicas.

A obra *Teeteto*, citada e não aprofundada por Jaeger (2013) na *Paideia*, apresenta um estudo do que seria a ciência, tomando como base alguns exemplos de saber científico e posteriormente relacionando-os com a sensação, com a opinião verdadeira e a mesma acompanhada pela razão. De maneira clara percebe-se a dificuldade em definir o Bem e a Ciência, deixa-nos com uma problemática interessante: é possível ensinar o que não se define ou é demasiado abstrato? Nesta lógica de uma educação prática, realista ou naturalista, temos o douto estagirita que procurou pela lógica, física e biologia uma gnose mais próxima da indução.

Dentre o exposto acima e com uma interpretação anterior, percebe-se que Platão tem em vista preparar e encaminhar os indivíduos para o exercício de funções essenciais e visualizou as classes educadas de acordo com as idades específicas, atributos determinantes, com o domínio de um caráter específico de cada alma, onde os melhores em virtude deveriam governar pela justiça. Através de uma relação entre Estado e homem buscou-se alcançar a prudência e a harmonia, e a regência do conflito no Estado é feita pela lei e na alma humana pela razão. A este exercício de governo, no homem, chamavam educação; à capacidade de obediência aos ditames da razão, Platão nomeava virtude.

De outro lado, Aristóteles ponderava a família, como se constituía na ocasião, o núcleo primeiro da organização das cidades e a inicial instância da educação das crianças. Atribuía, no entanto, aos governantes e aos legisladores a obrigação de regular e vigiar o funcionamento das famílias para garantir que as crianças crescessem com saúde e cientes das obrigações patrióticas. Em razão disso, o Estado deveria também ser o único responsável pelo ensino. Na escola, o começo do aprendizado estaria na mimesis. Segundo ele, os bons hábitos se cultivavam nas crianças pelo exemplo dos adultos. Em relação ao currículo dos estudos, o pensador

via com desconfiança o saber prático, uma vez que cabia aos escravos exercer a maior parte dos ofícios, considerados desprezíveis pelos homens livres. Contudo, a virtude prática, o bem viver e as faculdades para uma vida equilibrada são pontos a estudar deste pensador, como nos expõe Hourdakís (2001).

Chauí (1997) acentua que Platão e Aristóteles iniciaram na Filosofia a ideia de diferentes formas de conhecimento. O primeiro propôs a evolução da opinião, crença, raciocínio e intuição intelectual. O segundo distinguiu a sensação, a percepção, a imaginação, a memória, o raciocínio e a intuição. O estagirita, diferentemente do mestre, indicava um conhecimento que acumulamos ao longo da vida e não uma ruptura entre o intelectual e o sensível. Talvez um saber para a vida com base na consciência ética defendida por Sócrates, o protagonista da *paideia* platônica.

Independente das oposições entre os pensadores e dos períodos filosóficos na Antiguidade, vale mensurar a importância dos conceitos e da elaboração teórica que eles fizeram. A ironia e a maiêutica socrática, fundindo-se com a poética deu origem a um discurso aberto ao filosofar e ao educar. E o empírico científico levaria a sistematização de estudos sobre a natureza e a interpretação de vários temas em consonância com o contexto grego de Aristóteles. Cabe aqui declarar que: “Mas também não se contenta com uma educação geral, à base da ginástica e da música, com a antiga *paideia*, a estas matérias acrescenta, pela primeira vez, uma cultura elementar realista (...)”. (JAEGER, 2013, p. 1365).

Assim, Platão em seus diálogos na juventude, fase de transição para a maturidade, não se limita a educar para uma classe, mas tentou tornar acessível o seu ensinamento. O que visivelmente se apresenta, a princípio, na teoria aristotélica é a continuidade dos graus do conhecimento propostos pelo filósofo ateniense. Afinal, como afirma Reale e Antiseri (1990), não se pode compreender Aristóteles senão começando por estabelecer qual foi sua posição em relação a Platão. Indo-se ao centro teórico vamos encontrar concordâncias. Indo-se ao núcleo prático encontraremos discordâncias. Dito isto, este estudo se torna ainda mais complexo e em contínua análise em espiral para um saber novo sobre a Filosofia da Educação clássica.

A inquietação que orientará este trabalho é o desejo de analisar a evolução da educação e da cultura grega a partir da obra “*Paideia. A formação do homem grego*” com a volição de aprofundar nas interpretações de Werner Jaeger, a partir do seu método histórico-evolutivo, em suas consonâncias com os textos clássicos e outros

pensadores contemporâneos de maneira integrante. Enseja expor o desenvolvimento do conceito de *paideia* atrelado ao desenvolvimento do ideal de humanidade do período clássico grego.

Civilização, cultura, tradição, literatura ou educação, qual termo é o mais adequado para designar o homem em sua totalidade? Nenhum em si traduz a *paideia*, no entanto, a unidade desses conceitos pode nos ajudar a trilhar um caminho mais seguro para entendermos o papel dos gregos na História da educação. Para mais, o presente estudo não visa esgotar ou pretensiosamente explicar tudo a todos, todavia, contribuir para novas questões e reflexões que com certeza se colocarão.

Vale realçar que esta pesquisa será qualitativa pois, como afirma Minayo (2001), a pesquisa qualitativa trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações, dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis. Quanto à natureza, é uma pesquisa básica, pois quer gerar conhecimentos novos, úteis para o avanço da História da Educação na interpretação da sistematização do ensino para os clássicos gregos. Quanto aos objetivos, utilizar-se-á a pesquisa explicativa para identificar os fatores que contribuíram para a estima da educação naquele contexto, aprofundando no que temos sobre a filosofia da educação dos pensadores socráticos através dos estudos de Werner Jaeger.

Quanto ao procedimento, o método de pesquisa será bibliográfico, por meio de levantamento e comparação de fontes. O aparato literário fundamental e norteador será a obra "*Paideia: a formação do homem grego*" de Werner W. Jaeger. Tal obra faz um recorte significativo sobre a evolução do homem ideal e expõe a construção do poeta, do Homem, do Estado e dos sábios. Interrelaciona o contexto histórico com a construção de uma educação que advém da *areté* para a *paideia*, com finalidade o desenvolvimento integral. Não é um trabalho com a pretensão exegética da obra de Jaeger, entretanto, a problemática da *paideia* será extraída e analisada com sua relação com a *episteme*, com o ethos político e aperfeiçoamento do saber humano (SPINELLI, 2006) com o apoio de outros comentadores e especialistas do assunto que auxiliarão na construção de respostas, no entendimento das temáticas utilizadas por Jaeger e na formulação de novos questionamentos.

2 A EDUCAÇÃO DA COSMOGONIA À COSMOLOGIA⁷

“A educação não é propriedade individual, mas pertence por essência à comunidade” (JAEGER, 2013, p. 2). Ou seja, o autor demonstra que a educação é coletiva e os gregos na Antiguidade sabiam disso. Viam a educação como forma de contato entre gerações e de aprendizado entre as instituições para a estabilidade da vida social. Com os gregos, povo helenocêntrico, surgiu a cultura como base da História, elevadas realizações artísticas, políticas e espirituais. O conhecimento e a inteligência eram os guias para a formação de um ser humano que estava além do conhecido em outras civilizações. E, para realizar esse novo Homem, emergiu a *paideia* como complexo de manifestações a serem analisadas e efetivadas.

A *paideia* nunca foi algo externo, fluido, deteriorado ou simplificado, entretanto, na visão de Jaeger (2013) precisamos nos aventurar nos aspectos singulares da História para encontrarmos o seu autêntico e real significado. Não podemos deixar os mistérios da mitologia, o naturalismo dos pré-socráticos, a essência humana do período clássico e suas consequências como algo desfigurado e fragmentado. A descoberta da *paideia* passaria por um processo de construção consciente da educação, uma formação corporal e espiritual.

Os gregos, desde a problemática do cosmos, buscaram um sentido para a humanidade. Elencaram um patamar de autoconstrução, um eu subjetivo, um humanismo ético e político com um princípio do Homem como ideia que devia ser elaborada, estudada e descoberta dentro do espaço e do tempo de transformações vivenciadas. Coube aos filósofos, poetas, músicos, retóricos e oradores serem os verdadeiros representantes dessa descoberta.

Assim, “a história da educação grega coincide substancialmente com a da literatura. Esta é, no sentido originário que lhe deram os seus criadores, a expressão do processo de autoformação do homem grego” (JAEGER, 2013, p. 16-17). A Literatura esta pautada na poesia e na arte que auxiliaram na construção de uma inesgotável fonte de saber, de protótipos de ideais e de uma cultura ímpar para organização dos espaços. Isto significa que para Jaeger não possuíamos tradição escrita com fundamentação pedagógica antes do período clássico. O autor adverte que não podemos ver os clássicos gregos como algo estilhaçado na História e negado

⁷ As perspectivas desta dissertação é em torno da obra “Paideia” de Jaeger, mas não excluiu outros comentadores e ideias no seu desenvolvimento.

pela ciência prática, porém devemos nos apropriar da ciência histórica para compreendermos a educação grega em sua completude e propagação.

Conquanto, para entendermos o processo de formação da pedagogia clássica proposto por Werner Jaeger faz-se necessário respeitar as transformações ocorridas desde o período mitológico, ou Grécia primitiva, com ênfase no intuito daquele tempo de formar um Homem ideal para a manutenção da aristocracia cavaleiresca. A formação supracitada corresponde tanto ao aspecto exterior, da beleza, como no aspecto interior e espiritual. Vale destacar que, a princípio, estudaremos a formação do Homem grego a partir dos aspectos da *areté*⁸, virtude no sentido simples da palavra e conduta reta e heroica no sentido grego, já que a palavra *paideia*, que vamos explorar posteriormente, surgiu no século V a. C. como “criação dos meninos” (JAEGER, 2013, p. 23). É imprescindível esse retorno à *areté*, pois foi onde a educação grega teve sua raiz.

A *areté* é o atributo próprio de nobreza. Os gregos sempre consideraram a destreza e a força incomuns como base indiscutível de qualquer posição dominante. Senhorio e *areté* estavam inseparavelmente unidos. [...] Para a mentalidade grega, que avaliava o Homero pelas suas aptidões, era natural encarar o mundo em geral sob o mesmo ponto de vista. (JAEGER, 2013, p. 24-25).

O primeiro capítulo fará uma jornada pela primeira Grécia, período mitológico, o apogeu e a crise do espírito ático. Relatará a *areté* defendida por Homero, Hesíodo, a fundamentação explicativa do mito, o surgimento da Filosofia e a aproximação com as narrações poéticas, as propostas dos pré-socráticos, edificação do Homem na comédia e tragédia gregas, além das temáticas e metodologias desenvolvidas pelos sofistas, primeiros pedagogos. Tendo a obra de Jaeger como caminho, a análise mesmo que, aparentemente, apartada, respeita o pensamento do autor e a unidade que vai se desenhando em suas exposições. Aliás, não podemos falar da construção da *paideia* sem refletirmos sobre as origens da necessidade de se educar na Grécia Antiga e como cada ocasião respondeu a esta primordialidade. Ou seja, desde o momento em que foram necessários espaços organizados para o ensino prático e

⁸ *Areté*: palavra grega que significa excelência ou virtude. Filosoficamente, para Protágoras seriam as virtudes ensinadas; para Sócrates seriam as virtudes aprendidas em unidade; para Aristóteles há a divisão entre virtudes de caráter e do intelecto. (Ver: Dicionário de Filosofia de Cambridge. Trad. João Paixão Neto; Edwino Aloysios Royer et al. São Paulo: Paulus, 2006, p.37).

espiritual, para o desenvolvimento de habilidades atitudinais e sociais, a educação se fez coeva como meio de preparação coletiva.

Designadamente, a *areté*, majoritariamente, aparece como força, coragem, bravura, vigor, saúde, destreza e heroísmo no período mitológico. Assim, iniciamos o nosso percurso com Homero, suas colocações históricas e poéticas sobre a formação e os critérios educacionais do período vivenciado por ele.

2.1 HOMERO E A EDUCAÇÃO

Homero (aproximadamente 850 a. C.) foi um poeta épico da Grécia Antiga, autor das obras-primas "*Ilíada*" e "*Odisseia*", que descrevem as peripécias dos heróis gregos na guerra de Troia, e que tiveram grande extensão na literatura ocidental. Seus poemas já possuíam uma estrutura métrica e harmoniosa, com exposição das causas e razões dos acontecimentos, além de manifestar a realidade de acordo com um olhar criativo sobre o papel do Homem no universo.

Inicialmente, W. Jaeger (2013) diz que o comportamento humano do período homérico se pautava num código de nobreza para as pessoas selecionadas, as quais pertenciam a um grupo que buscavam o prêmio pela reta ação, por atos heroicos e vitoriosos. A *areté* seria o benefício recebido por uma vida honrada, aprovada e pela soberania do espírito que estava além das pessoas comuns. Vemos aqui que o conceito de *areté* é basilar para o caráter aristocrático do ideal de formação dos gregos.

O livro *Ilíada*, especialmente, exalta a figura do herói, forte e corajoso, com qualidades visíveis e invejadas, todas fariam parte de um modelo de bravura militar e de uma época de e para as guerras. O livro *Odisseia* oferece um outro patamar de interpretação, pois para além da guerra, ele demonstra uma realidade de paz, com a figura de um herói intuitivo, o mesmo possui família e uma formação autônoma. Pode-se afirmar então que, em Homero é possível reconhecer a descrição de um padrão de comportamento, na universalidade das obras, que ainda não se voltava para uma formação integral, mas que retratava as classes, as organizações sociais e o convívio entre diferentes povos.

Nas entranhas a escondem. Cauto Ulisses geme e hesita em seu ânimo divino: "De um nume que ilusão! Desobedeço. Pois a terra indicada é mui remota. Antes sofrer com paciência, enquanto a barca se sustém; nadar

pretendo. Assim que a desconjunte a marulhada. Outra nenhuma salvação me resta”. Grosso escarcéu Netuno eis sublevando. Qual dissipa em tufão de palha acervos. Traves destroça e tábuas furibundo: num dos pedaços leve o herói cavalga. Despe-se, a banda cinge, prono estira. Os braços vigorosos, ardente nada. A cabeça o tirano azul meneia, consigo diz: “Batido pelas ondas, padece agora, até que aos homens chegues. De Jove alunos; desta feita espero escarmentar-te”. E ao ínclito palácio. De Egeas move os cavalos crinipulcros. Palas não se descuida: aos outros ventos. Obstrui as vias, e os sopita e calma. Deixa o Bóreas soprar e os mares quebra, a fim que a salvo se introduza Ulisses. Entre os Feaces do vogar amigos. (HOMERO, 2009, p. 65).

Outro aspecto importante é a vida da nobreza na Grécia primitiva. Classe endógena, ciente dos seus recursos e riquezas, com rituais e costumes próprios, sedentária, distinta pela tradição e única capaz de fornecer uma formação da personalidade com desenvolturas múltiplas. É perceptível que para Jaeger (2013) a educação surgiu aqui como modelagem, adestramento e proposta de uma figura fixa a se tornar. E para que essa fosse efetivada aparece nas narrativas mitológicas a figura do mestre, instrutor e orientador das atitudes e do pensamento. Quíron, mestre dos heróis, Fênix, mestre de Aquiles, Fenelon, mentor de Telêmaco, são alguns exemplos míticos que relatavam os mestres e a utilização dos deuses e da espiritualidade como guias éticos e gregários.

As epopeias do período arcaico relatam o poder da inspiração divina, o influxo de uma formação natural para a vida, os conflitos entre o equilíbrio e as paixões, a estrutura espiritual do modelo pedagógico da nobreza e o ensino pelo exemplo. Homero, ao descrever os heróis, as posições sociais dos homens e das mulheres, as intervenções dos deuses, as guerras e sagas, contribuiu para o entendimento da *areté*, que estava se formando e para o estudo do espírito grego em sua forma mais original e histórica.

Convém lembrar, entretanto, que Homero não foi teólogo nem mitógrafo. Ele não pretendeu apresentar, de uma maneira sistemática e exaustiva, a totalidade da religião e da mitologia gregas. Se é verdade, como diz Platão, que Homero educou toda a Grécia, ele destinou seus poemas a uma audiência específica: os membros de uma aristocracia militar e feudal. Seu gênio literário exerceu um fascínio jamais igualado; suas obras contribuíram grandemente para unificar e articular a cultura grega. (ELIADE, 1972, p. 106)

Homero propiciou-nos um olhar diferenciado sobre os mitos e a sua relação com a poesia. Marcou o seu ciclo unindo a estética e a ética no contexto de formação educacional da nobreza grega primitiva. O povo grego criou uma literatura vasta em relação aos outros povos e recebemos a tragédia, a comédia, os escritos filosóficos,

os diálogos, além do “tratado científico sistemático, a história crítica, a biografia, a oratória jurídica e a panegírica, a descrição de viagens e as memórias, as coleções de cartas, as confissões e os ensaios” (JAEGER, 2013, p. 63).

O período homérico soube relacionar o real e a arte na construção de sentidos para as ações humanas e efetivou a poesia como meio educacional para a compreensão do destino e da verdade que se construía naquele decurso. A arte surgiu com um poder espiritual de vincular-nos ao transcendente e a poesia como meio contemplativo de reconhecimento do ser e do dever. A elaboração da *psykhagogía*⁹ selou a primazia da alma como força capaz de mover o homem e dar acepção em sua vivência na relação entre discurso e prática.

Vale ressaltar o papel do mito na Grécia arcaica, visto que essas narrativas, de maneira simplista, fabulosas foram ditas e escritas de forma a identificar as situações daquele povo e como meio de vivificar a sua cultura. Contavam sobre a origem do cosmo, dos animais, das plantas e do Homem. Tentavam entender as manifestações, o desconhecido e o sobrenatural. A mitologia foi um sistema que deu acepção àquele período histórico, manifestou o poder da fé no sagrado como pertencente do cotidiano social, tornou-se verdade incontestável, normativa de conduta e identidade do povo.

Por conseguinte, temos que destacar os gêneros da literatura grega e a necessidade de expressar os autênticos motivos da existência humana. Especialmente, a poesia relacionada às manifestações divinas e as narrativas da vida social, tiveram papel fundamental na educação do período homérico, pois caracterizavam-se como epopeias regulamentárias, exemplificadas pelos cantos heroicos, raízes para compreensão da instrução mitológica. Abrange-se assim a importância dos cantos épicos e das epopeias como instrumentos de análise da moral e da *aristeia* – triunfo heroico – para a compreensão da educação relatada por Homero. Tais cantos, ao exaltar os heróis, lançavam ideais a serem conquistados e a necessidade de ações para se produzir uma índole forte, prodigiosa e patriota. Neste sentido, para Jaeger (2013), o poeta, ao relatar as guerras e as vitórias, transformou suas narrativas em tradição, colocou-se como criador de hábitos, alvitrou aos homens um modelo de virtude – heroísmo e patriotismo – a se concretizar.

A *Ilíada* apresenta-se com os exemplos da *aristeia* – Aquiles, Diomedes, Agamemnon, Menelau, Páris, Heitor e Ajáx – como luta individual para se concretizar

⁹ “Arte de conduzir as almas” que ocorre pela primeira vez no Fedro (271c, cf. 261a), embora com antecedentes em oradores do séc. V a.C., como Górgias de Leontinos (Elogio de Helena, 14).

como herói, referência e reconhecimento pelos seus feitos. Principalmente a poética de Aquiles, que foi retratado por Homero em sua complexa totalidade, vida e destino, de maneira consciente e inconsciente. Assim, a obra relata a sapiência do poeta ao descrever “conteúdos íntimos da vida e dos problemas, o que eleva a poesia heroica muito acima da sua esfera original e outorga aos poetas uma posição espiritual completamente nova” (JAEGER, 2013, p. 72). Outrossim, a *Ilíada* celebra a glória de Aquiles sobre Heitor e sua submissão ao fadário que estava por realizar. Vê-se assim o teor ético da obra que expõe a possibilidade de escolher a ação honrosa, deliberar sobre as necessidades de realização e a aceitação da consequência – a perda da existência. Deste modo, “o herói homérico vive e morre por encarnar em sua conduta certo ideal, certa qualidade da existência, que esta palavra simboliza” (MARROU, 1975, p. 29).

Especificamente, a obra *Ilíada* é basal pela clareza dos relatos do poeta ao mostrar as intenções das personagens e as suas particularidades. Descreveu os momentos de ausência, prazer, glória e melancolia:

A *Ilíada* começa no instante em que Aquiles, colérico, retira-se da luta, o que põe os gregos no maior apuro. Depois de tantos anos de luta estão quase perdendo, por causa dos erros e misérias humanas, o fruto dos seus esforços, no momento em que estavam bem perto de alcançar o seu objetivo. A retirada do seu herói mais poderoso anima os outros heróis gregos a realizar um esforço supremo e a mostrar todo o brilho da sua bravura. Os adversários, encorajados pela ausência de Aquiles, lançam no combate todo o peso da sua força e o campo de batalha chega ao momento supremo, até que o crescente perigo dos seus move Pátroclo a intervir. A sua morte pelas mãos de Heitor consegue, enfim, o que não haviam alcançado as súplicas e tentativas de reconciliação dos gregos: Aquiles entra de novo na luta para vingar o amigo morto, mata Heitor, salva os gregos da ruína, enterra o amigo com lamentos selvagens conforme os antigos usos bárbaros e vê avançar sobre si próprio o destino. Quando Príamo se arrasta a seus pés pedindo-lhe o cadáver do filho, entenece-se o impiedoso coração do Pelida com a recordação do seu velho pai, a quem também o filho, embora ainda vivo, foi roubado. (JAEGER, 2013, p. 73).

A riqueza de detalhes, psicológicos e físicos, nos mostra que os sentimentos unidos à necessidade levavam os heróis à procura da glória pessoal – *megalopsykhos* – e do respeito das nações. Nota-se que Homero detalha a natureza humana, as convenções sociais, as virtudes almeçadas e a finalidade da vida humana. E, na visão de Jaeger (2013), o poeta não se entrega aos acontecimentos da vida sem se colocar por inteiro diante deles, uma vez que procurou contar a plenitude dos fatos a partir das leis do ser, do momento visualizado, de maneira artística e cultural. Para mais, o poeta

conseguiu expor o arquétipo cavalheiresco fundamentado na moral heroica da honra, que despertava no homem as responsabilidades coletivas e, logo, os valores universais, na paz ou na guerra, caracterizam uma base educacional para o momento.

Vale advertir que a epopeia demonstra uma duplicidade de atuação: humana e divina. As ações humanas não estão desprendidas da vontade dos deuses. Embora o poeta não seja objetivo na colocação da atuação dos seres míticos, os homens “sabem” da sua atuação e do destino metafísico sendo realizado. Na *Odisseia*, de acordo com Jaeger (2013), é possível perceber a peculiaridade espiritual daquela época, pois Homero fez questão de ordenar o poder dos deuses de maneira hierárquica. O Homem grego em seus sofrimentos e indigências via nos deuses um poder onipotente e a possibilidade de realizar os seus pedidos, mesmo sabendo que entre os deuses também havia divergências de opinião e organização, “mas cai na vista a diferença entre as cenas tumultuosas do Olimpo da *Ilíada* e os maravilhosos concílios de personalidades sobre-humanas da *Odisseia*” (JAEGER, 2013, p. 81).

A *Odisseia* descreve a saga de Ulisses, herói grego, ao regressar para casa, após dez anos de guerra em Troia (século XIII ou XII a. C). Esse poema conta os impedimentos encarados por ele quando tentava retornar à casa em Ítaca, onde o esperava sua consorte Penélope, importunada por muitos pretendentes, resiste com sabedoria às investidas, que a queriam em matrimônio para tomar o trono da cidade. No caminho Ulisses se “encontra” com muitos seres míticos, como feiticeiras, ciclopes e sereias. Só regressa à sua terra natal com a assistência da deusa Atena, que o resguarda, para que a revelação da sua identidade seja posterior e, com a ajuda de seu filho Telêmaco, que amadurece durante a narrativa, matasse os concorrentes e retornasse ao seu governo.

É interessante enfatizar as descrições dos atores sociais em *Ilíada* e *Odisseia*. Homero conseguiu retratar as virtudes heroicas na primeira obra e a astúcia racional na segunda, dentro de um âmbito social e valorativo, de acordo com Jaeger (2013). As personagens mantiveram sua essência e suas características naturais, as quais são visíveis e compreensíveis para o leitor. Não atoa Platão afirmara que Homero foi o primeiro educador¹⁰, porque conseguiu caracterizar o ideal de Homem grego em diferentes situações: da situação heroica para o momento da razão, do homem guerreiro para o início do homem cidadão, das guerras para a procura da paz familiar.

¹⁰ Ver República, livro X, 606 C.

E, a partir das ideias de Jaeger, é possível afirmar que Homero soube ser o guia das virtudes necessárias para a conduta justa, corajosa, gloriosa e ética. Em suma, o poeta é retomado por sua riqueza de proeminências e pelas relações entre o natural, o divino e a História.

2.2 HESÍODO E A EDUCAÇÃO

Hesíodo nasceu e viveu em Ascra no século VIII a.C. e dedicou-se ao cultivo da terra, ao pastoreio das ovelhas e, tendo em vista a linguagem e a extensão dos seus poemas, tornou-se o segundo poeta épico mais extraordinário ao lado de Homero. Compôs duas obras que chegaram até nós completas, a *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*, que relataram os valores do campo, a existência campesina e suas contribuições sociais, a ação da cultura e a base espiritual que regia o período.

Na *Teogonia* apresentou uma cronologia, do caos até o cosmos aparelhado, com um esforço de pensamento pré-racional, quimérico e característico das cosmogonias míticas. Dessa forma, abriu caminho, em seguida, para cosmogonias filosóficas, ou seja, mostrou como se deu a organização do mundo e de suas partes naturais, dos deuses e sua concepção. Em *Os trabalhos e os dias*, o poema fundamental na questão educacional, ele quis descrever o mundo terreno, dos mortais e como esses se diferenciam dos deuses. Através de inúmeros poemas que se atrelam e dão sustentação ao todo, conglomeram uma dificuldade crucial que Hesíodo atentou-se nesta época: a justiça ou direito. Ressalta-se que a utilização dos atritos com o irmão, Perses, para exemplificar que a justiça caminha com a prosperidade, a sorte e não devemos distorcer nosso discurso, nem manipular as decisões de outrem.

Jaeger (2013) relata que a vida campesina de Hesíodo não o colocou num patamar de ignorância e incivilidade. No entanto, o contexto vivido valorizou as experiências pessoais do campo, como descreve as tradições passadas de geração em geração nos *Erga*¹¹, e a espiritualidade arraigada no cotidiano, aproximando-se do seu poeta antecessor com a estrutura da linguagem e a riqueza dos traços relatados, para popularizar o seu estilo poético. Os poemas de Hesíodo correspondem ao interesse popular e relatava questões realistas da existência, as consequências da vida comunitária, além das vitórias e misérias diárias do trabalhador.

¹¹ Termo abreviado do latim: *Erga kai hemerai* - Os trabalhos e os dias.

Vale destacar que o poeta relata que foi inspirado pelas *Musas* – filhas de Zeus, o rei dos deuses, e de Mnemosine, a deusa da memória – para que houvesse a revelação do passado e do futuro: “Pastores agrestes, vis infâmias e ventres sós, sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações” (HESÍODO, 1995, p. 88). Por conseguinte, Hesíodo menciona que recebeu um cetro e um ramo para se tornar um rapsodo, recitador e escritor de poesias e, conseqüentemente, ponderasse sobre a vida material dos camponeses, o trabalho, os códigos de ação, o movimento dos corpos e do espírito. Podemos assim afirmar que a relação com o irmão, as experiências presenciadas e os princípios éticos da conduta íntegra, auxiliaram o poeta campesino a escrever sobre os princípios da educação para a *areté*.

Ó Perses, coloca essas coisas no teu espírito, e que a luta que se compraz no mal não te afastes do trabalho para assistir a litígios, atento aos discursos da praça pública. Na verdade, litígios e discursos pouco importam a quem não possui em estoque sustento abundante colhido no tempo certo, os frutos de Deméter, que a terra traz. Estando deles saciado, poderias promover litígios e disputas sobre bens alheios. Não te será possível, contudo, uma segunda vez assim agir, mas, sem mais, decidamos nosso litígio com julgamentos justos, que vêm de Zeus, os melhores. Pois de fato já tínhamos dividido a herança, e tu muitas outras coisas agarravas e levavas, prestando grandes honras aos reis devoradores de presentes, que se dispõem a dar esse veredicto. Tolos! Não sabem quanto a metade é maior do que o todo, nem quão grande proveito existe na malva e no asfódelo. (HESÍODO, 2002, p. 63).

Notadamente, é claro o amor do poeta pela justiça e a defesa de ações direitas em contrariedade ao mal. Exclama para o irmão a primazia de uma vida digna, construída pelo trabalho e abençoada pelos deuses. Esses que seriam os verdadeiros juízes das causas humanas e não os reis mercenários que se agarravam nas riquezas e nos ganhos com as sentenças tendenciosas e oportunistas. Nesta questão familiar percebe-se o vazio de Perses em relação às questões morais e religiosas. Para Jaeger (2013, p. 91) “Hesíodo apresenta o simples acontecimento civil da ação judicial como uma luta entre os poderes do Céu e da Terra pelo triunfo da justiça”.

As admoestações, hinos e preces iniciais em *Os trabalhos e os dias* chamam-nos a atenção para a necessidade de orientação das pessoas que vivem na discórdia e pela ambição cega. Ao exortar o irmão, Perses, Hesíodo convoca-nos a escolhermos entre a bondade e a maldade, a compreensão e confusão de interesses, a família e o egocentrismo, a sensatez e insensatez, o equilíbrio e a ação desmedida.

É uma lição que o poeta complementa ao utilizar o *ainos*¹² do Falcão e o Rouxinol, criticando os juízes e poderosos que se veem como superiores e capazes de manipular a liberdade dos mais fracos. Exclama o poeta “Ó desgraçado, por que gritas? Alguém muito superior agora te domina. Irás aonde eu te levar, embora sejas poeta: farei de ti meu jantar, ou, se quiser, te libertarei” (HESÍODO, 2002, p. 83). Depreende-se, então, que o “profeta do direito” (JAEGER, 2013, p. 97) recusa a violência, a imposição da lei do mais forte e a justiça incorreta como norteadoras das nossas atuações.

Uma segunda lição nos poemas campesinos é a importância dos deuses e as virtudes representadas por eles. Jaeger (2013) discorre que *Zeus* (deus supremo), *Díke* (filha de Zeus e defensora dos justos), *Demeter* (deusa da terra cultivada) e *Éris* (deusa da discórdia) aparecem como referências e indutores da atitude humana. A religiosidade se tornou um fator moral das intervenções divinas, solidificou-se na valorosa justiça um código de vida. Caracterizando essa relação, o *mito das cinco raças* nos ajuda a pensar na religiosidade e nas questões espirituais da humanidade.

Primeira de todas entre os humanos de fala articulada, fizeram os imortais que têm moradas olímpias uma raça de ouro. Eles existiram no tempo de Crono, quando esse reinava no céu; como deuses viviam, o coração sem cuidados, sem contato com sofrimento e miséria. [...] Então uma segunda raça, e muito pior, depois fizeram os que têm moradas olímpias, a de prata, que não se assemelhava à de ouro nem em corpo nem em pensamento. Mas o filho junto à mãe querida por cem anos era nutrido, um grande tolo brincando em sua casa. [...] E Zeus pai uma outra raça de humanos de fala articulada, a terceira, de bronze fez, em nada igual à de prata, mas nascida de freixos, terrível e vigorosa; eles se ocupavam dos funestos trabalhos de Ares e de violências, e trigo não comiam, mas tinham um coração impetuoso, de aço. [...] Mas quando a terra encobriu também essa raça, de novo ainda outra, a quarta sobre a terra que muitos nutre, Zeus filho de Crono fez, mais justa e valorosa, a raça divina dos homens heróis, que são chamados semideuses, a geração anterior à nossa na terra imensurável. [...] Que eu não mais fizesse parte então da quinta raça de homens, mas tivesse morrido antes ou nascido depois. Pois a raça agora é bem a de ferro. Nem de dia terão pausa da fadiga e da miséria, nem à noite deixarão de se consumir: os deuses lhes darão duras preocupações. (HESÍODO, 2002, p. 73-81)

Significativamente, a raça de ouro expunha a perfeita relação e harmonia entre os deuses e o ser humano a ponto de *Zeus* transformar os homens em espíritos que defendem o Direito. Além disso, havia uma igualdade terrena e divina com os preceitos da justiça preservados e os homens alegres e dispostos. A raça de prata, inferior à anterior, vivia pelo Excesso (*Hybris*) e sofria por causa disso, pois não seguiam os

¹² De acordo com JAEGER (2013, p.96) “são histórias de animais”.

deuses e nem faziam seus sacrifícios, mas os Homens possuíam suas honras e não poderiam ser descartados. A raça de bronze, terceira idade dos mortais, era violenta e forte, porém estavam mais próximos de *Ares* (deus da guerra) e *Hades* (deus dos mortos), portanto destinados à morte. A raça dos heróis, semideuses, é a quarta e caracterizada pela busca de honras e glórias de uma linhagem vitoriosa. É a idade em que os homens precisam escolher entre o sagrado e o profano, a guerra ou as bem-aventuranças ao lado de *Zeus*. E a raça de ferro é a quinta, atual e real para Hesíodo. Tal idade indica a oposição entre justiça e injustiça onde o ser humano deve trabalhar para a sua subsistência. Os males atingirão esta raça e só *Zeus* poderá pôr fim aos lamentos e transgressões.

Percebe-se que a relação entre prestígio, para as raças que obedecem aos princípios da justiça, e a punição, para as raças distantes do equilíbrio, medeiam a interrelação entre o humano e a divindade. Os deuses serão os autênticos julgadores das ações humanas e o ser humano deveria estar em constante ligação com esse sagrado presente em seu dia a dia. Hesíodo, neste sentido, na visão Jaeger (2013), tentou demonstrar como as gerações foram decaindo e desvalorizando o trabalho e os benefícios da terra em função da ambição pelo poder. E assim, os deuses interferiram nas consequências comportamentais humanas, como a criação de *Pandora* e de todos os males mediante a ousadia de Prometeu.

Uma terceira mensagem importante de Hesíodo está na figura do trabalho. Ação cotidiana vista como bênção, único bem justo na existência humana, *areté* a ser alcançada. Ademais, Jaeger (2013) salienta que o poeta celebra o trabalho e menospreza a pobreza, já que uma vida com bens moderados deve ser ensinada para evitar as dores do mundo. Tal *areté* seria adquirida “não pela disputa e pela justiça que o Homem consegue chegar ao seu objetivo” (JAEGER, 2013, p. 100), entretanto, na busca da ordem social e moral, na vivência do natural e do divino na labuta diária.

Exemplificando, o poeta preocupou-se em estabelecer os dias adequados ao plantio e outras atividades, estruturando um calendário de dias favoráveis para cada função. Transcreveu aspectos da agricultura: “apressa-se a arar, plantar e administrar bem sua casa” (HESÍODO, 2002, p. 63); sobre navegação: “cinquenta dias depois do solstício, quando vai para o fim o verão, estação de cansaço, é para os mortais a hora certa de navegar”. (HESÍODO, 2002, p. 129); sobre relações sociais: “no tempo certo desposa uma mulher, quando faltarem não muitos anos para alcançares os trinta, ou sem ultrapassares muito essa idade: é o casamento no tempo certo” (HESÍODO,

2002, p.131); sobre religião: “Quem atravessa um rio sem lavar sua maldade e suas mãos, com ele os deuses se indignam e depois lhe dão dores” (HESÍODO, 2002, p. 135); além do que devemos evitar e o que aprendemos com os seres mitológicos.

O que contém da cultura do campo, ela passa, espiritualmente intacto, para um plano de fundo. Importância igual ou maior tem o fato de o povo grego considerar definitivamente Hesíodo um educador orientado para o ideal do trabalho e da estrita justiça e de ele, formado no ambiente do campo, conservar o seu valor mesmo em contextos sociais completamente distintos. É no intuito educativo de Hesíodo que está a verdadeira raiz da sua poesia. (JAEGER, 2013, p. 103)

O foco pedagógico de Hesíodo está sobretudo nisso, em mostrar à sociedade grega valores de uma existência realista a partir do homem trabalhador para além de uma vertente aristocrática. Os jovens eram, portanto, educados dentro dos arquétipos do trabalho e da justiça; a poesia, com sua essência construtiva e coletiva como saber metafísico, dizia o que era correto a fazer e o que não o era, mostrava o que era conciso saber e ser para tornar possível a vida coletiva.

Jaeger (2013) exalta que o poeta soube, mesmo sendo influenciado pela métrica homérica, usar a sua vida e a sua voz para dar originalidade nas mensagens que reportou aos outros e, de fato, assumiu as influências e suas inquietações para exclamar o sopro dos deuses e o suspiro das verdades do seu tempo para “guiar o Homem grego transviado para o caminho correto, por meio do conhecimento mais profundo das conexões do mundo e da vida” (JAEGER, 2013, p 105). Consciente ou inconsciente, Hesíodo estava no propósito de mostrar a verdade ao seu irmão e ao utilizar os seus escritos em primeira pessoa coloca-se como referência de conduta original e real.

2.3 MITO E O LÓGOS

Ao analisar a formação do pensamento de um povo precisamos levar em consideração a arte, a religião, as condições sociais, econômicas e políticas. E ao mesmo tempo, temos que elencar os sujeitos e as produções importantes que se fizeram presentes na História. A Magna Grécia também foi formada por esses elementos.

Os poetas, modelos de educação para a espiritualidade, acompanharam os eventos fundamentais do helenismo inicial e ressaltaram o contato entre o mundo

humano e o mundo dos deuses. Os poemas homéricos já tinham uma mentalidade ontológica, psicológica, panteísta e valorativa. Os poemas hesiódicos enraizaram a cronologia dos deuses, a exaltação da prudência e o entendimento da origem como elementos significativos para a compreensão do ser humano.

O período mitológico, mesmo sem termos definitivamente datas para as fronteiras históricas, assinalou que tudo era divino, transcendental. O espanto, o desconhecido e o que se podia admirar estava em consonância com a vontade dos deuses e aquém da vontade humana. Vale destacar que, Veyne (1984) indica que tanto a verdade dos poetas quanto a mentira poderiam ser vistas como inspiração das musas. Que o mito é uma informação, um conhecimento difuso, guiado pela fé de quem acredita. “A essência de um mito não é a de ser conhecido por todos, mas de ser considerado como se o fosse, e digno de sê-lo; tanto mais que geralmente não era conhecido” (VEYNE, 1984, p. 57).

As divindades eram as mentoras do ser humano e indicavam o seu destino e vida. “Os fenômenos naturais eram promovidos por *Nume*; os raios e relâmpagos são arremessados por *Zeus* do alto do Olimpo, as ondas do mar são provocadas pelo tridente de *Poseidon*, o sol é levado pelo áureo carro de *Apolo* (...)” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 17). Entretanto, quem eram essas divindades? Sem sombra de dúvidas constituíam forças sobrenaturais, personificações em nível superior de domínio, vontades poderosas que possuíam caracteres antropomórficos que compuseram a religiosidade grega.

Os mitos gregos conceberam a prioridade da obra literária sobre a crença religiosa, porque as narrativas foram conhecidas em fragmentos e como expressão de um rito de um período rico em oralidade e não em escrita. “A maioria dos mitos gregos foi recontada e, conseqüentemente, modificada, articulada e sistematizada por Hesíodo e Homero, pelos rapsodos e mitógrafos” (ELIADE, 1972, p. 8). No entanto, as narrativas não perderam o seu contexto original e a sua capacidade de tentar explicar as origens de tudo, mesmo depois do período mitológico.

Historicamente, no mundo dos homens, a busca pela origem e o significado das coisas sempre estiveram presentes. “Para o pensamento mítico, a experiência cotidiana se esclarecia e adquiria sentido em relação aos atos exemplares praticados pelos deuses na origem” (VERNANT, 2011, p. 110). A vida simples e verdadeira orientou as descrições de Hesíodo e a vida nobre iluminou as palavras de Homero. O primordial é perceber que as explicações cosmogônicas, por mais abstratas que

fossem, traduziram uma cultura de ações e consequências em função do erigir do ser humano.

Após a análise geral da fundamentação e da importância dos mitos, cabe salientar que Jaeger (2013) exaltou os poetas como autoridades valorativas ao conceber que a história da Filosofia grega passou por um processo evolutivo que não descartou a concepção religiosa de maneira abrupta. Lembrou que os novos pensadores – pré-socráticos e socráticos – não deixaram de utilizar a mitologia, porém com sua base física, política e educacional. A dúvida, a curiosidade e o assombro auxiliaram na passagem da cosmogonia para a cosmologia, sem deixar de se pautar nas problemáticas que já eram evidentes: a origem do Homem e do universo.

Os filósofos da natureza manifestaram os anseios do seu tempo e buscaram explicitar suas respostas a partir de elementos racionais. É claro que não temos uma linha que separa as noções nascentes das colocações míticas, todavia havia uma prioridade histórica e uma necessidade da geração de uma nova sociedade humana que encarasse o problema da vida com profundidade. Vale dizer que, no pensamento originário dos antigos jônicos “não havia uma vontade consciente de educar” (JAEGER, 2013, p. 193), entretanto surgiu a figura do filósofo que encarou o universo com uma nova forma de explicação do problema da vida como algo “grande extravagante, algo misterioso, digno, mas estimado, que se ergue acima da sociedade dos homens” (JAEGER, 2013, p. 194). Deste modo, os gregos não partiram de si mesmos de maneira única, porém de tudo o que lhes auxiliaram a dar as explicações plausíveis. Vemos a adoção do formato da escrita de Homero e Hesíodo, a utilização da agrimensura, náutica, astronomia e as técnicas de comércio dos orientais, as bases geométricas e os cálculos influenciados pelos egípcios, além da fusão das culturas dos aqueus, eólios, jônios e dóricos¹³ na formulação da civilização grega. Assim, surge a Filosofia, amor pelo saber em sua significância etimológica, não como milagre e nem a partir da tese orientalista, mas como anseio ao conhecimento coerente, lógico e ordenado da realidade natural e humana, da origem e razões do cosmos e de suas modificações, dos sentidos das ações humanas e da preeminência do pensar.

¹³Historicamente, aqueus foram os grandes comerciantes que dominaram o mediterrâneo oriental, eólios como um povo com atividade econômica e domínio da agricultura que ocupou a Tessália, os jônios que se estabeleceram na Ática e no Peloponeso e estão vinculados ao nascimento da Filosofia e os dóricos com grande dedicação militar, formaram a Grécia Antiga.

De acordo com Chauí (1997), o que tornou possível o surgimento da Filosofia na Grécia Antiga foram as condições históricas relacionadas as viagens marítimas e as descobertas de lugares que não eram habitados por deuses, mas humanos; a invenção do calendário e a capacidade de organização do espaço pela abstração; a invenção da moeda com a generalização dos valores dos produtos; o surgimento da vida urbana com a organização das classes e a aquisição de novos saberes; a sistematização da escrita alfabética com a universalização da transcrição do pensamento; a invenção da política e a sua expressão da coletividade com a criação de espaços públicos que favoreceram o debate e o desenvolvimento da democracia.

Inicialmente, os primeiros filósofos gregos surgiram no final do século VII e início do século VI antes de Cristo, nas colônias gregas da Ásia Menor - região denominada Jônia - na cidade de Mileto.

Eles são tidos como os primeiros a se interessar pelos mecanismos (*modus operandi*) da razão humana e por edificar, valendo-se de um uso organizado de símbolos, processos raciocinativos. Eles se valeram da razão para conhecer, para julgar e explicar, para fazer cálculos e raciocínios, para deduzir razões e mesmo para discorrer sobre a própria prática raciocinativa: refazendo os seus próprios cálculos e raciocínios etc. (SPINELLI, 2006, p. 46).

Seguindo a vertente de Jaeger (2013) e suas interpretações, iniciamos pelos filósofos de Mileto, metrópole jônica que foi destruída pelos persas, os quais instituíram o panorama naturalista que influenciou os demais pensadores. Estes, estudiosos da *physis* exploravam e contemplavam a origem dos fatos e buscavam o sentido das coisas como instrumentos para chegarem nos problemas últimos da existência.

Documentadamente, e de acordo com análises posteriores como de Aristóteles, Tales (VII – VI a. C.) foi o primeiro que procurou investigar a natureza, a aprofundar na geometria, a observação rigorosa do céu e a afirmar que a substância primordial – *arché*¹⁴ – de todas as coisas era a água. Mesmo não se tendo conhecimento se ele escreveu ou não livros, inclusive na sua viagem ao Egito, a tradição oral foi repassada qualificando Tales como o primeiro que buscou desvendar a realidade primeira e basilar de tudo. Aqui também percebemos algumas relações

¹⁴Princípio de acordo com o Dicionário de Filosofia – Nicola ABBAGNANO (1997, p. 792). Provavelmente Tales não cunhou o termo que remete possivelmente a Anaximandro, de acordo com Giovanne REALE e Dario ANTISERI, 1990, p. 29.

com a mitologia que possuía divindades relacionadas à água – *Oceano*, *Tétis*, *Poseidon* – no entanto, não resta dúvida do intento filosófico nessa primeira explicação pela base utilizada.

Anaximandro (VII-VI a. C.), que provavelmente foi discípulo de Tales, escritor da primeira obra filosófica grega *Sobre a Natureza*, que se perdeu, confeccionou o “primeiro mapa da terra e da geografia científica” (JAEGER, 2013, p. 198), analisou que o mundo seria construído e harmonizado pelas leis matemáticas indo além das visões ilusórias de Homero. Além disso, identificou que o princípio de tudo estaria na substância infinita chamada *a-perion*. Elemento básico que não derivaria de outros seres e não estaria sujeito a mudanças. “Tudo inclui e tudo governa (...) Só um Deus pode governar tudo” (JAEGER, 2013, p. 200), indo além da visão mitológica de imortalidade, Anaximandro não vê o divino como algo diferente do mundo e inaugura um *lógos* ordenador do cosmos.

Discípulo de Anaximandro, Anaxímenes (VI a. C.), responsável pelas informações do mestre que chegaram até nós, sustentou que o princípio de todas as coisas estaria no ar, incorpóreo, invisível e necessário. De forma mais racional que o seu mestre, Anaxímenes introduz o ar como meio de inferir, que tanto o corpo quanto a alma são influenciados por ele.

“Anaxímenes representa a expressão mais rigorosa e mais lógica de pensamento da escola de Mileto, porque, com o processo de condensação e rarefação, ele introduz aquela causa dinâmica da qual Tales não havia falado ainda e que Anaximandro havia determinado apenas inspirando-se em concepções órficas¹⁵”. (REALE; ANTISERI, 1990, p. 35).

Apreende-se que o mundo passou a ser estudado como um cosmos ordenado e com leis próprias. O mundo de Anaximandro já traduzia, mesmo que hipoteticamente, a descoberta da vinculação entre o ser humano e o espaço. Surgiu com os naturalistas a tentativa de ruptura entre as vertentes religiosas, até então espirituais, com as novas concepções filosóficas. Foi a transposição das divindades para o acontecer natural.

“Além disso, todas as explicações pelas quais o mito pretendia justificar a estabilidade da terra, “base segura para todos” (Hesíodo), revelam-se inúteis

¹⁵De acordo com o dicionário de Filosofia – Nicola ABBAGNANO (1997, p. 732): “Seita filosófica-religiosa bastante difundida na Grécia a partir do século VI a.C. e que se julgava fundada em Orfeu. Segundo a crença fundamental dessa seita, a vida terrena era uma simples preparação para uma vida mais elevada, que podia ser merecida por meio de cerimônias e de ritos purificadores”.

e irrisórias: a terra não tem mais necessidade de suporte, de raízes; não tem de flutuar, como em Tales, sobre um elemento líquido de onde teria surgido, nem de repousar sobre o turbilhão ou, como em Anaxímenes, sobre uma almofada de ar. Tudo está dito, está claro logo que se esboça o esquema espacial. Para compreender por que os homens podem com toda segurança andar sobre o solo, por que a terra não cai como fazem os objetos e sua superfície, basta saber que todos os raios de um círculo são iguais”. (VERNANT, 2011, p. 131).

“Investiguei-me a mim próprio”, máxima atribuída a Heráclito (VI-V a. C.), o obscuro pela escrita em aforismos¹⁶ e próxima ao modelo oracular, ao afirmar a necessidade de um saber pautado na intuição e na razão colocando o Homem como intérprete e parte do conhecimento. O pensador destacou o dinamismo temático da questão da natureza a partir do ser e do devir. Para Heráclito tudo está em constante transformação, no ir e vir eterno. Ao dizer, de acordo com Reale e Antiseri (1990, p.36) “Não se pode descer duas vezes o mesmo rio e não se pode tocar duas vezes uma substância mortal no mesmo estado (...)”, o pensador exalta a mudança e a instabilidade da realidade. Ainda acrescentou a unidade dos contrários, ou seja, uma perene conciliação entre os opostos. Justificando esse processo dialético ele utiliza o fogo como base fundamental, expressão do contraste e da continuidade dos seres. É o fogo racional, o *lógos* organizador da existência. Como afirma Spinelli (1990, p. 53) “Dos sábios, Heráclito foi o primeiro a dar ao *lógos* um uso filosófico enquanto linguagem, a estabelecer a seguinte articulação: ligar o *lógos* (palavra) ao *lógos* (razão)”.

Em Heráclito o ser humano conquista uma posição de ser no cosmos e com o *lógos* para criar e aclarar todas as normas. O Homem deve ser nas palavras e ações a transparência das verdades naturais e da vida na pólis. É uma visão antropológica perante as colocações dos poetas primitivos, pois “o círculo antropológico está no interior do cosmológico e do teológico; esses círculos não podem, contudo, separar-se” (JAEGER, 2013, p. 228).

Seguindo para a escola pitagórica, os números não se limitaram a quantificação, entretanto, passaram a representar a essência de tudo. Pitágoras de Samos (VI-V a.C.), a quem se atribui a criação da palavra filosofia, abrangeu em seus estudos os números, a geometria, as bases da acústica, a teoria musical, o movimento das estrelas e até a transmigração da alma. Neste contexto, tal escola afirmara que

¹⁶De acordo com o dicionário de Filosofia – ABBAGNANO (1997, p. 21): “proposição que exprime de maneira sucinta uma verdade, uma regra ou máxima concernente à vida prática”.

os números representavam os princípios primeiros de tudo, a base do que era real e a ordem do universo.

Destarte, como a ordem designa “Kósmos” em grego, afirmaram que o cosmos estaria organizado numericamente e o movimentos dos seres celestes reproduziriam sons – músicas. A abstração e a possibilidade de se compreender o mundo ganharam uma variante racionalizada e estruturada. Aqui para Jaeger nasce a ação educativa de Pitágoras que auxiliou na união entre música e matemática na construção do espírito grego. “Só o conhecimento da essência da harmonia e do ritmo que dela brota já seria suficiente para garantir aos gregos a imortalidade na história da educação humana” (JAEGER, 2013, p. 207). Com esse anseio pedagógico, ou “ethos educativo” (JAEGER, 2013, 206), Pitágoras amplifica o conceito de proporção e a interpretação da harmonia do mundo grego que abrangeu “a arquitetura, a poesia e a retórica, a religião e a ética” (JAEGER, 2013, p. 207).

Dentro da temática religiosa não podemos desvincular a imagem de Pitágoras das ideias órficas. Não era o retorno do mitológico, mas uma nova forma de lidar com a alma como algo imortal e divino. Os pitagóricos foram influenciados em relação à metempsicose da alma, a mudança da alma de um corpo ao outro, apesar disso agregaram à visão científica o caminho para a purificação. Assim, de maneira individual, o grego buscou um caráter sagrado, moral e ascético. “Só por uma profunda necessidade dos homens daquele tempo, aos quais a religião cultural já não satisfazia, explica-se a rápida difusão do movimento órfico na metrópole e nas colônias” (JAEGER, 2013, p. 209).

A filosofia milesiana da natureza nasce da investigação pura. Quando Anaximandro torna acessível, na forma de livro, a sua doutrina, destina a sua especulação à publicidade. Pitágoras funda uma sociedade cujo fim é a realização dos preceitos do mestre. Ambos representam um esforço educativo muito afastado da pura teoria filosófica. As suas críticas, porém, penetraram tão profundamente em todas as concepções geralmente aceites, que era impossível separá-las do resto da vida espiritual. A filosofia da natureza recebeu dos movimentos políticos e sociais da época os incitamentos mais fecundos, e devolveu de múltiplas formas o recebido. (JAEGER, 2013, p. 212).

Com outra filosofia temos a escola eleata, primeiramente na figura de Xenófanes de Cólofon (VI-V a. C.), que buscou desenvolver uma elucidação teológica e cosmológica. O pensador supracitado rompeu com a visão politeísta e antropomórfica do mundo. Enquanto poeta manteve o espírito filosófico, mesmo

tendo afirmado a influência de Homero e Hesíodo, e iniciou uma linguagem em prosa. “Desde o princípio todos têm aprendido segundo Homero (B10)/ Homero como Hesíodo atribuíram aos deuses/ tudo quanto entre os homens é infâmia e vergonha/ roubar, raptar e enganar mutuamente (B11)” (SANTORO, 2011, p. 29). Tal citação expõe o erro em atribuir aos deuses toda a razão do nosso comportamento e desmistificou as explicações imaginárias dos fenômenos da natureza. “E ao certo nenhum homem sabe coisa alguma nem há de saber algo sobre os deuses nem sobre o todo de que falo (...) opinião é o que se cria sobre tudo (B34)” (SANTORO, 2011, p.17). Jaeger também pontuou as ideias de Xenófanos como “para ele, o guia da verdadeira areté humana é a verdade filosófica” (JAEGER, 2013, p. 216). É compreensível, assim, que há a superioridade dos preceitos da sabedoria e da racionalidade sobre os espectros épicos da *areté* cavalheiresca, além da consagração da figura humana como criadora e interpretadora do espaço em que vive, como explana Xenófanos, através de Jaeger (2013, p. 214). “A cultura não é um dom dos deuses aos mortais, como ensina o mito. Foram os homens que tudo descobriram pelos seus esforços inquiridores, e é por meio deles que vão acrescentando novos elementos à cultura”.

Xenófanos inaugurou uma parte importante da filosofia grega: as virtudes da força, coragem, prudência e justiça ganharam a sabedoria como pressuposto da vida social. A filosofia surge assim com a real importância para o sentido e espiritualidade humana e como força integradora da cidade. Virtudes cívicas, do espírito e éticas começam o percurso para a formação de uma nova *areté* desvinculada da imagem cosmogônica que honra a força da mente e não somente a força dos braços.

Outro grande nome da escola eleata é Parmênides (VI-V a. C.) que no seu processo intelectual transformou a cosmologia em ontologia – teoria do ser. Parmênides, em sua obra *Sobre a natureza* que chegou até nós, utiliza a figura de uma deusa, que simboliza a verdade, para expor o conhecimento imprescindível da sua ideia: “Mas é preciso que de tudo te instruas: tanto do intrépido coração da Verdade persuasiva quanto das opiniões de mortais em que não há fé verdadeira”. (SANTORO, 2011, p. 85). A deusa indica o caminho da verdade e o reconhecimento da falsidade, a importância do aprendizado do que realmente importa contra as opiniões infundadas. É a atitude humana capaz de aprender e apreender a partir do que vive.

Quando se afirma que Deus e o sentimento são indiferentes para Parmênides em face das exigências do pensamento rigoroso, é necessário acrescentar que este pensamento e a verdade por ele apreendida são interpretados por Parmênides como algo religioso. Foi esse sentimento da sua elevada missão que o levou a nos oferecer, no prólogo do seu poema, a primeira encarnação humana da figura do filósofo, o “homem sábio” que as irmãs da luz guiam desde as sendas dos homens, pelo difícil caminho que vai dar à mansão da verdade. (JAEGER, 2013, p. 222-223).

O princípio de Parmênides está na compreensão do ser como verdade e pensamento. Pensar é a capacidade de relacionar o que se vê e o que se acredita. O ser e o pensar traduziriam a mesma essência e não relatariam a simples oposição cosmogônica entre ser e não-ser. Ademais, o percurso do verdadeiro está acompanhado da racionalidade e o não se deixar enganar pelos sentidos e hábitos diários. Pois bem, “o mesmo é o que é o pensar e o pensamento de que é” (SANTORO, 2011, p. 97). O que não conhecemos pelo pensar é somente *dóxa* – opinião – e o ser humano necessita, de maneira dura e revolucionária, reconhecer os limites das crenças para que a lógica capte a complexidade do Ser. Parmênides, em resumo, distinguiu com clareza as fontes da percepção e da reflexão, tornando-se “o primeiro pensador que levanta conscientemente o problema do método científico” (JAEGER, 2013, p. 221).

Outros pensadores, não enfatizados por Jaeger, também contribuíram para a passagem da mentalidade mítica para a filosófica. Zenão e os argumentos dialéticos, Melisso e as definições de uno, infinito e opinião, Empédocles e os quatro elementos constituintes de todas as coisas, Anaxágoras e a composição e divisão dos seres, Leucipo e Demócrito com o atomismo, entre outros. A questão não é um aprofundamento filosófico, mas a alteração de concepções que auxiliaram na mudança de pensamento e foram transformadas em pontos educacionais para o convívio humano.

A escola de Mileto construiu um pensar através da racionalidade que se manifestou no desenvolvimento da pólis. A decadência dos mitos se concretizou, mesmo que de maneira gradual, a partir do momento que os primeiros sábios procuraram na natureza, nos números, no ser das coisas e no cosmos outras maneiras de interrogar e explicar. O que Jaeger (2013) quer destacar é que dentro da cidade a filosofia fez-se presente pela reflexão e por meio do desenvolvimento da cidadania. Teve que se tecer através de uma linguagem própria e formas de manifestação congruentes. A razão grega “desenvolveu-se menos com as técnicas

que operam o mundo que por aquelas que dão meios para domínio de outrem e cujo instrumento comum é a linguagem: arte do político, do reitor, do professor” (VERNANT, 2011, p. 143). Neste contexto de mutações graduais e importantes para a vida do Homem grego, a educação enquanto *areté* não permaneceu a mesma.

2.4 A ARETÉ, A TRAGÉDIA E A CRISE SOCIAL

A Grécia Antiga desenvolveu várias maneiras de expressar os seus avanços e instabilidades e o teatro teve um papel preponderante na cultura local e no orgulho cívico por retratar assuntos do habitual, fatos extraordinários, motes emocionais e psicológicos, lendas e mitos, tributos aos deuses e críticas aos políticos. E, mesmo a produção teatral ter decaído após a Guerra do Peloponeso, o teatro grego continuou sendo cuidado até o período helenístico. Temos a tragédia vinculada à religião ou às sagas dos heróis e a comédia e suas considerações sobre as classes sociais, a política e as guerras. O drama, o trágico, os valores e suas interpretações se colocaram como mecanismos educacionais e éticos a serem perscrutados.

Até agora foi só na luta política e religiosa da Atenas de Sólon e no duro choque das ideias de Xenófanes com a religião popular e com o ideal agonístico do Homem da aristocracia grega que vimos a influência da cultura jônica sobre a metrópole e o Ocidente helênico. Os inimigos dessas concepções descrevem a camada social que as defende como limitada e mesquinha, musculosa, retrógrada e inimiga da ciência. Sem embargo, independentemente da sua força exterior, ofereciam uma forte resistência espiritual à irrupção do que era novo. (JAEGER, 2013, p. 230).

Desde Hesíodo comentamos sobre o *ethos* educacional, todavia em Teógnis com sua poesia e Píndaro com a sua lírica podemos entender as questões sociais e a novas imagens de indivíduo e natureza na passagem do século VI a. C. para o V a. C.

Teógnis de Mégara (VI a. C.), poeta grego e com predileção aos temas éticos e políticos, viveu no período da decadência da pólis arcaica e o fim da política oligárquica na sua cidade. Escrevia em formato de máximas que, na sua maioria, dedicava a Cimo – filho de Polipaidés – sua jovem paixão e que se transformou em seu selo de autenticidade e reconhecimento nos seus versos. Em seus versos podemos analisar o saber pedagógico herdado e defendido pela nobreza, ensinamentos sobre a tradição da sua classe e a caracterização histórica do momento.

A ti eu aconselharei benévolo, como eu mesmo, Cimo, aprendi de bons homens ainda menino. Age com prudência, e por atos torpes ou injustos não te apropries de glória, mérito ou riqueza. Assim, aprende o seguinte: não busques a companhia de homens vis, mas apegate sempre aos de valor. Entre eles, come e bebe, e entre eles te assenta, agrada àqueles cujo poder é enorme. De nobres, aprenderás o que é nobre: mas, se aos vis te misturares, até a tua razão perderás; ciente disso, reúne-te aos bons, e um dia dirás que aconselho bem os meus amigos. (THEOGNIS, 2003, p. 26).

Percebemos no início das máximas de Teógnis o seu caráter pedagógico. O poeta-filósofo anuncia a si mesmo como mestre e clama pelo seguimento da justiça e da bondade. Além disso, expõe a importância de um aprendizado pela tradição e com os mais capazes, a possibilidade de se instruir para uma vida nobre e distante do mal. Como Jaeger afirma (2013, p. 240) “no amor pelos que tinham aquelas qualidades havia um elemento ideal: o amor à *areté*”. Essa relação entre preceptor e aprendiz, físico e intelectual, acentua a figura da autoridade educadora do poeta em busca de uma conduta ética e honrada.

Para além das questões eróticas, ou homoeróticas, vemos que a companhia de bons homens podia lançar as bases da *paideia* grega arcaica a partir da vida aristocrática, passada de geração para geração, como forma de transmissão dos preceitos da lealdade, amizade, equilíbrio, reciprocidade, análise e ação. Observamos assim, em proximidade aos poemas de Hesíodo, que os conflitos sentimentais foram utilizados como ensino da conduta devida. Ao pontuar suas considerações a Cimo, Teógnis julga os homens de acordo com sua retidão e renega a injustiça e a carência de excelência, como vícios a serem evitados. Surge aqui uma educação para a manutenção das classes e das honras.

Neste contexto social e político, que relatava a queda dos nobres e ascensão de outras classes, Jaeger, ao analisar os versos de Teógnis, indica que uma nova *areté* estava surgindo. “Nova e fundamentalmente perturbadora é sobretudo a crise do conceito de *areté*, intimamente ligada com a própria raiz da revolução política” (JAEGER, 2013, p. 246). A alteração do poderio econômico da nobreza arcaica deu início a uma nova ética não mais pautada na riqueza somente, mas na bravura como defendeu Tirteu, poeta lírico grego do século VII a. C. em seus cantos de guerra, e na justiça como defendeu Sólon, estadista do século VI a. C. em suas elegias – poesias melancólicas – morais e filosóficas. Aqui percebemos as influências de Teógnis e a seriedade das suas colocações.

Sólon viveu num período conturbado com as mudanças comerciais e políticas, como utilização da moeda e as reivindicações do povo rural que via a pólis se desenvolver. Dentro desta conjuntura, propôs reformas e a reorganização dos espaços lançando as bases da futura democracia grega. Sua visão educacional não se separa da noção política e reformista, por isso foi um marco na valorização dos espaços públicos e na construção do homem integral. “Isso torna impossível pensar o Sólon educador sem nos referirmos ao reformador, ao jurista, ao poeta, ao legislador, enfim, ao estadista. Aliás, Werner Jaeger apontou em Sólon o homem ático integral” (BARROS, 2020, p. 19). Homem integral que iniciou a sua construção independente dos deuses e responsável pelas desordens que criava.

Para que um organismo político se transforme no reinado da *Eunomia* parece necessário, de acordo com o pensamento de Sólon, que haja um certo guardar de proporções, um manter-se dentro de determinado comportamento e um evitar outro, esse outro por sua vez nitidamente marcado pela ideia de excesso. *Eunomia*, então, é o estado do organismo político que se mostra com saúde, em equilíbrio. O que garante, entretanto, esse equilíbrio? Precisamente o oposto do que determina o desequilíbrio ou a *Disnomia*. E o fundamento da *Disnomia*, como vimos, é a injustiça e a *Hybris*. (BARROS, 2020, p. 65).

Na sua obra *Eunomia*, de maneira genérica aqui exposta, buscou uma resolução para o problema da *disnomia* – desequilíbrio da ordem – que se instalava em Atenas. Postulou leis que mantivessem a ordem e a obediência e delas buscando uma teoria do direito que valorizasse a *Díke* (justiça) e *Eunomia* (deusa da legalidade). Vemos que os passos de Sólon foram seguidos posteriormente por Clístenes, como afirma Jaeger (2013, p. 247) “[...] encara a relação do esforço humano com a riqueza, a partir do ponto de vista da justiça e da ordenação divina do mundo”.

Infelizmente, de acordo com Jaeger (2013), Teógnis não conseguiu captar todos os anseios de Sólon e os reduziram a interpretações que não culpabilizavam o ser humano, sancionando o poder soberano aos deuses sobre o destino humano e a impossibilidade de se transmitir algum conhecimento, pois a riqueza é interior e a justiça é uma ideia do caráter humano. Aliás, usou da sua pureza de raça para indicar que a nova nobreza não se valia da defesa da árvore genealógica e que o verdadeiro nobre sempre permanecerá com este título. Por fim, analisando o contexto, a sociedade grega estava “[...] integrando uma ética de classe [...], a ideia de justiça na época arcaica [...] é prejudicada pelo particularismo de aristocratas mais radicais,

como Teógnis, embora em Sólon de Atenas encontre formulação mais generosa. (BARROS, 2020, p. 51).

Outra personagem neste cenário de mudanças foi Píndaro. Nasceu na cidade grega de Cinoscéfalos, localizada perto de Tebas, em 520 a.C. Ele descendeu de uma distinta família de Esparta, possivelmente a dos Égidas. É visto como um escritor único, altivo na expressão, fecundo na linguagem e ímpar na maneira de lidar com os aspectos rituais da poesia que resistiu ao longo do tempo. Também escreveu hinos, exortações e contemplava a música como harmonia da alma. Conseguiu absorver desde a mais alta glória dos aristocratas, que era o ideal de Homem, até as mudanças políticas no século V a. C.

Por pertencer à classe aristocrata, Píndaro foi original ao acreditar e descrever qual a referência de ação para aquele momento. Distanciou-se dos padrões homéricos e hesiódicos por relacionar preceitos religiosos e políticos na atração do poder pelo espírito humano. Suas poesias conseguiram captar sua visão pessoal atrelada ao momento do surgimento da Filosofia. Suas obras se resumem para nós em quatro coletâneas de Epinícios ou *Odes Triunfais*, que estão conexos aos nomes dos jogos que os gregos comemoravam: Olímpicas, Neméias, Ístmicas e Píticas. Seus hinos cantavam as vitórias dos heróis nas competições, a exaltação das qualidades físicas e a necessidade de um espírito equilibrado. Percebemos uma valorização ao humano e suas conquistas já distantes da intervenção e vontades divinas. “É o próprio Homem que se torna aqui objeto dos hinos”. (JAEGER, 2013, p. 254). O homem tornou-se o receptor das poesias e hinos religiosos na busca pela perfeição ética na vida. O poeta tornou-se o ser mais próximo dos vencedores e da glorificação.

Vale avultar que Píndaro retornou a poesia ao espírito heroico do período homérico, entretanto inaugurou uma nova *areté* – *areta* no termo dórico – vinculada ao ideal religioso e social adquirido pela vitória. Expôs sua fé na *areté* como algo vinculado às gerações passadas, ao sangue familiar e às glórias dos ascendentes. Para estar ao lado dos deuses, os vitoriosos deveriam enobrecer e exaltar a família após momentos de superação do sofrimento. Para o poeta lírico, os deuses legitimam as virtudes dos homens honrados tornando-os dignos ou indignos.

No mesmo período de Píndaro, temos a figura de Simônides de Ceos (556 a. C. – 468 a. C.), tio do poeta Baquilides (520 a. C. – 450 a. C.), que também era compositor de líricas de corais, e tornou-se importante pela elaboração dos epinícios – cantos sobre as vitórias dos guerreiros – e dos seus epigramas, dois ou três versos

concisos colocados nas oferendas votivas. Tornou-se um importante poeta ao pormenorizar as relações humanas com os deuses e o contexto de vida urbano. E, seguindo a linha pindagórica, representava os vencedores em seus versos com detalhes e maestria. Para mais, foi o primeiro a cobrar pelos escritos, caracterizado como um iniciador dos sofistas¹⁷ e a enfatizar uma *areté* voltada para o comedimento do corpo com a alma.

Retomando a visão do elogio ao sangue, em Píndaro, temos alguns problemas a considerar: como é possível explicar o desaparecimento de uma família que era digna e virtuosa? A virtude é ensinada ou é inata? Aquiles, descrito por Homero, tinha aprendido com Fênix a controlar seus impulsos ou foi guiado pela sua natureza? Dentro das dúvidas anteriores, não poderíamos então afirmar a influência e a determinação dos deuses em toda vida humana. Todavia, Jaeger (2013) enfatiza que o Homem grego aparentava ser parte dos desígnios divinos, mas possuía uma natureza geracional, vontade individual, fruto da tradição e dos imperativos do momento. O poeta, como educador, é visto como um ser hábil para explicar o passado, orientar o presente e propor a tarefa da *areté* como uma aquisição diária, porém guiado pelo aparato inatista, pois é a base das ações humanas, a fortaleza das atitudes nobres e sábias, para a concretização da máxima “torna-te quem és” (JAEGER, 2013, p. 263) já como um prenúncio da *paideia* platônica.

Uma a raça estrofe dos homens, uma a dos deuses: mas ambos respiramos a partir de uma só mãe. E separa-os toda uma capacidade distinta. Assim, para uma, nada; para a outra, o céu de bronze permanece sempre como sede estável. Porém, trazemos algo de semelhante aos imortais, uma grande mente ou constituição física, mesmo sem saber, durante o dia ou pela noite, para que linha qualquer o destino escreve que nós corramos. Dá prova agora também Alcímidas para ver a linhagem como lavouras frutíferas, que em alternância ora dos campos dão meio de vida abundante aos homens, ora, cessando, se apossam do vigor. Veio dos desejáveis torneios de Nemeia o rapaz competidor, que, seguindo este destino de Zeus, agora se mostra na luta um caçador nada sem sorte, conduzindo seu pé nas pegadas de Praxídamas, avô consanguíneo. (FRADE, 2012, p.142).

É certo que naquele período a descendência era um peso a ser carregado e a ser defendido. Píndaro, no sexto canto nemeu, expõe Alcímidas, um vencedor juvenil, que demonstrou o vigor da família através da força já manifestada pelo seu avô Praxídamas, vencedor em Olímpia, Istmo e em Nemeia. O poeta das musas, como é

¹⁷ Ver Platão, Protágoras, 339 A.

conhecido Píndaro na literatura grega, alvitrou uma educação para *areté*, como habilidade de fazer algo, aplicação do que é necessário, técnica diferencial entre os homens, desenvolvimento da essência e defesa da genealogia. Tal poeta, que se fez sábio, com consciência artística, fiel à sua história, competente em sua forma de pensar e expressar, espirituoso e a procura da verdade do seu tempo é a nova águia, referência ao terceiro canto nemeu, move-se entre o real e o irreal. O que Jaeger (2013) quer indicar é que o poeta que defende o inatismo e o poeta que defende o ensinar, lutam para responder ao contexto histórico do século V a. C e a decadência da velha aristocracia.

Tradicionalmente precisamos voltar à cidade de Atenas, metrópole a partir do século VI a. C. e representante do desenvolvimento das tiranias para entendermos a construção pedagógica. Iniciamos um período no qual o vínculo sanguíneo e as posses não representavam uma unicidade classista a ser defendida. Surgiu um clamor por outras classes com um ideal de justiça coletiva que levasse a ascensão da democracia substancial e efetivasse uma educação que atendesse ao momento político.

As tiranias, que se vinculavam aos aristocratas, agora se unem às autoridades comerciais. Os nobres estavam no patamar inferior em relação às classes ascendentes do comércio e nem todas as famílias conseguiram manter o status e papel social antigos. Houve o reconhecimento de pequenos agricultores, arrendatários, artesãos e novos comerciantes como participantes da ordem social. Foi um período de divergências políticas e abismos entre os proprietários e o povo. Mas a manutenção das tiranias deu-se com acordos e apoios externos como visto nas relações entre Atenas e Naxos, Corinto, Eubeia, Sicília e Mégara, além da fundação de colônias para a manutenção do poder. De Atenas temos mais elementos que as demais e por isso podemos embrenhar a nossa reflexão.

Fazendo jus ao caráter histórico e detalhista de Werner Jaeger, abrimos um espaço para o desenvolvimento das tiranias em Atenas, que levaram às transformações econômicas, políticas e sociais, além das questões educacionais e culturais que foram enfatizadas.

O século VI a. C. foi caracterizado pelas agitações políticas e interesses econômicos dos nobres e aristocratas. A invenção da moeda marcou a riqueza das classes anteriores e o endividamento dos camponeses em função dos juros altos e das produções baixas. Formou-se um ciclo de empréstimos e dívidas, os campestres

passaram a empenhorar o próprio corpo, tornando-se assim, eles e as suas famílias, escravos, a qualquer momento poderiam ser vendidos. Com esse período tenso, os aristocratas em 594 a. C. deram poder a um homem que pudesse harmonizar as relações sociais – Sólon. Este pôs fim a escravidão por dívida e organizou a sociedade em quatro classes com direito a representação política: os mais ricos, *hippeis* (cavalaria), *zeugitai* (terceira classe da hierarquia militar e civil) e *thetes* (cidadãos pobres). Essas alterações foram um passo à frente para a democracia e majoraram a liberdade dos cidadãos.

Não obstante às suas reformas, a tensão permaneceu. Pouco depois de Sólon ter abandonado o seu cargo, Atenas estava quase em esgotamento devido à anarquia. Em 561 a. C., apoiado pelo descontentamento popular, Pisístrato, um tirano, chegou ao poder através de forjar um golpe contra si mesmo. Uma tirania basilar para o surgimento da democracia, tendo em vista que Pisístrato usou o seu poder para dar continuidade aos ideais de Sólon. Porém, a governação deste tirano também não foi pacífica. Após a morte de Pisístrato, o poder passou para os seus dois filhos, Hípias e Hiparco, que tentaram manter o antigo poder do pai. No entanto, Hiparco foi assassinado, o que causou a Hípias grande receio e angústia. Assim, em 510 a. C., Atenas foi sobrepujada por Esparta, comandada pelo rei Cleomenes I, e Hípias exilou-se na Pérsia, passando a ser governada por Clístenes.

A tirania se fez intermediária entre a realeza patriarcal arcaica e a idealização da democracia. O tirano controlava todos os setores e delegava as funções aos apoiadores, principalmente os nobres, para que não transgredissem a autoridade vigente. Uma figura militar, leal a sua convicção, controladora e estratégica caracteriza o tirano. “Não era um educador da burguesia na *areté* política universal, mas, em outro sentido, tornava-se o seu modelo. O tirano é o protótipo do homem de Estado [...]” (JAEGER, 2013, p. 276). Período de ampliação das artes, da valorização da poesia e da vida espiritualizada, do fortalecimento do Estado, da reconstrução do ser político, consagração da formação musical e ginástica, da proteção do artista como figura representativa do líder e enaltecimento da cultura ática. Todavia, com a exclusividade das artes a mentes criativas e brilhantes, além do descrédito da tirania, levou a poesia religiosa e aristocrata a se distanciar da vida espiritual e o surgimento dos poetas do Estado e da política. E, como afirma Jaeger (2013, p. 280), “a cultura desses homens era como a sua vida”. Ou seja, a capacidade de representar a realidade levou os poetas a se apoderarem dos fatos e darem sentido a eles.

Ésquilo (525-456 a. C.), considerado o criador da tragédia grega, foi influenciado pelo fim do Estado tirano e o início do Estado democrático. Ressuscitou o homem heroico no contexto de direito e liberdade explicitando a unicidade do Estado em seu versos. O Homem real foi exaltado nesta transformação da épica mítica para a épica lírica encenada, resguardando a origem e o sentido da vida como trilhos literários. Distanciando-se do espírito aristocrático, Ésquilo formou uma poesia com base na vitória, na fé divina e nos preceitos morais, educadores e políticos. Assim, não desejou o retorno da potência aristocrata como Píndaro, porém abarcou a posição do ser humano dentro do espaço, socialmente unido em função do ideal de perfeição coletiva, como aparece no final da obra *As Eumêmidas*:

Jamais possa a discórdia insaciável vociferar possessa na cidade, e o pó da terra nunca mais absorva o sangue escuro de seus próprios filhos por causa de paixões inspiradoras de lutas fratricidas oriundas da ânsia irresistível de vingança que leva os homens à destruição! Possam as criaturas, ao contrário, trazer contentamento umas às outras, unânimes no amor e no rancor! Esta é a cura de males sem número que afligem a existência dos mortais. (ÉSKUÍLO, 2000, p. 48).

Ao falar de Ésquilo e da tragédia, Jaeger (2013) expõe que o poeta republicano tentou analisar a vida espiritual do Homem grego em novos tempos de unidade da arte, religião e Filosofia. Além de tudo, focou na relação do poeta com o legislador Sólon ao propor as ideias de destino em *Os Persas*, a transmissão da culpa dos pais para os filhos em *Sete contra Tebas* e a ambição como arma destruidora da vida em *Eumêmidas*. Observou o papel dos poetas na construção do entendimento do mundo e a responsabilidade deles na exposição do saber nacionalista dos gregos. “Palavras e imagens estavam animadas pelo sopro de uma nova religião heroica” (JAEGER, 2013, p. 295). Sopro de poetas para “um público capaz de sentir a força da psicagogia, um povo inteiro disposto a emocionar-se num instante como jamais o teriam podido conseguir os rapsodos” (JAEGER, 2013, p. 294).

O drama *Os persas*, especialmente, apresenta-se como um tipo original de tragédia. O poeta utilizou um fato histórico que viveu pessoalmente, combate naval de Salamina com a expulsão dos persas, expondo como os homens livres conseguiram vencer o poderoso Xerxes e seu exército de escravos. A dramaticidade está na agudeza do sofrimento humano, na prioridade do autoconhecimento em situações desastrosas, na recusa das riquezas vãs e do orgulho soberbo. Como afirma Ésquilo

(2013, p. 7) “Ai de mim. Infeliz de mim que tais desgraças venho anunciar. Mas é necessário ir até o fundo dos males. Persas, foi destruído o exército dos bárbaros”.

De maneira educativa, Ésquilo exprime em *Prometeu acorrentado* que a tragédia também pode vir da realidade pessoal, não somente como consequência exterior. O poeta diz que o titã Prometeu furtou o fogo de Zeus para dá-lo aos mortais. Para o punir, o deus dos deuses mandou agrilhoar Prometeu a uma rocha e mandou-lhe uma águia para comer o seu fígado, que tinha a capacidade de se regenerar a cada anoitecer. Visualiza-se que a dor e o sofrimento são expressões da tragédia grega e da peculiaridade humana. Nas palavras do poeta: “Mas aqui, exposto ar, eu sofro, miserável” (ÉSQUILO, 2005, p. 16), podemos perceber o heroísmo doído e a punição ao extravio da conduta. “Ele roubou o fogo – teu atributo, precioso fator das criações do gênio, para transmitir ao mortais!” (ÉSQUILO, 2005, p. 5). O fogo era o poder de iluminar o saber, a possibilidade de transmitir o conhecimento pelo ser humano saindo da ignorância e chegando às artes superiores. “Pois há de aprendê-la, com o tempo que tudo amadurece e transforma” (ÉSQUILO, 2005, p. 63). Em suma, a metáfora da luz indica a possibilidade de conhecer e repassar os saberes. O fogo seria a “força divina, [...] símbolo sensível da cultura. Prometeu é o espírito criador da cultura, que penetra e conhece o mundo, que o põe a serviço da sua vontade por meio da organização das forças dele de acordo com os seus fins pessoais [...]”. (JAEGER, 2013, p. 309).

Ao analisar Ésquilo, doutor do teatro, percebe-se que o enfoque do poeta era fundamentar a *areté* na força educativa da tragédia a partir do pensar do novo Homem que estava emergindo, reflexivo sobre a questão política e em busca da formação mediante as adversidades da vida. Esse Homem novo é “o homem trágico, que criou a arte da tragédia [...] se ergue, pela sua capacidade de sofrimento e pela sua força vital, a um grau superior de humanidade” (JAEGER, 2013, p. 314).

Tendo em vista a complementaridade entre arte e vida pública, abrolha Sófocles (497 - 406 a. C) que viveu no período áureo da Grécia, sob o governo de Péricles, como poeta complementar a Ésquilo e a Eurípedes, que será citado posteriormente, com sua individualidade no modo de relatar a realidade e focado na objetividade das palavras. “É em Sófocles que culmina a evolução da poesia grega, considerada como um processo de objetivação progressiva da formação humana” (JAEGER, 2013, p. 321). Para além da atividade cênica, Sófocles tornou-se o poeta dos caracteres pelos detalhes vívidos dados às suas figuras dramáticas, traços

naturais e singelos, um vínculo entre poesia e escultura. Essa última representada e referenciada por Fídias¹⁸ (490 a. C. – 43 a. C.) no período supracitado. Entrevemos um poeta que se realiza nas dimensões estética, ética e religiosa, porém não mais na busca pela essência do ser e sim na análise consciente da formação do Homem grego a partir das lutas, dos momentos de caos, da agitação da pólis e com forma linguística mais humana e pragmática.

Ésquilo narrava o destino, as determinações familiares e as circunstâncias guiadas pelo divino. Encontramos em Sófocles uma postura secundária em relação aos deuses e uma ação com foco na construção da *areté* pela *psykhé* – mente. Um processo educativo que via no Homem a possibilidade de entender os valores e de se projetar, através da poesia e escultura, para uma nova humanidade que aspira o verdadeiro conhecimento das coisas. A tragédia de Sófocles mantém a dor como base do seu pensamento, mas ela se torna uma virtude nobre e intrínseca à natureza humana.

Neste sentido, na sua obra *Antígona*, o poeta aventou o impasse entre Antígona e Ismênia sobre a diferença entre os sepultamentos dos irmãos, as vontades do tirano Creonte e a morte como destino. “Antígona: Quanto a ti, se isso te apraz, despreza as leis divinas! [...] Ismênia: Não! Não desprezo; mas não tenho forças para agir contra as leis da cidade”. (SÓFOCLES, 2014, p. 9). É a dor consciente da protagonista da peça que a leva a querer enterrar seu irmão Polinice, morto em batalha, a afrontar as leis do Estado, a defender o direito parental e a reconhecer que a sua morte estava próxima. É o retrato da miséria humana desvinculado da figura divina e a manutenção da piedade como parte da formação humana. Dessarte, Jaeger (201, p. 331) afirma que “é o homem trágico de Sófocles o primeiro a elevar-se a uma autêntica grandeza humana, pela completa destruição da sua felicidade terrena ou da sua existência física e social”.

A peça *Édipo Rei*, obra-mestra de Sófocles, descreve a tragédia de Édipo, filho do rei de Tebas Laio e de Jocasta, que foi deixado pelo pai após o oráculo do deus Apolo predizer que, quando o filho chegasse à fase adulta, ele assassinaria o pai e se matrimoniaria com a mãe. Todavia, um pastor encontrou-o e levou-o para Corinto onde foi adotado pelo rei Políbio. Ao fugir de Corinto na adolescência, após ouvir a antiga profecia, encontrou um viajante no percurso e matou-o, após

¹⁸ Considerado o maior escultor grego do período clássico, é o criador do Parthenon e das estátuas dos deuses gregos.

desentendimentos, sem saber que era o seu pai. Ao chegar a Tebas se deparou com a cidade desolada. Uma esfinge às portas da cidade alvitrava aos homens uma charada e abocanhava os que não alcançassem êxito na resolução. A rainha viúva, Jocasta, prometera casar-se com quem emancipasse a cidade dos monstros. Édipo decodificou o enigma e casou-se com a mãe, consumando o prenúncio. Dessa união nasceram dois filhos e duas filhas. Depois de algum tempo, Édipo e Jocasta descobriram a tragédia que fizeram levando a rainha à morte e Édipo a furar os próprios olhos deixando Tebas. Foi refugiado em Colono e morreu sem deixar rastros.

Ó riqueza! Ó poder! Ó glória de uma vida consagrada à ciência, quanta inveja despertais contra o homem a quem todos admiram! Sim! Porque do império que Tebas pôs em minhas mãos sem que eu o houvesse pedido, resulta que Creonte, meu amigo fiel, amigo desde os primeiros dias, se insinua subrepticiamente sob mim, e tenta derrubar-me, subornando este feiticeiro, este forjador de artimanhas, este pérfido charlatão que nada mais quer, senão dinheiro, e que em sua arte é cego. Porque, vejamos: dize tu, Tirésias! Quando te revelaste um adivinho clarividente? Por que, quando a Esfinge propunha aqui seus enigmas, não sugeriste aos tebanos uma só palavra em prol da salvação da cidade? A solução do problema não devia caber a qualquer um; tomava-se necessária a arte divinatória. Tu provaste, então, que não sabias interpretar os pássaros, nem os deuses. Foi em tais condições que eu aqui vim ter; eu, que de nada sabia; eu, Édipo, impus silêncio à terrível Esfinge; e não foram as aves, mas o raciocínio o que me deu a solução. Tentas agora afastar-me do poder, na esperança de te sentares junto ao trono de Creonte!... Quer me parecer que a ti, e a teu cúmplice, esta purificação de Tebas vai custar caro. Não fosses tu tão velho, e já terias compreendido o que resulta de uma traição! (SÓFOCLES, 2012, p. 18).

Nessa passagem de *Édipo Rei*, por meio dos personagens, Sófocles apresenta-se como o poeta-educador. A acusação através do sábio Tirésias figura-se como meio de alertar Édipo e a nós sobre a importância de reavivar a nossa memória e de nos responsabilizarmos pelo que fizemos. Ao mesmo, sob a figura de Creonte, reacende a participação divina na manutenção do destino e da justiça através do oráculo de Delfos. Édipo ao aclamar o seu poder, a riqueza e competência mental, para resolver os problemas de Tebas, coloca-se, efetivamente, como um humano que possui ambições, não sabe lidar com a oposição e não reconhece os erros cometidos. Jaeger (2013) expõe que a tragédia humana está justamente na realidade vivenciada e na procura de um comportamento ideal muitas vezes distante. O herói Édipo, a princípio ignorante das suas ações e posteriormente ciente das suas fatalidades, representa a instabilidade humana mediante a possibilidade de escolher, sem exterioridade, entre o certo e o errado. A sua morte, metaforicamente, representa essa

fase histórica da necessidade do autoconhecimento e da importância do intelecto para um fadário feliz terreno a partir das fragilidades do Homem.

Aufere-se que, desde as epopeias homéricas até os poetas republicanos, mesmo em momentos diferentes, a necessidade de um ideal para o comportamento humano que estivesse atrelado a modelos divinos, metafísicos, tirânicos e valorativos esteve presente. Entretanto, os valores humanos que antes não se vinculavam diretamente à educação agora clamam por um espaço na formação do Homem grego.

Até agora, os poetas buscaram só fundamentar os valores da vida humana. Mas não podiam ficar indiferentes à nova vontade educacional. Ésquilo e Sólon ganharam uma influência poderosa com a sua poesia, tornando-a palco da sua luta interior com Deus e com o Destino. Sófocles, seguindo a tendência formadora da sua época, dirige-se ao próprio Homem e proclama as suas normas na representação das suas figuras humanas. Já nas últimas obras de Ésquilo vemos o início dessa evolução, quando ele, para conseguir o trágico, opõe ao destino figuras como Etéocles, Prometeu, Agamemnon, Orestes, que encarnam um poderoso elemento de idealidade. É a elas que se liga Sófocles, cujas figuras capitais encarnam a mais alta *areté*, tal como a concebem os grandes educadores do seu tempo. Não é possível decidir onde se situa a prioridade: se na poesia, se no ideal educacional. (JAEGER, 2013, p. 326).

Outro espírito importante da tragédia é Eurípedes (484 a. C. – 406 a. C.), jovem e popular poeta que defendeu a paz no contexto de perturbações políticas da Grécia. Entre a poesia e a arte, o poeta emergia no tangível da vida do seu tempo. Não se distanciou dos mitos, mas deu-lhes uma nova medida e visão a partir das classes sociais, da retórica e da filosofia nascente. Relatou o enriquecimento da sociedade grega, o sentido do casamento e a posição social dos indivíduos no período. Introduziu a retórica na poesia e trouxe uma linguagem simples, atrativa para o teatro e próxima da corrente sofística. Assim, Eurípedes unificou o pensamento, mito e religiosidade com um aceno forte para a intelectualidade humana.

Eurípedes é o primeiro psicólogo. É o descobridor da alma num sentido completamente novo, o inquiridor do inquieto mundo dos sentimentos e das paixões humanas. Não se cansa de representá-las na sua expressão direta e no conflito com as forças espirituais da alma. É o criador da patologia da alma. Uma poesia assim era pela primeira vez possível numa época em que o Homem aprendera a levantar o véu dessas coisas e a orientar-se no labirinto da psique, iluminado por uma concepção que via nessas possessões demoníacas fenômenos necessários e submetidos à lei da natureza humana. (JAEGER, 2013, p. 408).

O poeta foi capaz de analisar o comportamento do Homem do seu tempo, através das subjetividades, e traduzi-los em seus personagens. Relacionou o ser humano com o seu mundo de vicissitudes e verdades ao ressignificar os deuses e a poesia de coro. Suas críticas situavam-se ao mundo primitivo e ao mundo clássico com o romantismo em relação à culpa. Colocou o Homem diante da sua culpabilidade, responsabilidade e formador do seu próprio destino.

Jaeger (2013) também relata outro aspecto importante na obra de Eurípedes, a exaltação das mulheres e suas responsabilidades. Elas aparecem retratadas com força e coragem, capazes de lutar e matar pelos filhos. Mulheres que possuíam um guerreiro interno. Além disso, elencou o amor em suas facetas e a relação ambígua do ser humano com os seus sentimentos. Com obras diversificadas e temáticas variadas, o poeta encantou com a sua eloquência e sequência lógica.

Em *As fenícias* mencionou a força maligna que move o Homem. Em *As suplicantes*, vangloriação de Atenas, relatou a morte dos heróis gregos na batalha de Délion e as rogações de suas mães. Em *As bacantes* caracteriza a força dionisíaca, instintivas nas ações humanas. Em *As troianas* exaltou o diálogo e o pacifismo. Em *Electra* retomou os tramas familiares e o matricídio. Na peça *Hércules*, o ataque de loucura do herói que o leva a assassinar a família, descreveu a conduta humana guiada pelos impulsos. Na célebre obra *Medeia*, a personagem mata os filhos com o objetivo que punir o cônjuge infiel e confrontar a cultura de inferioridade do sexo feminino.

Entrada numa raça e em lei novas, tem de ser adivinha, sem ter aprendido em casa, de como deve tratar o companheiro de leito. E quando o conseguimos com os nossos esforços, invejável é a vida com um esposo que não leva o jugo à força; de outro modo antes a morte. O homem, quando o enfadam os da casa, saindo, liberta o coração do desgostos. Para nós, força é que contemplemos uma só pessoa. Dizem: como nós vivemos em casa uma vida sem risco, e ele a combater com a lança. Insensatos! Como eu preferiria mil vezes estar na linha de batalha a ser uma só vez mãe!
(EURÍPEDES, 2001, p. 12)

É explícito que Jaeger (2013), ao relatar o último poeta trágico de renome na Grécia – Eurípedes –, exponha o fim da submissão humana aos deuses e a busca pela gloriosa posição social aristocrata para consagrar o Homem em contraste com as divindades. Um Homem livre, que realmente erra e sofre, que oscila moralmente, que não vive sob um ideal permanente de ação, que é díspar das gerações anteriores e com naturezas distintas fundamentou sua *areté* de Eurípedes. Poeta que se tornou

“o compêndio da individualidade moderna” (JAEGER, 2013, p. 412), viveu no período dos sofistas e revolucionou a poesia como prosa de um povo multifacetado.

2.5 OS SOFISTAS, A PEDAGOGIA E A HISTÓRIA.

Iniciamos, no século V a.C., um processo de variações políticas, econômicas, culturais e sociais. Histórica e economicamente, os gregos presenciaram uma vasta produção na agricultura e ênfase no comércio; buscaram a restauração dos templos e dos prédios destruídos pelas Guerras Médicas, entre gregos e medo-persas; já em meados do século V. a.C. um momento de tensões entre atenienses e espartanos que levou à Guerra do Peloponeso se fez presente. Surgiu aqui Heródoto narrando os acontecimentos anteriores e qualificando os gregos em relação aos outros povos. No cenário político, a consolidação democrática e a formação da pólis sob a figura de Péricles para a participação dos cidadãos nas assembleias. Na medicina, Hipócrates e sua análise do corpo. No teatro, Ésquilo encenou a dor da derrota bárbara em *Os Persas*, Sófocles apresentou sua famosa tragédia *Édipo Rei* e Eurípides impressionou com sua *Medeia*. Após as colocações mitológicas e pré-socráticas, tivemos os sofistas e a acuidade de uma educação política se efetivou.

A seguir às designações de *areté* voltadas para o herói, o cumprimento da vontade dos deuses, a relação consanguínea e os valores aristocráticos, surge no século V a. C a *paideia* como “conjunto de todas as exigências ideais, físicas e espirituais, que foram a *kalokagathía*¹⁹, no sentido de uma formação espiritual consciente” (JAEGER, 2013, p. 335). Na nova sociedade não bastava uma educação para uma classe específica, precisava de um modelo de ensino que contemplasse um parâmetro de saber para todos, em diferentes classes, e para o bem da pólis. Temos nesse momento o nascimento de uma formação educacional que unificaria a *areté* política, física e artística, com a finalidade de um projeto pedagógico eficaz e coletivo.

Contudo, os sofistas – especialistas do saber –, mantiveram uma educação restrita aos filhos dos magistrados, à classe aristocrata e nobre. Visualizamos, inicialmente, que a teoria de uma educação coletiva ainda se esbarrava numa formação limitada, enfatizando a oratória, retórica e gramática para vida política. Ainda

19 Do grego: *Kalon te Kagathon*: belo e bom. O *Kalos Kagathos* era, para os atenienses no final da época arcaica, o jovem que recebera uma educação completa e equilibrada, excelente, a procura da beleza física e moral: perfeição.

nos voltamos para *areté* política, virtude a ser transmitida pela escola sofística. Mesmo que de antemão e de maneira pejorativa os analisemos de maneira negativa, não podemos reduzir os sofistas pela visão do senso comum, visto que “a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Além disso não é possível concebê-los sem ela” (JAEGER, 2013, p. 341).

Objetivamente, os sofistas formularam dois tipos de ensino: técnico, voltado para a política como meio de transmitirem o saber literário; espiritual, abarcando a poesia, música e os valores morais. De maneira uníssona, teríamos uma *areté* humana com base intelectual, política, ética e social. Partiram do estudo Homem no contexto da pólis e não mais dos estudos naturalistas. Iniciaram uma fase humanista na busca pelos alunos na difusão dos saberes, cobravam pelos ensinamentos práticos da vida diária, ultrapassaram os limites das cidades, com métodos diversos e foram caracterizados como os “iluministas gregos” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 75). Fundamentaram uma educação espiritual e formal na relação entre Filosofia e Estado, todavia foram em vários momentos renegados pelo caráter subjetivista, cético, relativista e individualista que possuíam. Como nos ajuda a compreender Spinelli (2006, p. 129) “tinham outros interesses que não a verdade: os políticos com a demagogia, os professores com o salário, os alunos com o diploma, e assim por diante”.

A sofística distanciou-se dos preceitos milesianos e ampliou as visões éticas, morais e políticas. Tiveram como influenciadores os poetas Homero, Hesíodo, Teógnis, Simônides e Píndaro, mas não se confinaram nesses mestres, pois procuraram uma educação de acordo com o seu período – educação aristocrata para aristocratas. Aqui podemos analisar a metodologia histórico-evolutiva de Jaeger (2013) ao expor a importância de acompanhar os fatos, compará-los e agregá-los ao que se fez necessário de cada ocasião. O filólogo percebeu a importância de cada sujeito na sua cidade, na construção de explicações e resoluções em cada contexto, elucidando a passagem da antiga *areté* para uma *paideia* consciente, racional e humanística. Uma pedagogia única com foco na Filosofia e na retórica a partir da escola sofística de fundamentou autenticamente como base educativa.

A pedagogia no período era vista como uma arte de ensinar, uma educação enquanto habilidade de fazer algo – *tékhne* – e para os sofistas o seu ensino era o mais elevado para a formulação de uma civilização política, a qual une poder e saber. Substituíram a vertente divina pela análise do ser humano e sua acidentalidade.

Ademais, humanisticamente, a cultura foi elaborada como educação para o físico e espírito. Um saber que pudesse penetrar a alma, partindo da natureza humana até a formação, termo que será estudado em Platão, das competências da vida política. Em Platão também recebemos informações sobre Protágoras (490-421 a.C.) de Abdera (Trácia), Górgias (485-375 a.C.) de Leontinos (Sicília), Pródico (465-390 a.C.) de Céos (ilha de Quios), Hípias (465-390 a.C.) de Élis (Peloponeso), Antifonte (480-411 a.C.) de Atenas e Trasímaco (459-400 a.C.) da Calcedônia (na atual Turquia).

O discurso sofístico marcou a Grécia e nos colocou um embaraço para sua aceitação completa:

Temos, nesse sentido, três relatos, o primeiro de Platão (aluno de Sócrates), que condena os sofistas por terem reduzido a retórica a uma “arte de governar mentes – psychê – mediante palavras, não só nos tribunais e nas outras reuniões públicas, como também entre particulares”; o segundo de Aristóteles, que se indignava ao ver os sofistas (particularmente Protágoras) se empenharem em “fazer com que o argumento mais fraco se tornasse o mais forte”; o terceiro Aristófanes (um dos mais célebres poetas cômicos, contemporâneo de Sócrates), que fez do sofista um retrato bastante sórdido: como um indivíduo escovado na fala, charlatão, muito artiloso na “arte de impressionar e fascinar”, e alguém que sabia, como nenhum outro, “adoçar a voz de modo persuasivo”. (SPINELLI, 2006, p. 163).

Mesmo sendo de lugares distintos, com metodologias diferentes e focados em áreas de estudo diversas, os sofistas contribuíram para a constituição da educação ética e política para a *paideia* em formação da infância à fase adulta. Da família para o pedagogo, das tradições para a formalidade das disciplinas sofísticas. Do seio familiar e individual para as tarefas da pólis. A educação para o governo, à cidadania. Neste sentido, mesmo diante dos relatos acima, os sofistas não podem ficar isolados ou meramente criticados pela diversidade de técnicas que desenvolveram, pois foram importantes para a evolução do processo educacional grego.

Protágoras de Abdera, sofista mais famoso, viajou por vários lugares da Grécia e foi muito apreciado pelos políticos, principalmente por Péricles, escreveu a obra *Antilogias*, que não chegou completa até nós. Sua proposta basilar, “o homem é a medida de todas as coisas”, expõe a necessidade da capacidade de ajuizar as coisas de acordo com a experiência própria. Como um exemplo de sofista, negou o conhecimento absoluto e reconheceu o papel do sábio como aquele que determina o que é mais útil para cada momento. Até a existência dos deuses foi questionada efetivando que no Homem estariam as interpretações necessárias para uma vida pragmática.

Uma educação política, ética e hábil para a vida urbana defendida por Protágoras, traduziu a nova *paideia* grega. Defendeu uma ligação entre o saber e a sua importância para o Estado grego. E para a realização desse ideal de vida, os “homens da ciência” (JAEGER, 2013, p. 356), deveriam ensinar a partir da natureza humana. O cuidado com o físico seria fundamental para a realização das virtudes da alma. “Significa agora a totalidade do corpo e da alma e, em particular, os fenômenos internos do Homem” (JAEGER, 2013, p. 357). O ser humano que tendesse ao mal deveria ser educado com os princípios essenciais para a retidão social e não pautados, única e exclusivamente, pelas bases religiosas. A utilização do sistema de punição e recompensa era o ponto de partida para o padrão desejado de estudante e de cidadão a partir de um Estado educador.

Sobre o plano de ensino utilizado pelos sofistas, Platão descreveu as palavras de Protágoras:

Na verdade, ao procurar-me, Hipócrates não experimentará os problemas que o perturbariam frequentando a companhia de outro sofista. Com efeito, os outros assoberbam os jovens. (318e) Quando os veem fugir às especializações, empurram-nos novamente para elas, contra vontade, e ensinam-lhes cálculo, astronomia, geometria e música - e, ao mesmo tempo, lançou um olhar a Hípias. - Ao contrário, quem vem ter comigo não aprende senão as matérias que pretender. (319) O meu ensino destina-se à boa gestão dos assuntos particulares - de modo a administrar com competência a própria casa - e dos assuntos da cidade - de modo a fazê-lo o melhor possível quer por ações quer por palavras. (PLATÃO, 2002, p. 16).

No primeiro momento os pais e o professor rivalizam na percepção do certo e do errado. Posteriormente, o discente vai à escola e aprende a organização, a gramática, o manejo da lira. A poesia também era utilizada para a memorização e contemplação das condutas de homens ilustres. A música seria usada para a manutenção do espírito de moderação. Mais tarde adentra no âmbito da ginástica para o fortalecimento do corpo e da virilidade. Logo após da saída do espaço escolar, Protágoras expõe o início da educação cívica com o conhecimento das leis, adequação aos espaços da pólis e a defesa da organização social. Platão reconheceu o caráter educativo do sofista, mas carente de uma profundidade essencialista, que veremos adiante.

De mais a mais, Górgias, também viajante e defensor da retórica, tutorou o nihilismo em defesa da opinião e refutação da possibilidade da verdade. O poder da palavra está na persuasão, orientação e efetivação das crenças, principalmente nos

debates judiciais – *ágon* – classificaria as pessoas em afortunadas e desafortunadas. Pródico, mestre em discursos, utilizou a técnica da sinonímia para determinar a essência das coisas e fez uma interpretação das figuras divinas como referência do comportamento humano. Hípias advogou pela memorização, matemática e ciências da natureza, expondo que as leis não podem se opor à natureza humana. Já Antifonte extremou na oposição entre natureza e lei relatando que nós só manifestamos a nossa essência e que o mundo social representa a opinião. Vemos a defesa do igualitarismo superficial nos pensadores anteriores tendo em vista a ampla desigualdade social da Grécia clássica. Crítias dessacralizou os deuses e os colocaram como invenção humana para amedrontar e impor as leis do homens. Trasímaco e Calícles, protagonista do *Górgias* platônico, relataram, como sofistas políticos, a importância da justiça e do governo dos mais fortes.

Vale enfatizar que os sofistas frequentavam banquetes em casas de políticos e da alta classe, no entanto, nem sempre eram vistos como modelos a serem imitados pelos filhos dos privilegiados. Havia limitações em relação ao que seria ensinado e praticado nas famílias abastadas daquele período. “Aos olhos do povo, eles foram vistos como profissionais da palavra [...] e mestres da argumentação. Para a elite filosófica, no entanto, eram [...] *sophistês* (uns sábios de segunda classe)”. (SPINELLI, 2006, p. 166). Como nos fundamenta Jaeger (2013, p. 385) “As ideias dos sofistas sobre o Homem, o Estado e o Mundo não tinham a seriedade e a profundidade metafísica dos tempos que deram forma ao Estado ático e que gerações posteriores recuperaram na Filosofia”. Em contrapartida, Pereira Filho (2014) evoca a importância da sofística para a formação de Sócrates, no estudo da política e da ética, na construção do conceito de virtude e da imagem do educador – como Protágoras.

2.6 A COMÉDIA, A HISTÓRIA E A POLÍTICA.

A comédia ática foi uma forma de manifestação histórica e realística que nos apresentou representações sobre o Estado, aspectos filosóficos e poesias vigentes. Tentou apresentar a existência humana em várias circunstâncias indo além das antigas epopeias heroicas. De grande interesse público, a comédia surgiu das festividades dionisíacas – *komos*, termo original – e das procissões com vestes fálicas e de animais. Uma festa com a alegria dionisíaca que imitava “o que é mau, censurável e indigno” (JAEGER, 2013, p. 415). A tarefa da comédia, em sua riqueza cênica,

converteu-se em crítica pública, a todos os empecilhos da vida em comunidade, à filosofia e a educação.

Das suas origens ao declínio, a comédia ateniense passou pelo período antigo com Aristófanes, autor mais importante, Cratino, Êupolis, Crates, Ferécrates e Magnes. De 500 a. C. a 400 a.C. caracterizou-se pela sátira política e pelos ataques pessoais violentos nas parábases –momento em que o coro apartava-se da ação teatral e trazia o público de volta à realidade – abordando assuntos políticos e sociais. Na fase intermediária o coro desaparece. *Pluto*, de Aristófanes, é classificada neste período, que tem a vigência de 400 a. C. a 330 a.C. A ele incumbiram Aléxis e Antífanos. Na fase nova aparece Menandro, iniciada por volta de 330 a. C. e perdurou à supremacia macedônica na Grécia. Também há fragmentos de Dífilo e Filémon. Na comédia nova a fixação de tipos e de costumes substituiu a sátira.

Pela sua importância, focaremos, seguindo o mestre Werner Jaeger, as elaborações de Aristófanes (450 a. C. – 380 a. C.). Mesmo sem muitas informações sobre a sua vida, sabemos, através das peças que chegaram até nós, que teve uma educação sofisticada, que viveu no período do “século de Péricles” e que presenciou o auge e o declínio de Atenas na Guerra do Peloponeso. Tais situações influenciaram suas temáticas, suas críticas ao poder e aos outros poetas da sua época, à posição da mulher na sociedade, através das suas técnicas sarcásticas e críticas ácidas. De maneira geral, as suas personagens espelhavam uma sociedade tradicional, pacifista, cívica e harmoniosa.

Para exemplificar o supracitado, mesmo sem aprofundar, pois não é a finalidade deste trabalho, faz-se admirável citar as obras e suas temáticas. Escreveu mais de quarenta obras e onze chegaram até nós. Dentre as mais importantes estão *Os cavaleiros* critica os políticos impopulares, como Cléon, e os poetas que não executavam com presteza suas funções, como Cratino. Em *Os Acarnanos* expressa sua utopia política ao defender atitudes contrárias à guerra. Em *As rãs* demonstra as situações em que a alegria está perto da tragicidade em crítica ao modelo de escrita de Eurípedes. *As vespas* relatam o apreço dos atenienses pelo Estado jurídico e suas manifestações na procura da verdade. Na sua peça *Lisístrata* ou *A Greve do Sexo* ele expõe a questão das mulheres que utilizaram da greve sexual para obrigar Atenas e Esparta a firmarem um acordo de paz. E na obra *As Nuvens* ele condena Sócrates, afirmando que o filósofo entusiasma negativamente os habitantes de Atenas.

Sua obra célebre *As nuvens*, que demonstra os conflitos entre pai e filho sobre as dívidas contraídas pelo hipismo, Aristófanes apresenta-se com uma certa superioridade e coragem em relação aos pensadores do seu período. Caricaturou os políticos e as pessoas particulares, como Sócrates e os sofistas, para manifestar suas zombarias e acusações de peculato, suborno, manipulação e produção de falsidades. Sobre Sócrates e seus discípulos, no início da obra relata através de Fidípides (filho) “Ah! Já sei, uns coitados! Você está falando desses charlatões, pálidos e descalços, entre os quais o funesto Sócrates e Querefonte” (ARISTÓFANES, 1995, p. 7). Levou aos palcos a visão relativa da justiça e injustiça dos sofistas, enfatizou que a persuasão sofista leva sempre à vitória do injusto. “Lá moram homens que, quando falam do céu, querem convencer de que é um abafador, que está ao nosso redor, e nós somos os carvões! Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer [...]” (ARISTÓFANES, 1995, p. 6). E crítico de Péricles e a sua falta de elocução e retórica, através de Estrepsiades (pai) expõe “Bem, minhas senhoras, eu vos peço esta coisinha bem pequenina; que eu seja, no meio dos gregos, o mais hábil no falar, com cem milhas de vantagem!” (ARISTÓFANES, 1995, p. 21). Vale ressaltar que Aristófanes apresenta diretamente as críticas da nova educação do seu tempo e aos pensadores clássicos.

De fato, eu estava bufando de impaciência até as entranhas, ansioso por derrubar todos esses argumentos com palavras contrárias às dele. Eu, o Raciocínio Injusto, recebi esta qualificação entre os pensadores exatamente porque tive antes de qualquer outro a ideia de falar contra as leis e a justiça. Esta arte tem um valor maior que qualquer outra; ela ensina a defender as razões mais fracas e fazê-las prevalecerem apesar de sua fragilidade. [...] Em seguida, você censura os rapazes por ficarem na praça pública, mas eu acho que eles estão certos. Se isso fosse um mal, Homero nunca teria feito o elogio de Nestor e de todos os sábios frequentadores constantes dela (ARISTÓFANES, 1995, p. 74-75).

Por isso o filólogo convida-nos a experimentar Aristófanes nas dimensões em desenvolvimento no período, “a política, a educação e a arte” (JAEGER, 2013, p. 422). Percebemos uma negação dos modelos antigos de educação, do controle de uma única classe e da exposição dos problemas gregos em sua essência.

A imagem ideal da antiga educação tem a tarefa de mostrar o que o novo ideal não é. Ao expor este último, muda o tom cômico, inofensivo e benévolo, que é característico da imagem da educação antiga, e converte-se numa sátira mordaz: é tudo o que há de contrário ao justo e ao são. É nessa crítica negativa que reside a seriedade da peça, que ninguém ousa contestar.

Destaca-se vigorosamente em primeiro plano a falta de escrúpulos morais do novo poder intelectual, que não se submete a nenhuma norma. Para nós é paradoxal que este aspecto da nova educação seja escarnecido numa peça cujo herói é Sócrates. Na economia da comédia, pelo menos como chegou até nós, a própria cena da discussão entre o *lógos* justo e o injusto pouco tem a ver com Sócrates, que, por outro lado, não estava presente. (JAEGER, 2013, p. 433).

Guiados pela temática política, que perpassou vários séculos na Grécia Antiga, necessitamos elencar a posição historiográfica de Tucídides (460 a. C. 400 a. C.)²⁰, que viveu no mesmo período de Aristófanes, em relação às suas temáticas e técnicas retóricas. Por mais que os especialistas mencionem Heródoto, que relatou as guerras pérsicas, como o “pai da História”, e Hecateu como um dos primeiros a fundamentar “a sua ciência dos países e dos povos “(JAEGER, 2013, p. 439), foi Tucídides quem focou na história política a partir da veracidade e dos vívidos detalhes da Guerra do Peloponeso, que se transformou na sua obra principal. Sua escrita, em prosa, traduz a nova forma de pensamento pautada na racionalidade demonstrada pela verdade da realidade a partir da sua visão e “a organização do discurso escrito é paralela a uma análise mais cerrada, a um ordenamento mais estrito para a matéria conceitual.” (VERNANT, 1992, p. 173).

Tucídides, de família aristocrática, possivelmente prestou serviço militar na Guerra do Peloponeso. Em 424 a.C., foi eleito estrategista da esquadra do Norte do Egeu, porém perdeu o espaço para o general espartano Brasidas que se usurpou de surpresa de Anfípolis. Foi condenado pelos atenienses, exilou-se e viveu longe de Atenas até o fim da guerra, provavelmente na Trácia. De 431 a 424 a.C., Tucídides presenciou debates, assembleias e intervenções militares à pólis e à guerra. Visualizou os estragos provocados, em Atenas, pela guerra e pela peste. Presenciou a trégua e o recomeço da guerra, 415 a. C., com o envio das tropas para a Sicília e no Egeu, votada em assembleia descrita detalhadamente por Tucídides no livro sete da *História da Guerra do Peloponeso*. Mesmo com as motivações bélicas, a segunda parte da guerra foi desastrosa para Atenas: com territórios invadidos, hegemonia marítima perdida e crise na democracia. Tucídides assistiu, todavia não viveu para minutar o final da batalha. Sua obra obstrui-se bruscamente em 411 a.C. Teve o

²⁰CHÂTELET (1962, p. 216): "Tucídides, ao alargar progressivamente a inteligibilidade da ação consciente de um ator ao acontecimento que não foi desejado por ninguém, eleva o acontecimento, quer tenha sido ou não conforme as intenções dos atores, acima da particularidade histórica, esclarecendo-a com a utilização de termos abstratos, sociológicos ou psicológicos".

auxílio de Xenofonte que, provavelmente, usou suas anotações finais nos primeiros capítulos das *Helênicas*.

Diferentemente de Heródoto, que expôs seus procedimentos para entreter e com base mitológica, Tucídides era preocupado em não ser autoritário nas suas narrativas e expando sobre situações adversas. Vale destacar que não se ocupou de encontrar uma versão única e coerente a ser reconhecida como a verdade. Para Tucídides a verdade é fruto das observações das evidências, nem inata, nem pré-existente, nem metafísica, contudo, formada em um procedimento rigoroso e metódico distante dos poetas e sofistas.

À luz da evidência apresentada até agora, todavia, ninguém erraria se mantivesse o ponto de vista de que os fatos na antiguidade foram muito próximos de como os descrevi, não dando muito crédito, de um lado, às versões que os poetas cantaram, adornando e amplificando os seus temas, e de outro considerando que os logógrafos compuseram as suas obras mais com a intenção de agradar aos ouvidos que de dizer a verdade uma vez que suas estórias não podem ser verificadas, e eles em sua maioria enveredaram, com o passar do tempo, para a região da fábula, perdendo, assim, a credibilidade. Deve-se olhar os fatos como estabelecidos com precisão suficiente, à base de informações mais nítidas, embora considerando que ocorreram em épocas mais remotas. Assim, apesar de os homens estarem sempre inclinados, enquanto engajados numa determinada guerra, a julgá-la a maior, e depois que ela termina voltarem a admirar mais os acontecimentos anteriores, ficará provado, para quem julga por fatos reais, que a presente guerra terá sido mais importante que qualquer outra ocorrida no passado. (TUCÍDIDES, 2001, p. 14).

A obra *História da Guerra do Peloponeso* em sua grandiosa relevância investigou os atores envolvidos, descrições dos exércitos, dos homens, das naus, dos espaços invadidos, do comportamento dos líderes, dos sofrimentos e todos os males, desastres naturais e aflições causadas pelos homens em batalha, ampliando o aspecto fúnebre pelas muitas mortes ocorridas. Tecnicamente, é possível encontrar “o princípio onomasiológico (a questão do sujeito), o princípio axiológico (a questão da grandeza), o princípio metodológico (a questão da verdade), o princípio arqueológico (a questão do início), o princípio etiológico (a questão da causa) e o princípio teleológico (a questão da utilidade)” (PIRES, 1995, p. 5-21).

Enraizado na vida social e pública de Atenas, Tucídides embasa seus dizeres no papel do Estado, no auge e na crise de Atenas e, visão de Jaeger (2013, p. 441) “era necessário chegar ao conhecimento da necessidade histórica que empurrava a evolução da cidade de Atenas para a sua grande crise”. O autor abandonou as tradições, a visão mitológica e os adornos aos poetas, para, de maneira veraz,

contribuir para a análise imparcial e simples do século V a. C. Engrandeceu a figura de Temístocles como novo Homem, com conduta a ser ensinada para os gregos:

Na verdade, Temístocles era de todos os homens o que havia demonstrado da maneira mais convincente a força de sua sagacidade natural, e merecia a maior admiração a esse respeito. Por sua agilidade mental, independente de reflexões anteriores ou posteriores: ele era superior aos outros homens graças às suas deliberações rapidíssimas, julgando argutamente os acontecimentos presentes e prevendo com raro discernimento o futuro mais distante. Além disto, possuía a habilidade de expor aos outros com clareza as questões que lhe eram familiares, e quanto àquelas ainda não experimentadas ele podia emitir infalivelmente um juízo seguro; enfim, as vantagens e desvantagens podiam estar ainda indistintas, mas ele já sabia prevê-las muito bem. Resumindo tudo: por força de uma capacidade natural e com o mínimo de esforço de espírito ele provou ser o homem mais apto a improvisar num instante o que deveria ser feito. (TUCÍDIDES, 2001, p. 82).

Esse novo Homem deve partir da sua natureza social, que ama a pólis e é capaz de morrer por ela, contempla a vida comum, desenvolve as capacidades reflexivas, deliberativas e se projeta para um futuro espiritual e politicamente vantajoso. Também detectava uma formação completa: física e psíquica para a formação da consciência política, econômica, artística e histórica do período. O novo Homem também deveria refletir a imagem de Péricles (495 a. C. 429 a. C.), por ser capaz de influenciar o povo, pela habilidade política, uma personalidade única de um chefe, um homem do Estado e desenvolvedor da *politeia* grega – todas as dimensões da pólis. “Assim, na Atenas de Péricles, está resolvido de forma satisfatória o problema das relações entre a individualidade superior e a sociedade política, tão difícil num Estado de liberdade e igualdade, isto é, onde governa a massa” (JAEGER, 2013, p. 469). Neste contexto de mudanças, personagens poéticos, filosóficos e políticos, Jaeger nos exorta a acreditar que os gregos criaram um espaço fértil para o desenvolvimento da mais alta *paideia*, formada de muitas *aretés* anteriores, para imortalização do Homem grego a partir do período clássico.

3 O PERÍODO CLÁSSICO: A *ARETÉ* E O IDEAL DA *PAIDEIA*

Na passagem do século V para o IV a. C o mundo grego esteve ligado às mudanças estatais, culturais e políticas que nos trouxeram educadores, sistemas filosóficos, gênios da arte e grandes interpretadores da cultura do mundo da Hélade. Ao falar dessa passagem histórica, relata-se a importância da vida e ideias desenvolvidas por Sócrates e Platão, sobretudo. Seguindo o guia deste trabalho, o filólogo alemão propicia-nos uma visão histórico-filosófica em profundidade e clareza ao “explicar a estrutura e a função social dos ideais gregos da cultura, projetando-os sobre o seu fundo histórico” (JAEGER, 2013, p. 474). Visão histórica que reflete na imaginação do historiador em seus relatos e visão filosófica a qual interpela o filósofo como solucionador das contradições ideológicas.

Neste capítulo refletiremos sobre o Sócrates, transcrito por Platão e seus demais alunos, como figura responsável pela filosofia humanista, educação metodológica e expoente de debates fundamentais com os sofistas e os políticos. Classificado como um dos iniciadores da filosofia ocidental, formulou um método embasado nas perguntas rápidas e insistentes, conhecido como dialético, como meio de investigação do que sabemos e proposta de construção de um saber seguro. Defendeu uma vida virtuosa, distinguindo o bem do mal, reflexiva e consciente a partir do pressuposto que “a vida irrefletida não merece ser vivida”.

Conjeturaremos sobre Platão, “verdadeiro filósofo da *paideia*” (JAEGER, 2013, p. 476), e sua ênfase na Filosofia e na Retórica, através das obras que chegaram até nós, que iniciou o estudo sobre a finalidade da vida humana unindo política, ética e teoria do conhecimento. Vale ressaltar que, nos diálogos de Platão, há a dificuldade em distinguir entre as ideias do filósofo e dos seus discípulos, no entanto, pela linha mestra de Sócrates, e seguida inicialmente por Aristócles, estudaremos as questões teóricas para o entendimento da sua *paideia*, a mesma foi utilizada por pensadores posteriores. Perante a sua amplitude essencialista e impossibilidade de estudar todos os seus diálogos, focaremos em *Apologia de Sócrates* a descrição da vida, julgamento e defesa do seu preceptor; em *Protágoras* o poder da argumentação e os conflitos conceituais dos Sofistas; em *Górgias* a utilização da retórica nos embates com Sócrates; no *Banquete* o éros educacional; no *Fedro* a retórica filosófica; em *A República* as propostas da educação classista, a responsabilidade do filósofo com o

cidadão e o Estado; em *Mênon* a natureza do conhecimento na relação corpo-alma e nas *Leis* a teologia, a educação e a filosofia na formação de um governante adequado.

Com as análises feitas por Werner Jaeger estamos diante da história da *paideia* como um instrumento de compreensão da filosofia, ciência, educação formal e da cultura do povo grego. Ele demonstrou que os sistemas criados entre o século V e IV a. C. surgiram sob a égide da liberdade de pensamento e do espaço fértil da democracia que estava se desenvolvendo na época. O autor corroborou a primazia da criação do Homem “filósofo-cidadão-do-mundo” (JAEGER, 2013, p. 477) como um processo evolutivo que não descartou o passado da aristocracia e soube se reinventar como um epítome de sabedoria e cidadania. É dentro deste contexto que vamos controverter como Jaeger fundamentou a *paideia* no período clássico e sua preponderância para as gêneses futuras.

A literatura dessa época encarna os antagonismos existentes entre todas as escolas e tendências. Todas elas estão ainda na fase da sua primeira e mais apaixonada vitalidade e encerram para a coletividade um interesse tanto maior quanto é certo os seus problemas brotarem diretamente da vida do seu tempo. O tema comum desse grande combate é a *paideia*. É nele que encontram a sua superior unidade as múltiplas manifestações do espírito dessa época, a filosofia, a retórica e a ciência. Mas a essa luta juntam-se também, contribuindo com a sua parte para o problema que a todos preocupa, os representantes das atividades práticas, sejam elas a economia, a guerra, a caça, as ciências especiais, como a Matemática e a Medicina, e, finalmente, as artes. Todas elas aparecem como potências que aspiram a formar e cultivar o Homem, fundamentando no plano dos princípios tal aspiração. Uma história da literatura que partisse da simples forma do *eidos* estilístico não conseguiria captar essa unidade vital interior da época. É precisamente essa luta pela verdadeira *paideia*, travada com fúria tão grande e com tão grande entusiasmo, o que dá uma fisionomia característica ao processo real da vida dessa época, e é na medida em que toma parte nessa luta que a literatura coeva participa da realidade viva. O triunfo da prosa sobre a poesia foi obtido graças à aliança entre as vigorosas forças pedagógicas, que já na poesia grega atuavam cada vez em maior grau, e o pensamento racional da época, que penetrava agora cada vez mais fundo nos verdadeiros problemas vitais do Homem. (JAEGER, 2013, p. 489).

Estamos diante da vocação platônica na interpretação e exposição do papel do Estado, da educação, da História na formação de um ideal de Homem grego a partir dos aspectos políticos, espirituais, culturais e econômicos. Os seus diálogos são instrumentos para elucidação da originalidade grega na função orgânica de apresentar a nova filosofia a partir da produção de conhecimentos essenciais à educação ideal para o seu tempo. Dentro dessa perspectiva, Sócrates fez-se protagonista inicial das ideias essenciais de Platão.

Vale evidenciar que todos os conceitos e temáticas que serão apontados tiveram como bússola o objeto de estudo deste trabalho, a obra *Paideia: a formação do homem grego de Werner Jaeger*. As apreciações do autor-guia misturam-se com os textos originários na fusão entre Filosofia e História. De maneira descritiva, interpretativa e reflexiva, Jaeger problematiza e responde aos questionamentos do período Antigo com os argumentos dos clássicos e com sua postura histórico-filosófica. Os outros pensadores citados complementam e enriquecem as reflexões na edificação da paráfrase educacional do período socrático e no diálogo com as colocações de Jaeger.

3.1 SÓCRATES: A ARETÉ DA PAIDEIA PLATÔNICA

Jaeger (2013) busca encontrar o lugar de Sócrates no desenvolvimento da Filosofia da educação. Evoca o filósofo como cidadão de Atenas, distinto dos pensadores anteriores e precursor de uma nova forma de pensamento. Questiona se Sócrates foi capaz de ser o educador para a política a partir da autonomia de cada ser humano em escolher a realização da vontade pessoal ou do bem coletivo. É possível perceber a questão inicial que se coloca: qual Sócrates fundamentou a *paideia* inicial do período clássico?

Sócrates nasceu em Atenas em 470/469 a. C. e morreu em 399 a. C. Era filho de um escultor e uma parteira. Não fundou escolas e ensinava em locais públicos exercendo deslumbre e encantamento nas pessoas através do seu método dialético. No primeiro momento, o pensador aproximou-se dos naturalistas, principalmente de Arquelaus que foi influenciado por Anaxímenes e Anaxágoras que encerrou o foco fisicista, posteriormente absorveu os problemas argumentados pelos sofistas e foi retratado de maneira pejorativa por Aristófanes, em *As nuvens* em 423 a. C. Neste sentido, há a dificuldade de objetivar a figura de Sócrates, pois temos relatos diversos e às vezes disparatados entre os seus discípulos.

Desse modo, muitos indicam a impossibilidade de reconstruir a imagem de Sócrates de maneira fidedigna e outros utilizam os diálogos de Platão e Xenofonte, principalmente, como fontes indiscutíveis da vida e filosofia do revolucionário ateniense na passagem da elucidação natural para a humanista. Assim, dentro do enriquecimento filosófico, o filósofo do povo confiava na razão originária para o entendimento da essência humana nas suas relações sociais e merece ser estudado

dentro da sua própria situação de vida. Nesta linha de pensamento, Leão; Ferreira; Fialho (2011) exacerbam que toda vida de Sócrates foi um ato educativo, um processo de encontro do bem ao deixar a ignorância na procura de uma conduta reta.

Primeiramente, para Jaeger (2013), não podemos nos esquecer da imagem de Sócrates a partir dos relatos de Aristóteles. Sócrates como símbolo positivo que ressurgiu no início da nova *paideia*. Em seguida, o artífice expõe que Nietzsche viu Sócrates como corporatura pré-cristã e decadente de uma moral distante do super-homem. Posteriormente, o filólogo exortou que os diálogos socráticos, expostos por Platão, são fontes que traduzem o poder da palavra e das perguntas com fundo psicológico e histórico do mestre ateniense. Demonstrou, ao citar *Os memoráveis* de Xenofonte, a veracidade literária do momento, o paradoxo entre o Sócrates patriota e o Sócrates perigoso. Como reflexo dos ensinamentos do mestre, Antístenes desenvolveu a sua filosofia moral que daria início ao cinismo – corrente helenística. Independente do pensador e de seus relatos, o pensamento socrático de maneira complexa “converte-se no eixo literário e espiritual do novo século e, depois da queda do poder temporal de Atenas, o movimento que dela nasce passa a ser a fonte mais importante do seu poder espiritual sobre todo o mundo” (JAEGER, 2013, p. 498).

Nesse período nos é colocada uma questão intrigante: qual Sócrates devemos seguir? Seguindo Heinrich Maier, citado por Jaeger (2013), Aristóteles não é uma base segura para o entendimento socrático por não ser uma testemunha histórica, não interpretar a vida prática do autor, ter um pensamento secundário pela não convivência e simplesmente manifestar a teoria que recebera de Platão. Esse, em seus escritos de primeira época, é o único que deve ser avaliado porque, primária ou de maneira secundária, soube descrever Sócrates em sua idealização histórica. A escola escocesa, aqui representada por J. Burnet e E. Taylor, também corrobora com os escritos de Platão e não veem em Xenofonte, pela sua vida aristocrata, um representante da realidade do período clássico. E, ao falarmos de escritos de primeira época estamos nos referindo aos livros em que Sócrates aparece como protagonista, “o criador da teoria das ideias, da teoria da reminiscência e da preexistência da alma, da teoria da imortalidade da alma e da teoria do Estado ideal. Numa palavra: era o pai da metafísica ocidental” (JAEGER, 2013, p. 510).

Após o empecilho sobre as utilizações das fontes e a importância delas em diferentes momentos, nos resta estudar Sócrates e seu anseio pedagógico em

desvendar o Homem do seu tempo, unificando o Sócrates de Platão²¹ e o Sócrates dos outros discípulos. Distanciou-se do fisicismo por encontrar nele a busca da origem de maneira superficial e contraditória. Aproximou-se do antropocentrismo por perceber a fundamentação da sabedoria humana como baldrame basal e fundamental no entendimento da natureza de todas as coisas. O Homem grego fez-se através da sua alma, do pensamento racional, e necessitou de um educador de almas, no sentido filosófico e não religioso, para levar ao autoconhecer e fundamentar a importância de uma pedagogia para o corpo e pensamento que levassem o ser humano a desenvolver instrumentos para a compreensão de todas as questões a partir da sua *psychê* – inteligência. Outrossim, “Sócrates não as investiga fora [...], mas dentro de si mesmo, racionalmente. Ele requeria que os seus interlocutores [...] que se concentrassem sobre si e que retirassem do intelecto as razões que servissem de alimento” (SPINELLI, 2006, p. 69). Como aparece no *Fédon*, em relação a Anaxágoras:

Porém, não demorei, companheiro, a cair do alto dessa maravilhosa expectativa, ao prosseguir na leitura e verificar que o nosso homem não recorria à mente para nada, nem a qualquer outra causa para a explicação da ordem natural das coisas, senão só o ar, ao éter, à água, e uma infinidade mais de causas extravagantes. Quis parecer-me que com ele acontecia como com quem começasse por declarar que tudo o que Sócrates faz é determinado pela inteligência, para depois, ao tentar apresentar a causa de cada um dos meus atos, afirmar, de início, que a razão de encontrar-me sentado agora neste lugar é ter o corpo composto de ossos e músculos, por serem os ossos duros e separados uns dos outros pelas articulações, e os músculos de tal modo constituídos que podem contrair-se ou relaxar-se, e por cobrirem os ossos, juntamente com a carne e a pele que os envolvem. (PLATÃO, 2016, p. 41).

Vemos então que, nos vocábulos de Platão, relatando o mestre, Sócrates a princípio estava encantado e esperançoso em relação ao modo de pesquisar e filosofar de Anaxágoras, mas se decepcionou ao perceber o abaixamento da capacidade racional de explicar e a redução do pensar a simples e mera observação. Sócrates também falou, através de Platão, sobre os poetas e profetas em *Apologia de Sócrates*:

Em poucas palavras direi ainda, em relação aos trágicos, que não faziam por sabedoria aquilo que faziam, mas por certa natural inclinação e intuição,

²¹Na visão de JAEGER (2013), o Sócrates de Platão valoriza a matemática e a dialética como meios para se chegar à Filosofia. O Sócrates de Platão é histórico e protagonista do entendimento da virtude da alma que expressa tanto o pensamento de Sócrates, mas também a essência de Platão.

assim como os adivinhos e os vates; e em verdade, embora digam muitas e belas coisas, não sabem nada daquilo que dizem. O mesmo me parece acontecer com os outros poetas; e também me recorro de que eles, por causa das suas poesias, acreditavam-se homens sapientíssimos ainda em outras coisas, nas quais não eram. Por essa razão, então andei pensando que nisso eu os superava, pela mesma razão que superava os políticos. (PLATÃO, 2009, p. 9).

Concebemos em *Apologia de Sócrates* que o filósofo não valoriza o simples falar e adivinhar. Foi marco de um período que defendeu a descoberta do bem, belo e justo através do autoconhecimento intelectual. Ele acastelou uma vida digna e uma filosofia distante da irrisória teoria, pois protegeu a diferença entre o verdadeiro filosofar e a retórica persuasiva. O pensador de maneira cônica diz “que devia viver filosofando e examinando a mim mesmo e aos outros, então eu, se temendo a morte ou qualquer outra coisa, tivesse abandonado o meu posto, isso seria deveras intolerável” (PLATÃO, 2009, p.160). Seguiu a máxima oracular do “conhece-te a ti mesmo” como pressuposto para identificar aqueles que muito sabem, aqueles que nada sabem e os que acham que sabem algo. Ademais, usou o “só sei que nada sei” como análise do que não se domina e como abertura à verdade, ao saber novo. Iniciou-se aqui a ênfase na dialética a partir do próprio dialogar socrático que indica o caminho para a apreciação do corpo e da alma. Podemos afirmar que com o Sócrates, filósofo e educador, “surgiu assim uma ginástica do pensamento que logo teve tantos partidários e admiradores como a do corpo, e não tardou a ser reconhecida como o que esta já vinha sendo havia muito: como uma nova forma da *paideia*” (JAEGER, 2013, p. 522).

Para Scolnicov (2006), Sócrates não foi inovador por ter se voltado para o homem e nem por ter reconhecido a moral na conduta humana. Sua inovação estaria na relação direta entre moral e vida intelectual tendo como investigação o homem em si para que seu exame crítico foi além de uma análise intrínseca. Neste sentido, as explicações pré-socráticas e sofísticas não conseguiram absorver o homem vinculado à cidade e em todo seu potencial desenvolvimento.

Vale destacar o esforço que Jaeger (2013) teve em mostrar o Sócrates humano, cheio de questionamentos e contradições, que não negava o cenário que estava vivendo e que foi descrito a princípio como protagonista e posteriormente como complemento de outros colóquios. O Sócrates histórico de Jaeger é aquele que sabe lidar com as oposições e que aceita ser traduzido como um ser que, espiritual ou

realmente, conciliou a teoria e prática, os acontecimentos e as explicações metafísicas na direção da alma humana através do aprendizado do autoconhecimento.

3.1.1 Sócrates: o método do educador para as virtudes

Partindo do pressuposto que Jaeger (2013) analisa Sócrates em todo seu contexto e em suas múltiplas relações, podemos afirmar que o ateniense colocou-se em aversão ao “saber tudo” dos sofistas, ao vazio das colocações dos naturalistas e aos discursos acrílicos dos políticos e poetas. O pensador no seu não-saber em relação à natureza, à virtude e até sobre Deus, exalta a importância da ignorância consciente para a construção do conhecimento. “Sócrates se mostra ciente, digamos, da sua não-ciência” (SPINELLI, 2006, p. 74) e utilizou disso para formular o seu método de ensino e a sua posterior salvaguarda frente ao tribunal ateniense.

Pelo diálogo, através da fase irônica, e por meio de perguntas breves e rápidas, o pensador inicia o seu momento de colocar à prova o que se aprendeu. A ironia, simulação, indiferença ou o poder da ambiguidade, deve ser vista como uma atitude profunda e transparente de discernimento sobre o que era perguntado e respondido. Maneira de levar os interlocutores a pensarem na importância que dão a si mesmos, à sua condição ou a situação, coisas ou pessoas, opiniões e saberes. O Sócrates irônico envolvia-se com os discursos dos seus opositores, engrandecendo-os e concordando com seus argumentos para, posteriormente, levá-los a reconhecer a incoerência e a fundamentação ilógica. As “máscaras policromáticas” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 98) do filósofo ateniense surgem como habilidade de aparentar estar convencido para futuramente demonstrar o poder da aceitação da ignorância.

Sócrates fazia perguntas sobre as ideias, os valores nos quais os gregos confiavam e que avaliavam conhecer. Suas interrogações deixavam os colocutores atropelados, aborrecidos, curiosos, pois, quando tentavam responder às questões “o que é? por que é? para que é?”, depararam-se, espantados, que não sabiam responder. As pessoas esperavam que Sócrates respondesse por elas ou para elas, que soubesse as respostas às perguntas, como os sofistas pareciam saber, mas Sócrates, para desconcerto geral, evocava o “Sei que nada sei” para demonstrar a construção do saber a partir da cooperação e autonomia. De uma definição superficial dada, através da crítica e da refutação, para uma nova definição segura e virtuosa.

Em conformidade com o exposto acima, na obra *Memoráveis*, Xenofonte transcreve o seu momento de conscientização:

Mas, pelos deuses, Sócrates! Estava eu convencido que andava a aprender como chegar a sábio e que assim, acreditava eu, teria a educação que mais convém àquele que aspira a ser perfeito; mas agora, bem podes imaginar como me sinto desanimado ao ver que, depois de tantos esforços, nem sequer sou capaz de responder às tuas perguntas sobre o que faz mais falta saber, nem tenho qualquer caminho que me conduza a ser melhor. (XENOFONTE, 2009, p. 231).

Também na *Apologia de Sócrates*, Platão mencionou o átimo em que o seu preceptor foi visto como um corruptor da ordem, costumes e hierarquia social. Na verdade, utilizou do poder da sua argumentação inteligível para alcançar a objetividade dos temas debatidos e, ao se voltar para os políticos, vistos como assisados, e empregar a sua ironia e instigar aporias, o pensador recebeu a ira e a incompreensão dos envolvidos.

Procurei demonstrar-lhe que ele parecia sábio sem o ser. Daí me veio o ódio dele e de muitos dos presentes. Então, pus-me a considerar, de mim para mim, que eu sou mais sábio do que esse homem, pois que, ao contrário, nenhum de nós sabe nada de belo e bom, mas aquele homem acredita saber alguma coisa, sem sabê-la, enquanto eu, como não sei nada, também estou certo de não saber. Parece, pois, que eu seja mais sábio do que ele, nisso ainda que seja pouca coisa: não acredito saber aquilo que não sei. Depois desse, fui a outro daqueles que possuem ainda mais sabedoria que esse, e me pareceu que todos são a mesma coisa. (PLATÃO, 2009, p. 8).

No segundo momento, Sócrates evoca que a alma precisa encontrar a verdade. Ressaltando que, “o conceito socrático da alma está desprovido de todos esses traços escatológicos ou demonológicos” (JAEGER, 2013, p. 532), pois a verdadeira religião, de acordo com o contexto, no período clássico não estava nos deuses, entretanto, na Filosofia e na interpretação da poética, na relação da razão com o seu corpo no cosmos político. Além disso, a verdade só seria alcançada se a pessoa estivesse disposta e pronta a deixar as suas pré-noções e a investir na luz de novos saberes – a maiêutica. Assim, o filósofo não cria a verdade, mas a ajuda a aparecer. É como se fosse o parteiro do conhecimento. Essa metáfora expressava com clareza sua visão a respeito do assunto: a parteira não havia criado a criança, mas contribuía, ajudava, para que ela viesse à luz. Eis a contribuição da sua mãe, parteira, para o processo educacional.

A arte da parturição filosófica, diferentemente da visão biológica, lida com o conhecimento a partir da alma. Sócrates reconhece que, como se levado por motivações divinas, tivesse uma missão de contrariar a falsidade e caminhar junto àqueles que desejavam o ser da vida. Platão, nesse sentido no diálogo de Sócrates com Teeteto, expôs este encargo ao transcrever que a superioridade da maiêutica socrática em relação às parteiras comuns estaria “na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro” (PLATÃO, 2001, p. 15). Aqui, a exortação está no desvio das falácias sofísticas e a atenção no “exame atento e a explicação racional” (SPINELLI, 2006, p. 174). Sócrates teria, dessa forma, estabelecido uma alvitrada diferente para o conhecimento na procura de trazer a veracidade à clareza, desigualmente dos seus negadores que usavam a palavra sem se atentarem em buscar a essência das coisas. Sócrates, efetiva assim, a metafísica, ou seja, o conhecimento além da física, sendo este conhecimento antropológico, por dizer respeito ao Homem. Abriu-se, por meio do "Pai da Filosofia antiga", um ambiente novo para a filosofia: esta passava a fazer indagações a respeito do bem, do belo, do justo, ou seja, do ético e do estético.

Aliás, a importância de Sócrates vai além do supracitado, pois, mesmo sem um sistema ou código determinado, descobriu as bases da indução e das técnicas de raciocínio, fundamentais para a Lógica. “Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições” (ARISTÓTELES, 1984, p. 35). Abriu caminho pelo movimento ironia-maiêutica a possibilidade de se criar conceitos que seguissem o instrumento do pensar. Germinou o que depois, de modo técnico, foi estruturado por Aristóteles no *Organun* e nos *Analíticos*.

É extraordinário frisar que há um princípio ético na base do pensamento de Sócrates. Uma vez que o ser humano racional, ele teria a capacidade de conhecer a verdade por meio do pensamento. Sócrates dizia ouvir uma voz divina – “*daimonion*” que recebeu vários estudos e que aqui é tratado como razão, pensamento do filósofo – que o levava a fazer o que era certo e, para isso, era indispensável o conhecimento, ou seja, a conexão entre ética e justiça. Scolnicov (2006) esclarece que Sócrates é um revolucionário, uma vez que seus antecessores não viam a virtude como um conhecimento e o ensino era a mera transmissão de opiniões que, claramente, não eram construídas pelo lógos espiritual.

A daimonologia socrática emprega a filosofia de maneira sagrada ao se referir à alma como capacidade reflexiva e meditativa na formação das virtudes necessárias à vida humana. *Daimon* a princípio visto como ser extraordinário que indicam o destino das coisas, mas Sócrates fez-se um ser espiritual e guia através das suas instruções. Para Spinelli (2006, p. 110), o *Daimon* não era “uma divindade existente de fato, e sim uma dimensão (ou região) não empírica (referente aos seres e às coisas) que só se deixa acessar pela vida da conjectura racional e dos conceitos”. Sócrates reconheceu as divindades e interiorizou o poder delas como um profeta do saber. Em sua advocacia contra as acusações de negar os deuses, proposta por Meleto, Sócrates explana “aquela minha voz habitual do demônio (*Daimon* =gênio) em todos os tempos passados me era sempre frequente [...] cada vez que fosse para fazer alguma coisa que não estivesse muito bem” (PLATÃO, 2009, p. 28).

Na busca pela *areté* – virtude no sentido amplo –, Sócrates enfatizou a importância do olhar físico e espiritual. Sem separar o corpo e a alma, nesse assunto, ressaltou que a pólis grega necessitava da ampliação do antigo ideal de bravura, ponderação, piedade, fortaleza e beleza. Acrescentamento da ideia do “bem” que indica subjetividade e benefício próprio para o “bem” como justiça coletiva e *ethos* universal. “A meta da vida é aquilo que a vontade quer pela sua própria natureza: o bem” (JAEGER, 2013, p. 571). Aqui surge a ética como formulação e reflexão da conduta que humana visa à felicidade e à harmonia moral, e a Filosofia como mestra na tarefa de ensinar.

Consequentemente, o mestre dialético estimou os autênticos valores ligados à alma negou a riqueza, o poder, a fama, vaidade, libertinagem, as injustiças, a corrupção da alma, buscando uma revolução do modelo valorativo ateniense. De fato, “a nota nova trazida por Sócrates é a de que não é através da expansão e satisfação da sua natureza física, [...] que o Homem pode alcançar essa harmonia com o ser, mas sim pelo domínio completo sobre si próprio [...]” (JAEGER, 2013, p. 535). Dentro do seu intelectualismo moral ele aproximou o vício e paixões da ignorância cega e a contrariedade da ciência, e estreitou a virtude da ciência-filosofia como forma de efetivar o bem. O pensamento socrático criticou as convenções políticas por não motivarem o aperfeiçoamento da natureza humana e a falsa intenção de fazer o certo e colher o errado. Precisamos analisar a primazia de uma ação bem pensada e bem realizada a partir do cálculo moral de uma boa escolha para a felicidade. Dentro dessa

visão, exorta-nos o filósofo Eduard Zeller, na obra *Of the History of Greek Philosophy*, que auxiliou Jaeger em suas colocações:

We have to bear in mind that these two Greek words had a double sense a moral and a material sense and just in the same way the expressions eu and kakos prattein meant “to do good” and “to fare well” and “to do evil” and “to fare ill”; Socrates was convinced that there is only one real misfortune to do evil and only one real happiness to do good. Since no one wishes to make himself unhappy or to do harm to himself, no one is voluntarily evil. He who knows what the good is will do good. By this; he did not mean of course a purely theoretical knowledge which needed only to be learnt, but an unshakeable conviction based on the deepest insight into and realisation of what is really valuable in life, a conviction such as he himself possessed. (ZELLER, 1950, p. 119).

De maneira esclarecedora, Zeller indica a necessidade de um indivíduo bom estar a serviço da construção do bem coletivo. Foca que, na visão socrática, houve a necessidade da aproximação da virtude moral e ética em prol de uma educação para uma vida prática parcimoniosa, fundamentada no autodomínio. O Homem virtuoso deve dominar os seus instintos, potencializar a sua liberdade racional e autárquica, vencer as paixões e as coisas supérfluas. A *autarquia* do sábio faz reviver no plano espiritual um dos traços capitais do antigo herói do mito helênico, no entanto, agora não voltado para as divindades, mas para si mesmo. A sua felicidade depende da felicidade da pólis.

Felicidade, em grego *eudaimonia*, que se relaciona a uma vida agradável e próspera conduzida por um demônio-guardião. E novamente Sócrates afirmou que a felicidade não pode ser adquirida com a supervalorização das questões externas. Como é expresso por Platão, Sócrates exorta “a não se preocuparem exclusivamente, [...] com o corpo e com as riquezas [...] a virtude não nasce da riqueza, mas da virtude vem, aos homens, as riquezas e todos os outros bens, tanto públicos como privados” (PLATÃO, 2009, p. 17). E sobre a felicidade, como virtude suprema, o Sócrates de Xenofonte propõe-nos a reflexão que a felicidade não é abundância, mas “que não precisar de nada é uma dádiva dos deuses e precisar o menos possível é estar perto do divino e, como esse divino é perfeição, estar perto dele é estar perto da perfeição” (XENOFONTE, 2009, p. 107).

Sendo assim, o homem virtuoso é aquele que não está sujeito à maldade nem na vida, nem na morte, porque independente das influências, a virtude já estaria arraigada na essência humana e o Homem é o grande responsável pela sua felicidade, reflexão, regramento e justiça, ou pela sua covardia, apatia e irreflexão.

Logo, Sócrates defende que a “verdadeira virtude é [...] una e indivisível” (JAEGER, 2013, p. 567) e se fez como “personificação desse super-homem moral; o que Platão diria, no entanto, era que só ele possuía a verdadeira areté humana” (JAEGER, 2013, 568).

Em todas as suas discussões e propostas, Jaeger (2013) lapida o Sócrates como último cidadão da pólis grega e o primeiro que, de maneira complexa, encarna a moralidade e a espiritualidade pelo aspecto filosófico. Ressalta que não temos um cristão ou religioso dogmático, porém se instaurou um Homem com um espírito de um novo herói e com uma nova religião que, na ênfase da autonomia, liberdade e felicidade, independente da interpretação platônica ou de Xenofonte, fez-se força fecunda de um novo protótipo que foi desenvolvido pelos seus discípulos.

3.1.2 A educação política para a vida

Com a defesa da vida interior em consonância com a prática na pólis, Sócrates, representado por Platão, exulta que estava “ocupado em tal investigação, não tenho tido tempo de fazer nada apreciável, nem nos negócios públicos, nem nos privados, mas [...] em extrema pobreza, por causa do serviço do Deus” (PLATÃO, 2009, p. 10). É visível o diferencial do ideal de vida socrático pelo ideal de vida sofisticado, além do desejo de servir à cidade e à sua missão espiritual²², no caminho para autoconhecimento, através da educação. Era o início da formação da juventude por uma mentalidade contemplativa e crítica.

Primeiramente, Jaeger (2013) coloca-nos o impasse sobre os conteúdos que deveriam ser ensinados por Platão e Xenofonte. Sócrates teve contato com a filosofia naturalista, mas não viu nela a intensidade na explicação sobre a origem das coisas e percebeu que os gregos elucidaram de maneira sobrenatural as questões cosmológicas. O Sócrates de Xenofonte, na obra *Memoráveis*, relata que a geometria deveria ser usada para “medir corretamente uma parcela de terreno, para a comprar ou vender, para a dividir, ou para justificar o seu rendimento” (XENOFONTE, 2009, p. 276), porém desaprovou o estudo de formas incompreensíveis. Sobre a astronomia, exortou que a sua utilidade era de “poder distinguir cada uma das partes da noite, do

²² JAEGER (2013, p. 509) mencionando Heinrich Maier manifesta que “Sócrates proclama o evangelho do domínio sobre si próprio e da autarquia da personalidade moral. Isto faz dele a contrafigura ocidental de Cristo e da religião oriental da redenção”.

mês e do ano e poder aplicar este conhecimento em viagens por terra e por mar” (XENOFONTE, 2009, p. 277), mas esclareceu que o homem não poderia perder de vista os saberes úteis. Recomendou o cálculo, no entanto, “sugeria que se evitassem esforços vãos, e ele próprio, quando o analisava e discutia com aqueles que o acompanhavam, cingia-se apenas a aspectos úteis” (XENOFONTE, 2009, p. 278). Enfatizou o cuidado com a saúde e que “ao longo da vida devemos estar atentos a nós mesmos, ao que comemos, ao que bebemos, aos exercícios, e a como fazer uso destas precauções para manter a saúde” (XENOFONTE, 2009, p. 279). Finalizou que Sócrates não dominava todos os saberes, pois “ensinava com mais interesse as que ele próprio sabia; no que não dominava bem, encaminhava-os para outros que soubessem. Os fazia ver como um homem bem formado devia estar habilitado [...]” (XENOFONTE, 2009, p. 276). Xenofonte nos relatava um pensador ciente das suas habilidades e capaz de auxiliar na construção do Homem grego através da teoria e da prática dos conhecimentos indispensáveis para o cotidiano.

Posteriormente, vemos no Sócrates de Platão algumas semelhanças e discordâncias com o anterior. Em *A República*, Sócrates expõe que a geometria é um meio de alcançar o conhecimento pela demonstração, que “pressupõem o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos e outras coisas da mesma família para cada pesquisa diferente” (PLATÃO, 1997, p. 312) e que pode ser usada em cálculos, estratégias de guerra, para o desenvolvimento da dialética e “desenvolve esse pensamento filosófico que eleva para o alto os olhares que indevidamente baixamos para as coisas deste mundo” (PLATÃO, 1997, p. 336). Sobre a astronomia elencou sua capacidade de ver com olhos do corpo e da alma “os ornamentos do céu [...] aos movimentos segundo os quais a velocidade pura e a lentidão pura, no número verdadeiro e em todas as formas verdadeiras [...]” (PLATÃO, 1997, p. 341). Descreveu sua preocupação com o mau uso da dialética, capacidade de chegar à essência, pelos adolescentes que “depois de terem experimentado uma vez a dialética, abusam e fazem dela um jogo. Utilizam-se dela para contestar a todo momento e, imitando os que os refutam, por sua vez refutam os outros e sentem prazer, como cãesinhos [...]” (PLATÃO, 1997, p. 335). Realçou a validade dos saberes para o corpo e a alma, “para o corpo temos a ginástica e para a alma, a música” (PLATÃO, 1997, p. 84), para uma vida moderada e um corpo saudável. Ademais, enfatizou “a inteligência à seção mais elevada, o conhecimento discursivo à segunda, a fé à terceira, a imaginação à última; e dispõe-nas por ordem de clareza, partindo do princípio de que, quanto mais seus

objetos participam da verdade, mais eles são claros” (PLATÃO, 1997, p. 295). Demonstrando a sua visão prática e a valorização da multiplicidade de saberes e habilidades, também se refere a “moradias, vestuários e calçados; teremos de levar em conta a pintura e a arte de bordar, procurar ouro, marfim e materiais preciosos de todas as qualidades” (PLATÃO, 1997, p. 77).

No *Teeteto*, o Sócrates de Platão também nos exorta sobre a função do sábio e a necessidade de uma educação que colocasse a todos no mesmo estágio de saber e ação. Alertou sobre a posse das opiniões e as consequências da falta de consciência. Ademais, afirma que a verdade deve ser expressa em função do Bem e da superação da doença da alma, a ignorância.

Quanto à sabedoria e ao sábio, eu dou o nome de sábio ao indivíduo capaz de mudar o aspecto das coisas, fazendo ser e parecer bom para esta ou aquela pessoa o que era ou lhe parecia mau. Não me venhas, agora, caçar as palavras de minha definição, porém desce até o fundo do pensamento. Recorda-te do que ficou dito antes: que para o doente o alimento é e parece amargoso, enquanto para o indivíduo são parece ser e é precisamente o contrário disso. Não devemos deixar um deles mais sábio do que o outro - o que fora impossível - nem sustentar que o doente é ignorante por pensar dessa maneira ou que é sábio o indivíduo com saúde por ser de opinião contrária. O que importa é modificar a condição do primeiro, pois a outra lhe é superior em tudo. Assim, também no domínio da educação cumpre passar os homens do estado pior para o melhor. O médico consegue essa modificação por meio de drogas; o sofista, com discursos. Nunca ninguém pôde levar quem pensa erradamente a ter representações verdadeiras, pois nem é possível ter representação do que não existe nem receber outras impressões além das do momento, que são sempre verdadeiras. (PLATÃO, 2001, p. 35).

De nada adiantaria ser sábio, capaz de viver pela inteligência e desenvolver os conceitos essenciais se não estivermos dispostos às coisas públicas. Esse pressuposto socrático confirma-se com a preocupação do pensador com a cidadania, com a organização da cidade e na conciliação entre sabedoria e práxis social. “Um Sócrates cuja educação não fosse política não teria encontrado discípulos na Atenas do seu tempo” (JAEGER, 2013, p. 541). As fontes já utilizadas mostram-nos o caminho para as virtudes políticas na direção da efetivação do modelo de Estado piedoso, justo e vívido, não como uma utopia estadista platônica ou como exclusividade de Sócrates como fora relatado em Górgias “Creio ser um dos poucos atenienses, para não dizer o único, que se dedica à verdadeira arte política, e que ninguém mais, senão eu, presentemente a pratica” (PLATÃO, 2011, p. 74), mas através da educação política

por uma pessoa que se interessou pelo assunto e ensinava-a atraindo sofistas como Alcibíades e Crítias.

Para nos ajudar nas esclarecimentos socráticos sobre as questões políticas, Xenofonte descreveu e relatou, o Sócrates político, e em passagens marcantes relatou os tipos de governo, a monarquia como “forma de governo aceita por todos e em consonância com as leis da cidade” (XENOFONTE, 2009, p. 274), a tirania “governo exercido contra a vontade da maioria e contra as leis, apenas pela imposição do seu chefe” (XENOFONTE, 2009, p. 274), o modelo aristocrático com “as magistraturas [...] pelos que respeitam as leis” (XENOFONTE, 2009, p. 274), a plutocrática com o governo que “advém dos rendimentos” (XENOFONTE, 2009, p. 275) e democrática “quando todos são elegíveis” (XENOFONTE, 2009, p. 275). Transcreveu que as leis são “determinações que a maioria, reunida em plenário, aprova e promulga, determinando o que se deve fazer e o que não se deve fazer” (XENOFONTE, 2009, p. 80) e sobre a prontidão para “obedecer às leis” (XENOFONTE, 2009, p. 78), além da importância do entendimento delas com precisão. Aliás, escreveu sobre o processo eleitoral por sorteio para generais, também para oradores, além de citar estadistas, a função deles no fortalecimento e engrandecimento dos seus concidadãos através de uma “educação completa e fossem habilitados a bem cumprir as suas obrigações para com a casa, os familiares, os dependentes, os amigos, a cidade e os cidadãos” (XENOFONTE, 2009, p. 83). Desse modo, é perceptível reconhecer uma política hierárquica por meio de conselhos e assembleias, a concretização das leis estatais, a união e legitimação do povo dessa organização, a necessidade do ensino para o desempenho da profissão política e os hábeis para essa execução.

Historicamente, mesmo sem sabermos da plena veracidade das obras, estamos refletindo sobre a História que se estava construindo a partir de elementos diversos e correlacionáveis. Assim, Platão também nos auxilia na afirmação do interesse de Sócrates pelas virtudes políticas. No seu diálogo com Glauco, na obra *A República*, Sócrates exclama:

Proporcionar aos adolescentes e às crianças uma educação e uma cultura adequadas à sua juventude; cercar de todos os cuidados o seu corpo na época em que ele cresce e se forma, a fim de prepará-lo para servir a filosofia; em seguida, quando chega a idade em que a alma entra na maturidade, reforçar os exercícios que lhe são próprias; e, quando as forças declinam e passou o tempo das atribuições políticas e militares, dar baixa no

acampamento sagrado, isentos de toda e qualquer ocupação importante, àqueles que pretendem levar neste mundo uma vida feliz, e, depois de sua morte, coroar no outro mundo a vida que tiverem vivido com um destino digna dela. (PLATÃO, 1997, p. 289).

Mediante ao exposto e com a premissa de uma educação para a política, Sócrates invita para o ensino dos governantes e dos governados. O governante devia se abster das paixões pessoais, desejos subjetivos e se colocar perante o dever. O seu desenvolvimento devia se pautar na disciplina do hábito, nas escolhas alimentares e sociáveis, no trabalho para o bem comum e não para o prestígio, e se adaptar a qualquer situação física ou espacial. Aqueles que se não se sujeitarem às abstenções e autodomínio não estariam aptos para governar e deveriam se submeter aos melhores. O povo governado tem que ser capaz de vivenciar as virtudes dos líderes para que houvesse a “transferência da imagem de uma pólis bem governada para a alma do Homem que ele concebe o processo interior” (JAEGER, 2013, p. 548). Logo, o governante deveria ser regido pela autonomia moral, pelo direito da liberdade positiva e independência da natureza animal que o ser humano possui.

Leão; Ferreira; Fialho (2011) ressalta que à medida que a pólis vai se consolidando, a experiência e a história gregas vão se formando. A vivência do homem nesse microcosmos integra todos os acontecimentos do mundo grego. A pólis, assim, não se limita a um espaço urbano, todavia um espaço com condições ideais de convívio dos homens, deuses e a natureza.

Como forma de unidade e proximidade entre as pessoas da pólis, Sócrates defende a amizade como meio de valorizar as relações humanas na paz e na guerra, momento vivenciado pelo filósofo, com foco na proteção dos interesses coletivos e na cooperação mútua. Reconhecimento, afabilidade, empatia, solidariedade e cuidado com o próximo são os complementos de uma boa amizade e para Jaeger (2013, p. 555) “o que faz de Sócrates o mestre de uma nova arte da amizade é a consciência de que não é na utilidade externa de uns homens para os outros que se deve procurar a base de toda a amizade verdadeira, mas antes no valor interior do Homem”. De fato, a amizade é capaz de ultrapassar barreiras para além do hedonismo individualista.

Neste momento é apresentada uma questão: quem é o educador responsável para a formação humana e política? Sócrates não se colocou como uma referência a ser seguida, com uma *paideia* que unificou todas as *aretés* possíveis, mesmo, historicamente, fazendo esse papel com esmero. Sócrates, para Jaeger (2013, p. 557)

“não é um professor, mas vemo-lo constantemente atarefado na busca do verdadeiro mestre, sem jamais o encontrar”. Corrobora com a ironia socrática exposta por Platão (2009, p. 4) “embora, em realidade, isso me pareça bela coisa: que alguém seja capaz de instruir os homens, como Górgias Leontino, Pródico de Ceos, e Hípias de Élida”. Todavia, mesmo não se colocando diretamente como educador, Sócrates crê “que qualquer natureza pode ser melhorada com aprendizagem e afã” (XENOFONTE, 2009, p. 2001).

A atitude irônica de Sócrates em face do problema da sua própria obra de educador explica a aparente contradição que encerra o fato de ele, ao mesmo tempo que afirma a necessidade da *paideia*, negar os esforços mais sérios desenvolvidos pelos outros em favor dela. O seu *Eros* educacional vale sobretudo para as naturezas escolhidas, dotadas para a mais alta cultura espiritual e moral, para a *areté*. Chamam pela *paideia* a grande capacidade de assimilação, a boa memória e a ânsia de saber desses homens. (JAEGER, 2013, p. 558)

Não podemos nos contentar com as capacidades naturais e a riqueza material como únicas provedoras de saber. Por mais que renegue a sua função de educador, nas fontes expostas, Sócrates pela dialética, ironia, refutação e a consignação da maiêutica, tornou-se um grande estimulador da *areté* para a formação da verdadeira *paideia* grega. A apologia do Bem, da retidão, liberdade, felicidade e autonomia como conceitos essenciais, o colocou como o descobridor e apreciador das mais profundas virtudes humanas. O fato de ser acusado de corromper os jovens, negar os deuses adorados por aquela sociedade e modificar as tradições e de se defender utilizando da não-violência, respeitando os protocolos, argumentando com vivacidade e acolhendo a morte como um prêmio e aclamando a imortalidade, o transformou na jornada a ser trilhada pelos seus sucessores.

Sendo assim, “o conceito decisivo para a história da *paideia* é o conceito socrático do *fim da vida* [...] já não consiste no desenvolvimento de certas capacidades nem na transmissão de certos conhecimentos [...]” (JAEGER, 2013, p. 572). A educação passa a ser vista como um meio de dar condições para o Homem se desenvolver. A *paideia*, em sua construção moral espiritual, surge como uma cultura de educar os Homens e Sócrates se fez mestre neste escopo. Exaltou o ser humano num patamar quase divino ao explicitar as suas destrezas interiores e exteriores e a possibilidade de conciliar a mente sã com o corpo sã. “Para o homem socrático, a suma e o compêndio do “tudo o que eu tenho” é a *paideia*: a sua forma interior de vida,

a sua existência espiritual, a sua cultura” (JAEGER, 2013, p. 573). E para Scolnicov (2006, p. 57) “a única resposta que Sócrates pode dar aos que ainda não estão convencidos é tentar despertar-lhes o horror natural à contradição, o que deve existir em cada um”. Sócrates, portanto, constrói a tese da pessoa integral, que unifica pensamento e ação, na labuta do autoconhecimento da verdade.

Sócrates é um dos últimos cidadãos no sentido da antiga *pólis* grega, e ao mesmo tempo a encarnação e suprema exaltação da nova forma da individualidade moral e espiritual. Ambas as coisas nele unidas sem compromissos. A primeira aponta para um grande passado, a segunda para o futuro. É, de fato, um fenômeno único e peculiar na história do espírito grego. É da comunidade e da dualidade de aspirações desses dois elementos integrantes do seu ser que dimana a sua ideia ético-política da educação. É isso que lhe dá a sua profunda tensão interior, o realismo do seu ponto de partida e o idealismo da sua meta final. (JAEGER, 2013, p. 580).

A filosofia socrática trouxe aquisições e problemas que serão abordados por Platão. O primeiro conceito volta-se para a alma e sua relação direta ou indireta com o corpo. O segundo problema volta-se para a questão da visão intelectual de Sócrates e a possibilidade ou impossibilidade de educar a mente para uma vida virtuosa. E um terceiro ponto é a figura do *logos* como ordenador da verdade. Sabemos que Sócrates foi um relato vivo da cidade de Atenas e se fez filósofo a partir da realidade política e intelectual que se formava. Com efeito, “todo o Ocidente é devedor da mensagem geral de Sócrates” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 102), pois reverberou sobre a essência humana a partir do semblante científico e a indispensabilidade de uma educação que fizesse o ser humano se descobrir como participante e consciencioso por todas as dimensões da vida social. Em suma, “até na fase máxima da sua espiritualização a *areté* grega permanece fiel às suas origens; e da luta de Sócrates [...] brota a força humana criadora de um novo arquétipo, que terá em Platão o seu profeta e mensageiro poético” (JAEGER, 2013, p. 582). É Jaeger demonstrando que o homem socrático, a procura da sua vida interior e da sua cultura, se realizaria em plenitude na vida platônica, mas com alguns problemas a serem resolvidos: o Estado socrático não estava no plano ideal, a política socrática não era abstrata e para poucos e a educação não era missão especial de uma classe.

3.2 PLATÃO: A REFORMA DA ANTIGA *PAIDEIA*

O eixo central da *paideia* está em Platão. O autor representa a visão contemplativa do mundo, o estudo aprofundado da História através dos seus diálogos, o desenvolvimento da dialética filosófica, a análise metafísica e ontológica do ser e a elaboração de uma organização educacional e política que marcou o século IV a. C e que foi analisada por intelectuais posteriores. Jaeger (2013) propõe uma reflexão que vai ao âmago das intenções do filósofo ateniense e se propôs a ressaltar como a vida, as experiências e os diálogos platônicos se converteram em educação filosófica. É visível o desejo do autor em demonstrar qual a imagem que Platão deixou à História e como ele contribuiu para a fundamentação da epistemologia, metafísica e teologia ocidental. Por isso, as asserções expostas são reflexões diretas ou indiretas do pensamento de Jaeger que influenciou e entusiasma as interpretações modernas sobre a Antiguidade clássica.

Platão (428 a. C. – 347 a. C.), termo que vem de “platôs” ombros largos, nasceu em Atenas e seu verdadeiro nome era Aristócles. Seu pai tinha parentesco com o rei Codros e sua mãe com o legislador Sólon, o que são indícios de uma ascendência aristocrata e de uma educação distinta. Teve como influenciadores Crátilo, discípulo de Heráclito, e Sócrates com sua dialética. No entanto, para além da busca pelo sentido da vida, Platão teve contato com a vida política em 404 a. C. quando Cármides e Crítias, seus parentes, participaram do governo. Não contente com os métodos políticos oligárquicos, falsamente expostos como democráticos, utilizados e que levaram à morte Sócrates, Platão distanciou-se das questões cidadinas por um período.

Em 399 a. C. Platão esteve em Mégara com outros discípulos de Sócrates. Em 388 a. C. viajou para Itália, talvez no Egito e em Cirene. Na Sicília foi convidado para debates pelo tirano Dionísio I e, provavelmente, levou consigo o ideal do rei-filósofo, versado no *Górgias*, e da calípolis, relatada na *A República*. Não encontrando consonância em Dionísio, Platão foi “vendido” como escravo a mensageiros espartanos, porém resgatado por Anicérides de Cirene. Retornando a Atenas fundou a sua escola Academia, no parque dedicado ao herói Academos e escreveu certamente sua primeira obra nesta escola, *Mênnon*. Em 367 a. C., Platão retornou à Sicília após a morte de Dionísio I e a ascensão do seu filho Dionísio II. Segundo as ideias de Díon, defensor da filosofia de Platão, Dionísio II estaria aberto a essa nova filosofia, que não se concretizou, pois o tirano exilou Díon e manteve Platão como prisioneiro. Em 361 a. C. Platão retornou pela terceira vez à Sicília para a preparação

filosófica de Dionísio, o que não aconteceu também. Em 360 a. C. novamente em Atenas retomou a direção do seu ginásio até à sua morte.

De acordo com Reale; Antiseri (1990), a questão platônica foi desenvolvida em nove tetralogias, de acordo com Trasiló, estudioso de Platão, natural de Alexandria (morto em 36 d. C.) e auxiliar do imperador romano Tibério (42 a. C. – 37 d. C.): I (Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon); II (Crátilo, Teeteto, O Sofista, Político); III (Parmênides, Filebo, O Banquete, Fedro); IV (Alcebiades I, Alcebiades II, Hiparco, Os amantes); V (Teages, Cármides, Laqués, Lísias); VI (Eutidemo, Protágoras, Górgias, Menon); VII (Hípias Menor, Hípias Maior, Ion, Menexeno); VIII (Clitofonte, A República, Timeu, Crítias) e IX (Minos, As Leis, Epinome, Cartas). Mesmo perante as indagações sobre a autenticidade das obras, ainda é possível reconstruir o pensamento platônico de maneira enunciada. Podemos afirmar que Platão iniciou sua filosofia com ênfase na política e nos princípios éticos, desenvolveu uma análise sobre as visões cosmológicas e sofísticas, fundamentou sua teoria das formas perfeitas e o aprofundamento em questões antigas, como a formação do Homem grego.

Inicialmente, de maneira sistemática, Platão manteve-se fiel ao método dialético e à capacidade da procura da verdade através das perguntas. Com isso surgiu o “diálogo socrático” em que Sócrates, personagem protagonista e ser histórico, fez de Platão o seu autor original. Como afirmam Reale e Antiseri (1990, p. 131) “o Sócrates dos diálogos, na realidade é Platão”. Tais diálogos vislumbram o interesse pelos problemas expostos e a sua análise de maneira mais hábil para formar suas ideias sobre o assunto. O método, nesta proximidade com o objeto a ser estudado, é o caminho que encontra o nome, a definição, a representação e a ciência do que é debatido. A inteligência, engendrada em todos os momentos do método, auxilia-nos na construção de um saber sobre a essência das coisas tendo como base os diálogos investigativos.

Pereira Filho (1999) alerta-nos que Platão deve ser estudado pelo aparato temporal, histórico, com a compreensão dos diálogos e considerando os fenômenos sociais, políticos, econômicos e ideológicos. Outrossim, demonstrou que Platão não deve ser reduzido a um filósofo historiador, entretanto, devemos entender como o ateniense interpretou e relatou suas vivências dentro de um contexto de colóquio com outras personagens. Relatou que Platão foi se construindo nos seus diálogos, em ocasiões de contradição sobre a cidade, de confabulações entre o ser e o devir, na linguagem poética e filosófica para a constituição da virtude no homem grego.

De maneira geral os diálogos dialéticos surgiram pela necessidade de discutir o que é real e o que é imagem ao nosso redor. Nasceram para expor o contraditório e o porquê da necessidade de se apegar às sombras. Sócrates e Platão perceberam a imperatividade da reflexão filosófica como mentora das questões comuns que poderiam ser transformadas em situações morais e políticas. De um passeio nas ruas, com diálogos a princípio banais, até as ponderações sobre conceitos e aplicabilidade das virtudes na vida humana. Aqui podemos perceber a continuidade dada por Platão ao método dialético socrático, pois visava a uma reflexão sobre a plenitude dos valores e não se limitava às aporias do cotidiano.

Na sua discussão sobre as obras de Platão, Jaeger (2013) expôs a visão de Scheleiermacher (1768-1834), pregador protestante e tradutor das obras platônicas para o alemão, que dividiu as obras em filosóficas, preparatórias e dialéticas, e formais, maduras e entrelaçadas com o período vivenciado num avanço expositivo e complementar. Além disso, enfatizou a unidade espiritual que vai se formando gradualmente na produção delas. Clarificou as ideias de Karl Friedrich Hermann (1804-1855), filósofo e filólogo, analisando cada época que o diálogo foi escrito, e dividiu os diálogos em três grupos: o primeiro durante a vida de Sócrates, o segundo após a morte de Sócrates e o terceiro grupo após seu exílio em Mégara e as viagens a Cirene, Egito e Sicília entrando em contato com os pitagóricos. Hermann, iniciador da corrente histórico-evolutiva, defendeu que um problema deve ser analisado dentro de uma conexão mais vasta e não na fase limitada. Lewis Campbell (1830-1908), intérprete escocês de Platão, publica o livro “The Sophistes and Politicus of Plato”, no qual se vê obrigado a estudar a legitimidade das obras de Platão, não através da cronologia, e chegou à seguinte trilogia, através do seu método estilométrico: obras sobre o método, obras dialéticas e obras próprias.

Em relação à autenticidade e inautenticidade de alguns livros de Platão²³, sabemos do ceticismo a algumas cartas e a obras que pecam na qualidade e demarcação do tempo ocorrido. No entanto, Eduard Meyer (1855-1930), historiador alemão, e Wilamowitz (1848-1931), filólogo alemão, citados por Jaeger (2013), enfatizam a relação direta entre a vida do autor e suas obras, sendo necessário não desprezar todos os dados fundamentais na compreensão da filosofia platônica.

²³De acordo com BURTON (2013), os modernos duvidam da autenticidade de Segundo Alcibíades, Hiparco, Amantes rivais, Teages, Minos e Epinomis, além de não concordarem com o Primeiro Alcibíades, Hípias Maior e Clitófon.

Wilamowitz, inclusive, também enfatizou a divisão das obras entre jovens, socráticas, e maduras, obras pessoais. Além do mais, Zeller exalta o caráter único e importante de Platão em se diferenciar das escritas anteriores:

We are always tempted to regard the dialogues as the principal part of Plato's activity, since it is from them that we derive our knowledge of his philosophy. But he leaves us no room for doubt that for him authorship was only of secondary importance, only a pleasant game, a noble amusement; the spoken word is living and animate, the written only a shadowy imitation, a reminiscence of it. The dialogues, which in their form imitate the Socratic conversations, are therefore not mere philosophic expositions, but works of literary art, and should not be put on the same plane as the writings of the pre-Socratic philosophers. (ZELLER, 1950, p. 135-136).

Regressando ao esquema de Trasilo, citado anteriormente, discernimos que os diálogos de Platão não devem ser postos de maneira cronológica, única e tão-somente, porém as temáticas, o momento histórico, caráter, forma e as citações posteriores devem ser contabilizadas. Atualmente analisamos as obras platônicas de acordo com a “juventude”, “maturidade” e os “tardios” escritos do autor.

Nessa apreciação, os diálogos da juventude ou socráticos, curtos, apresentam o verdadeiro Sócrates e suas inquietações éticas, que levavam ao raciocínio indutivo, às vezes independente e com exemplos aduzidos sobre coragem, sobriedade, justiça e sabedoria. Platão tentou plasmar sua produção na ironia socrática e muitas vezes distante do rigor racional e metodológico, sendo considerado por muitos, como Wilamowitz, como um período poético. Mesmo o “olhar crítico não descobre nas obras de Platão nenhuma passagem em que não se entrelacem e interpenetrem plenamente a forma poética e o conteúdo filosófico” (JAEGER, 2013, p. 597). Assim, podemos expor que *Eutífron*, *Apologia*, *Críton*, *Alcibíades*, *Laques*, *Cármides*, *Lísis*, *Íon*, *Hípias Menor e Maior*, *Menexeno*, *Protágoras*, *Górgias* e *Mênnon* como os indicados.

Os diálogos menores, que por antonomásia expõe a essência da *areté*, foca nos valores de valentia, piedade e temperança, em que Sócrates interroga os interlocutores a fim de indicar as refutações necessárias do seu método e a edificação segura de um conceito pela consciência racional. Confirmando o exposto, Eutífron responde a Sócrates que “a piedade é o que todos os deuses amam, e contrário – o que todos os deuses detestam – é a impiedade” (PLATÃO, 1983, p. 43), Críton interpelando Sócrates sobre as pessoas que “são capazes de fazer não só os mais pequenos males, mas, talvez, os maiores, se alguém diante deles tiver sido caluniado” (PLATÃO, 1983, p. 113) e Hípias relatando o emprego do método socrático como algo

que tivesse “piedade da minha inexperiência e da minha falta de educação” (PLATÃO, 1980, p. 11). Platão conclama-nos a acompanhar as perguntas, respostas e a retornar aos assuntos discutidos entre Sócrates e seus interrogados advertindo não a finitude dos valores mencionados, entretanto, a falta de conclusão dos diálogos, o seu espírito motivado pelo Bem, a possibilidade de se recriar as reflexões ao longo da sua vida e a aplicação do método elêntico.

O seu objetivo era lançar a inquietação nos homens e estimulá-los a fazer alguma coisa por conta própria. No entanto, nas demais obras platônicas desse período juvenil, o elemento exortativo da socrática passa visivelmente a segundo plano por trás do elemento elêntico e investigacional. Evidentemente, Platão sentia a necessidade de penetrar no conhecimento do que era a virtude, sem se deter no resultado da ignorância. A falta de saída, que era para Sócrates um estado permanente converte-se para Platão no estímulo que o impele à resolução da aporia. Procura uma resposta positiva para o problema do que é a virtude. O caráter sistemático do seu método revela-se principalmente no fato de ele ir abordando como problema, nesses diálogos, uma virtude depois da outra. Aparentemente, mas só aparentemente, Platão não se ergue acima da ignorância socrática nesses diálogos iniciais. (JAEGER, 2013, p. 600-601).

Seguindo os prenúncios de Burton (2013), podemos afirmar que os diálogos menores foram escritos a partir da década de noventa do século IV a. C, como uma introdução ao problema do melhor Estado para a realização da virtude do Bem. *Eutífron* fala sobre a investigação dialética na construção de um comportamento pautado na justiça e piedade com a chancela dos deuses. Na *Apologia*, já trabalhada no item Sócrates, vemos o cuidado com a alma e a educação para a *areté* política afirmando que a educação é um serviço à cidade. Em *Críton*, diálogo no cárcere com Sócrates, temos o embate entre justiça e injustiça e a necessidade do cumprimento das leis. *Alcibíades*, nome do diálogo que discursa sobre o valor da guerra e da paz, retrata a importância da necessidade do conselheiro político conhecer a justiça, o que era sua intenção pessoal. O *Laques* exalta a valentia e a melhor educação dos cidadãos baseada na coragem como uma atitude constante daqueles que vivem de acordo com a alma. Criticou os sofismas produzidos pelo seu colega Nícias em relação a coragem ser uma ciência. *Cármides* exalta a sentença oracular do “conhece-te a ti mesmo” proposto por Sócrates e se viu capaz da introspecção para chegar a uma sabedoria de vida, que é bela e boa. *Lísis* explana a amizade como forma de unidade e diferenciação, além de focar no bom e no bem por si mesmo que existem como inspiração divina. *Íon*, de maneira transparente, relata como os falsos valores

adentram no nosso convívio e expressou o embate entre as rapsódias como ciência e as mesmas como inspiração, aceitando esta última como elevada. *Hípias Menor*, na sua aproximação com *Íon*, é um diálogo que nos convida a pensar sobre a utilidade da mentira e da verdade ao indagar se a virtude, justiça, é uma potência, faculdade, ou ciência. *Hípias Maior*, guiado por Sócrates e a procura de trilhar um caminho bom, foi colocado a pensar sobre a diferença entre o conceito de belo e a beleza material, sendo refutado, constantemente, por suas ideias. *Menexeno*, diálogo que relata a função da oração fúnebre, relatando ao jovem que chegou à idade adulta, e estava pronto para a vida pública ateniense, como é possível improvisar na criação do epitáfio e a atuação dos oradores de Atenas. *Protágoras*, introduzindo o conceito de arte política, indica a imperativa participação prática do cidadão na formação e defesa das virtudes cívicas. A virtude pode ser ensinada? Em seu discurso ele enfatiza a primazia de uma educação prática. *Górgias*, na reflexão sobre o justo e o injusto, utiliza da retórica para contrapor à verdadeira política. Os analíticos das obras platônicas, dentro da corrente histórica, consideram o *Górgias* como a primeira obra pessoal de Platão com foco político. E finalmente, *Mênon* dando continuidade à temática da obra anterior, utilizando das hipóteses já colocadas, busca a definição da virtude e as possibilidades de ensiná-las para além da visão lógica, com base na essência das coisas e nos conceitos.

“Os diálogos aporéticos não chegam a tanto, pois eles não resolvem sequer a questão preliminar. Esta solução deveria constituir o objeto de um ensinamento. Mas ninguém é aberto a um ensinamento que não se pretende necessário. Ora, os interlocutores desses diálogos são todos, em qualquer grau, ‘eruditos’. Se nem todas as suas respectivas competências figuram na lista da defesa de Sócrates, todas pretendem ter por um objeto os valores. Estas pretensões diferem entre si em natureza e em qualidade. No grupo dos sofistas, a vaidosa presunção de Hípias contrasta com a tranquila segurança de Górgias; entre os jovens, Lísias e Menexeno não tem a inteligência nem o conhecimento de um Teeteto. Mas todos têm opiniões sobre a questão prévia, e antes que estas opiniões sejam reduzidas ao silêncio Sócrates saberá proveitosamente começar o seu ensinamento” (GOLDSCHMIDT, 2002, p. 27-28).

Com base nessas informações, Platão gradualmente construiu diferentes ideias filosóficas e no período da maturidade, ou intermediário, levantou uma nova perspectiva sobre o Estado, teoria das Formas com base matemática, dividindo sua visão esotérica do primeiro momento com Sócrates como protagonista e porta-voz, sem refutar e como expositor de Platão. Pode-se citar como componentes desse

grupo *Eutidemo*, *Crátilo*, *Fedro*, *O Banquete*, *Fédon*, *A República*, *Parmênides* e *Teeteto*. Já os diálogos posteriores, fase da velhice, extensos e desafiadores compostos por *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Crítias* e *Leis*, considerado o último diálogo e publicado inacabado. Ademais, temos *As Cartas*, principalmente a *Carta sétima*, que Jaeger (2013) destaca a dificuldade cronológica e conceitual de aceitá-las por inteiro.

De maneira enfática, das obras supracitadas, Jaeger (2013) destaca *República* como um início da educação filosófica dos futuros governantes e coerente organização das classes de acordo com a função social. A noção de um Estado perfeito e uma cidade ideal perpassa a necessidade de uma educação específica e integral – *paideia* – para a justiça na cidade e a justiça para o indivíduo. Vale realçar que, na temática educacional, o *Protágoras*, o *Górgias*, o *Mênon*, o *Banquete* e o *Fedro*, possuem primaz fundamentação com o auxílio da *República* e as *Leis* na análise orgânica do espírito grego e da tradição helênica. A história da *paideia* escancara as relações do homem com a pólis, não pelo aspecto religioso, mas sim pelo caminho epistemológico para a compreensão sobre a filosofia do referido autor clássico. Eis o caminho que vamos trilhar.

Jaeger (2013) reforça que seria exagerado dizer que todas as obras de Platão já estavam prontas e relacionadas dentro da situação vivenciada pelo filósofo. Retoma que a metodologia histórico-evolutiva é fundamental para entender os degraus que Platão foi subindo e formando a unidade em todos os seus diálogos. O filólogo alemão não nega a dificuldade de apreciar todas as premissas de Platão e por isso selecionou os textos que construíram a verdadeira *paideia*, que demudaram a educação e conquistaram o mundo pela riqueza de minúcias.

3.2.1 *Protágoras*: o que deve ser ensinado?

Uma *paideia* sofística ou socrática? Jaeger (2013) inicia o seu aprofundamento nas obras de Platão a partir desse dilema intelectual. Nas comparações entre as formas de explicação anteriores, Jaeger buscou responder a esta questão e indicar qual *areté* poderia ser ensinada e qual pessoa seria capaz de ensiná-la.

A obra *Protágoras*, em sua temática sobre a natureza da virtude, apresenta a contenda sobre as relações entre as virtudes e o conhecimento. Teve como público personalidades importantes como os sofistas Protágoras, Hípias e Pródico; os filhos de Péricles, Páralo e Xantipo; os parentes de Platão, Crítias e Cármides, além de

Hipócrates e Sócrates, consagrado como educador neste diálogo. Este diálogo aconteceu, provavelmente, 434/433 a. C, entre Protágoras e Sócrates, ocorrida na casa de Cálias, filho de Hipônico e rico ateniense, no “duelo de Sócrates contra a *paideia* dos sofistas surge como uma autêntica batalha decisiva daquele tempo, com a luta de dois mundos antagônicos pela hegemonia na educação” (JAEGER, 2013, p. 624).

Diz-me uma coisa, Hipócrates, estás disposto a procurar Protágoras e a oferecer-lhe o teu dinheiro como salário para ele se ocupar de ti. Mas, por que é que o procuras e para te tornares o quê? Se, por hipótese, tivesses intenção de procurar o teu homônimo, Hipócrates de Cós, o de Asclepiades, para lhe ofereceres o teu dinheiro como salário por se ocupar de ti, e se alguém te perguntasse «Diz-me, Hipócrates, estás disposto a pagar um salário a Hipócrates por ele ser o quê?», que responderias? (PLATÃO, 2002, p. 8)

Inicialmente, o diálogo descreve a chegada de Hipócrates à casa de Sócrates pedindo-lhe que o deixasse entrar e que o acompanhasse ao encontro com Protágoras. Sócrates concordou em acompanhar Hipócrates, porém não deixou de questionar as intenções dele em ser aluno do sofista. Alertou sobre a necessidade de se conhecer o professor a quem quer entregar a sua alma. “Que sabedoria possui os pintores? diríamos que é a da reprodução das imagens e o mesmo dos outros. Porém, se alguém nos perguntar: Em que o sofista é sábio?” (PLATÃO, 2002, p. 10). Sócrates, intencionalmente, queria que Hipócrates reconhecesse a diferença entre profissão de educador e o mestre das almas, pois os discípulos dos sofistas querem ser profissionais, ambulantes à procura de dinheiro, e não formadores da *paideia*, que oferecem desinteressadamente o alimento espiritual. A necessidade da análise do que é agradável e prejudicial faz-se necessária na aquisição do saber, como afirma Sócrates, “Se [...] fizeres uma ideia do que é bom ou do que é mau, então não te fará mal comprar a ciência de Protágoras [...]. Mas, se não, vê bem, meu amigo, não jogues os dados à sorte, nem corras riscos em matérias tão delicadas” (PLATÃO, 2002, p. 11). No entanto, Hipócrates vê Sócrates como um facilitador e não como catedrático da cultura, da essência do verdadeiro educador.

Para Pereira Filho (2014) o início do texto de Protágoras clarifica que o método sofístico do mestre de Abdera, autor da tese de que o homem é a medida de todas as coisas (Teeteto, 152 a), não se trata exclusivamente de um relativismo axiológico, que atribui a cada pessoa a escolha e ajuizamento de suas ações. A ideia de “medida”

indica referência de conhecimento. Manifesta uma visão epistemológica, antropológica e cosmológica ao expor a natureza humana e a capacidade de conhecer a si e o seu potencial de sabedoria.

O público reunido e as apresentações feitas, Protágoras afirma para Hipócrates que “no mesmo dia em que começares a fazer, ao regressar a casa, estarás melhor, e o mesmo no dia seguinte; em cada dia progredirás sempre para melhor” (PLATÃO, 2002, p. 15). Visualizamos o caráter retórico, sedutor e atrativo do sofista sobre a juventude. Ao colocar-se como um profissional equilibrado e inovador, elabora que a sofística antiga era “ofensiva, e a disfarçavam e dissimulavam, uns sob a forma de poesia, como Homero, Hesíodo e Simônides, outros sob a forma de ritos iniciatórios e profecias, como os seguidores de Orfeu e Museu” (PLATÃO, 2002, p. 14). Para se diferenciar dos demais sofistas, como Hípias²⁴, ele situa-se como um profissional da “boa gestão dos assuntos particulares - de modo a administrar com competência a própria casa - e dos assuntos da cidade - de modo a fazê-lo o melhor possível quer por ações quer por palavras” (PLATÃO, 2002, p. 16).

Protágoras, de maneira pretensiosa e otimista, apresenta-se como um educador dos homens para a cidadania. Entretanto, Sócrates em seu ceticismo, afirma a impossibilidade de se ensinar esta arte tendo em vista que o sofista não era especialista e nem apto para tal função. A educação sofista mostra-se como capaz de orientar retamente para a direção pessoal e estatal, como se a *areté* fosse especialidade dos sofistas. Para legitimar essa incompetência, Sócrates expõe as diferenças entre filhos e pais, grandes homens que não conseguiram reproduzir sua virtude para sua prole, tema debatido desde Píndaro sobre a *paideia* da nobreza. Corroborando com o filósofo da ironia, afirma Jaeger (2013, p. 632) “os homens que mais se salientam pelas suas qualidades espirituais e morais não dispõem de meios para transmitirem aos outros qualidades que os distinguem, a sua *areté*”. Logo, estamos diante do embate: a virtude pode ser ensinada para Protágoras e a virtude não pode ser ensinada para Sócrates. E sobre isso, Platão relata com limpidez a fala de Sócrates.

É óbvio que não creem que essa arte possa ser ensinada. Bem, e não é assim apenas com os interesses públicos da cidade; e também na vida particular, os mais sábios e mais nobres dos nossos cidadãos não têm possibilidades

²⁴De acordo com JAEGER (2013, p. 631) “é representante das artes liberais, sobretudo do que mais tarde se chamaria *quadrivium*: aritmética, geometria, astronomia e música”.

de transmitir a outros a virtude que possuem. Até Péricles, o pai destes dois jovens aqui presentes, os educou perfeitamente nas matérias que dizem respeito aos professores, mas naquelas em que ele próprio é sábio, nem os ensinou nem os confiou a outro. De modo que lá andam eles por aí, vagueando, à rédea solta, à espera de, por obra do acaso, encontrarem sozinhos a virtude. E, se quiserem mais, este mesmo Péricles, que era tutor de Clíncias, o irmão mais novo aqui do nosso Alcibiades, com receio de que aquele fosse corrompido pelo irmão afastou-o dele e enviou-o para ser educado junto de Árifron, que, antes que se tivessem completado seis meses lhe devolveram sem saber o que fazer com ele. E posso, ainda, referir-te muitos outros que, sendo bons, não conseguiram tornar ninguém melhor, nem dos seus, nem dos outros. Assim eu, Protágoras, ao observar estes exemplos, não creio que a virtude se possa ensinar. Contudo, depois de te ouvir dizer que pode, rendo-me a considerar que há algo no que dizes, porque creio que és conhecedor de muitos assuntos, muitos que aprendeste e outros que tu próprio descobriste. Portanto, se entenderes possível, demonstra-nos de que modo se ensina a virtude. Não nos recuses essa demonstração. (PLATÃO, 2002, p. 17)

Como uma forma de se distanciar do aspecto irônico, técnico, pedagógico e dialético de Sócrates, Protágoras apela à visão poética e mitológica. Zeus é desenhado como um senhor que atribui habilidades, qualidades físicas e políticas, alimentos, a arte de gerir as cidades, organização, as virtudes repartidas de acordo com as funções de cada um e os defeitos e irritações seriam substituídas pela justiça, piedade, prudência e coragem através do aprendizado e prática guiada, ou seja, enfatiza que a virtude não “seja obra da natureza ou algo inato, mas, antes, ensinada e que aquele que o desenvolver conseguiu-lo-á graças ao treino” (PLATÃO, 2002, p. 20). Mesmo perante a ousadia de Prometeu e Epimeteu, Zeus convida-os a distribuir os recursos para os homens e como participantes “da herança divina [...] foi o único dos animais a acreditar neles. [...] Depois, rapidamente dominou a arte dos sons e das palavras e descobriu casas, vestuário, calçado, abrigos e os alimentos vindos da terra (PLATÃO, 2002, p. 19). A educação, desde criança, para Protágoras deve ser acompanhada por especialistas e profissionais que serão capazes de corrigir os eventuais erros e desvios, se necessário “com ameaças e pancadas, como se fosse um pau torto e recurvo” (PLATÃO, 2002, p. 22). O sofista coloca-se como educador, dotado de saber divino, que levará o entendimento e a retidão e como recompensa estabeleceu o pagamento “sempre que alguém aprender comigo, se quiser, paga-me a quantia que eu estipulei; se não, depois de ter ido a um templo e ter ponderado qual diz ser o valor dos meus ensinamentos, entrega-me essa mesma quantia” (PLATÃO, 2002, p. 24).

Goldschmidt (2002) indica que Protágoras, desdenhando a ignorância metodológica, desenha a virtude como uma ciência que deve ser ministrada pelos

novos sofistas. Afirma também que, no decorrer do debate, é evidente que não será pelas aulas dos sofistas que a virtude será desenvolvida ou reconhecida, pois a educação deve partir da dialética autêntica como alimento real e valorativo.

Nas palavras de Platão, percebe-se o incômodo de Sócrates com a visão da virtude ser dividida em partes e distribuída através do aprendizado sofístico. Através de indagações sobre as formações das virtudes, Sócrates depara-se com a sabedoria como integrante maior da virtude e utiliza-se de perguntas concisas e ligeiras para desconstruir as colocações de Protágoras. Desconstruindo e mostrando o contraditório moral e intelectual e através do seu cinismo didático: “Ó Protágoras, acontece que eu sou um homem esquecido e quando alguém fala comigo demoradamente, esqueço qual era o conteúdo do discurso” (PLATÃO, 2002, p. 33). Protágoras vê-se preso às suas apreciações, ignorando que a virtude seja um saber e as distinções entre as virtudes concretas, espirituais e mentais. Nesse debate, percebe-se que Protágoras guia-se pela argumentação mitológica e poética – Simônides²⁵ por exemplo –, enquanto Sócrates, descontente com a prolixidade do sofista e as tentativas de dissuadir os discursos, fundamentou-se na Filosofia e por pouco não se foi embora, sendo impedido por Cálias. Os excessos do sofista também foram percebidos por Alcibíades que expôs “o longo discurso para cada questão, contornando os argumentos e não querendo dar respostas, prolongando, antes, o discurso até que muitos dos ouvintes tenham esquecido qual era o teor da pergunta” (PLATÃO, 2002, p. 35).

Ansiosos pela continuidade do debate, Crítias enfatiza “Não devemos tomar nenhum partido, nem por Sócrates, nem por Protágoras, mas antes pedir para ambos que não quebrem a conversa ao meio” (PLATÃO, 2002, p. 36), e Pródico esclarece “Na verdade, o apreço vem, sem mentiras, da alma daqueles que ouvem, enquanto o louvor, muitas vezes, trai com palavras a verdadeira opinião. Consequentemente, nós, ouvintes, a experimentaremos, sobretudo júbilo e não prazer” (PLATÃO, 2002, p. 36), Hípias pede a Protágoras, “que não navegue de vela desfraldada, ao sabor do vento, e fuja para um mar de discursos, onde não se aviste terra” (PLATÃO, 2002, p. 37).

²⁵De acordo com JAEGER (2013, p. 640): “Escolhe essa poesia porque trata da essência da *areté*, apesar de não trazer nada para esclarecer o problema, colocado por Sócrates, das “partes” da *areté* e da sua relação com o todo. Platão liga aqui diretamente a paideia sofística àquele aspecto da antiga poesia que traduzia uma reflexão consciente sobre a *areté* e, portanto, sobre a educação. Para ilustrar isso, era Simônides um autor especialmente indicado”.

Scolnicov (2006) acentua que Protágoras limita-se à persuasão e que a verdade não tem valor social e psicológico. O pensamento subjetivista da sofística aguça a incapacidade de um ponto de referência educacional para o ensino da verdade e do bem. Para o autor, o sofista construiu explicações em que a convicção pessoal estabelece o que é ou não é certo, demonstrando as contradições linguísticas e sensitivas do método sofístico.

Com sua força dialética, Sócrates caminha rumo à força constitutiva do Homem: a razão ou a ciência. Adverte que “a maioria das pessoas pensam sobre o conhecimento que não é o gênero e coisa que tenha força, ou seja, capaz de liderar ou governar, [...] que não é o conhecimento que governa, mas outra razão [...]” (PLATÃO, 2002, p. 52). Acedendo que a sapiência é uma propriedade louvável, capaz de governar um homem e que se alguém conhecer o que é bom e o que é mau nunca será debelado por coisa alguma, Protágoras expõe que “seria para mim uma vergonha se não dissesse que a sabedoria e o conhecimento são mais importantes do que qualquer outra de todas as capacidades humanas” (PLATÃO, 2002, p. 53). Assim, percebemos que, com o conhecimento, o ser humano é capaz de escolher entre o bem e o mal, o prazer e a dor, o agradável e o desagradável. Deste modo, Sócrates mostra que o mal pode ser vivenciado pelo ser humano se for levado a ele, não conscientemente, levando Protágoras a reconhecer que as virtudes se mantêm unidas e idênticas, todavia o sofista nega-se a aceitar a coragem nesta unidade. O filósofo da maiêutica, com o silêncio do sofista, pergunta e esclarece:

E a sabedoria das coisas temíveis e das coisas não temíveis é o contrário da ignorância dessas mesmas coisas? Também a esta pergunta repetiu o sinal de assentimento. - E a ignorância dessas coisas não é cobardia? A custo, lá acenou que sim mais uma vez. - E a sabedoria das coisas que causam temor e das que não o causam é coragem, uma vez que é o contrário da ignorância dessas mesmas coisas, não? A esta pergunta, embora quisesse acenar que não, ficou calado. E eu perguntei: - Então, Protágoras, não respondes às minhas palavras nem que sim nem que não? - Tira tu as conclusões. (PLATÃO, 2002, p. 64).

Para Jaeger (2013), por mais que Platão tente tirar o foco da temática desse seu diálogo, o autor permanece examinando a virtude, os valores morais e intelectuais, auxiliando-nos na percepção que, por mais que os sofistas iniciaram uma *paideia*, somente a partir de Sócrates, mesmo sem a intenção do filósofo, realçou-se no conhecimento dos verdadeiros valores como ponto basilar da educação e sem dogmatismo. A prioridade da formação do espírito humano, glorificado pelos sofistas,

não pode ser abonada pelo mero fato de se triunfar na vida de maneira superficial. O conhecimento, por ser expressão do caráter mais reservado do Homem, é na educação que pode se amparar para se lançar à sua tarefa suprema: desenvolver o Homem na sua legítima *areté*.

Tu, antes, dizias que a virtude não podia ser ensinada, agora insistes no contrário, querendo sem demonstrar que todas essas qualidades, a justiça, a sensatez, a coragem, são conhecimento; deste modo, bem pareceria que a virtude fosse qualquer outra coisa que não conhecimento, como Protágoras tentou defender, é claro que não poderia ser ensinada. Agora, se, pelo contrário, parece ser na sua totalidade, conhecimento - tal como tu insistes, Sócrates - será surpreendente que não se possa ensinar. Por sua vez, Protágoras, depois de ter partido do princípio de que a virtude podia ser ensinada, agora parece insistir no contrário, em mostrar que bem poderia ser um pouco de tudo, menos conhecimento, e assim de modo algum poderia ser ensinada». No que me diz respeito, Protágoras, vendo toda a confusão de opiniões, ora numa direção, ora noutra, tenho um enorme desejo de as clarificar e gostaria que continuássemos a nossa análise sobre o que é a virtude e investigássemos, de novo, se ela pode ser ensinada ou se não pode ser ensinada. (PLATÃO, 2002, p. 64).

Enquanto para Jaeger (2013) a questão da virtude ser ensinada estaria perto da solução, precisamos aprofundar na questão do saber que não pode cair no esquecimento. Para Burton (2013) houve uma inversão de ideias, com Sócrates afirmando a possibilidade de se ensinar a virtude, pois é um conhecimento e Protágoras afirmando que algumas virtudes não são conhecimentos e não podem ser ensinadas. Agregando a essas ideias, Goldschmidt (2002) indica que o fim da conversa entre Sócrates e Protágoras, e suas conversões, seriam retomadas e esse diálogo seria considerado aporético e incompleto. Quiçá, o problema e as discussões sobre o saber abertos no *Protágoras* se intensifiquem no *Górgias* para a construção da verdadeira *paideia* clássica.

3.2.2 Górgias: os limites da *paideia*.

Jaeger (2013) incita o leitor a responder ao longo das suas colocações se a retórica é uma *tékhne*. Deixa evidente a obrigação de se pensar que a *paideia* não pode ser reduzida a uma forma de poder e manipulação, questiona se o responsável por alcançar o propósito da vida é o antigo ou novo estadista, além de refletir sobre os perigos da retórica na condução para a *paideia* socrática.

Górgias de Leontinos (487 a. C. – 380 a. C.), nasceu na região da Sicília, atual Itália, foi um grande viajante e inclusive visitou Atenas para intermediar a defesa da

sua cidade contra os siracusanos e permaneceu em Atenas ganhando fama pelo poder da retórica e oratória. A obra *Górgias* é considerada um relato escrito após a condenação de Sócrates e sob a égide da sua personalidade. O diálogo passa-se na casa de Cálicles que convida Sócrates e seu amigo Querofonte para se encontrarem com Górgias e presenciarem a sua capacidade de responder a todas as questões. Um entrechoque da sofística com a filosofia platônica principia-se.

Górgias apresenta-se como um ancião, respeitável, nobre e diferenciado como Protágoras e primeiramente vê o seu discípulo, Polo, colocá-lo como um sujeito que usa da experiência e da sua arte, a retórica, de maneira superior. Platão conta que, de acordo com o aluno sofista, “uns são proficientes numas; outros, noutras; cada um a seu modo; os melhores o são nas melhores. Górgias é um destes e participa da mais nobre das artes” (PLATÃO, 2011, p. 2). E, nesse momento, Górgias coloca-se como uma referência da retórica e se gaba dessa postura, pois se vê como um herdeiro da “linguagem de Homero” (PLATÃO, 2011, p. 3).

Jaeger (2013), em suas apreciações, posiciona no início do diálogo, de um lado a sofística com a função pedagógica e a retórica como uma habilidade a ser ensinada para a manutenção do Estado, e de outro a necessidade de Sócrates de rebater a arte de convencimento como competência a ser adquirida, meio sedutor e superficial, que merece ser rechaçado e censurado pelos excessos cometidos. Ademais, o estudioso alemão coloca-nos que esse diálogo se divide em três momentos, que serão respeitados e ponderados em seguida, fundamentados na essência da retórica, a retórica e o estadista e a verdadeira *paideia*.

Essencialmente, a retórica é posta como uma arte que se diferencia das demais, porque não se coloca como uma atividade manual ou limitada, porém teórica e alcançada por meio de discursos referem-se aos “negócios humanos” (PLATÃO, 2011, p. 6). Sócrates, descrito com particularismo por Platão, não concorda com essas ideias e relata ter ouvido “os comensais entoar nos banquetes aquela cantilena em que fazem a enumeração dos bens e dizer que o melhor bem é a saúde; o segundo, ser belo; e o terceiro [...] enriquecer sem fraude” (PLATÃO, 2011, p. 6). A retórica apresenta-se como uma conferência de poder a quem domina e que ao ser bem utilizada realiza sua finalidade que é a persuasão, a indiferença às questões morais e o direito do mais forte de se impor. E mesmo que outras artes também sejam persuasivas, como a aritmética, a retórica é a única que busca “convencer os juízes

no tribunal, os senadores no conselho e os cidadãos nas assembleias ou em toda e qualquer reunião política” (PLATÃO, 2011, p. 7).

Scolnicov (2006) expressa a força da ironia socrática na obra *Górgias*. Elencou que Polo, Cálicles e Górgias eram guiados pelas opiniões inconscientes e que, por orgulho ou conformismo, não avaliaram as suas afirmações. Além disso, expressou que o modo de opinar dos personagens do diálogo não se sustentavam, pois, provavelmente, não foram eles que as criaram e que só o conhecimento pode ser chamado de nosso. Logo, os personagens não tinham o saber necessário e precisam construí-lo.

Dialeticamente, Sócrates dirige seus questionamentos às afirmações de Górgias para refletir sobre suas respostas e guiar o debate a um nível superior e apropriado. Para Burton (2013, p. 88) “Sócrates contrapõe o ser convencido (crença) a “ter aprendido” (conhecimento). Embora tanto as pessoas que foram convencidas quanto as pessoas que aprenderam tenham sido persuadidas, as primeiras têm convicção [...] as últimas têm conhecimento em si”. Assim, Sócrates direciona-se também a Polo mostrando a necessidade do verdadeiro aprendizado e clareza em relação ao tipos de artes que precisam ser ensinadas, com a arte política²⁶.

Górgias, mediante aos questionamentos e exemplificações de Sócrates, expõe que a retórica abarca um conjunto de artes de uma autoridade, como o médico convencendo o paciente a se medicar, mas que coloca a oratória como um diferencial visto que ela é “capaz de falar contra todos a respeito de qualquer assunto, conseguindo, por isso mesmo, convencer as multidões melhor do que qualquer pessoa” (PLATÃO, 2011, p. 11), ou seja, o médico não seria superior ao orador mesmo falando da sua área e profissão. Expõe também que o professor deve ensinar, mas não é o responsável pela aplicação e entendimento do aluno, além disso, o professor não merece ser perseguido pela conduta infratora dos seus alunos. Nesta ocasião do diálogo, Sócrates não se vê satisfeito com os argumentos de Górgias e o interpela se ele está a serviço de reproduzir verdades ou falsidades. Tais colocações corroboram-se com a seguinte afirmação: “Porque tenho a impressão de que o que afirmaste agora não está de acordo nem concerta com o que disseste a respeito da retórica” (PLATÃO, 2011, p. 11), destarte, Sócrates defende que “Se tiveres de fazer de alguém um orador, forçosamente essa pessoa terá de conhecer o que é justo e o

²⁶Na interpretação de JAEGER (2011, p. 659) “a retórica política é uma imagem ilusória de uma verdadeira arte, que por sua vez faz parte da verdadeira arte do Estado”.

que é injusto, quer o tenha aprendido antes, quer aprenda depois contigo” (PLATÃO, 2011, p. 13).

Sócrates negando a retórica como uma *tékhne*, um saber, um conhecimento equilibrado e bem-intencionado, explica para Polo e Górgias, que a culinária, baseada no hábito, a comédia e a política são ramificações da mesma atividade que é a lisonja, ou adulação, que se divide em sofística, culinária, perfumaria e retórica, que carecem da razão, porquanto buscam as vãs honras e o prazer efêmero. Deste modo, as “artes” da bajulação não favorecem nos cuidados da alma e da verdade. E sobre as artes do corpo e da alma, Sócrates exclama:

Como são dois domínios diferentes, para mim há também duas artes. À que se relaciona com a alma dou o nome de política; para a que diz respeito ao corpo não posso encontrar uma denominação única, por dividir novamente em duas partes o todo uniforme da cultura do corpo: a ginástica e a medicina²⁷. Do mesmo modo, distingo na política a legislação, que se contrapõe à ginástica como a medicina se contrapõe à justiça. Visto relacionarem-se as artes de cada grupo com os mesmos objetos, apresentam todas elas pontos de contacto: a medicina com a ginástica, e a justiça com a legislação; mas em alguma coisa diferem umas das outras. Ora, percebendo que há essas quatro artes, que só visam ao bem-estar do corpo e da alma, duas a duas, respectivamente, a adulação, não porque chegasse a conhecê-las, digo, mas por simples conjectura, dividiu-se em quatro, assumiu a forma de cada uma das partes e se faz passar pelas artes cuja aparência usurpou. Com os interesses superiores do homem não se preocupa no mínimo, mas vale -se do prazer como de isca para a ignorância, enganando-a a ponto de parecer-lhe de muito maior valia. Foi assim que a culinária se insinuou na medicina, pretendendo conhecer os mais saudáveis alimentos para o corpo, de forma que se o médico e o cozinheiro tivessem de entrar num concurso em que crianças fossem juízes, sobre quem mais entendesse da excelência ou da nocividade dos alimentos, o cozinheiro ou o médico, este morreria de fome. (PLATÃO, 2011, p. 18).

Sancionando o supracitado, Jaeger (2013) concluiu que a retórica não é uma autêntica *tékhne*, como não é um verdadeiro conhecimento da natureza das coisas, não tem consciência e não se utiliza da racionalidade, por isso a retórica política é parte da bajulação e não da ordem valorativa e real do convívio humano. Já de acordo com Goldschmidt (2002), a condenação da retórica estava indicada na separação entre saúde real e a saúde aparente da alma. Vemos que as contestações entre Polo, Górgias e Sócrates levam-nos à prática da justiça e a importância da educação do

²⁷De acordo com JAEGER no Livro IV (2013, p. 1038) “o médico é o homem que, baseado no que sabe sobre a natureza do homem são, conhece também o contrário deste, ou seja, o homem enfermo, e portanto sabe encontrar os meios e os caminhos para restituí-lo ao estado normal. É a esse exemplo que Platão se agarra para traçar a imagem do filósofo, chamado a fazer outro tanto pela alma do Homem e pela saúde dela”.

estadista com a proposta platônica de contrapor o humanismo sofisticado e retórico ao novo humanismo.

Nesta etapa sendo apostrofado por Polo, Sócrates parte da pressuposição que é “feliz quem é honesto e bom, quer seja homem, quer seja mulher; o desonesto e mau é infeliz” (PLATÃO, 2011, p. 25). E mesmo advertido por Polo, Sócrates enfatiza que o homem injusto precisa ser punido, pelos homens e pelos deuses, para amenizar a sua infelicidade. O poder não pode ser usado a bel prazer para realizar o que se quiser na cidade, contudo, somente para tornar as pessoas melhores. Os tiranos não conhecem a felicidade porque vivem pela filosofia do poder, da violência, opressão com o intuito do máximo domínio. Já, o Sócrates de Platão, defende a filosofia da educação, a formação pela verdadeira *paideia*, oposta às injustiças, maldades e com o foco ético da natureza humana – *Kalokagathía*. É compreensível que a *paideia* nos leva à felicidade e o poder está a serviço de uma doutrina de ilusões e injustiças, pois até Polo afirma que o Homem “tornou-se infelicíssimo, por haver cometido as maiores injustiças” (PLATÃO, 2011, p. 25).

Jaeger (2013) acautela-nos que a concepção grega, na figura de Platão, não demoniza a natureza e nem o poder, mas determina a missão do educador na sublimação do natural. A natureza deixa de ser vista pelo viés sofisticado, modelagem, entretanto, é um espaço de desenvolvimento da *areté* no Homem – saúde da alma. Ressalta que o Sócrates descrito expõe a oposição entre desejos arbitrários e a vontade. Aqueles relacionados ao capricho egoísta e esta pode se tornar um bem autêntico que não aceita o que é nocivo. Assim, o *ethos* apresentado é a finalidade de toda escolha consciente e virtuosa para a saúde da alma.

Nesse andamento do diálogo, a dialética socrática se sobrepõe à retórica sofista e Polo volta-se à defesa de Górgias e à corroboração dos presentes. A estratégia retórica não se sustentou ao ataque dialético pelo de motivo de não ser objetiva, não possuir uma filosofia de base e manipular o uso das palavras. “Vê, portanto, se concordas em deixar que eu conduza a argumentação e em responder a minhas perguntas” (PLATÃO, 2011, p. 27). Polo é induzido pelo jogo das perguntas a aceitar que “a economia livra da pobreza; a medicina, da doença; e o castigo, da intemperança e da injustiça” (PLATÃO, 2011, p. 34); que “o castigo nos deixa mais prudentes e justos, atuando a justiça como a medicina da maldade” (PLATÃO, 2011, p. 35) e que “cometer injustiça é o segundo mal em importância; o maior de todos é cometer alguma injustiça e não ser punido” (PLATÃO, 2011, p. 36). Em outros termos,

o retórico e o tirano não se utilizam de concepções finalistas para a veracidade, justiça e felicidade, mas para a cobiça e a realização sem renitências. Neste sentido, Sócrates efetiva que natureza e a utilidade da retórica deve ser de clarificação dos atos para a não prática de injustiças, se ela for capaz.

Dando direção ao debate, Cálicles aborda Sócrates afirmando que o filósofo tem aproximação com os oradores, que os argumentos socráticos são vulgares e convencionais, discordando que é pior cometer injustiça do que ser vítima de injustiça, tese aceita por Polo, que as leis foram estabelecidas pelos fracos e pelas multidões para impedir os mais fortes de terem mais que os outros. De maneira apologeta retrata que “a própria natureza, segundo creio, incumbe-se de provar que é justo ter mais o indivíduo de maior nobreza do que o vilão, e o mais forte do que o mais fraco” (PLATÃO, 2011, p. 39). Sócrates alerta-nos que Cálicles era volúvel em relação aos interlocutores:

Se na assembleia emites alguma opinião e o *demo* ateniense se manifesta em contrário, na mesma hora te retratas e passas a afirmar o que ele quer; de igual modo te comportas com relação a esse belo rapaz, o filho de Pirilampo: nunca tens coragem de opor-te às opiniões e às palavras de teu apaixonado; de forma que se alguém se admirasse das coisas absurdas que afirmas cada vez que falas para ser agradável a ambos, poderias retrucar-lhe, se quisesses dizer a verdade, que se ninguém puder impedir os teus amados de dizerem o que dizem, não poderás também evitar de falar como falas. (PLATÃO, 2011, p. 38).

Cálicles apresenta-se com premissas fortes e intencionado a recompor a estima da retórica e aceitação natural dos mais fortes e nobres. Alega que há a justiça natural e a justiça convencional e censura Sócrates por brincar com as palavras. Pressupõe que poder se defender de uma injustiça é vital e que as leis do Estado minimizam a ação dos mais fortes e impõe uma igualdade que pertence às massas. A figura de Cálicles é pintada como parte de uma nobreza que não abrigava a perda do poder, apaixonada pelas habilidades de dominação e receosa em relação à filosofia. Apresenta a classe que menospreza a educação, pois a vê como um “adestramento orientado no sentido de extraviar a eludir sistematicamente as naturezas dos fortes e a manter de pé o poder dos fracos” (JAEGER, 2013, p. 673).

Sobre a educação filosófica, Cálicles afirma que deve iniciar na infância, contudo é “muito atraente para quem a estuda com moderação na mocidade, porém acaba por arruinar quem a ela se dedica mais tempo do que fora razoável” (PLATÃO, 2011, p. 40). Enfatizou que estudar filosofia até a velhice é ridículo, infantil e que tais

peças mereceriam chicotadas. Além disso, a educação deixaria o bem-dotado inferior, incapaz de se defender e desonrado por limitar sua real natureza. E fez o pedido a Sócrates para cultivar a ciência prática da vida e aplicar seus ensinamentos: “para com essas demonstrações [...], para adquirires reputação de sábio, deixando para os outros essas sutilezas [...] chamadas tolices, [...] palavreiro sem valor, e que acabarão por fazer-te morar numa casa despovoada” (PLATÃO, 2011, p. 41).

Para Jaeger (2013), Sócrates está faceiro por encontrar um adversário digno de debate. Cálicles, na sua defesa da retórica, apresenta-se como um orador capaz de seguir a lisura, a discursar sobre o bem e a falar sobre a verdadeira cultura – *paideia*. Ademais, Cálicles equipara, na sua teoria do direito, a força, a benevolência e o prazer. É dentro desses pressupostos que Sócrates contesta a noção de natureza para Píndaro, utilizada como exemplo de legitimidade do mais forte, a utilização da lei como má-fé, a honra e a verdade do homem que busca o que é real, cita “sapateiros, pisoeiros, cozinheiros e médicos” (PLATÃO, 2011, p. 45) para refletir sobre quem é melhor e mais sábio, colocou em contradição a relação de Cálicles entre os melhores, mais fortes e mais corajosos, além de, dialeticamente, indicar a dificuldade do ser humano ser e não-ser qualquer coisa ao mesmo tempo. De tal modo, com todas as indagações, pode-se afirmar que o Sócrates apresentado no *Górgias* tem uma finalidade valorativa, colocando a missão da vida humana, através da *paideia*, distinguir o bom do mau, o bem do mal, princípio capital da pedagogia platônica. Portanto, o “o que se conclui disso [...] é que o bem não é a mesma coisa que o agradável, nem o mal o mesmo que o desagradável, porque uns cessam ao mesmo tempo, e outros não, por serem diferentes. (PLATÃO, 2011, p. 52).

Sócrates, o orador do povo, com exemplos simples do cotidiano, percebe a intenção de Cálicles que seguia o provérbio “arranjar-me com o que tenho e aceitar o que me deres” (PLATÃO, 2011, p. 55), ou seja, enganar e não concluir nenhuma ideia. Aqui, Sócrates retoma as colocações feitas a Polo e Górgias sobre os dois tipos de vida diferentes: a lisonja e a filosófica.

Na primeira classe, a dos processos que só visam ao prazer, incluí a prática culinária, que não considero arte, e entre os que visam ao bem, a arte da medicina. E agora, pelo deus da amizade, Cálicles, para com tuas cachorrices e não me respondas ao acaso e contra tuas próprias convicções, nem tomes como brincadeira o que eu disser. Como estás vendo, é de suma importância o assunto de nossa discussão, um dos mais sérios com que possa ocupar-se qualquer pessoa, até mesmo de pouca inteligência, a saber, de que maneira é preciso viver: do modo por que me concitavas, para conduzir-se alguém

como homem e falar diante do povo, cultivando a retórica e dedicando-se à política, tal como o fazeis presentemente, ou se é preferível aplicar-se ao estudo da filosofia, e em que essa maneira de viver difere da anterior? Talvez o que de melhor tenhamos a fazer seja o que eu tentei há pouco: distinguir e, depois de chegarmos à conclusão de que se trata de duas maneiras diferentes de viver, considerar em que uma se diferencia da outra e qual delas devemos adotar. É possível que ainda não tenhas apanhado o meu pensamento. (PLATÃO, 2011, p. 56).

Especialmente, nesta ocasião, a retórica política, que não é melhor ou diferente da poesia mitológica, volta à baila para o último suspiro linguístico de Cálicles. A educação para a eloquência dos estadistas, como foi com Péricles, Temístocles, Címon e Melcíades, torna-se referência no debate e distinta da educação das massas, visto que estaria no plano da adulação. Mas, Jaeger, ao analisar este tipo de retórica reforça Platão ao afirmar que “se a grandeza de um estadista consiste realmente em satisfazer os próprios apetites e os da massa [...] chegaremos à conclusão de que aqueles estadistas não passaram de uns incompetentes” (JAEGER, 2013, p. 681). O verdadeiro estadista é virtuoso, com espírito temperado, excelente, valente, piedoso, capaz de se autoconhecer e de fazer o melhor para todos. Esta virtude, *areté* no sentido amplo grego, deve ser alcançada através da verdadeira *sophrosyne* – sabedoria plena – no corpo, na alma e no mundo onde vivemos.

Goldschmidt (2002) evoca que mais que descobrir a função ou qual a retórica correta, no *Górgias* vemos surgir a figura do político atrelada à justiça e incapaz de ser injusto e viver pela adulação. Para o autor, Sócrates não define absolutamente o político e o filósofo, pois a intenção é aprofundar a sua reflexão no perfil dos sofistas, lançando raciocínios sobre como o político das almas deveriam ser e se portar.

O verdadeiro político e orador não pode desejar o poder exterior, o mal voluntário, porque senão se tornará um tirano desprovido de *paideia*, desprezando os inferiores a ele e se submetendo aos, espiritualmente, superiores. Vale ressaltar que, não podemos confiar no ensino sofístico e na sua ânsia por reconhecimento material, pelo motivo de “os sofistas, conquanto em tudo o mais sejam sábios, procedem neste particular por maneira insensata. Dizendo-se professores de virtude, muitas vezes acusam os discípulos de serem injustos para com eles [...]” (PLATÃO, 2011, p. 72). O único educador do Estado deve ser o filósofo, capaz de formar para a coletividade, sensato nas suas realizações e capaz de participar da seleção dos políticos. Para Platão (2011, p. 74) Sócrates é o modelo de filósofo estadista, “o único, que se dedica à verdadeira arte política, e que ninguém mais [...]”. Para Jaeger (2013, p. 686) “é

Sócrates o representante da virtude, quem é o herói”. O que Sócrates quer é não é um mero servidor, mas um professor do povo representado pelo melhor político – adiantando a visão da Sofocracia que aparecerá na *República*.

De maneira valorativa e metafísica, o *Górgias* apresenta Sócrates entrelaçado no seu momento e com os embates da sua vida. É a “revelação do verdadeiro ser de Sócrates” (JAEGGER, 2013, p. 691), na ideia do Bem, da verdadeira política e da educação para uma vida justa. E para finalizar, o poeta e o filósofo se misturam ao expor a seguinte fábula:

Conforme Homero nos relata, Zeus, Poseidon e Plutão dividiram entre si o poder que tinham recebido do pai. Ora, no tempo de Crono havia uma lei relativa aos homens, que sempre vigorou e que ainda se conserva entre os deuses, a saber: que o homem que houvesse passado a vida com justiça e santidade, depois de morto iria para a Ilha dos Bem-aventurados, onde permaneceria livre do mal, em completa felicidade, e que, pelo contrário, quem tivesse vivido impiamente e sem justiça, iria para o cárcere da punição e da pena, a que dão o nome de Tártaro. No tempo de Crono, e mesmo depois, no começo do reinado de Zeus, os juizes eram vivos e julgavam aos vivos no próprio dia em que deveriam morrer. Esse o motivo de ser o julgamento cheio de falhas; por isso, Plutão e os zeladores da Ilha dos Bem-aventurados foram a Zeus e lhe comunicaram que para ambos os lugares chegavam homens de todo em todo indignos. Então Zeus lhes falou: Vou remediar tal inconveniente. As sentenças, realmente, têm sido mal dadas, porque as pessoas são julgadas com vestes, uma vez que ainda estão vivas. Desse modo, continuou, muitos homens de alma ruim são adornados de belos corpos, posição e riqueza, aparecendo por ocasião do julgamento infinitas testemunhas que afirmam terem eles vivido com justiça. Nessas circunstâncias os juizes ficam perturbados, tanto mais que eles também julgam vestidos, servindo-lhes de véu para a alma os olhos, os ouvidos e todo o corpo. Tudo isso atua como empecilho, tanto as suas próprias vestimentas como as dos que vão ser julgados. Em *primeiro lugar*, disse ele, será preciso tirar dos homens o conhecimento da morte, pois presentemente eles têm notícia dela com antecedência; nesse sentido, já foram dadas instruções a Prometeu. Em *segundo lugar*, passarão a ser julgados desprovidos de tudo, a saber, só depois de mortos. O juiz, também terá de estar morto e nu, para examinar apenas com sua alma as demais almas, logo após a morte de cada um, que estará desassistido de toda a parentela e depois de haver deixado na terra todos aqueles adornos, para que o julgamento possa ser justo. Percebi esses inconvenientes antes de vós, e como juizes nomeei três de meus filhos, sendo dois da Ásia: Minos e Radamanto, e um da Europa: Éaco. Depois de morrerem, julgarão no prado que se acha na altura da encruzilhada dos dois caminhos: o que vai dar na Ilha dos Bem-aventurados e o que vai para o Tártaro. Radamanto julgará os que vierem da Ásia; Éaco, os da Europa. A Minos darei o privilégio de pronunciar-se por último, nos casos de indecisão dos outros dois, para que seja o mais justo possível o julgamento que decide da viagem dos homens. (PLATÃO, 2011, p. 75).

De maneira lógica, o mito é citado com a função de fechamento e caminho para a realização da vida imortal. Sócrates relata a Cálicles que tudo o que o corpo passou em vida continua por algum tempo visível, em sua quase totalidade, depois da morte

e a mesma coisa acontece com a alma. Assim, apresentar-nos-emos aos juízes de corpo e alma e receberemos as punições necessárias para o nosso bem. Entre os que serão punidos, e de jeito enfático, estão os tiranos, os reis, os nobres e os demais dirigentes dos bens públicos, por serem, justamente, os que têm a probabilidade de cometer os máximos e mais incrédulos delitos. Já os filósofos que não buscam honrarias, buscam a veridicidade e usam a sua força para aconselhar, estes irão para Ilha dos Bem-aventurados. E com os argumentos dos sofistas refutados, Sócrates convida os retóricos para “precaver-nos de cometer injustiça do que de ser vítima de injustiça, e que cada um de nós deve esforçar-se, acima de tudo, não para parecer que é bom, mas para sê-lo realmente, tanto na vida particular como na pública” (PLATÃO, 2011, p. 77).

O mito da morte supracitado não é um postulado dogmático e nem puramente espiritual. Estamos considerando as questões ontológicas da vida e da morte na procura do sentido da existência. Manifesta o “exame médico da alma” (JAEGER, 2013, p. 693), um momento da parádeigmata – para todos – aperfeiçoada. O mundo pós-morte seria a “continuação e o aperfeiçoamento da *paideia* da vida terrena” (JAEGER, 2013, p. 693), uma última oportunidade de atingir o escopo da vida para os que não foram bem educados e a sentença para àqueles que não aceitaram a verdadeira educação, que agora serão modelos a não serem seguidos. A essência da *paideia* “trata-se da luta ao longo de toda a vida da alma para se libertar da ignorância acerca dos bens supremos” (JAEGER, 2013, p. 694). Além disso, não podemos viver pela *apaideusía* – ignorância do verdadeiro – e devemos seguir a exortação socrática: “Aceita, portanto, meu conselho, e acompanha-me para onde, uma vez chegado, serás feliz, assim na vida como na morte, conforme nosso argumento o certifica” (PLATÃO, 2011, p. 78).

Afinal, Sócrates é o verdadeiro educador, a *paideia* socrática a legítima jornada para o pós-morte, e a política e o Estado aparecem como acusados juntamente com a Filosofia. Deve ficar claro que no *Górgias* a oposição entre os sofistas e filósofos, intrinsecamente, revela-nos o anseio de Platão em apresentar uma educação com um “programa acabado [...] que desenvolve por completo o seu caráter à luz de um debate crítico com a retórica, na qual, com sua fulgurante aparência, vê a autêntica representação dos manejos políticos do seu tempo” (JAEGER, 2013, p. 697). Em suma, “quem se aventura em direção à luz não carece de recorrer à escuridão, porque

se encontra permanentemente nela” (SPINELLI, 2006, p. 283), e esse aventureiro é o filósofo.

Todas as questões supracitadas retratam os anseios de Jaeger (2013) de se apoderar do real sentido que Platão dava aos preceitos recebidos de Sócrates e como o filósofo antigo ambicionou impregnar sua Filosofia no seio dos seus ouvintes. Jaeger quer apreender até onde os anseios de Platão são individuais e até que ponto se colocaram a serviço da pólis. Vê-se, com clareza, que o filósofo alemão percebe a dificuldade que Platão teve em compreender as relações e distinções entre indivíduo, comunidade e a necessidade de desenvolver uma nova sociedade que aplicasse com eficácia os seus pensamentos. Por isso que todas as citações, mesmo de outros autores, corroboram com o espírito da obra *Paideia* e com as elucidações do seu autor. Contribuem para refletir sobre os assuntos que Jaeger destacou como primordiais para a Grécia clássica.

3.2.3 *Mênon*: como surge o saber?

A *areté* é divina? Jaeger (2013) enfatiza a circunspeção da discussão sobre a origem do saber. Questiona e interrelaciona vários argumentos sobre a presença de uma intervenção divina ou de um aprendizado lógico, matemático e ontológico para se chegar à *Ideia* suprema.

Mênon, descendente de família aristocrata da Tessália e ex-discípulo de Górgias, é, no diálogo, hóspede de Ânito, contudo este aparece como por acaso em meio à conversação, o que parece excluir a possibilidade de ela passar-se em sua casa. Os envolvidos neste colóquio são Sócrates, com seu método da ignorância; Mênon originário da cidade de Farsalo, com sua relação de virtude e poder; o escravo de Mênon que é uma personagem utilizada pedagogicamente e Ânito, novo político e com riqueza considerável que veio da classe dos artesãos.

O diálogo *Mênon* já pertenceria a uma fase porvindoura, onde influências outras, além de Sócrates, começam a dar novas direções ao pensamento de Platão. Progressivamente, Sócrates passa a ser exclusivamente o porta-voz de Platão, o personagem basal que ele conserva, por lealdade ao gênero literário que sempre utilizara. Diversamente do *Protágoras*, que se limita a afirmar a possibilidade do ensino da virtude e Sócrates com a virtude como saber, do *Górgias*, que relata a valentia, prudência, piedade, justiça como partes da virtude, no *Mênon*, o pressuposto “virtude

é um saber” e a investigação sobre a natureza da virtude foram ponderadas e apregoadas.

Para Goldschmidt (2002), a novidade do *Mênon* está na metodologia por hipótese, no movimento dialético através das exemplificações e na busca da essência dos valores a serem ou não ensinados. Burton (2013) expõe que a conversação coloca *Mênon* em uma situação passiva por não acompanhar a argumentação e a ironia socrática. Spinelli (2006) evoca que o Sócrates, descrito por Platão, é sincero na busca de um conhecimento franco, com exame racional dos conceitos para clarificar os equívocos. Para Jaeger (2013), o problema do saber explicitado por Platão é um programa da Academia, respondendo ao questionamento: que saber é aquele que Sócrates considera fundamental para a *areté*?

Partindo da problemática do saber e da virtude, no início *Mênon* interroga: “Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício?” (PLATÃO, 2001, p. 10), Sócrates modifica a questão: “E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é?” (PLATÃO, 2001, p. 11). Ou seja, não podemos falar dos tipos se não sabemos definir ou dizer a origem da virtude. O conhecimento da virtude em si se faz essencial no início do diálogo, pois as modalidades de virtude se relacionam ao todo que merece ser conhecido.

Nesta linha, *Mênon* indica as diferentes virtudes atribuídas a gênero, classe e faixa etária diferentes. Inventariou que o homem deve superintender a pólis, a mulher a gerência da casa e a obediência ao marido, a criança, o idoso e o escravo também teriam habilidades distintas. Todavia, Sócrates, neste encontro entre pluralidade e unicidade, critica o enxame de virtudes e utiliza o exemplo das abelhas ao questionar que “dizes serem elas muitas e de toda variedade de formas e diferentes umas das outras quanto ao serem elas abelhas?” (PLATÃO, 2001, p. 12). Percebe-se que para Sócrates, e Jaeger corrobora, existe um “eidos” unitário, caráter único, uma totalidade, “é a mesma virtude que pertence a todos” (PLATÃO, 2001, p. 14). Vale destacar, que a visão lógica socrática remete à indivisibilidade que nos leva ao Bem em sua plenitude, ou seja, a unicidade não busca a definição da virtude de maneira simplista, porém o seu ser, essência, a ideia como saber originário.

A questão é: as modalidades de virtude são virtudes *ou* partes da virtude? *Mênon*, no entanto, não conseguiu apreender esta distinção e Sócrates reafirma sua disposição irônica, pois “ao procurar uma única, eis que encontramos, de maneira

diferente de há pouco, uma pluralidade de virtudes. Mas a única, a que perpassa todas elas, não conseguimos achar” (PLATÃO, 2001, p. 15). Neste ponto, Jaeger (2013), expõe que o desacerto de Platão estaria na criação de um conceito universal no plano metafísico e não nos sentidos. Relatou que a relação entre particularidade e universalidade, logicidade e ontologia, não pode ser analisada pelos modernos, mas dentro da conceitualização de *Ideia* como base da verdade e da realidade. Ademais, vemos uma postura platônica e não socrática no decurso dialético e sinóptico – a pluralidade de virtudes levar-nos-ia a uma mesma *Ideia*: a essência.

Para clarificar a Mênon a distinção entre os termos “a” e “uma”, Sócrates utiliza-se do exemplo da figura: “o que é a figura, Mênon?; se lhe dissesse que é a redondez, e se ele te perguntasse aquilo precisamente que eu perguntei: a redondez é a figura ou uma figura?, dirias, sem dúvida, não é?, que é uma figura” (PLATÃO, 2001, p. 15); do exemplo da cor: “o branco é cor ou uma cor?”, dirias que é uma cor, porque acontece haver ainda outras?” (PLATÃO, 2001, p. 16). De maneira elucidativa, Sócrates motiva Mênon a relacionar o supratranscrito com a virtude como um esforço mental necessário e propõe, ao longo do processo refutativo, que “A cor é pois uma emanção de figuras de dimensão proporcionada à visão e perceptível” (PLATÃO, 2001, p. 19). O núcleo é demonstrar que a matemática e geometria são colocadas, centralmente, como capazes, a partir de uma metodologia hipotética, de levar-nos à essência das coisas. O método hipotético adotado por Sócrates apresenta uma forma silogística que parte de afirmações pontuais para chegarmos a demonstrações incontestáveis. “Fazendo então uma hipótese, estou disposto a dizer-te o que resulta a propósito de sua inscrição no círculo: se é impossível ou não” (PLATÃO, 2001, p. 34). E assim, também, no que concerne à virtude, o hipotético faz-se presente na questão: a virtude é uma ciência e pode ser ensinada? Para refletir sobre esta questão, Sócrates convida o escravo de Mênon, jovem grego e sem nenhuma educação formal, para responder a algumas perguntas:

SÓCRATES: Dize-me aí, menino: reconheces que uma superfície quadrada é desse tipo? — ESCRAVO. Reconheço. — SÓCRATES. A superfície quadrada então é que tem iguais todas estas linhas, que são quatro? — ESCRAVO. Perfeitamente. — SÓCRATES. E também não é que tem iguais estas aqui, que atravessam pelo meio? — ESCRAVO, Sim. — SÓCRATES. E não é verdade que pode haver uma superfície desse tipo tanto maior quanto menor? — ESCRAVO. Perfeitamente. — SÓCRATES. Se então este lado for de dois pés e este de dois, de quantos pés será o todo? Examina da seguinte maneira. Se fosse de dois e por este de um só pé, a superfície não seria de uma vez dois pés? — ESCRAVO. Sim. — SÓCRATES. Mas, uma vez que

por este também é de dois pés, não vem a ser de duas vezes dois? — ESCRAVO. Vem a ser. — SÓCRATES. Logo, ela vem a ser de duas vezes dois pés. — ESCRAVO. Sim. — SÓCRATES. Quanto é então duas vezes dois pés? Faz o cálculo e diz. — ESCRAVO. Quatro, Sócrates. — SÓCRATES. E não é verdade que pode haver outra superfície deste tipo, que seja o dobro dessa, que tenha todas as linhas iguais como esta? — ESCRAVO. Sim. — SÓCRATES. De quantos pés então será? — ESCRAVO. Oito. — SÓCRATES. Vê lá, tenta dizer-me de que tamanho será cada linha dessa superfície. A desta aqui é, com efeito, de dois pés. E a daquela que é o dobro? — ESCRAVO. Mas é evidente, Sócrates, que será o dobro. (PLATÃO, 2001, p. 28).

De acordo com Jaeger (2013, p. 713), “essa experiência pedagógica constitui o momento mais brilhante no diálogo”. Tal função pedagógica de Sócrates mostra-se admirável por ressaltar uma envergadura interior de captar as relações matemáticas não pelo ensino, entretanto, porque o conhecimento já estava no seu espírito e consciência. “Platão interpreta a existência potencial do conhecimento matemático na alma como uma visão comunicada e que está numa vida anterior” (JAEGER, 2013, p. 713). É perceptível a recorrência do autor ao seu mundo das ideias, a imortalidade da alma e a sua transmigração. A interpretação de Werner Jaeger segue as colocações de Sócrates quando ele afirma que como num devaneio, essas apreciações acabam de erguer-se nele. “E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém” (PLATÃO, 2001, p. 32).

Sócrates, o filósofo da dúvida, é complementado por Platão, o filósofo do saber. As aporias socráticas, fontes de interrogação, nos levam a intuição das ideias e a reminiscência do saber que está na nossa alma. Para Spinelli (2006) as aporias é um método próprio do mestre que busca colocar todas as concepções em desconfiança para reexaminar o próprio saber. “E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma [...], de modo que aquilo que acontece não sabemos agora [...] é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de lembrar”. (PLATÃO, 2001, p. 34). A verdade está na alma e o saber verdadeiro não está na simples assimilação, mas na recordação durante a nossa vivência. A virtude não está no ouro nem na prata, como indicava a antiga *areté* grega, mas no conhecimento do Bem e da justiça, no saber.

Encaminhando para o final do diálogo a questão da virtude ser um saber é resgatada. Ao ser considerada uma ciência – um saber -, a virtude pode ser ensinada, evidencia Sócrates, pois tende para o Bem, fundamentalmente. Não obstante,

Sócrates exclama que “aquilo de que não haja nem mestres nem discípulos, não faríamos bem em conjecturar que não é coisa que não se ensina?” (PLATÃO, 2001, p. 38). Mesmo procurando entre os melhores estadistas de Atenas, percebeu-se que a virtude não tinha especialistas no seu ensino como temos médicos, sapateiros, artesãos e os sofistas que recebem salários pela transmissão dos seus saberes. Neste ponto, Ânito encaminha-nos para a verdadeira educação criticando os exageros dos sofistas e seu descaramento em ensinar sem predisposição pela verdade. O rico ateniense concebe que a virtude só pode ser ensinada por homens virtuosos que “aprenderam dos seus predecessores, que foram também homens de bem” (PLATÃO, 2001, p. 43), como Temístocles, Péricles, Lisímaco e Tucídides. Nesta defesa dos estadistas, Sócrates alerta que os políticos não souberam educar os filhos para o Bem fazendo deles unicamente bons cavalheiros, músicos, matemáticos e políticos. Os pais limitaram-se a ensinar parte da virtude e não eram modelos da virtude plena.

O *Mênon*, como o *Protágoras*, fecha com um dilema: uma vez que o ensino dos sofistas não conduz à areté e a areté que os estadistas possuem por natureza (φυζει) não pode transmitir-se a outros, parece que só por obra do acaso divino a areté pode existir no mundo, a não ser que se encontre um estadista (πολιτικός) capaz de converter em estadista um outro homem. (JAEGER, 2013, p. 720).

Partindo do pressuposto inatista não teríamos a capacidade de aprender a virtude porque ela pertence à nossa alma. E aqueles que se intitulam como professores da *areté* possuem somente a imagem correta sobre os valores, mas não o conhecimento, mesmo que ambos se aparentem equivaler. “As opiniões [...] produzem todos os bens. Só que não dispõem a ficar muito tempo, [...] de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa” (PLATÃO, 2001, p. 50). E como Burton (2013, p. 121) aclara-nos que “as opiniões corretas não sobrevivem muito tempo a não ser que possam ser amarradas por uma explicação de por que são corretas”, ou seja, a virtude é uma opinião correta na retórica daqueles que tentam ensiná-la. Já para Jaeger (2013, p. 720) “é Sócrates o único verdadeiro estadista que torna os homens melhores”. Está na alma e não nos sentidos o verdadeiro saber que precisa despertar e Sócrates seria o verdadeiro educador a mostrar que a *paideia* não se ensina, “mas nasce na própria alma de quem o inquire com base numa orientação correta do seu pensamento” (JAEGER, 2013, p. 719).

É fundamental dizer que para Jaeger (2013), embora cheguemos ao final do *Mênon*, até então estamos na mesma temática do *Protágoras*. Ainda estamos debatendo sobre o que pode ser ensinado, qual conhecimento pertence à alma e como o corpo atua na formação das ideias. Indica que Platão, seguindo os pressupostos de Sócrates, coloca-nos próximos das definições, mas que nós temos que encontrá-las. Concorde com Platão, que Sócrates se fez único estadista por possuir aptidões individuais e competência de desenvolvê-las, intuindo em Platão o espírito do “psicólogo” que quer se concentrar na alma de Sócrates para encontrar a sua própria essência.

3.2.4 O Banquete: Éros e paideia.

O *Banquete* é uma obra que se coloca com alguns diferenciais: não possui um personagem central, apresenta pessoas com dessemelhantes culturas e os conceitos de amor sob a sombra da medicina, poesia, filosofia, política e das vivências particulares dos presentes. Os banquetes eram comuns na antiguidade como prática de bebedeira e comilança, porém com Platão essa ocasião de socialização transforma-se, espontaneamente, uma situação pedagógica e essencial na educação entre mestres e alunos. Para Jaeger (2013, p. 727) “os banquetes eram, entre os gregos, locais onde pontificava a verdadeira tradição da autêntica *areté* masculina e da sua glorificação em palavras poéticas e em cantos”. E para Leão; Ferreira; Fialho (2011, p. 60) “o ato ritualizado de partilhar comida e a bebida pode revelar-se muito importante, [...] uma excelente oportunidade para vencer barreiras e firmar laços de natureza social, antes de mais, mas também de cariz político e religioso”.

Aristodemo estava entre os convidados para um jantar que comemorava a vitória de Agatão nas *dionísias* – competições de coros e peças teatrais – quando relatou a Apolodoro algumas passagens daquele acontecimento. De modo recente, Apolodoro encontrara-se com Gláucon, meio irmão de Platão, na estrada à Atenas, que ouvira versões incompletas do Banquete. Nessa ocasião, inicia-se a exposição de Apolodoro a Gláucon no caminho de demonstrar a adesão do *Éros* e da *paideia*, ideia central dessa alvitre.

Jaeger (2013), de maneira propedêutica, deixa claro que a metodologia do diálogo do amor não era a dialética, mas que a audácia de Platão, ao relatar o acontecimento, é reviver a notoriedade moral, histórica e espiritual da alma na trilha

do eternamente bom, belo, verdadeiro e justo. O *Éros* – deus do amor – é inserido na eternidade como paixão pela libertação do Homem interior de cada homem. Por conseguinte, uma conversação através de vários discursos seria vista de maneira natural e rica de detalhes nas falas de Fedro, Pausânias, Erixímaco, Aristófanes, Sócrates e Alcibiades.

Não é estranho, Erixímaco, que para outros deuses haja hinos e peãs, feitos pelos poetas, enquanto que ao Amor todavia, um deus tão venerável e tão grande, jamais um só dos poetas que tanto se engrandeceram fez sequer um encômio? Se queres, observa também os bons sofistas: a Hércules e a outros eles compõem louvores em prosa, como o excelente Pródico— e isso é menos de admirar, que eu já me deparei com o livro de um sábio em que o sal recebe um admirável elogio, por sua utilidade; e outras coisas desse tipo em grande número poderiam ser elogiadas; assim portanto, enquanto em tais ninharias despendem tanto esforço, ao Amor nenhum homem até o dia de hoje teve a coragem de celebrá-lo condignamente, a tal ponto é negligenciado um tão grande deus! Ora, tais palavras parece que Fedro as diz com razão. Assim, não só eu desejo apresentar-lhe a minha quota e satisfazê-lo como ao mesmo tempo, parece-me que nos convém, aqui presentes, venerar o deus. Se então também a vós vos parece assim, poderíamos muito bem entreter nosso tempo em discursos; acho que cada um de nós, da esquerda para a direita, deve fazer um discurso de louvor ao Amor, o mais belo que puder, e que Fedro deve começar primeiro, já que está na ponta e é o pai da ideia. (PLATÃO, 1972, p. 44).

Fedro por conseguinte expõe que o *Éros* “que era um grande deus o Amor, e admirado entre homens e deuses, por muitos outros títulos e sobretudo por sua origem” (PLATÃO, 1972, p. 44). O amor é minuciado como um deus ancestral, poderoso, que deve direcionar a vida humana na relação entre amante e amado, que inspira a virtude e que é capaz de motivar a morrer por uma homem ou mulher se o sentimento for real, como Aquiles que “ao socorrer seu amante Pátroclo e vingá-lo, não apenas morrer por ele mas sucumbir à sua morte” (PLATÃO, 1972, p. 46). O amor, assim, nos sopra para vida neste mundo, nas amizades familiares e estatais, e nos guia nas Ilhas dos Bem-aventurados, pós-morte do corpo.

Pausânias, segunda alocação lembrado, critica a generalidade, o tom poético e elogioso de Fedro. Observou Afrodite ao afirmar que “uma, a mais velha sem dúvida, não tem mãe e é filha de Urano, e a ela é que chamamos de Urânia, a Celestial; a mais nova, filha de Zeus e de Dione, chamamo-la de Pandêmia, a Popular”. (PLATÃO, 1972, p. 47). Sem deixar a visão mitológica, o amor é visto como uma energia intermediária entre o popular e o celestial. A Afrodite pandêmica guia os homens e mulheres vulgares, desejosos pelo corpo e desprovidos de inteligência. A Afrodite urânica, orientadora do macho, manifesta-se como amor dos jovens, sem violência,

sem enganação, ama pela vida toda e segue a lei da natureza entre amantes e amados. Além disso, Pausânias infere que o *Éros nobre* fortalece a política e sociedade, como em Atenas e Esparta que o amor entre os homens é belo, e o *Éros vil* é castigável, conspirador e desconfiado, como em povos influenciados pelos bárbaros que veem o amor pederástico como feio.

Conforme Scolnicov (2006) o Banquete demonstra como a subjetividade torna-se objetiva a partir do momento em que o *Éros* unifica o racional e o emocional. Salienta o poder da alma de voltar-se para suas profundezas e descobrir sua natureza intelectual. Temos em nós um impulso erótico o qual se transforma em coragem educacional na procura daquilo que nos falta ou que ainda não reconhecemos como fundamental.

Os exemplos supracitados evocam em Jaeger (2013) que Pausânias relata a divisão entre a Grécia Antiga e a Grécia posterior. O *Éros* relatado direciona-se à manutenção da pólis e a crença de que os valores vivenciados naquele período foram relevantes para a criação de uma interpretação pedagógica que assentasse a História como motriz para entendermos a situação humana atual. Temos que ter a sensibilidade para percebermos o que os clássicos queriam mostrar e explicar sobre a educação, o amor e a política.

Erixímaco, após soluços de Aristófanes, inicia o seu discurso concordando com a duplicidade exposta por Pausânias, *Éros bom* e *Éros mau*, e estendeu o argumento ao afirmar que o amor é pleno “nos corpos de todos os outros animais, nas plantas da terra e por assim dizer em todos os seres [...]; grande e admirável é o deus, e a tudo se estende ele, tanto na ordem das coisas humanas como entre as divinas” (PLATÃO, 1972, p. 53). O médico que expõe a arte da medicina é capaz de bosquejar o saudável e o mórbido, o igual e o diferente, o belo e o feio, a harmonia e a desordem, assim, a medicina apresenta-se como ciência do amor e o médico como profissional que diagnostica e encaminha para a felicidade.

Vale realçar que Platão cita a medicina como conhecimento da *physis*, partindo da vertente naturalista para o encontro da alma. O clínico da *physis* corpórea, guiado pelo *Éros*, busca a harmonia e o bem-estar animal, humano e cosmológico. A medicina, a culinária, a música, e as outras artes, estariam emaranhadas, pois na própria constituição de uma ação, harmonia e de um ritmo não é nada difícil distinguir os sinais do amor. No procedimento de composição, construção de melodias, análise métrica e exposição, reconhecemos um bom profissional, aquele que faz a verdadeira

educação – *paideia* – guiado pelo amor, *Éros*, uma entidade ou um ser substancial que é “múltiplo e grande, ou melhor, universal é o poder que em geral tem todo o Amor, mas aquele que em torno do que é bom se consuma com sabedoria e justiça, entre nós como entre os deuses, é o que tem o máximo poder e toda felicidade” (PLATÃO, 1972, p. 56).

O comediógrafo Aristófanes utilizará da sua visão poética para ressaltar o poder do *Éros* no ser humano. Ele é retratado como amigo, protetor, honrado e nos leva à felicidade. O burlesco relata a natureza e as vicissitudes do *Éros* a partir do mito da criação do Homem que tinha uma forma esférica.

Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois, do qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto agora nada mais é que um nome posto em desonra. Depois, inteiriça era a forma de cada homem, com o dorso redondo, os flancos em círculo; quatro mãos ele tinha, e as pernas o mesmo tanto das mãos, dois rostos sobre um pescoço torneado, semelhantes em tudo; mas a cabeça sobre os dois rostos opostos um ao outro era uma só, e quatro orelhas, dois sexos, e tudo o mais como desses exemplos se poderia supor. E quanto ao seu andar, era também ereto como agora, em qualquer das duas direções que quisesse; mas quando se lançavam a uma rápida corrida, como os que cambalhotando e virando as pernas para cima fazem uma roda, do mesmo modo, apoiando-se nos seus oito membros de então, rapidamente eles se locomoviam em círculo. Eis por que eram três os gêneros, e tal a sua constituição, porque o masculino de início era descendente do sol, o feminino da terra, e o que tinha de ambos era da lua, pois também a lua tem de ambos; e eram assim circulares, tanto eles próprios como a sua locomoção, por terem semelhantes genitores. (PLATÃO, 1972, p. 58).

De maneira pormenorizada, Aristófanes indica que a contravenção dos gêneros contra os deuses fez com que fossem separados, tornassem-se mais fracos, numerosos, eretos, moderados, dependentes, com o sexo para frente e suscetível à saciedade, como homem ou mulher e obrigado ao trabalho. Os que dentre nós desejam os membros do sexo oposto eram previamente andróginos, enquanto os homens que desejam homens e mulheres que desejam mulheres eram antecipadamente masculinos e femininos. E de maneira peculiar, os homossexuais, por atrevimento, coragem e masculinidade, estariam aptos a viverem solteiros e com integridade à vida política. O amor estaria separado e a procura da sua outra metade para efetivar a amizade, intimidade e entrega total a ponto de não querer ficar sem o amado nunca. Uma vida para “unir-se e confundir-se com o amado e de dois ficarem um só” (PLATÃO, 1972, p. 61).

“O *Éros* nasce do anseio metafísico do Homem por sua totalidade de Ser, inacessível para sempre à natureza do indivíduo” (JAEGER, 2013, p. 737). O amor para o autor expressa-se no desejo constante do ser humano do autoconhecimento e do autoaperfeiçoamento. O *Éros* está vinculado à personalidade humana e muito além da união física. Isto significa que a finalidade do *Éros* é o encaminhamento estimulador em direção à nossa essência. Desta forma, Scolnicov (2006) manifesta que para Aristófanos o que nos falta é a parte física, algo distante de nós, que nos pertence e nos atrai constantemente. Essa atração é o poder educativo que nos leva a reta ação para o encontro do *Éros* intelectual.

Agatão, derradeiro orador antes de Sócrates, buscou fugir das características de *Éros* lançadas anteriormente, pois expunham os ganhos humanos e não a essência desse deus. Destaca que é o deus mais jovem, belo, delicado, habita as almas dos deuses e dos homens e com formação úmida – adaptável. De maneira virtuosa não comete e nem sofre injustiça, moderação e temperança manifestam-se nele, nenhum prazer o predomina, sua fortaleza e coragem são fervorosas, sua sabedoria o conduz. Finaliza, exaltando aos demais, que o amor é “em si mesmo o mais belo e o melhor, depois é que é para os outros a causa de outros tantos bens [...] é ele o que produz paz entre os homens, e no mar bonança, repouso tranquilo de ventos e sono na dor” (PLATÃO, 1972, p. 67). E para Jaeger (2013, p. 739) “Foi ele quem ensinou à maioria dos imortais as suas artes”.

Após indagar aos presentes e suas concepções de amor, Platão expõe a visão de Sócrates e Diotima de Mantineia. Na descrição de Diotima *Éros* é “um grande gênio entre um deus e um mortal” (PLATÃO, 1972, p. 75). Enquanto deus é capaz de repassar aos deuses a cultura humana e enquanto homem explica as oferendas e sacrifícios imprescindíveis. Sua disposição é intercessora entre a sabedoria e a ignorância; formosura e feiura; perfeição e imperfeição; divindade e humanidade. Talvez, metaforicamente, esse deus aproxime-se do filósofo enquanto aquele que busca a essência, sentido da vida e a ânsia constante de conhecer o que é real.

Penetrando nas exposições acerca do amor, Platão deixa transparecer a influência mitológica de Sócrates ao citar que *Éros* é filho de Poros (riqueza) e de Penia (pobreza) e utilizar a mistagogia para aprofundar nos mistérios da religiosidade grega. O *Éros* é trajado como pobre, duro, seco, sem casa e ao mesmo tempo como belo, bom, corajoso, vigoroso, ávido e sábio. A sua genealogia permite-nos inferir sua maleabilidade e carência de equilíbrio. Sua natureza de vida e morte mostra-nos o

seu poder de germinar e reviver perante as situações deficientes. E Diotima acrescenta:

Pois assim também é com o amor. Em geral, todo esse desejo do que é bom e de ser feliz, eis o que é o supremo e insidioso amor, para todo homem, no entanto, enquanto uns, porque se voltam para ele por vários outros caminhos, ou pela riqueza ou pelo amor à ginástica ou à sabedoria, nem se diz que amam nem que são amantes, outros ao contrário, procedendo e empenhando-se numa só forma, detêm o nome do todo, de amor, de amar e de amantes” (PLATÃO, 1972, p. 79).

O amor é aquele que não possui, mas deseja. Tem vontade do bem, belo, bom e justo. O amor não pode ser confundido com o objeto dele próprio, porque o intuito de amar não está somente na posse de coisas, mas na conquista da felicidade como um fim em si mesma. Não podemos amar um objeto ou corpo pela sua beleza, entretanto amar o belo em si e toda a sua essência eternamente. Por isso o Éros busca a conservação através da procriação. O homem mortal quer ficar na História, não só no corpo que ficará, todavia na alma e se imortalizar no seu legado, assim como Platão “havia de se tornar-se no primeiro autor a verter o ambiente ritualizado do *symposion* numa obra literária” (LEÃO; FERREIRA; FIALHO, 2011, p. 64).

Segundo Jaeger (2013) o homem vê na necessidade de imortalizar o desejo de educar. O Homem precisa surgir no homem. A *areté* que nos conduz à excelência vem da luz de dentro e com auxílio da poesia e da filosofia. E nessa pedagogia do Éros, todas as ciências devem ensinar a construção do eu ao longo da vida, da juventude à maturidade, apresentando os valores espirituais para a “modelação do verdadeiro ser humano com base na matéria-prima da individualidade, na fundação da personalidade sobre o que há de eterno em nós” (JAEGER, 2013, p. 751). O Éros socrático apresentado por Platão viu seu auge no final do diálogo quando Alcibiades compara o filósofo aos deuses e enfatiza a relação do amado com o amante através do espírito filosófico. A *paideia* platônica tem sua bússola na paixão socrática pelas virtudes imortais.

3.2.5 A República: a educação das classes, a dialética e o ensino

De maneira descritiva, correlativa e aprofundada, Jaeger (2013) elabora uma reflexão histórica, filosófica, pedagógica e social sobre a justiça, poesia, música, atividade militar, ginástica, as diferentes funções na sociedade, a seleção dos

governantes, o Estado ideal, a essência da *paideia*, a formação dialética, o curriculum do filósofo²⁸, as patologias da alma e o reconhecimento do Estado em nós. Abrangeu todos os conceitos que contribuíram para a formação do seu entendimento da *paideia* e como Platão amadureceu em seus diálogos.

Já consideramos a temática da virtude política nos diálogos menores, no entanto, não havíamos concentrado na questão do Estado, da justiça e da educação com profundidade. A tese do conhecimento como intermediário das relações sociais e políticas está em unicidade nesta obra. Vale destacar que Platão não buscou desenvolver a concepção técnica de Estado, do direito político, não se fincou em uma análise específica de uma pólis ou se ateve a noções geográficas e raciais nas suas exposições. Estaremos perante à política e à *paideia* como pontos centrais, pois “Platão ilumina filosoficamente na comunidade estatal um dos pressupostos existenciais permanentes da *paideia* grega” (JAEGER, 2013, p. 758).

Em seus dez livros, *A República* apresenta-nos uma diversidade de debates que auxiliarão nas nossas reflexões como Justiça e virtude no livro I; nos livros II e III, os debates sobre a música e a poesia; o problema do valor das ciências abstratas, a cidade ideal e a episteme, são colocadas centralmente nos livros V a VII; a investigação das formas de governo nos livros VIII e IX e no livro X volta a ser examinado o problema da poesia, a partir de novos pontos de vista. É primaz destacar que não faremos uma reflexão capitular, porém temática para atender as expectativas do interpretador Jaeger e da finalidade desta dissertação.

A justiça coloca-se como ideia iniciadora da obra e leva-nos a pensar sobre o Estado perfeito e a conduta ideal do Homem grego. Sócrates e Gláucon retornando à Atenas fazem uma parada na casa de Polemarco e encontram o pai dele, Céfalos, idoso e disposto a conversar. O ancião relata os malefícios da idade e os benefícios citando a libertação da cólera e a sabedoria nos assuntos que antes não pensara. Sócrates relata a dificuldade em compreender os problemas de Céfalos, tendo em vista que ele é rico, por herança, e a riqueza traz compensações por sua conveniência. E ao citar a esperança de não ter cometido injustiças, a utilização dos versos de Píndaro que relatam a velhice como doce guia para o Hades, conclui que “tenho as riquezas em grande apreço, não para todos, mas somente para aqueles homens moderados e

²⁸Vale destacar que o termo currículo é moderno (XVI), mas o autor utiliza a palavra *curriculum* como seleção dos conteúdos e dos melhores para recebê-los. Vide página 922 da obra *Paideia. A formação do homem grego*.

cautelosos” (PLATÃO, 1997, p. 7). E quando questionado sobre seus conceitos, Céfalos foi acompanhar um sacrifício e Polemarco apresentou-se para o debate.

Para Polemarco é justo devolvermos o que devemos, citando Simônides, e devemos fazer o bem aos nossos amigos e nunca o mal, enquanto os inimigos merecerem a iniquidade. Sócrates, em contrapartida e citando que os especialistas auxiliam os que precisam –médicos – aplica suas refutações e assegura, inicialmente, que “a justiça é muito pouco importante, se ela se aplica somente a coisas inúteis” (PLATÃO, 1997, p. 13), indicando a dificuldade de reconhecermos os honestos, bons, maus e injustos. No entanto, é assertivo quando expõe “que não é lícito fazer o mal a ninguém e em nenhuma ocasião” (PLATÃO, 1997, p. 17).

Contrariado com as colocações socráticas, Trasímaco levanta-se de maneira rude e proclama “que a justiça é simplesmente o interesse do mais forte” (PLATÃO, 1997, p. 24). Justificou que cada cidade tem sua forma de administração – democracia, tirania e aristocracia – que é a mais vantajosa para o governo instituído e acusou Sócrates de ser um difamador, pérfido nas suas colocações e enganoso nas suas teorias políticas e exemplificações. O filósofo rebate o sofista e aconselha que o “amor à honra e ao dinheiro é considerado coisa vergonhosa” (PLATÃO, 1997, p. 38). Sublinhou que os homens de bem não buscam recompensas e status, não são mercenários e ladrões, visto que fogem do poder interesseiro e desigual. Assim, após réplicas, Sócrates conclui “que os homens justos são mais sábios, melhores e mais poderosos do que os homens injustos, e que estes são incapazes de agir harmonicamente” (PLATÃO, 1997, p. 47).

De maneira comparativa, para o filósofo Jaeger (2013, p. 764) *A República* demonstra “a análise inicial da concepção maquiavélica do Estado e da justiça como puro poder não passa do fundo sobre o qual se destaca, como tema verdadeiro, a exposição positiva do sistema platônico da educação”. Assim, a justiça é entrelaçada com a sabedoria e é desejável por excelência pela alma, sem a qual o Homem não pode encontrar o Bem e a felicidade. Sobre a estrutura e finalidade da obra-prima de Platão, Reale; Antiseri (1990, p. 162) explicitam que “construir a Cidade significa conhecer o homem e seu lugar no universo [...] o Estado não é senão o engrandecimento da nossa alma [...]”.

Após encerramento do debate com Trasímaco, Gláucon e Adimanto, irmãos de Platão, não se convenceram com as exposições de Sócrates e rogaram para que o filósofo dissesse a relação da justiça com utilidade social e o bem. Gláucon parte da

visão da maioria que “põem a justiça no nível dos bens penosos que é preciso cultivar pelas recompensas e distinções que proporcionam, mas que devem ser evitados por eles mesmos, porque são difíceis” (PLATÃO, 1997, p. 540). Abona que a justiça é um bem em si mesma e que sua origem e natureza vincula-se na ideia que o máximo Bem — cometer impunemente a injustiça — e o maior mal — sofrê-la quando se é impossibilitado de vingança. Para exemplificar sua ideia se utiliza do conto do anel de Giges:

Este homem era pastor a serviço do rei que naquela época governava a Lídia. Certo dia, durante uma violenta tempestade acompanhada de um terremoto, o solo fendeu-se e formou-se um precipício perto do lugar onde o seu rebanho pastava. Tomado de assombro, desceu ao fundo do abismo e, entre outras maravilhas que a lenda enumera, viu um cavalo de bronze oco, cheio de pequenas aberturas; debruçando-se para o interior, viu um cadáver que parecia maior do que o de um homem e que tinha na mão um anel de ouro, de que se apoderou; depois partiu sem levar mais nada. Com esse anel no dedo, foi assistir à assembleia habitual dos pastores, que se realizava todos os meses, para informar ao rei o estado dos seus rebanhos. Tendo ocupado o seu lugar no meio dos outros, virou sem querer o engaste do anel para o interior da mão; imediatamente se tornou invisível aos seus vizinhos, que falaram dele como se não se encontrasse ali. Assustado, apalpou novamente o anel, virou o engaste para fora e tornou-se visível. Tendo-se apercebido disso, repetiu a experiência, para ver se o anel tinha realmente esse poder; reproduziu-se o mesmo prodígio: virando o engaste para dentro, tomava-se invisível; para fora, visível. Assim que teve a certeza, conseguiu juntar-se aos mensageiros que iriam ter com o rei. Chegando ao palácio, seduziu a rainha, conspirou com ela a morte do rei, matou-o e obteve assim o poder. (PLATÃO, 1997, p.57).

Gláucon persiste dizendo que se tivéssemos dois anéis e entregássemos a um justo e injusto, ambos não teriam firmeza na conduta reta e se colocariam como deuses, não tendo altercação entre essas pessoas. Alertou que a justiça é vista como obrigação e imposição e não como valor próprio e honroso. Que o mais importante é parecer justo na política, nos prazeres, nos conflitos e terás uma existência melhor e feliz. Jaeger (2013) indica que o conto do anel de Giges, utilizado por Platão no segundo livro, indica a naturalização do poder e a importância que se dava às imagens da nobreza antiga.

Posteriormente, Adimanto toma a palavra e lembra que a reputação acarreta acordos, vantagens e posição social, além do mais tal ensinamento já era preconizado pelos pais e que os deuses concedem benfeitorias àqueles que são fiéis aos juramentos familiares. Estendeu suas abstrações ao afirmar que as intemperanças só são vergonhosas para a opinião pública, mas que caracterizam os “maus felizes” porque dispõem do poder e os “bons infelizes” que são fracos e pobres. E se utilizando

da poesia e mitologia, Adimanto expressa que os deuses “reservaram muitas vezes aos homens virtuosos o infortúnio e uma vida miserável, ao passo que concediam aos maus a sorte contrária” (PLATÃO, 1997, p. 62). Neste sentido, não deveríamos preferir a justiça, pois se utilizarmos a falsa honestidade teremos as glórias dos deuses e clama a Sócrates que “não te limites a provar-nos que a justiça é mais forte que a injustiça; mostra-nos os efeitos que cada uma produz por si mesma na alma onde se encontra e que fazem que uma seja um bem e a outra, um mal” (PLATÃO, 2013, p. 67).

Sobre a cidade do segundo livro, Scolnicov (2006) expõe a dificuldade que o cidadão possui de entender e justificar os motivos de se viver justamente. Adverte que o intuito de Sócrates é demonstrar que, em todos os setores da vida comunitária, a justiça deve se fazer presente e que os prazeres, comuns aos homens, não serão suprimidos, contudo educados para o convívio político.

Neste ponto, Jaeger (2013) interpreta que Platão, ao utilizar-se dos discursos dos irmãos, quer retratar a educação que receberam de Aristão, o relativismo em relação à justiça e ao expor Sócrates e seus questionamentos buscava a ampliação da justiça pessoal para a justiça coletiva. O filólogo alemão indica que Platão desvia o colóquio para a justiça da cidade, através de Sócrates, para demonstrar que a pólis se forma a partir das deficiências humanas de alimentação, moradia, vestuário, calçados e conservação. De maneira contundente, fixa na teoria platônica que o Estado tem nas suas raízes a verdadeira justiça, na necessidade humana, encaminhada na divisão das funções de cada pessoa na pólis. Assim, “é a alma do Homem o protótipo do Estado platônico” (JAEGER, 2013, p. 768), dado que o Estado é o meio educativo que tem como função destacar a justiça na alma do Homem.

Percorremos em Platão, a partir do segundo livro, o anseio por transformar a antiga *paideia* e para modificá-la teremos que expressar o Estado e os seus novos membros. O Estado clássico grego origina-se na nobreza, no luxo dos aristocratas, na determinação de profissões inferiores e na indicação que cada pessoa deve contribuir para a ordem da pólis. E uma das classes que necessita de tempo, especialização e fundamentação são os guardiões, guerreiros defensores das normas, protetores nas guerras e com a necessidade de uma educação valorosa e exitosa. Homens selecionáveis pela sensibilidade, percepção, energia e lealdade à cidade. Aos poucos a obra vai dando lugar à *paideia* platônica e este trabalho chegando ao centro da análise jaegeriana.

Parafraseando Reale; Antiseri (1990), a educação prevista por Platão aos governantes coincidia com o verdadeiro filósofo e político. Seria um processo duradouro para que o governante contemplasse o conhecimento máximo do Bem e o domínio de todas as tarefas da pólis. A escolha dos melhores seria um processo que começaria com a formação familiar, a boa alimentação e o cuidado desde a primeira infância com as virtudes capitais a serem adolecidas.

O problema da *paideia* vincula-se diretamente ao Estado educador, à necessidade de normas, à regulamentação da cidade para que se fosse o alvo central do convívio humano e da realização das virtudes intelectuais. Uma educação para o corpo e alma pois “para o corpo temos a ginástica e para a alma, a música” (PLATÃO, 1997, p. 83). Uma educação proporcionada pelo filósofo, tendo Sócrates como modelo, que Platão se propõe para dar continuidade a História grega, utilizando da tradição e sobrepondo a sua própria experiência como norteadora da sua filosofia.

Na educação das crianças, ao falarmos em música estamos também descrevendo os discursos – lógos – que estão afetivamente próximos da formação da meninice. “Geralmente são falsas, embora encerrem algumas verdades. Utilizamos essas fábulas para a educação das crianças antes de levá-las ao ginásio” (PLATÃO, 1997, p. 84). A educação começa pela mentira, pelas fábulas, contos que não se concretizam na fase adulta. Por isso, Platão deixa transluzir que temos que vigiar os poetas, contadores de história. Hesíodo e Homero, nomeadamente, aparecem como os grandes mentirosos por mal interpretarem os deuses e os heróis. A censura aos poetas dá-se por apresentarem guerras, ciladas, discórdia, mãe maltratando os filhos e filhos decependo os pais. A censura justifica-se porque “uma criança não pode diferenciar uma alegoria do que não é, e as opiniões que recebe nessa idade tornam-se indelévels e inabaláveis” (PLATÃO, 1997, p. 87). O filósofo acredita que os homens e deuses devem ser retratados de um único jeito em todas as histórias e não de maneira relativista e suscitando medo nas famílias. Assim, no diálogo entre Sócrates e Adimanto, chega-se à regra que os deuses “não são mágicos que mudam de forma e não nos confundem com mentiras, palavras ou atos” (PLATÃO, 1997, p. 95).

O Estado platônico reconhece a importância artística e educacional das artes e, essencialmente, da poesia. No entanto, para Jaeger (2013), há uma rebelião filosófica para purificar a poesia mentirosa e a linguagem distorcida dos poetas. A poesia passaria por uma reforma já que estaria a serviço da política – poesia filosófica – na constituição da educação como caminho para compleição da cidade perfeita. A

reforma platônica está em não aceitar as decisões das *moiras*, as desgraças da vida, o fatalismo da nossa existência e transformar a visão mitológica e pré-socrática que eram guiadas pela piedade, valentia, temperança e justiça, na visão filosófica que “fosse capaz de descobrir o conhecimento redentor de uma norma suprema de viver, a sua missão educacional só seria cumprida pela metade, enquanto não se infundisse, como alma, [...] uma nova poesia essa nova verdade” (JAEGER, 2013, p. 789). Platão não queria uma poesia mimética que se apresentasse como *paideia*, fosse as simples narrações, os dramas, epopeias e as alocações cavas.

Retomando a educação dos guardiões, Platão declara que a imitação de várias funções e pessoas não agrega especialidade e bons resultados, por isso “devem se dedicar a defender a independência da cidade e desprezar o que estiver fora disso, é necessário que não façam nem imitem outras coisas” (PLATÃO, 1997, p. 114). A ideia é fundamentar a esta classe que somente as virtudes, como coragem, pureza, liberdade, sensatez e fortaleza, sejam imitadas e não os artificiais prazeres, vícios, injúrias, covardias, homens perversos, escravos, desgraças e lamentações, ou seja, homens malnascidos e mal ensinados. A reprodução enquanto *paideia* só seria aceitável se “recorreremos ao poeta e ao narrador mais austero e menos agradável, que imitará para nós o tom do homem honrado e obedecerá, na sua linguagem, às regras que estabelecemos logo de início [...]” (PLATÃO, 1997, p. 118).

Bem longe da tentativa de se aprofundar nas artes, o Sócrates, pintado por Platão, busca na harmonia, no ritmo, na linguagem e no equilíbrio o *ethos* político. A música vincula-se ao *lógos*, aspecto de formação completa, e a educação política e “o bom discurso, a boa harmonia, a graça e a eúritmia dependem da simplicidade do caráter, não dessa tolice a que denominamos amavelmente simplicidade, mas da simplicidade autêntica de um espírito que alie a bondade à beleza” (PLATÃO, 1997, p. 123). Para além da pintura, tecelagem, decoração, escultura e arquitetura, Platão busca os verdadeiros pilares da *paideia*, uma educação enquanto processo de crescimento, que impele o Homem para a comunidade política, onde o Estado projeta-se como educador do corpo e da alma, responsável pela nutrição para a formação da cultura intelectual em sua plenitude.

Jaeger (2013) capta dos escritos de Platão que a nova educação não seria pelas musas, fabulosa, todavia a sua intenção pedagógica prospera ao longo da vida fazendo com que a alma encontre as virtudes que apetecem. A educação do corpo não estaria apartada da educação da alma. Os olhos da razão deveriam guiar as

forças corporais para a formação do novo Homem e a cultura musical manifestar o caminho para o belo e o bem.

Ao lado da música, na formação da *paideia*, está a ginástica. O cuidado com o físico desde a infância também orientava a tradição grega. Corpo que deve ser desenvolvido coibindo a embriaguez, o sono demasiado e uma dieta de atletas comuns. Os atletas guerreiros seriam como os cães, sempre alertas e com boa saúde. Nunca perdendo de vista que “não é o corpo, por muito bem constituído que [...] toma pura a alma boa, mas, ao contrário, é a alma que, quando é boa, dá ao corpo, pela sua própria virtude, toda a perfeição de que ele é capaz” (PLATÃO, 1997, p. 127). Percebemos em Platão a atenção aos cuidados com a saúde, uma vez que a ginástica necessita de um corpo saudável e à função médica, que na época estava atrelada aos ricos, por necessidade ou vaidade. O médico deveria tratar os curáveis e deixar os incuráveis à mercê da natureza. Alertou-nos que o cuidado excessivo com o corpo prejudica as ações cotidianas e profissionais sendo impossível a contemplação e o exercício da virtude. O Platão educador está na fusão da ginástica com a música, da alma com o corpo.

Não se recomenda uma educação para a ginástica, tão-só, uma vez que desenvolve a dureza, frieza e a ira, nem uma educação estritamente musical por ser excessivamente emotiva e pusilânime. Busca-se uma unicidade nas duas ações porque é a alma que ambos educam primordialmente. “São forças educadoras da parte corajosa e da parte da natureza humana que aspira à sabedoria” (JAEGER, 2013, p. 807). Assim, “existem na alma dois elementos: a coragem e a sabedoria; um deus, direi eu, deu aos homens duas artes, a música e a ginástica; [...] para aqueles dois elementos, a fim de que se harmonizem entre si” (PLATÃO, 1997, p. 141). E as classes da cidade ideal vão se desenhando e a necessidade de um governante capacitado vai brotando.

Tal é o nosso plano geral de educação e disciplina da juventude. Seria inútil nos estendermos a respeito das danças dos nossos jovens, as suas caças com ou sem cães as suas competições de ginástica e hípicas. É suficientemente claro que as regras a seguir nisso dependem das que já estabelecemos e não é difícil descobri-las. (PLATÃO, 1997, p. 141).

Após a educação dos guardas seria selecionado aquele que, após avaliações, seria o governante. O apto em doar a sua vida para a comunidade, com boa vontade para governar, com virtudes heroicas e pacíficas, treinado desde a infância, conduzido

pela verdade, verificado em relação às suas intenções, medos, seduções e interesses. “E aquele que tiver sofrido as provas da infância, da adolescência e da idade viril e delas tiver saído puro será nomeado chefe e guarda da cidade, honrá-lo-emos em vida e, depois de morto” (PLATÃO, 1997, p. 144). No processo estrutural desse desenvolvimento, a educação deve ser a melhor para a formação dos aprimores governantes. Esses devem ser fortes, com boa educação para prevenir os abusos da autoridade.

Jaeger (2013) percebe que Platão não busca uma análise procedimental do Estado e da Política. A concepção do ateniense é seguir a sua autocracia educacional que faz do governante um produto da educação e docente da população. Para isso necessitaria de uma vida autenticamente simples, sem propriedades privadas, com habitações na pólis, com alimentação e cuidados mantidos pelos cidadãos. O Estado e o governante platônicos não ambicionariam o poder, mas uma aspiração intrínseca à sua manutenção que levaria à felicidade: através da educação constante e eterna – *paideia*.

Ao se propor um Estado ideal, com divisão de classes e funções, uma formação específica para os guardas e os auxiliares do povo – governantes -, Platão criou um modelo que não deveria ser modificado. Um ponto fixo que guiaria as ações, o corpo e a alma: “a educação da infância e da juventude” (PLATÃO, 1997, p. 157). Os guardas também seriam incumbidos da manutenção da tradição educacional e na punição dos transgressores da música e ginástica. A *paideia* deve ser mantida para a efetuação dos bons costumes na formação desde a idade puerícia das relações sociais, do conhecimento das leis e das constituições, além de incitada para as gerações futuras.

Segundo a interpretação de Burton (2013), Platão apresenta-se como um apaixonado por sua cidade ideal. Foi influenciado pelos conflitos do seu tempo, pelas pessoas da sua classe e pela educação de outras cidades, como Esparta. Vivenciou a queda de Atenas e viu-se como capaz de restaurar o status de Estado do seu tempo não pela aristocracia de sangue, entretanto, através da educação para a justiça em consonância com as indispensabilidades da sua História. Cidade-Estado que seria fundamentada na “sabedoria, coragem e moderação para os chefes; coragem e moderação para os guardas; moderação para o povo. No que diz respeito à quarta, pela qual esta cidade também participa na virtude, que poderá ser? [...] a justiça” (PLATÃO, 1997, p. 171).

Abrolha em Platão a “concepção orgânica do cosmos na alma” (JAEGER, 2013, p. 818) que estipula que cada membro da cidade é um organismo social e precisa realizar com perfeição todas as suas funções. No interior do Homem, a sua alma indica seus encargos e virtudes a serem atingidas. Ora, a cidade é considerada organizada e “justa quando cada uma de suas classes se ocupava de sua tarefa específica; por outro lado, nós a consideramos moderada, corajosa e sábia pelas disposições e as qualidades dessas mesmas classes” (PLATÃO, 1997, p. 176). É a educação da alma para o controle dos impulsos humanos administrada pela justiça, que é a capacidade de governar assuntos internos, que faz com que cada pessoa exerça sua função específica e não usurpem os outros. A justiça que entrecorta todos os seres e suas multiplicidades de governos é a saúde da alma, a injustiça a doença e a educação é primordial para o incremento das virtudes essenciais para a realização o ideal platônico.

É assim que em face do Estado “natural” da justiça e da alma que a ele corresponde aparece uma pluralidade de formas degeneradas do Estado e da alma. A missão da educação, que até aqui parecia limitar-se à formação do tipo normal e “natural” da alma sã, é assim ampliada de chofre, para abranger uma esfera nova: a do conhecimento das modalidades anormais do Estado e das formas de degenerescência da cultura do indivíduo que lhes correspondem. (JAEGER, 2013, p. 819).

Motivado por Adimanto, Sócrates inicia a sua fala sobre a educação das mulheres e dos filhos. Vale elencar não a superioridade desse tipo de educação, porém o intuito de evitar os conflitos e manter a ordem na vida dos guardiões. Sabe-se bem que a tradição grega antiga não valoriza a mulher além do cuidado com a casa e com o marido. Mas, Platão inclui uma visão revolucionária sobre o assunto. Não atoa Sócrates ao preannunciar suas explanações indica que o “projeto será por todos considerado irrealizável [...]” (PLATÃO, 1997, p. 197) e Jaeger (2013, p. 820) que é “nesse ponto que o caráter utópico da *República* se destaca com maior clareza”.

Reale; Antiseri (1990) enfatizam a comunhão de funções entre homens e mulheres. Ressaltaram que, na visão platônica, homens e mulheres da classe dos guardas deveriam receber a mesma educação e desempenhar atividades iguais. Os filhos seriam educados em espaço próprio e sem a assimilação dos vícios de seus progenitores. Tal concepção ousada da formação de uma família em prol dos interesses do Estado nega o privado e incute o bem comum como filosofia de vida.

Utilizando-se de metáforas, Sócrates expõe que a mulher deve auxiliar o marido em todas as atividades, mesmo que as fêmeas se apresentem como fracas. E se os guardiões recebem instruções de música e ginástica, as mulheres também devem receber. Assim como elas poderiam se banhar nuas nos ginásios, como era de costume dos homens, e exercitar-se sem a ridícula censura da tradição. Que também recebessem a mesma dieta e cultura dos maridos, além de noções de guerra. A mulher seria participativa, pois para Sócrates “a lei que estabelecemos não é nem impossível nem um desejo vão, visto que está de acordo com a natureza. Muito pelo contrário, são as normas atualmente estabelecidas que vão de encontro à natureza” (PLATÃO, 1997, p. 207).

Platão deixa claro que o nascimento é fundamental para a formação do seu Estado. A educação escolhida pelo governante deve selecionar os melhores para cada função. O governo dos melhores necessitaria de uma educação completa e de um controle austero do Estado. Por isso, seriam escolhidos homens e mulheres superiores que viveriam em domicílio comum, com igualitária alimentação e estariam sempre unidos. O desígnio é controlar o nascimento de filhos das elites para o serviço do Estado, educados em um espaço característico e cuidados por pessoas certas para a manutenção da candura da raça dos guerreiros. Por fim, seguindo as normas da medicina grega, as mulheres deveriam dar filhos ao Estado entre 20 e 40 anos, os homens entre 30 e 55 anos, culminância do vigor físico e espiritual.

A figura do Estado platônico unifica todas as instituições para o bem da coletividade. A família, especialmente, estaria ligada diretamente ao que a cidade-estado principia. Por isso que um Estado bem governado sente as dores e as alegrias dos seus cidadãos e precisa estar atento a real união dos negócios gerais. Não farão política para os seus interesses e serão reconhecidos como “conservadores e defensores da pátria” (PLATÃO, 1997, p. 219) ou como “auxiliares [...], base de sustentação” (JAEGER, 2013, p. 831). É neste Estado que o Homem alcançará inteiramente todas as virtudes e a felicidade. Além disso, Scolnicov (2006, p. 70) explicita que “a cidade platônica tem como ponto de partida a imperfeição humana e a consciência de tal imperfeição”, ou seja, o melhoramento do homem para a consumação do Estado platônico torna-se um pacto real e eterno a partir de instâncias díspares que se tornam comuns.

Além do equilíbrio adquirido ao serem educados na música e na ginástica, os guerreiros necessitavam da preparação para a Guerra. Sócrates sabia

impecavelmente que o novo modelo de Estado não seria aceito por todos os helenos e pelos bárbaros, mesmo que este Estado pudesse ser aplicado em qualquer lugar. Estamos falando do código de ética para conduzir uma guerra e ao aprendizado dos filhos que acompanham os pais nesses períodos. As crianças seriam treinadas no combate, na montaria nos cavalos e na percepção dos perigos, que era inevitável.

No código de conduta na guerra, proposto por Sócrates, os vencedores ganhariam honras, casamentos múltiplos e direito ao maior número de filhos, sorte com maior frequência por ter comprovado a sua valentia, hinos, distinções em todos os lugares que passar e sepulturas dignas de heróis. Já os guerreiros desobedientes seriam rebaixados a outras classes, vendidos ou mortos como os escravos, ou abandonados nas mãos dos inimigos. Vemos aqui a antiga ética de guerra, com um tom religioso de veneração dos fortes e desonra dos fracos, baseada na influência esparta orientada pelo poema de Tirteu, o enviado de Apolo, que influenciou Platão.

Jaeger (2013) ressalta a defesa dos gregos pelos gregos. Sabemos que as cidades-estados não viviam em harmonia. Mas, em situação de guerra, os inimigos helenos seriam poupados porque nunca se sabe quais alianças precisarão ser feitas. Partiu dessas afirmações porque Sócrates exalta que “os gregos pertencem a uma mesma família e são parentes entre si e que os bárbaros pertencem a uma família diferente e estranha” (PLATÃO, 1997, p. 232). Dentro dessa linha de aforismo os gregos e suas discórdias não quebrariam os laços naturais e não poderiam sofrer castigo, destruição e escravidão, mas seriam chamados à consciência para corrigir os desafetos. Desse modo, Platão, mesmo seguindo preceitos arcaicos, buscou princípios para a autoconservação nacional e o entendimento internacional baseados na justiça e na injustiça.

O tema desta não é, em primeiro lugar, o Estado, mas sim o Homem e a sua capacidade para criá-lo. E, mesmo que Platão nos fale ainda de um paradigma do Estado, é evidente que este não se pode comparar à imagem do mais belo ser humano. O que corresponde a essa imagem é antes o tipo ideal do homem verdadeiramente justo, que o próprio Platão afirma constituir o objetivo do seu quadro. O Estado ideal é apenas o espaço adequado que ele necessita para a edificação da sua forma. Essa caracterização do punho do próprio filósofo coincide com os resultados da nossa análise. A República platônica é, antes de tudo, uma obra de formação humana. (JAEGER, 2013, p. 844).

Temos no livro V uma reviravolta. O enfoco no Estado e na justiça agora dá lugar ao desenvolvimento humanístico. Jaeger (2013) declara-nos que o Estado seria

um espaço para realizar o ideal de Homem perfeito. Iniciamos um novo paradigma acalcanhado na mimesis, no modelo perfeito, para enfatizar o filósofo como referência e não mais o poeta ou o sofista.

Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou aqueles que hoje denominamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos, enquanto o poder político e a filosofia não convergirem num mesmo indivíduo, enquanto os muitos caracteres que atualmente perseguem um ou outro destes objetivos de modo exclusivo não forem impedidos de agir assim, não terão fim, meu caro Glauco, os males das cidades, nem, conforme julgo, os do gênero humano, e jamais a cidade que nós descrevemos será edificada. (PLATÃO, 1997, p. 237).

O filósofo verdadeiro deseja a sabedoria em toda sua existência, almeja conhecer toda ciência, estuda com alegria, insaciável em suas questões, ama o espetáculo da verdade e as artes, diferencia o justo do injusto, capaz de se elevar perante o que é belo com espírito moderado, não busca a opinião e vive de realidades, apto para analisar todas as faculdades humanas e suas finalidades, além de procurar o *Ser* de tudo através da *Ideia* que norteia toda autenticidade do conhecimento. Spinelli (2006) concorda com as teses supracitas e descreve que para Platão a Filosofia não é dogmática, mas está na procura constante da verdade, do *Ser*, rejeitando contradições e buscando a edificação do ser humano. É sempre uma investigação pelo inteligível para a libertação da ignorância.

Infelizmente, temos os amantes da opinião, que não chegarão ao conhecimento do imutável, que erram na multiplicidade das coisas, não possuem a luz do saber em sua alma, que seguem os caprichos da massa, ambiciosos pelo poder, que amam de maneira limitada e não utilizam a ciência em sua totalidade, que desviam do caminho da verdade, com espíritos estreitos e sentimentos diminutos, com almas covardes e inferiores que fingem, que são responsáveis pelos males das cidades e sua ingerência, além de atacarem a autêntica filosofia e sua carência de utilidade e praticidade material.

O filósofo autêntico é comparado com a imagem de inutilidade, insociabilidade, comprometido com questões impossíveis e recebe tratamento irrisório. Para deixar a Adimanto a imagem real do filósofo, Sócrates utiliza do exemplo do capitão de uma embarcação. “O comandante, em compleição e força física, sobrepuja toda a tripulação, mas é um pouco surdo, um pouco míope e possui, em termos de navegação, conhecimentos tão curtos como a sua vista” (PLATÃO, 1997, p. 258).

Nesse momento todos os marinheiros veem-se como aptos para substituí-lo e tentam convencer o capitão do seu conhecimento ao ponto de levá-lo à morte. Os marinheiros apropriam-se do navio, festejam por sua persuasão e violência. Enquanto ao verdadeiro piloto, que está oculto e sabe navegar, não lhe é dado o direito de dirigir o navio, mesmo sabendo que os outros não possuem o estudo do tempo, das estações do ano, do céu, dos astros e os ventos. E Jaeger (2013, p. 854) acrescenta que a imagem do piloto foi escolhida para expressar a “necessidade inadiável para a coletividade do saber que o caracteriza e a incapacidade do resto da tripulação para compreender a superioridade da sua arte”.

É irrefragável a educação dos regentes do Estado. E nesta ótica, a educação deve visar às virtudes que não degradam a alma como fortaleza, moderação, compreensão e evitar a perversão da beleza, a riqueza e vantagens vazias. Os governantes não podem receber uma má-educação a partir de convencimento de falacões. Todos os doutores e sofistas que dizem possuir a sabedoria por professar ideias comuns, não podem influenciar com sua má-pedagogia. Além disso, esses falsos sábios “denominam justa e belo o necessário, porque não viu e não é capaz de mostrar aos outros quanto a natureza do necessário difere, na realidade, da do bom” (PLATÃO, 1997, p. 266). O filósofo não iria ser transmissor da vulgar cultura, contudo, seria o amante da cultura em sua perfeição, o adequado escolhido dos deuses, representante da mais alta *kalokagathía* – ideal supremo de cultura – ferramenta da *Týkhe* divina para a realização da verdadeira *paideia*. Sócrates, com sua vida e morte, entregou-se como educador dos educadores para que houvesse o “direito da Filosofia ocupar o trono do mundo” (JAEGER, 2013, p. 862).

O Estado deve agir para que a Filosofia não seja destruída e os filósofos não corram riscos. E seguindo as conjecturas de Goldschmidt (2002), os filósofos da Academia platônica seriam os compromissados com uma formação duradoura e inclinada para a realização do Homem real através de uma Filosofia legítima e do seu tempo. Platão infunde o Filósofo-rei com a responsabilidade da nova *paideia*, não mais épica-heroica e sim humanista-filosófica.

Aos adolescentes e às crianças uma educação e uma cultura adequadas à sua juventude; cercar de todos os cuidados o seu corpo na época em que ele cresce e se forma, a fim de prepará-lo para servir a filosofia; em seguida, quando chega a idade em que a alma entra na maturidade, reforçar os exercícios que lhe são próprios; e, quando as forças declinam e passou o tempo das atribuições políticas e militares, dar baixa no acampamento

sagrado, isentos de toda e qualquer ocupação importante, àqueles que pretendem levar neste mundo uma vida feliz, e, depois de sua morte, coroar no outro mundo a vida que tiverem vivido com um destino digna dela” (PLATÃO, 1997, p. 273).

Desponta aqui a pedagogia como formação e não mais como bucólico cuidado com o corpo. O filósofo como um pintor divino capaz de introduzir costumes públicos e privados novos para modelar o caráter através da moderação e da justiça. Um pedagogo que considera “o Estado e os caracteres humanos de seus cidadãos um pano que, em primeiro lugar, tentarão limpar com escrupulo” (PLATÃO, 1997, p. 277). Difícil caminho a ser trilhado, mas que Jaeger (2013) indica como *paideia* filosófica que ganha corpo e fundamentação para a realização pessoal e coletiva em Platão.

Após o desenvolvimento da educação das mulheres e filhos, da escolha dos magistrados entre os guardiões, faz-se imperioso nos debruçarmos sobre a *paideia* dos governantes. Partindo da antiga e reformada educação musical e ginasta, além do amor à pátria e as virtudes básicas – justiça, moderação, coragem e sabedoria –, e que os melhores governantes do Estado devem ser os filósofos, Platão introduz a temática quando percebe a dificuldade em harmonizar os que têm facilidade em aprender e os que se cansam do trabalho intelectual. Logo, o governante terá um caminho extenso e árduo para chegar à perfeição esperada.

E qual o conhecimento supremo que o governante precisa “aprender”, florescer ou chegar? O Bem, que “é o mais alto dos conhecimentos, aquela de que a justiça e as outras virtudes tiram a sua utilidade e as suas vantagens” (PLATÃO, 1997, p. 284). Pela razão o ser humano chegará ao Bem, deleite para alguns e requinte de inteligência para outros. E, mesmo sem dizer a origem do Bem, que já era problema em outras obras, Platão, através do seu Sócrates, expõe de maneira metafórica que “o Sol que eu chamo de filho do Bem, que o Bem engendrou à sua própria semelhança. Aquilo que o Bem é, no campo da inteligência em relação ao pensamento e aos seus objetos, o Sol o é no campo da visível, em relação à vista e aos seus objetos” (PLATÃO, 1997, p. 290). Logo, os olhos do corpo estão passíveis de analisar o que é visível neste mundo e o governante precisa dos olhos da alma guiados pelo Bem, que é supremo e determina a sabedoria e a verdade no mundo inteligível.

Teologicamente, Jaeger (2013) analisa o Bem como um deus, comparado a *Hélios* no mundo visível que tudo cria, nutre e desenvolve, e Platão como um teólogo antigo que soube captar os desígnios divinos na formação do seu Estado ideal. A

estrada na qual o governante deve seguir é em busca do Bem-em-si que traz a felicidade e o eleva ao padrão divino. Esse Bem absoluto é o Bem transcendental que a *paideia* platônica apresenta como finalidade. Tal visão metafísica de Jaeger parte da metáfora da linha em que Platão propõe a gradação do mundo visível – sensitivo e limitado – para o inteligível – das ideias perfeitas.

Spinelli (2006), epistemologicamente, ampara-nos expondo que a metáfora da linha indica uma linha cortada em duas partes desiguais representando o mundo visível e o mundo inteligível que vai do grau de obscuridade até o grau de clareza. No mundo sensível, a primeira parte dessa linha representa as imagens, as sombras, reflexos formados pela imaginação. A segunda parte corresponde aos objetos, artes, tudo acessado por meio da crença. No mundo das ideias, a primeira seção indica a análise da alma das hipóteses, é o momento da transparência das formas por meio do pensamento. Na segunda seção, a alma chega no princípio absoluto das ideias por meio da ciência abstrata.

No processo gradativo, Sócrates conclui, assertivamente, que “a inteligência à seção mais elevada, o conhecimento discursivo à segunda, a fé à terceira, a imaginação à última; e dispõe-nas por ordem de clareza, partindo do princípio de que, quanto mais seus objetos participam da verdade, mais eles são claros” (PLATÃO, 1997, p. 295). O poder da matemática e da dialética fazem-se presentes para demonstrar que “o propósito da educação é deslocar o filósofo pelas diferentes seções da linha até ele alcançar a Forma do Bem”. (BURTON, 2013, p. 176) o que indica “que pela primeira vez se sugere a fundamental ideia metódico-pedagógica em que aquela se inspira. É por seu turno concebida como uma progressão, tanto no jeito de se sobrepor ao mundo sensível como quanto à sua ascensão final para as alturas” (JAEGER, 2013, p. 888).

Para deixar claro sua análise sobre a primazia da busca pelo sumo Bem, Platão expõe a alegoria da caverna e Sócrates é retratado com sua ironia pedagógica.

Imagina homens numa morada subterrânea, em forma de caverna, com uma entrada aberta à luz; esses homens estão aí desde a infância, de pernas e pescoço acorrentadas, de modo que não podem mexer-se nem ver senão o que está diante deles, pois as correntes os impedem de voltar a cabeça; a luz chega-lhes de uma fogueira acesa numa colina que se ergue por detrás deles; entre o fogo e os prisioneiros passa uma estrada ascendente. Imagina que ao longo dessa estrada está construída um pequeno muro, semelhante às divisórias que os apresentadores de títeres armam diante de si e por cima das quais exibem as suas maravilhas. Imagina agora, ao longo desse pequeno muro, homens que transportam objetos de toda espécie, que o

transpõem: estatuetas de homens e animais, de pedra, madeira e toda espécie de matéria; naturalmente, entre esses transportadores, uns falam e outros seguem em silêncio. Considera agora o que lhes acontecerá, naturalmente, se forem libertados das suas cadeias e curadas da sua ignorância. Que se liberte um desses prisioneiros, que seja ele obrigado a endireitar-se imediatamente, a voltar o pescoço, a caminhar, a erguer as olhos para a luz: ao fazer estes movimentos sofrerá, e o deslumbramento impedi-lo-á de distinguir os objetos de que antes via as sombras. Que achas que responderá se alguém lhe vier dizer que não viu até então senão fantasmas, mas que agora, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê com mais justeza? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas que passam, o obrigar, à força de perguntas, a dizer o que é? Não achas que ficará embaraçada e que as sombras que via outrora lhe parecerão mais verdadeiras do que as objetos que lhe mostram agora? E se a força a fixar a luz, os seus olhos não ficarão magoados? Não desviará ele a vista para voltar às coisas que pode fitar e não acreditará que estas são realmente mais distintas do que as que se lhe mostram? E se o arrancarem à força da sua caverna, o obrigarem a subir a encosta rude e escarpada e não o largarem antes de o terem arrastado até a luz do Sol, não sofrerá vivamente e não se queixará de tais violências? E, quando tiver chegado à luz, poderá, com os olhos ofuscados pelo seu brilho, distinguir uma só das coisas que ora denominamos verdadeiras? Terá, creio eu, necessidade de se habituar a ver os objetos da região superior. Começará por distinguir mais facilmente as sombras; em seguida, as imagens dos homens e dos outros objetos que se refletem nas águas; por último, os próprios objetos. Depois disso, poderá, enfrentando a claridade dos astros e da Lua, contemplar mais facilmente, durante a noite, os corpos celestes e o próprio céu de que, durante o dia, o Sol e a sua luz. (PLATÃO, 1997, p. 296-298).

A caverna representa o mundo sensível, visível. O sol é o fogo que projeta sua luz para dentro da caverna. O caminho de saída da caverna representa a alma na esperança de chegar ao mundo inteligível e se elevando com as gradações do Ser. É a passagem do mundo sensível para o mundo das ideias, da ignorância para o Bem, da opinião para a verdade. O prisioneiro liberto é o próprio filósofo que contempla a verdade e ansiosamente quer libertar os demais que já se acostumaram com as sombras da vida ilusória e corre o risco de não ser compreendido e arriscar a sua vida. A alma liberta da escuridão é o próprio Sócrates que aspira às coisas do alto e às contemplações divinas. A *paideia* aqui é a força libertadora e conversora da alma. Sua maior lição é a “transformação e purificação da alma para poder contemplar o ser supremo” (JAEGER, 2013, p. 895).

Spinelli (2006) destaca que a alegoria da caverna de Platão é um exemplo sobre estágios diferentes para se chegar ao intelecto, partindo da ignorância, como processo educativo da natureza humana, para se questionar a importância da educação e da falta dela. Para o autor os relatos dessa alegoria mostram-nos como a carência de instrução e habilidade resultam nas sombras e na utilização somente do corpo. Precisamos de um ver real a partir da ciência para que o entendimento

humano compreenda que “do inteligível não há do que se libertar, ao contrário, a todo custo carecemos exercitá-lo” (SPINELLI, 2006, p. 282). Exercitar para ser súpero a partir da nossa natureza e erradicando toda escuridão e mentira.

Platão não apresenta a educação como a capacidade de inserir algo na alma. Essa faculdade é inata a alma e necessitará de maneira completa voltar-se à verdade. “A educação é a arte da conversão da alma, e que procura os meios mais fáceis e mais eficazes de o conseguir. Não é a arte de conferir vista à alma, visto que já a tem; mas, [...] ela esforça-se por educá-lo na boa direção” (PLATÃO, 1997, p. 302). A dialética educativa representa “a libertação das cadeias do sensível, conversão do devir ao ser, iniciação ao bem supremo” (REALE; ANTISERI, 1990, p. 156). As virtudes do corpo não existiam na alma desde o início, mas foram produzidas pelo hábito e treinamento. A virtude filosófica é a parte mais divina do Homem, pois indica a capacidade de pensar que nunca perde a sua força e que converte o ser humano sempre para o Bem.

E reavendo a educação dos governantes, por mais que os filósofos não queiram ou que outras cidades não os valorizem, eles foram formados na justiça para os interesses do Estado e receberam uma educação melhor e inteirada. Deste modo, indubitavelmente, “o governo desta cidade, que é a vossa e a nossa, será uma realidade, e não um apenas sonho, como o das cidades atuais, onde os chefes se batem por sombras e disputam a autoridade, que consideram um grande bem” (PLATÃO, 1997, p. 305). Percebe-se que o filósofo deve à pólis a sua *paideia*, por gratidão e competência, visto que ele propôs uma educação em que é o único capaz de aplicar.

Neste processo de convertimento do corpo e da alma, do mundo falso para o mundo real, a música e a ginástica complementam-se na formação dos guardiões. O ritmo, a harmonia, o compasso e a melodia vinculados às ciências anteriores seriam o início para a busca do bem. No entanto, a música, ginástica e as artes em geral não seriam a finalidade e sim o caminho na procura da ciência que nos guiaria nesse caminho. Platão está à procura de uma ciência que preveja os efeitos, que leve a alma ao essencial, útil aos homens no planejamento e na guerra, que nos leve à verdadeira filosofia. Essa ciência nos ensina “a distinguir um, dois e três. Quero dizer, numa palavra, a ciência dos números e do cálculo” (PLATÃO, 1997, p. 308).

As matemáticas devem despertar o pensamento do homem para o encontro do Homem que desde Palamedes, herói de guerra que ensinou Agamenon o uso da

matemática para elaborar estratégias, não seriam utilizadas corretamente, pois nem sempre conduziam à pura racionalidade. Jaeger (2013) faz uma leitura aprofundada da influência pitagórica na vida de Platão, principalmente de Arquitas de Tarento, ao expor como a matemática e a astronomia aparecem nas explicações de Platão ao falar sobre grandezas, unidades, proporções, dos fenômenos celestes e da harmonia dos números. Evoca que o intuito do filósofo grego não era criar um curso didático, mas mostrar o caminho da verdadeira *paideia*, deixando novamente transparecer o verdadeiro Platão nas palavras de Sócrates. O cálculo e a aritmética facilitam a ascensão da alma e são valiosos porque são úteis “ao guerreiro para compor a tática, e ao filósofo para sair da esfera da transformação e alcançar a essência, sem o que nunca se tornaria aritmético” (PLATÃO, 1997, p. 313). Assim, as matemáticas, geometria, astronomia, música e a estereometria – ciência nova – conhecimento das estações, dos anos e meses importantes tanto para o navegador quanto para o general, passariam a desenhar a formação da Academia platônica.

Sabendo que os estudos acima são prelúdios, Platão indica que os hábeis nas ciências acima são os dialéticos. E uma nova problemática instala-se “o de saber como é que o homem educado na matemática alcança, pela via da refutação dialética, a meta do conhecimento filosófico” (JAEGER, 2013, p. 918). O filósofo matemático necessita da dialética para que, sem ajuda dos sentidos, se apodere da razão e chegue à essência das coisas. Desvende os limites e as contradições do que pode ser conhecido e levar a conhecer. A dialética relaciona-se com as disciplinas anteriores e ressalta a impossibilidade delas se transformarem em um saber. O método dialético é superior, uma vez que rompe as refutações, as opiniões e vai “destruindo as hipóteses, até o próprio princípio para estabelecer com solidez as suas conclusões, e [...]o olhar da alma da lama grosseira em que está mergulhado e o eleva para a região superior, usando como auxiliares para esta conversão as artes [...]” (PLATÃO, 1997, p. 326). Ademais, os guardiões que antes indicavam todos os guerreiros, agora se colocam como uma classe de onde sairão os governantes com uma educação superior.

Tendo a dialética como ápice da educação grega podemos formular o currículo que o filósofo deverá seguir desde a infância enfrentando o problema da falta de interesse em aprender por parte das crianças. Um ensino baseado nos exercícios físicos, na memória, equilibrado na execução de todas as tarefas, na conduta virtuosa e formativa para o Estado e de acordo com a Constituição, sem violência e

constrangimento, adequado às idades. A seleção espiritual e física desde a tenra idade, início da adolescência, que o desenvolvimento ginástico, o acompanhamento das guerras e o ensino das matemáticas são iniciados. Aos 17 anos seriam envolvidos fortemente na educação gímnica e nas armas. Aos 20 anos, os rapazes selecionados que conseguiram se desenvolver em vários ramos do conhecimento receberiam honrarias e reconhecimentos. Dos 20 aos 35 seria o momento do fundamento intelectual da dialética para indicar os capazes de ter a verdade como companhia. Dos 35 aos 50 é o período da educação do caráter, momento da experiência pessoal e princípio basilar para a formação dos governantes, pois é fase da elevação da alma através da Filosofia. Ademais, a partir dos 10 anos os capazes iriam ao campo para o treinamento guiado pelo Estado e não pela família. Os soldados receberiam treinamento e salário para sua subsistência, os filósofos seriam os responsáveis pela educação, as tradições seriam respeitadas e o Estado será o preceptor da educação autêntica.

Jaeger (2013) lembra-nos enfaticamente a diferença entre *paideia* e *paidia* na formação educação. Com a mesma genealogia, pai, as duas palavras ganham um sobressalto em suas diferenciações. A primeira como cultura universal, educação plena, formação integral para o corpo e a alma. A segunda como um jogo, que utiliza a dialética como sedução e possível perda dos costumes, que deve se sujeitar à primeira. O que teremos não será, eventualmente, um Estado novo, mas a transformação a partir da infância para a realização da *paideia* pela *paideia*, que tem como “meta visada aquela educação ética de toda a população [...] trajetória cultural, Platão descrevera como a educação para a justiça, isto é, para aquela *héxis* – impulso – da alma que repousa sobre a harmonia perfeita das suas partes” (JAEGER, 2013, p. 932). Platão não vê sua incumbência concluída e seu Estado acabado e lança-se nas formas de governo como originalidade ou degeneração da alma humana.

Platão, em suas linhas, não se vê como um mero educador, mas um médico que consegue analisar a realização ou não da sua finalidade de Estado perfeito. Inaugura a política como ciência normativa, lógica, planejada e vislumbrada como realização do Homem ao longo e depois da sua existência. Ao se propor estudar os tipos de Estado o filósofo se incumbem de analisar a alma humana, seus anseios e vícios. Corroborando, “na *República* há de novo é a aplicação desse conceito da ciência, segundo o qual o conhecimento de um objeto implica ao mesmo tempo o do seu contrário” (JAEGER, 2013, p. 936). Ao analisar a aristocracia, timocracia,

oligarquia, tirania e o governo platônico, percebemos as patologias na personalidade humana e nas formas de educação.

O primeiro e muito elogiado é o de Creta e da Lacedemônia; o segundo, que só se louva em segundo lugar, chama-se oligarquia. Trata-se de um governo repleto de vícios vários. Oposto a este vem, em seguida, a democracia. Por fim, vem a soberba tirania, contrária a todos os outros e que é a quarta e a última doença do Estado. Conheces acaso outro governo que se possa ordenar numa classe bem distinta? As monarquias hereditárias, os principados venais e governos que se lhes assemelham não são, em dada medida, senão formas intermediárias e encontram-se tanto entre os bárbaros como entre os gregos. (PLATÃO, 1997, p. 341).

A aristocracia é desenhada como um governo justo, bom e infelizmente não eterno. A timocracia, entre a aristocracia e a oligarquia, com base espartana, caracteriza-se pelo apego às riquezas, paixões, com uma educação baseada na violência, desprezando a Musa da dialética e da filosofia e valorizando excessivamente a ginástica e música. Um Estado composto de bem e mal com foco na ambição e nas honrarias. O homem modelo desse Estado é o espartano, porquanto arrogante, que cultua a guerra, rígido com os escravos e cordial com os homens livres, que se ocasiona da mediocridade da educação recebida a partir da insatisfação da mãe com o pai, motivando o filho a ter energia, vontade de enriquecimento e efetivação do Homem. Um caráter que é bem intencionado e vendo a importância dos que cuidam da cidade forma-se “pelo pai, que planta e faz crescer o elemento racional da sua alma, e pelos outros, que fortalecem os seus desejos e paixões” (PLATÃO, 1997, p. 349).

A próxima constituição e tipo de homem é a oligarquia. “O governo fundamentado no recenseamento, em que os ricos mandam e onde o pobre não participa no poder” (PLATÃO, 1997, p. 349). A oligarquia perde-se quando a satisfação está no ouro somente e a avidez está na riqueza. Tem na sua base o materialismo defeituoso e se faz na capacidade de dispor de todos os bens seus e dos outros, se tornando um governo desigual e desordenado. O homem oligarca constrói-se pelo dinheiro, no desaparecimento da unidade estatal, com as atividades básicas sendo realizados por todos e a inferiorização dos pobres como indigentes. O Sócrates de Platão relata esse homem é o “zangão que nasce numa célula para ser o flagelo da colmeia” (PLATÃO, 1997, p. 353), que nasce da má educação “que derruba a ambição espartana disposta à renúncia, para entronizar o déspota oriental, ávido de dinheiro, que é a torpe avareza” (JAEGER, 2013, p. 951).

Quando os pobres, não contemplados ainda pela cidadania, buscam adesão em outra forma de Estado temos a democracia. De maneira direta, Platão expõe que “a democracia surge quando os pobres, tendo vencido os ricos, eliminam uns, expulsam outros e dividem por igual com os que ficam o governo e os cargos públicos [...] na maior parte das vezes estes cargos são atribuídos por sorteio” (PLATÃO, 1997, p. 361). Uma sociedade livre que beira o exagero e a anarquia, com um bazar de constituições a escolher de acordo com o momento, que não pune como deve o condenado e não cultiva o espiritual e os trabalhos do homem político. Para Jaeger (2013), Platão manifesta o nascimento do homem democrático como uma deformidade de educação, que faz com que as deficiências do tipo de homem anterior gerem um outro tipo ainda mais incorreto. Uma educação influenciada pelos zangões, que busca os prazeres desequilibrados, com a alma vazia de saber e hábitos nobres, com falsas opiniões e apetites nocivos da massa numerosa.

Vinculada a democracia e desenvolvida dela, a tirania que, por mais proximidade do modelo do Estado platônico, emprega a injustiça, a vontade particular absoluta, a falta de critérios do bem e mal, com máxima falta de liberdade justamente pelos excessos da facção democrática. “A tirania antiga surgira com a passagem da aristocracia à democracia; a chamada tirania nova, do tempo de Platão, era a forma típica de liquidar a democracia [...]” (JAEGER, 2013, p. 961). Surge um Estado em os oligarcas são acusados e castigados e onde todos são opositores. O pai é visto como rival, os abusos do poder são aparentes e os animais domesticados são mais livres que seus donos. E “o povo que deu origem ao tirano é quem vai alimentá-lo, a ele e aos seus” (PLATÃO, 1997, p. 382). O povo caiu na submissão do despotismo, que busca o poder ilimitado, louco pela dominação, imprudente nas suas decisões, guiado pelo erótico, bebida e desfalecimento insano. Uma alma mais escravizada que as demais e que não converge com o ideal de pátria e felicidade.

Vale salientar que Platão não coloca as formas de Estado como um ciclo, porém o filósofo quer uma Atenas nova para o futuro, no planejamento, na prática e no pensamento. E por não ser uma sucessão preocupa-se com a educação da pólis. “Platão é o pai da psicanálise. É o primeiro que desmascara a monstruosidade do complexo de Édipo, a [...] investigação das experiências dos sonhos; [...] recalçados complexos de desejos análogos a este [...]” (JAEGER, 2013, p. 967). O filósofo grego com sua psicologia filosófica foi capaz de desmembrar a alma humana relacionando-a ao Estado e a perfeita educação. Sua metodologia de exame da alma, que coloca a

medicina atrelada à política, descreve as almas e sua dieta de equilíbrio com a pedagogia do sono. O ser humano deve focar na vida pensante. “Antes de adormecer, o homem deve estimular em si a parte pensante do seu ser; deve servir-lhe uma ceia abundante de formosos pensamentos e reflexões [...]” (JAEGER, 2013, p. 968). Platão não quer uma falsa educação, não se limita à formação escolar e fundamenta também as relações paternas.

Platão afirma ainda mais a sua posição mediante uma segunda prova baseada diretamente na valoração do fator prazer na vida do homem justo e do homem injusto. Em concordância com as três partes ou escalões do Estado e com as três partes da alma admitidas atrás, distingue três classes de apetites e de sensações de prazer e, portanto, três classes de domínio sobre elas. Conforme o objeto do desejo e da aspiração de cada uma dessas partes da alma, designa a parte concupiscível como amante de lucro, no mais amplo sentido da palavra, a segunda parte ou irascível como amante da honra, e a terceira parte, a pensante, como amante do conhecimento ($\phi\lambda\omicron\sigma\zeta\omicron\phi\omicron\varsigma$). (JAEGER, 2013, p. 975-976).

Essas formas de vida indicam meios diferentes de prazer e felicidade. A alma concupiscível pelo lucro, a alma irascível pelas honras e alma racional pelo saber. Somente o filósofo é capaz de louvar o todo em sua complexidade. A verdadeira felicidade, que está na alma do filósofo-rei, busca uma *bíos* – vida – ética e duradoura, meta de toda cultura e ideal de personalidade. As primeiras almas vivem o vazio físico e espiritual. O excesso de cuidado com o corpo, a alimentação e o status social não satisfazem e sustentam a alma, pois são limitadas na busca da verdade. No foco de relacionar justiça e felicidade, de indicar o Estado atrelado à alma humana, Platão esculta o seu Homem a partir de três imagens. A primeira imagem é de um monstro multicéfalo como um homem instintivo e ligado à alma concupiscível. O leão é homem colérico, temperamental e ligado a alma irascível. O homem é a terceira, parte espiritual e verdadeira do Homem que se pauta na justiça e felicidade.

A *paideia* militar dos guardiões e a *paideia* filosófica dos governantes convertem-se na capacidade de dominação do corpo e da alma para o encontro do Homem dentro do homem. É uma missão de domar as emoções, o sensível e os triunfos do corpo na formação de si mesmo. Jaeger (2013) assimila que esse Homem traz na sua alma o verdadeiro Estado e age e vive em vista dele, embora não viva dentro dele. E que Platão nos motivou a buscar o verdadeiro Estado e nos levou a encontrar o Homem grego, o Estado interior da alma, do processo de conversão ao *Ser*, a essência da *paideia*. Por fim, o Homem platônico impera no mundo divino. “É

na sua vinculação consciente à lei desse mundo, que dentro de si próprio enxerga, que o homem descobre pôr fim a verdadeira liberdade” (JAEGER, 2013, p. 986).

Estamos tecendo uma cidade a partir do governo da alma que, independentemente se ela existiu ou será empregada, o esboço serve de caminho para a conduta para a formação de um Estado em nós. E retornamos para finalizar o nosso percurso ao debate entre as funções da poesia e da filosofia. Para Burton (2013), esse retorno é para enfatizar que a poesia está afastada da verdade, que cultiva e imita histrionices e totalmente apegada às emoções. Jaeger (2013) vai além ao expor que a poesia não segue o *lógos* filosófico e pode ser vista como uma enciclopédia para a nova *paideia* após a análise e refutação.

A poesia imitativa e os poetas trágicos corrompem o espírito humano com as aparências e o obscurantismo quando há carência de conhecimento. Utilizando o exemplo da cama, o Sócrates de Platão, expõe que o pintor, o marceneiro e Deus são os responsáveis pelas formas. Deus fez a cama real e natural, é o criador natural e não um simples fabricante. O marceneiro é o obreiro da cama e o pintor um artífice da criação. Assim também, o poeta atua de maneira limitada, sombria, ingênuo, infantil, incapaz de diferenciar a ciência da ignorância. E Homero, pai da imitação, é criticado porque não sabe criar, é fixado nas honras dadas pelos outros e não possui a arte política e nem esteve à frente de serviços públicos e da educação das pessoas. A poesia é atacada por atingir a parte passional da alma, os instintos, as paixões, e não nutre a alma espiritualmente, cria ídolos e inverte o bom senso, além de ser utilizada pelos sofistas como argumento de persuasão. Em síntese, “a imitação só dará frutos medíocres, sendo que é uma coisa medíocre unida a um elemento medíocre” (PLATÃO, 1997, p. 438), não exaltando uma vida justa e feliz, nem uma educação para a preparação de uma situação superior da alma, que só a Filosofia é capaz de dar.

Por fim, uma vida virtuosa merece ser recompensada e uma vida injusta não terá seus prêmios, uma vez que “o que destrói e corrompe as coisas é o mal; o que as conserva e desenvolve é o Bem” (PLATÃO, 1997, p. 448). Os deuses amam a virtude e odeiam a injustiça. Os justos, na velhice, terão a magistratura necessária e aproverão aos filhos o melhor dos casamentos. Já os maus tornam-se motivo de troça, miseráveis e sujeitados a críticas de outrem. E como metodologia, assim como no *Górgias* e no *Fédon*, a *República* traz o Mito do Er com o caráter didático e escatológico.

Er, filho de Armênio, originário de Panfília. Ele morrera numa batalha; dez dias depois, quando recolhiam os cadáveres já putrefatos, o seu foi encontrado intacto. Levaram-no para casa, a fim de o entear, mas, ao décimo segundo dia, quando estava estendido na pira, ressuscitou. Assim que recuperou os sentidos, contou o que tinha visto no além. Quando, disse ele, a sua alma deixara o corpo, pusera-se a caminhar com muitas outras, e juntos chegaram a um lugar divino onde se viam na terra duas aberturas situadas lado a lado, e no céu, ao alto, duas outras que lhes ficavam fronteiras. No meio estavam sentados juízes, que, tendo dado a sua sentença, ordenavam aos justos que se dirigissem à direita na estrada que subia até o céu, depois de terem posto à sua frente um letreiro contendo o seu julgamento; e aos maus que se dirigissem à esquerda na estrada descendente, levando, eles também, mas atrás, um letreiro em que estavam indicadas todas as suas ações. Como ele se aproximasse, por seu turno, os juízes disseram-lhe que devia ser para os homens o mensageiro do além e recomendaram-lhe que ouvisse e observasse tudo o que se passava naquele lugar. (PLATÃO, 1997, p. 465-467).

O julgamento colocava de um lado as almas das profundezas da terra, maculadas e lamentosas pelos mil anos de sofrimentos direto ou indireto e do outro desciam alma puras do céu, alegres, festivas em momentos esplendorosos. Os puníveis recebiam dez vezes mais por cada falta cometida que poderiam ser maiores se as injustiças fossem cometidas com os pais e deuses, e os benevolentes na mesma medida recebiam as recompensas. Nesse percurso de doze dias até a coluna que liga o céu e a terra chegam ao fuso circular da Necessidade, formada por oito rocas guiadas por sereias de maneira harmoniosa e cintilante cantando o passado, Láquesis, o presente Cloto, e futuro, Atropo. Er relata que a fala das sereias indicam que o ser humano é responsável pelas suas escolhas e os deuses não podem ser culpados por nossos atos. O nosso destino, lançado pelas moiras, corresponde ao nosso grau de vida e virtude que será recompensado ou punido. Para Platão devemos “escolher sempre uma condição intermediária e evitar os excessos nos dois sentidos, nesta vida, tanto quanto possível e em toda a vida futura, porque é a isto que se liga a maior felicidade humana” (PLATÃO, 1997, p. 463). Aliás, Er, mensageiro dos deuses, relata que as almas escolham os destinos a partir das vivências anteriores como Orfeu que escolheu um cisne, por ódio ao sexo que lhe dera a morte e não queria nascer de uma mulher; Tâmiras escolheu uma vida de rouxinol; Ajax escolheu de leão; Agamenon escolheu de uma águia pela aversão ao humano e às suas desgraças; atletas com almas de borboletas; Epeio com a condição de mulher perita; Tersites com alma de macaco e por fim Ulisses manteve com a condição tranquila de homem comum e sem afeições. Após as escolhas das almas e o retorno através de Cloto e Atropo, elas passavam debaixo do trono da Necessidade e eram guiadas para

a planície do Lete e obrigadas a tomar a água do rio Ameles, que era um teste da prudência na quantidade, e ao anoitecer como estrelas seriam enviadas ao seu lugar de nascimento, diferentemente de Er que abriu os olhos sobre a pira para nos contar este mito.

Aclarando, Scolnicov (2006) manifesta que o mito que encerra a obra é uma inseparável questão moral e ontológica. Tem seu valor educacional ao expressar que viver em uma cidade bem administrada e educada potencializa a escolha da virtude no decorrer da vida. As escolhas autodeterminadas indicam a liberdade da alma em indicar uma vida sadia, pela filosofia e ciência, ou doente, pelas deficiências corporais. Assim, a educação filosófica transforma-se em força salvadora aqui e na morte.

Mesmo guardando traços poéticos, Platão não deseja manter a visão culposa dos deuses e o sofrimento do herói como discurso de vida. Evoca que o Homem que precisa surgir ao longo educação deve ser guiado pela *paideia* da responsabilidade em escolher o que é sumário e benigno. “É a escolha do destino da vida, que para o filósofo é sinônimo de forma de vida ou de ideal de vida. É por isso que ele deve se esforçar por adquirir o saber que o habilita a realizar essa escolha [...]” (JAEGER, 2013, p. 1005). Ou seja, a ideia de *paideia* pressupõe a capacidade de opinar entre uma vida bem-aventurada, do Homem no homem, ou um caminho de dores, do homem do homem.

Jaeger (2013) evidencia a evolução de Platão na exposição da diversidade de homens, governos, “educações” e interesses. Estruturou apreciações que contabilizaram o surgimento do pensamento platônico como cerne e não mais, somente, o interpretador de Sócrates. Não falamos mais do homem socrático, todavia do homem platônico que já é capaz de formar a si mesmo. Por isso, podemos dizer que na descoberta do Estado, do Homem, também descobrimos Platão e a sua obra como indicadores do *lógos* educacional e realizadores da *paideia* clássica.

3.2.6 Fedro: conexão da retórica na *paideia*.

Partindo da cronologia destacada das obras de Platão neste capítulo, tratamos do *Fedro* como um diálogo da maturidade que, provavelmente, foi escrito após *A República*. Diálogo que faz parte de um período de conflitos de ideias culturais e que tem na primeira parte o *Éros* nos discursos de Lísias e Sócrates e a segunda parte, foco admirável desta reflexão, sobre a retórica dialética. Jaeger (2013) indica que as

colocações ditirâmbicas sobre o *Éros* na primeira parte não se mantêm fundidas perfeitamente com o estudo da verdadeira eloquência. No entanto, o *Éros* não é a finalidade do diálogo, pois não se atém ao fator educativo, e sim a nova retórica da linha científica. Seria então, nesse momento, a conversão da retórica sofística e a aceitação da retórica filosófica?

Fedro, caminhando com Sócrates fora da cidade de Atenas, ao longo do rio Ilisso e depois sentados debaixo do plátano, conta sobre o discurso de Lísias, como se fosse uma carta de amante, contemplando o amor. Narra que os que se amam se arrependem de toda dedicação, descuidam-se da vida, ficam com o passado na memória e se sentem incompletos, enquanto os que não se amam não se arrependem, não se endividam e não discutem as relações, sendo dignos de amizade. Na contenda entre favorecer o não-apaixonado em vez do apaixonado, manifesta que “aquele que não é apaixonado [...] não sentirá inveja dos que cercam o amado; pelo contrário, odeia os que não querem ter convivência com ele, supondo que o desprezam, persuadido de que pode ter proveito com o convívio dos bons amigos” (PLATÃO, 2001, p. 5). A virtude, nas palavras narradas, estaria na autoconfiança, na cautela nas paixões, no amor pelas coisas simples, perdendo o possível e evitando o que é mal e possessivo. A virtude está na amizade duradoura.

Por outro lado, Sócrates indica que o discurso retórico foi repetitivo, sem muito assunto, pedante, com termos expressivos, medíocre escrito, com forçosos argumentos oratórios que substituem “a pobreza da invenção pela arte da composição” (PLATÃO, 2001, p. 7). Em seu primeiro discurso, Sócrates evoca as musas para esclarecer se o amor traz vantagens ou prejuízos. Indica que somos guiados por dois princípios básicos, “um é o desejo inato do prazer, outro a opinião que pretende obter o que é melhor” (PLATÃO, 2001, p. 9). Princípios conflitantes entre o desejo racional e o querer intemperante e manipulado pela beleza aparente. Essa força poderosa é o *Éros* – amor – que coloca o impasse ao amante apaixonado de não poder encontrar a verdadeira filosofia em suas escolhas, de não ser um educador espiritualmente saudável. O apaixonado, fisicamente, quer um efeminado, com comodidade, que não conheça o trabalho pesado e que goste de adornos para compensar a carência de qualidades. Economicamente, o amado não poder ter exageros de riquezas ambicionáveis, sem opositores familiares e o amante não deseja o casamento do seu amado, pois é egoísta. O que Sócrates quer é expor os prejuízos

que o excesso de prazer e a ausência da essência nas relações como empecilhos para o equilíbrio entre o amor e a loucura.

Tomado pelo seu *Daimon* interior, Sócrates é estimulado a reconhecer os aspectos positivos do *Éros* que é um deus bom, que pode ser uma loucura inspiradora e profética, capaz de nos transportar a outros mundos, “pois o amor foi enviado ao amante e ao amado, não pela sua utilidade material, mas, ao contrário - e é o que mostraremos -, esse delírio lhes foi incutido pelos deuses para sua felicidade” (PLATÃO, 2001, p. 14). Delírio na alma que é imortal, geracional e que movimenta todas as coisas relacionadas ao corpo. A alma é constituída de um carro puxado por cavalos alados e conduzido por um cocheiro. Cavalos e cocheiros bons para os deuses e mestiços para os outros seres. Almas que regem o inanimado e governam o cosmos quando é boa, quando perde suas asas vincula-se a qualquer objeto e quando se vincula a um corpo na terra temos um ser vivo e mortal. “A alma participa do divino mais do que qualquer outra coisa corpórea. O que é divino é belo, sábio e bom” (PLATÃO, 2001, p. 15).

Dialeticamente, as almas seguem os deuses no céu platônico retratado como originário da *Ideia Eterna*. A razão deve atrair as almas para a verdade e evitá-las do contato do mal, ignorância e sofrimento. Estamos enfatizando a reminiscência platônica na capacidade da alma evoluir, contemplar a verdade e não retornar às aparências. O processo de recordação, de algo que não retornará, deve nos levar à sabedoria e ao amor que é o alimento de Zeus, as qualidades de Hera, guia de Apolo, ânimo e beleza dos verdadeiros amantes. “O amor que não tem paixão [...], só gera na alma do amado a prudência do escravo, à qual o vulgo dá o nome de virtude mas que o fará vagar, privado da razão, na terra e sob a terra durante nove mil anos” (PLATÃO, 2001, p. 21). E mesmo com tom poético, Jaeger (2013) enlaça que a dialética utilizada demonstra o desejo de Platão de conceituar, sintetizar e esclarecer a diversidade de linguagens utilizada em suas obras.

A segunda parte do diálogo notabiliza o confronto entre o escrever bem ou mal e se utiliza, como prólogo, do mito das cigarras indicando que elas foram homens em outra vida e que deram origem as musas. “As cigarras dizem quais são os homens que se dedicam à filosofia e exercem a arte por elas protegida; [...] dirigem seus cantos ao céu e fazem discursos sobre as coisas divinas e sobre as humanas” (PLATÃO, 2001, p. 23). Fedro introduz o raciocínio sobre a necessidade de se conhecer a justiça

e a verdade para ser um bom orador e Sócrates manifesta que, na maioria das vezes, o orador se coloca como persuasivo e com discursos ridículos.

A retórica, que outrora fora colocada como uma habilidade de tocar as almas através de palavras em espaços públicos, é atacada como capacidade de confundir, iludir, obscurecer os conceitos, contradizer as ideias, opinar e não evidenciar, arte que não é a apropriada *tékhne*, não sabe a natureza dos fatos e se utiliza do poder da massa para utilizar seus dons. Goldschmidt (2002) confirma a visão da dialética sofística como a capacidade de iludir e a verdade como algo que passa despercebido. Do mesmo modo, Lísis, citado na primeira parte, “deitou ao papel sem muito cuidado o que lhe veio à cabeça” (PLATÃO, 2001, p. 27), não organizou seus argumentos, expôs palavras sem linha de raciocínio e se colocou com contradições que não merecem ser imitadas. A proposta do Sócrates de Platão é outra.

O primeiro é este: é abarcar num só golpe de vista todas as ideias esparsas de um lado e do outro, e fundi-las numa só ideia geral a fim de poder compreender, graças a uma definição exata, o assunto de que se deseja tratar. Assim foi que ainda há pouco demos do amor uma definição, que podia ser boa ou má, mas que ao menos trouxe clareza e ordem ao nosso discurso. (PLATÃO, 2001, p. 28).

De maneira elogiosa, devemos passar da retórica sofística e limitada para a retórica dialética e filosófica. É o percurso, para a formação do orador e do escritor, que o *Fedro* propõe-nos na advocacia da verdade. Os dialéticos compõem e decompõem as ideias, captam todos os pormenores de um objeto e não se utilizam de um manual com falas arrogantes, forçadas na autoridade de quem declama e com um aglomerado de frases. E diante de todos os oradores anteriores e autênticos dialéticos, “Platão procura na história da eloquência prática o exemplo desse tipo de retórica e é em Péricles que o encontra. A grandeza de Péricles como orador devia-se à sua profunda cultura de espírito” (JAEGER, 2013, 1284). Assim, como o médico conhece o corpo, a retórica deve conhecer a alma através da indicação do que se quer conhecer, das influências do que se quer saber, da multiplicidade das formas do que se deseja apreender. Destarte, Sócrates demonstra que o domínio da exatidão da natureza da alma, a influência da alma no corpo e os discursos da alma são parte de um método da dialética filosófica.

Para corroborar com a possibilidade da atividade retórica simples e parcial transforme-se em arte retórica, Platão utiliza-se do mito da invenção dos números, da

astronomia e escrita pelo deus Toth. Esse ao expor suas artes ao deus Amon, Tamuz, e ao chegar à escrita ressaltou o seu poder de memorização e sabedoria. No entanto, Tamuz elenca que a escrita “tornará os homens esquecidos, pois deixarão de cultivar a memória; confiando apenas nos livros escritos, só se lembrarão de um assunto exteriormente e por meio de sinais, e não em si mesmos” (PLATÃO, 2001, p. 35). Ou seja, a recordação seria a finalidade da escrita e não as palavras em si. Em suma, há almas dignas de encontrar na arte dialética a capacidade de produzir verdades racionais e de semear *paideia* como ensino e educação como ciência da alma, “capaz de defender a si mesmo e que sabe diante de quem convém falar e diante de quem é preferível ficar calado” (PLATÃO, 2001, p. 35). O mais importante é escrever na alma o que a voz da razão deve transmitir para que os frutos da autêntica cultura filosófica possam erigir.

É imprescindível relatar que Jaeger (2013) ao expor a relevância dada à retórica, por aqueles que querem comodidade, expressa a importância do filósofo como transformador da simples retórica em autêntica dialética do saber. O autor sublinha que os que procuram facilidade no exame da vida não encontrarão o conhecimento profundo do ser, mas divagações vazias. Platão, na concepção de Jaeger, procurou o rigor e a metodologia ideais para fazer florescer a filosofia como a mais alta manifestação do espírito humano e que não seria em uma aclaração qualquer que despontaria esta superioridade.

3.2.7 As Leis: legislação e *paideia*.

Sem a intenção de uma apreciação hermenêutica, Jaeger (2013) buscou interpretar a conciliação entre a legislação e a possibilidade de uma educação especial para a fundamentação do modelo ideal de cidade para Platão. Jaeger percebeu que Platão buscou as causas e as consequências da crise da política ateniense e tentou fundamentar a responsabilidade do filósofo-governante, responsáveis pela educação e das classes para a efetivação da cultura superior da retomada da glória de Atenas. A questão é: como a *paideia* seria utilizada para esta retomada política?

Obra póstuma desenvolvida pelos últimos escritos de Platão, *As Leis*, em seu estudo extenso de 12 capítulos organizados por Filipe Opunte, secretário pessoal de Platão, reflete de maneira geral sobre o Estado, a legislação, os costumes, a cultura e a educação das classes no período clássico. Sela e conversa com assuntos

anteriores à *República* na busca de uma educação para todas as camadas principalmente nos livros um, dois, sete e dez que serão os nortes para esta reflexão. Sem a intenção de fazer uma exegese, mas captar a educação a partir do Estado e para o Estado estruturado pelo filósofo ateniense. Para Jaeger (2013) temos uma obra com o intuito de conseguir um legislador capaz de educar o corpo e a alma dos cidadãos, evitando as transgressões a partir de leis que determinem as normas do comportamento e sejam referências educacionais e cívicas dentro do Estado. O preceituador requerido por Platão é o educador com a suprema virtude do saber.

Guiados pela referência do Estado dórico, os interlocutores do diálogo, o cretense Clíneas, o espartano Megilo e um ateniense anônimo, se veem no colóquio sobre as melhores leis e o melhor *ethos* para o Estado. O cretense e a defesa do seu Estado militar e pronto para a guerra que necessita de homens admiráveis nesta labuta. O ateniense com seus questionamentos sobre o Bem e a necessidade de preceitos para a manutenção da cidade sobre a égide da justiça e amizade. E Megilo com sua influência dos poemas de Tirteu defendeu a valentia e a bravura como pressupostos da vida do homem. É visto aqui um embrolho ao colocar a essência da vida humana na luta e na fração da virtude enfocada na coragem e justiça, separadas, e não na virtude total. Alertando os presentes, o ateniense evoca que os saberes são humanos – saúde, beleza, vigor e riqueza – e divinos – a sabedoria, moderação da alma, justiça e coragem. Os bens humanos e divinos devem se entrelaçar e ser dirigidos pela razão que deve orientar o legislador em suas decisões.

O legislador do primeiro livro é o responsável pelas relações sociais, os matrimônios, por fiscalizar os atritos e vicissitudes na cidade e na guerra, os métodos para enriquecimento, proporcionar momentos de honras e sanções em vida e na morte, orientador quanto ao equilíbrio dos prazeres, criador de estatutos para os guardiões, sempre guiado por Zeus em suas decisões. Assim como os banquetes e os exercícios físicos devem ser moderados e com finalidade do desenvolvimento político, deverão ser guiados pelo governante com o intuito de se evitar os exageros da bebida, visão espartana, e a educação dos instintos, visão ateniense. Claramente, é mister indicar que os banquetes devem ser chefiados por homens com *areté* e que sejam capazes de educar, pois naturalmente seria o guia e a referência política e pedagógica “capaz de mostrar sabedoria no trato das assembleias sociais, visto que terá tanto que preservar a amizade já existente entre os membros do grupo como

cuidar para que a presente assembleia fortaleça o grupo ainda mais” (PLATÃO, 1980, p. 88).

Vale expor que enquanto na *República* vimos a necessidade de chegarmos à máxima educação do Bem, nas *Leis a paideia* está na primeira infância como o despertar na alma infantil o desejo de se formar para o futuro com a educação integral. Não é uma simples educação para especialidades, tendeiro ou navegante, mas que conduza a uma cultura superior guiada pela justiça para a formação de Homens excelentes através de legislações específicas. Dessarte, para Jaeger (2013, p. 1330) a “autêntica *paideia*, que sempre fora a formação do Homem na *areté* total, surgia desintegrada numa série de aptidões especiais, sem um objetivo que as unificasse”. O que Platão quer, através dos enunciados do ateniense, é que a educação utilize todos os recursos e todas as matérias para a instrução básica, uma “formação correta que mais intensamente atrai a alma da criança durante a brincadeira para o amor daquela atividade da qual, ao se tornar adulto terá que deter perfeito domínio” (PLATÃO, 1980, p. 92).

A educação a que nos referimos é o treinamento desde a infância na virtude, o que torna o indivíduo entusiasticamente desejoso de se converter num cidadão perfeito, o qual possui a compreensão tanto de governar como a de ser governado com justiça. Esta é a forma específica de formação à qual, suponho, nossa discussão em pauta restringiria o termo educação, enquanto seria vulgar, servil e inteiramente indigno chamar de educação uma formação que visa somente à aquisição do dinheiro, do vigor físico ou mesmo de alguma habilidade mental destituída de sabedoria e justiça. (PLATÃO, 1980, p. 93).

Neste ponto, Platão opõe a mera instrução profissional à formação do Homem em sua totalidade. A axiomática *paideia*, guiada pelo *lógos* divino na alma humana, é a direção a ser seguida. As leis representariam o mais alto entendimento e organização pessoal e coletiva, referência do convívio dos cidadãos na pólis e entre as pólis. Para Scolnicov (2006), o *lógos* é a razão calculadora, o raciocínio das melhores coisas, o argumento que convence por si e que leva à vitória. Neste contexto, o legislador precisa estar em contato com o divino para descobrir a natureza, as disposições da alma para que a educação refreie na formação infantil os instintos e a genuína pedagogia se una à *paideia* para a realização do Estado ideal desde a primitiva obtenção da virtude.

Culturalmente, a boa e bela educação, desde a meninice, estaria no aprendizado dos corais musicais, que vem das Musas e foram utilizados para cultivar

Dionísio, na dança, no ritmo e melodia, dos jogos, da poesia educativa, do senso artístico e moral que conduzisse ao virtuoso prazer, como no Egito, exemplo citado pelo ateniense. O intuito é a unificação de ética e estética no aprendizado das crianças para que o prazer não seja um momento de degeneração da criança. Todas as artes que serão ensinadas ou apresentadas ao público devem ser julgadas por juízes ditados pela ciência e educação, com experiência na habilidade de atrair e orientar através das leis. E, neste sentido, um ensino que não nos leve ao agradável, justo e piedoso, seria extremamente vergonhoso e obscuro.

O legislador dispõe aqui, realmente, de um exemplo notável de como se pode, caso se tente, persuadir as almas dos jovens de seja lá o que for, de um a tal maneira que a única questão a ser considerada por ele quanto a sua ficção é o que traria maior benefício ao Estado caso essa ficção fosse acreditada; e em seguida ele teria que conceber todos os meios possíveis para assegurar que toda a comunidade constantemente, enquanto sobrevivesse, empregasse exatamente a mesma linguagem, na medida do possível, relativamente a esses assuntos, em suas canções, em seus mitos e em seus discursos. (PLATÃO, 1980, p. 118)

O Estado como legislador e modelador da alma humana teria sua função estendida a escolhas das artes que não fossem simples imitações, todavia que traduzissem, para além do prazer, a qualidade, a quantidade, a verdade e a razão. A pintura, a música ou qualquer outra arte necessitaria um avaliador capaz de conhecer o que é “original, em segundo lugar um conhecimento da retidão da cópia e em terceiro um conhecimento da excelência com a qual a cópia é executada” (PLATÃO, 1980, p. 126). Um Estado que não se pautasse numa educação dos valores, na grandeza espiritual, na verdade histórica e no sistema estruturado legalmente não se efetivaria. Por isso que, ao analisar os ditames platônicos, Jaeger (2013) exclama que os Estados gregos, se unidos, poderiam governar o mundo. Que Esparta poderia ser o modelo para a origem de outros Estados, no entanto, foram tomados pelos apetites, inculturas e por isso sucumbiu.

O segundo livro, desta forma, traz-nos a lembrança da música, da ginástica e o vinho, que não reduz a um vício desenfreado, mas que é a marca dos banquetes e foi dado como medicamento dos deuses para a alma e o corpo. Apresenta os treinamentos físicos e a vocalização como meio de alcançar a excelência espiritual. O Estado, legal e ordenado, capaz de defender práticas de temperança e criar meios de controle, na paz e na guerra, tendo como responsável um legislador que domina desde

a produção do vinho, a conduta das pessoas e a educação para o futuro passando por todas as idades.

Jaeger (2013), também ressalta que os Estados que não foram formados por uma *paideia* filosófica e guardiã foram corrompidos. Os persas que relegavam a educação às mulheres e eunucos, a democracia ateniense que nem sempre foi conduzida pela racionalidade e o militarismo exaltado dos espartanos direcionam que a fundamentação da nova política deveria estar com os pais, nobres, velhos, senhores, melhores, homens cultos e divinos. Nesta linha de pensamento, Reale; Antiseri (1990) confirmam que *As Leis* recomendam a constituição mista e a igualdade proporcional sob um equilíbrio entre a liberdade e autoridade na pólis, evitando o igualitarismo, a tirania e a demagogia. Ademais, interpretam o caráter teológico presente na política e na realização da cidade platônica pondo Deus como o educador universal que coordena o cosmos – medida de todas as coisas.

Como se pôs em evidência, foi quando a educação pretendeu ser mais do que uma aprendizagem meramente técnica e profissional, com o primitivo ideal aristocrático de formação da personalidade humana no seu conjunto, que, como sempre sucede no mundo, a história da *paideia* grega começou. Esse ideal de areté foi transplantado para a educação dos cidadãos que, sob as novas condições sociais e políticas da cidade-Estado grega do período clássico, desejavam participar na *kalokagathía* das classes mais cultas; mas, até na democracia ateniense, essa missão estava inteiramente confiada à iniciativa privada individual. O passo revolucionário que Platão dá nas *Leis* e que constitui a sua última palavra sobre o Estado e a educação consiste em instituir uma verdadeira educação popular a cargo do Estado. (JAEGER, 2013, p. 1363-1364).

O passo revolucionário de Platão fica evidente no livro sete quando o autor dedica-se, especificamente, à educação e nutrição das crianças. Instruções para a vida privada que refletiriam na vida pública e na criação de leis escritas perante as leis não escritas – costumes primitivos. Defendeu que as mães praticassem ginástica pré-natal e mantivessem o espírito sereno, que o choro dos bebês fossem interpretados pelas amas de leite, que fossem fortes e só carregassem as crianças mediante a impossibilidade física, que a nutrição dos recém-nascidos fossem constantes e as motivações corporais contínuas, que as mães cantassem e dançassem para que os filhos agitados adormecessem com a intenção de amenizar o medo e produzir uma “visível tranquilidade na alma e uma cessação da angustiante palpitação” (PLATÃO, 1980, p. 278), principalmente até os três anos. O medo, a cólera e o melancolismo

devem ser suplantados e a coragem deve sublimar a formação da criança para a formação do seu caráter.

A partir dos três anos e até os seis, os jogos nos povoados seriam utilizados como meio disciplinador do caráter da criança. Os jogos infantis deveriam ser concretizados pelas leis como algo fixo para o préstito do Estado, pois geraria impropriedade comportamental na criança e instabilidade estatal. O uso de castigos moderados, para escravos e livres, deveriam ser utilizados para o controle instintivo e as amas acompanhariam o comportamento das crianças e se formaria um grupo de doze mulheres “eleitas pelas inspetoras de casamento, uma retirada de cada tribo e todas de idade semelhante” (PLATÃO, 1980, p. 283) que seriam responsáveis pelas punições das crianças escravas e estrangeiras. Jaeger (2013) avalia que este conselho é coeducativo e de suma importância para a autoridade estatal por realizar o modelo de educação para a construção do mais perfeito e novo Estado.

Após seis anos, meninos e meninas seriam separados para o desenvolvimento de outras habilidades e controle do corpo, principalmente das mãos. As meninas, educadas pelas damas, inclusive no manejo de armas, influência espartana. Os meninos, com professores especialistas, aprenderiam equitação, manejo de arco, arremesso de dardo e funda, esgrima, tática de força e a formação atlética completa. Caberia “as mulheres a supervisão dos jogos e a alimentação das crianças e os homens a sua instrução [...] e possam não ter, de modo algum, suas naturezas distorcidas por seus hábitos” (PLATÃO, 1980, p. 285). A ginástica, dança e luta, e música, tanto em cortejos aos deuses quanto na guerra, utilizados até a idade militar. Vale ressaltar que outras atividades seriam executadas por pessoas não livres que se limitam ao desenvolvimento do corpo e não da alma.

Para Platão, através da filosofia do ateniense anônimo, também assevera a padronização das festas sagradas, dos hinos e cantos que homenageiam os deuses, pois são leis máximas da sociedade e tudo que for estranho e blasfemo poderá ser punido pelos guardiões e sacerdotes por ferir o que é auspicioso. Assim, os cidadãos guiados pelos discursos bons, pela música em forma de oração e pela poesia que cultua o Bem e as Musas, estará no caminho da educação divina. Por fim, os interlocutores das *Leis* promulgam que “o poeta não comporá nada que ultrapasse os limites daquilo que o Estado tem como legal e correto, belo e bom; nem mostrará ele suas composições a nenhuma pessoa privada [...]” (PLATÃO, 1980, p. 293), visto que as poesias precisam de aprovação dos juízes, dos supervisores da educação.

Destaca-se que o ateniense acredita que os músicos e poetas podem contribuir com seu trabalho ao se remodelarem de acordo com as necessidades do Estado, criando com base no decoro e moderação textos femininos e na solidariedade e coragem textos masculinos. Marrou (1975) enfatizou que a música, a ginástica, a dança e a poesia estavam no centro da cultura grega e todas as manifestações coletivas traduziam a fortaleza desse povo pautada na religiosidade e na tradição como formas de conhecimento e esclarecimento.

Segundo Pereira Filho (2014), a partir do livro quatro das *Leis*, a busca por uma legislação e um legislador passa a ser fundamental. Várias situações passam a se entrelaçar e fazer parte do discurso, como as questões geográficas, demográficas, econômicas, familiares, particulares e públicas com abordagens complexas sobre as relações pedagógicas, éticas, artes, técnicas, vida social e religiosa. Além disso enfatiza a grandiosidade de detalhes, o conteúdo e o estilo da escrita platônica como únicos.

Sobre os espaços escolares e os professores, o ateniense, no livro sétimo, esclarece a importância dos ginásios e espaços para o desenvolvimento de todas as técnicas humanas. Os professores ficariam nestes espaços e seriam pagos pelos seus ensinamentos não cabendo aos pais decidirem se os filhos estudarão ou não. A obrigação ao estudo, aos homens e mulheres, na medida do possível visa a uma revolução no pensamento da época e lançou as bases da educação moderna, segundo Leão; Ferreira; Fialho (2011). O legislador na procura de uma educação exclusiva para homens e mulheres não se ocuparia de detalhes domésticos, mas deveria se preocupar com a vida e ter o pensamento desperto com a administração ideal do tempo da cidade. Os tutores devem educar, de maneira assertiva, devido à indisciplina e impulsividade das crianças, punindo de acordo com a gravidade e não deixando passar nenhuma conduta incoerente, sempre guiado pelas leis. Neste sentido, cabe ao guardião das leis acompanhar a educação e receberá todas as informações sobre o ensino das letras, por três anos após os dez de idade, da lira, por três anos após os treze de idade, aritmética, luta e técnicas militares, administração familiar e política, além da astronomia. Sempre analisando o que não é perigoso na formação educacional das crianças. O professor, bem treinado e capacitado, deve treinar e ensinar com toda intensidade para eliminar a ignorância através da aplicação de lições e eliminação dos erros.

Quando, então, as leis e toda a constituição estiverem assim escritas, nosso louvor do cidadão que é preeminente pela virtude não será completo quando dizemos que o homem virtuoso é aquele que é o melhor servo das leis e o mais obediente. Uma afirmação mais completa é a seguinte: que o homem virtuoso é aquele que passa através da vida obedecendo coerentemente às regras escritas do legislador tal como dadas em sua legislação, aprovação e reprovação. Esta afirmação é a forma mais correta de louvar o cidadão, e deste modo, ademais, o legislador não se limitará a escrever as leis, mas como em acréscimo às leis, e combinadas a elas, ele terá que tornar também escritas suas decisões quanto a que coisas são boas e quais são más; e o cidadão perfeito deverá nortear-se não menos por essas decisões do que pelas regras impostas pela lei e passíveis de punição. (PLATÃO, 1980, p. 320-321).

Outro cargo central é o ministro da educação, que é o intérprete das leis e instrutor dos professores, que perpassa a obra, eleito para o protagonismo da pedagogia no processo da *paideia* humana no período de cinco anos e acompanhará todas as matérias supracitadas. Será guiado pelo governante e seu conselho e pela sabedoria da idade, 50 anos, e terá com meta o aperfeiçoamento dos conteúdos dentro das necessidades da cidade. É o encarregado pela disciplina e ensino ministrado pelos tutores dentro dos limites legais e éticos. Deve ser comprometido e afeiçoado com as crianças, podendo ser punido pelas eventuais negligências pelo conselho supremo. “O conselho noturno é a âncora do Estado. Aqueles que o integram devem conhecer a meta para a qual o estadista se deve orientar” (JAEGER, 2013, p. 1389). Seus componentes devem possuir a virtude total, o princípio espiritual e saber filosófico como orientadores para a promulgação e concretude das suas leis. Além disso deverão fazer participar outros mais jovens, superior a 30 anos, selecionados entre os melhores, para a conservação do conselho. A existência desse grupo é fundamental para a determinação racional e aplicação das leis.

Iniciamos a *paideia* pelas crianças e encerraremos com a formação dos governantes, tema também elencado na *República*. Passamos da ideia do Bem para a universalidade das virtudes como meta dessa educação. Doando suas vidas aos deuses e ao Estado, os governantes serão os responsáveis pelas distribuições dos cargos de acordo com as habilidades, atentos as atividades comerciais e agricultoras, inspetores das emigrações e imigrações, exaltadores das instituições públicas e mantenedores da perfeição do Estado. O designado magistrado será aquele que unifica a coragem, a sabedoria, a justiça e a temperança “[...] supera a todos em virtude e que conquistou prêmios precisamente por tais qualidades[...]

(PLATÃO, 1980, p. 504), participará de toda a educação supramencionada, matemática,

ginástica e astronomia, norteadas pelo processo dialético formando a trindade “conhecer a verdade, ser capaz de expressá-la por palavras e antecipar-se pela ação à experiência vivida no mundo” (JAEGER, 2013, p. 1391). O Estado novo, guiado por Deus e manifestado pela formação da *paideia* da virtude será promulgado seja para evolução humanística ou pela preservação da cultura grega, desenvolvendo a História superior da humanidade.

Jaeger (2013) estabelece as verdades ditas nas *Leis*: a existência de Deus, o verdadeiro eu como fundamento da *paideia* e a importância da Filosofia como criadora e propagadora da verdade. O Estado seria o incumbido por difundir estas ideias que desde Homero, na ligação entre *areté* e ideal divino, vem se estabelecendo. Platão, para Jaeger, restaura esses princípios na *República* e nas *Leis* que fez com que suas ideias passassem por Aristóteles, os medievais e chegassem à Modernidade como potência política e pedagógica. Por isso, o filósofo ultrapassa o poeta e o sofista ao fundar o Estado embasado na *paideia*, guiado pela razão e concretizado pela cultura grega.

4 A IRRADIAÇÃO DA PAIDEIA GREGA – CRISE E INOVAÇÃO

Sob o questionamento “É realmente possível a educação num sentido distinto do técnico” que Jaeger (2013) inicia a última parte da sua obra “Paideia: a formação do Homem grego”. Testemunhamos no capítulo anterior o anseio socrático e platônico por uma educação que não se limitasse ao corpo, mas que buscasse as virtudes espirituais e eternas. Vimos o auge da *paideia* nos diálogos mais importantes de Platão sobre a educação e a construção de uma cultura que desenvolvesse o Homem, superior, espiritual, pedagógica e politicamente, no homem grego. Resta-nos perante o mesmo contexto histórico, final da guerra do Peloponeso e queda do império de Péricles, no entanto, com outro caminho, expor os opositores da visão platônica e defensores da retórica, tema já rechaçado no *Górgias* e no *Protágoras*, agora nas colocações de Isócrates e Demóstenes.

Jaeger (2013) coloca Isócrates como o pensador que se coloca a todo momento na sua obra. Sujeito afamado e abastado, Isócrates utilizava das suas publicidades educativas para se opor aos seus críticos que o acusavam de alcançar benefícios injustos nos tribunais. O estudioso alemão ressalta a metodologia da imitação, dos sofistas, como meio da seleção dos escritos e da formação dos seus conteúdos programáticos. Sobre Demóstenes, Jaeger não expõe o seu caráter educativo, ou crítico direto de Platão, e deixou transparecer a função central do orador na política. Percebe-se que o momento e as crises enfrentadas por Atenas influenciaram os dois retóricos a caminhos distintos.

Ademais, vamos lançar as influências platônicas na vida e formação de Aristóteles a partir das obras *Política* e *Ética a Nicômaco*. Que, por mais que não tivesse obra específica sobre a educação que chegara até nós, demonstrou a importância do equilíbrio e de uma vida virtuosa para a conquista da felicidade. Vale destacar que, a obra de Jaeger analisada não possui um capítulo específico sobre o estagirita, todavia, desde as colocações da primeira Grécia, o pensador é citado em comparações ou confirmações dos pressupostos argumentativos.

Aristóteles perpassa as quatro partes da obra, desde as colocações do cosmos ao método educativo de Platão, em que Jaeger (2013) explicita como Aristóteles foi influenciado pelas *aretés* anteriores a ele e como desenvolveu suas explicações sobre a virtude. O filólogo alemão não deixa de destacar as influências de Platão e da aristocracia antiga no desenvolvimento filosófico de Aristóteles para a reformulação

dos ideais éticos, da liberdade, da poesia, da autenticidade das formas de governo, da formação da cidade e da compreensão da cultura grega. Com toda complexidade de Aristóteles, exporemos os princípios fundamentais divulgados por Jaeger, sobre o estagirita, na relação sobre educação, virtude e felicidade.

4.1 ISÓCRATES E A RETÓRICA COMO CURRÍCULO

Isócrates (436 – 338 a. C.), educador da juventude e mestre da retórica, discípulo de Górgias, Protágoras e Pródico, na Tessália, provavelmente na última fase da guerra do Peloponeso, que personificou a oposição direta à educação sofística, dos que educavam de maneira vaga, e platônica, que censurava a retórica por ser um meio de persuasão. Fisicamente fraco, inapto para a carreira militar, sem a capacidade inata de orador para o desenvolvimento político, viu-se no destino de estudar uma nova forma de ação política. Fez-se, profissionalmente, escritor de discursos, logógrafo e redator de discursos forenses sem datas certas para cada atividade. De maneira genérica “o seu pensamento é em tudo e por tudo um produto das fraquezas da Atenas do pós-guerra” (JAEGER, 2013, p. 1081). Ganhou fama com a obra *Panegírico*, com o tom pan-helênico, mostra a tentativa de evidenciar as virtudes gregas em contraposição com os vícios e falhas de seus opositores persas, alocando-os como inferiores e covardes, a quem não teriam pretextos para intimidar-se. Dentro do contexto educacional escreveu *Contra os sofistas*, um discurso que propõe o seu pensamento educacional como inovador e correto para o momento, e o prólogo de *Helena*, que também ressalta a aversão à escola socrática, mesmo que a obra não siga tal linha. Ademais, o discurso *A Nicocles* e as obras que o compõe revelam a arte pedagógica praticada na escola de Isócrates para formação dos príncipes, discípulos da sua educação.

Jaeger (2013) revela a mudança de postura e sentido em relação à filosofia. Para ele, Isócrates coloca, no sentido contraproducente, Sócrates e Platão como sofistas e oradores falhos, juntamente com Protágoras e Hípias, além de construir a definição de filosofia de maneira geral para designar todas as modalidades da formação do espírito. Isócrates enfatiza a educação filosófica como desenvolvimento da cultura própria de Atenas e que, por muito tempo, esteve atrelada aos seletos e não à coletividade. Expôs que os retóricos que debateram com Sócrates eram estrangeiros e não possuíam as habilidades necessárias e por isso se tornaram

ineficazes. Especificamente, Isócrates defendeu que a retórica seria “forma espiritual que melhor podia plasmar o conteúdo político e ético da época e a mais apta a convertê-lo em patrimônio universal” (JAEGER, 2013, p. 1080). Neste sentido, o ateniense não viu nos sofistas ou filósofos do seu tempo, erísticos – debatedores ou os que não se comprometem com a verdade - nenhum empreendimento para salvar a sua nação a não ser a retórica e a sua capacidade moral e política inovadoras.

A escola de Isócrates, fundada provavelmente na década de 90 do século IV a. C, erigiu-se fundamentada no discurso programático, marca do autor, *Contra os sofistas*, negando a paideia platônica e criticando a sua impossibilidade de aplicação, em 22 máximas que chegaram até nós. Colocou-se como autêntico filósofo sofista e projetou sua educação na rejeição do método socrático utilizado por educadores que prometem e não cumprem (1); diligenciam saber sobre o vindouro, conhecimento esse impraticável aos homens (2); pronunciam que o convívio com eles próprios fará dos jovens atenienses mais bem-aventurados, e, para isso, recebem certa quantia em dinheiro (3); juram admiráveis benefícios por causa desse dinheiro, a ponto de só faltar assegurar que seus discípulos possam ser eternos(4); não creem nos seus próprios alunos (5 e 6); atentam-se mais com as alocações do que com as obras (7); e, por fim, vitoriam deter o saber e não fazem uso das opiniões, não valorizam o que é pessoal e pertencente da alma (8).

No segundo grupo de máximas, Isócrates critica os docentes da eloquência política, como Alcídamas seu condiscípulo, que minutam discursos repentinos e comuns e, ainda assim, asseguram fazer de seus alunos, oradores (9); desvalorizam a experiência e a natureza de seus discípulos; não conhecem as artes que dizem ensinar, contudo meramente se alardeiam das enormes promessas que fazem e da glória que vão receber (10); a filosofia não é poderosa e se reduziu a palavras (11); e, por fim, unificaram a arte dos discursos e das letras sem analisar sua natureza (12): os discursos verdadeiros compartilham o admissível, novel e apropriado, diferente das letras; assim os sofistas deverão pagar pelos ensinamentos que precisam receber e não estão aptos ao ensino (13).

[14] E se é necessário não apenas acusar os outros, mas sim também revelar meus próprios pensamentos, acredito que todas as pessoas sensatas concordariam comigo que muitos dos que se dedicaram à filosofia continuam tendo uma vida comum, enquanto outros, mesmo não tendo convivido com os sofistas, tornaram-se habilidosos nos discursos e na política. Uma vez que a habilidade nos discursos e em outras atividades

surgem nos que possuem uma boa natureza e são exercitados na prática. (ISÓCRATES, 2020, p. 69).

Jaeger (2013) enfatiza que a pedagogia de Isócrates fundamenta-se em educar os homens de acordo com três fatores básicos: “a natureza, o estudo e a prática” (JAEGER, 2013, p. 1097). O ateniense coloca-se como o continuador dos poetas, mas com o intuito de se tornar um estadista prático, reconhecendo a importância dos dons naturais e a prática constante, colocando a sua *paideia* como terceiro lugar. A cultura retórica, a verdadeira filosofia para Isócrates, substituiria as ideias do bem, belo, bom e justo de Platão e o método dialético socrático.

Isócrates (2020) na última parte das suas críticas exorta a importância da educação para o progresso da inteligência (15); a capacidade de relacionar o raciocínio com os discursos sobre temas diversos (16); os professores com clareza no ensino e apresentadores de modelos a serem seguidos (17); os discípulos devem imitar o professor e estar mais próximo da filosofia (18); e os sofistas criadores das artes retóricas devem ser censurados e não defendem a educação (19); os discursos devem ser utilizados em todos os lugares e capazes de ir além das disputas políticas (20); a virtude não é ensinada e a oratória é a filosofia (21); enfim, exulta a possibilidade realizar seus planos indo além da persuasão (22).

É claro a negação das teses platônicas do princípio universal de Platão que é o Bem, da mimesis como cópia imperfeita e da possibilidade do ensino da justiça. Isócrates quer a unificação da natureza com a cultura – *paideia*. Vê a retórica como um conhecimento empírico e ensinado a partir dos modelos a serem imitados pelos alunos. Criticou abertamente a simples oratória e os sofistas forenses pelos seus discursos vazios de prática, para entretenimento e rebaixado perante os filósofos. A sua filosofia é o próprio método de ensino que o diferencia dos demais sofistas.

Ainda no campo das críticas, em *Helena*, no prefácio do discurso, fez uma série de julgamentos genéricos a outros sofistas, sem nomeá-los. Acusa-os de serem enganadores, e defende que é melhor a *dóxa* a respeito do útil do que a *episteme*, sobre o que é inútil — o que, se aplicados aos expressos socráticos dos escritos platônicos, poderia muito bem lhes ser uma crítica. Refere-se a alguns adversários pelo termo erísticos, usa generalizações como “aos que pretendem educar”, “aos que pleiteiam o saber e aos que dizem ser sofistas”, entretanto, a estes contemporâneos, não se refere a eles com clareza. Contudo, quando afirma que tratará dos sofistas a ele anteriores, cita nominalmente Protágoras, Górgias, Zenão e Melisso.

Isócrates só consegue compreender as suas afirmações pelo desejo de formular engenhosos paradoxos, como sucede quando uns (Antístenes) ensinam que não se podem emitir falsos testemunhos nem apresentar duas teses contraditórias sobre o mesmo tema, e outros (Platão) procuram provar que a valentia, a sabedoria e a justiça são uma e a mesma coisa e que o Homem não possui por natureza nenhuma dessas qualidades, mas as adquire através de um único saber (μὴ αὐτὸ ἐπιστήμη). (JAEGER, 2013, p. 1104).

Jaeger (2013) enfatiza que com o avanço das obras e o contato com a pólis, Isócrates passa a reconhecer o papel de Platão na questão política e no desenvolvimento da filosofia, porém continuou não defendendo o caráter revolucionário e utópico da educação política platônica. Fugindo do radicalismo socrático de Antístenes e Aristipo, censurando a dialética como método de assuntos sérios, buscou influências técnicas antes da educação teórica e com intenção moral para a formação educacional correta para os problemas da pólis do seu período.

Por fim, é perceptível o interesse de Isócrates na formação dos políticos na sua filosofia, como amor à cultura, através da miscigenação de povos que a Grécia recebeu. O ateniense viveu no prenúncio do que seria o Helenismo e já vislumbrava a unificação do povo grego com os bárbaros. E como estávamos na fragilidade de Atenas, podemos afirmar que a *paideia* retórica e “seu objetivo transcende a forma do Estado historicamente dada e entra no reino do ideal” (JAEGER, 2013, p. 1123). Ideal que é descrito nos discursos cipriotas em que Isócrates propõe a educação dos príncipes, principalmente de Evágoras, príncipe de Chipre que foi discípulo do ateniense e encarnou a pedagogia voltada para a *areté* do modelo. A figura-modelo de Evágoras tornou-se a concretização da *paideia* isocrática e das virtudes ideais para que o governante seguisse e impusesse aos seus súditos de maneira objetiva e direta. “A finalidade da cultura retórica de Isócrates é criar o estado de perfeição da vida humana a que ele dá, com os filósofos, o nome de *eudaimonia*, isto é, um bem objetivo supremo, e não a obtenção de influência com fins subjetivos arbitrários” (JAEGER, 2013, p. 1134). Nesse processo de suavizar as tiranias e tentar impedir os desejos subjetivos e impostos, legitimar os bons sobre os maus, a autoridade do direito natural, de analisar os favorecimentos do povo não como fraqueza, da fundamentação da prudência e justiça na tomada de decisões e o autodomínio do monarca justificam a apologia da experiência pessoal e política e é dessa experiência como metodologia “que Isócrates condensa nessa fórmula o conceito da sua própria *paideia* política,

como o demonstram as expressões dos seus outros discursos acerca do método dessa formação e sobretudo a sua conduta prática e pensamento” (JAEGER, 2013, p. 1149). Logo, a obra *Paideia* exterioriza Isócrates como o novo poeta, sofista e filósofo que reformularia a filosofia e a *paideia* para a unificação do Estado greco-macedônico.

4.2 DEMÓSTENES E A ORATÓRIA POLÍTICA E JURÍDICA

Demóstenes, legatário de uma família abastada e crítico dos seus tutores após a morte dos pais, nasceu no *demo* de Peânia, em 384 a.C. Na maioridade, Demóstenes escreveu uma série de acusações contra seus tutores, o que demonstrou a sua habilidade de compositor de discursos forenses. A partir de então, iniciou carreira como logógrafo, minutando alocações para casos judiciais e políticos. A partir de 354 a.C., começou a participar da vida política de Atenas, proferindo discursos deliberativos na Assembleia. Entre os anos 346 e 324 a.C., exerceu grande influência na política ateniense, sendo reconhecido como advogado da democracia, especialmente através de sua política antimacedônica, que visava a conservar a independência de Atenas e manter Filipe II, rei da Macedônia, bem longe da Grécia Central. Sua inquietação em relação a Filipe acabou se tornando fato: depois de obter acesso à Grécia Central, Filipe sobrepujou Atenas e seus coligados, na batalha de Queroneia, em 338 a.C., dominando a Grécia. Faleceu em 322 a. C.

Jaeger (2013) frisou que ao longo dos seus discursos e vivências históricas, Demóstenes se fez como o último estadista grego mesmo perante as críticas de seus contemporâneos, Isócrates e Ésquines, que não acreditavam na luta pela unificação dos estados gregos. Apegado ao povo grego e aos ideias nacionalistas, o orador assimilou os conflitos históricos em defesa pólis grega, da autonomia política de Atenas, criticou o plano de Péricles do rebaixamento das cidades aliadas e propôs uma nova literatura com viés dialético, artístico e realístico. Teve como interesses os problemas da política externa, o futuro do homem do Estado e o destino da glória grega de outrora. Conviveu com os resquícios da guerra do Peloponeso, a guerra dos sete anos contra Esparta, lutas pela primazia no mar, conflitos na formação das ligas marítimas, a ascensão de Tebas e seu governante Epaminondas, as crises espartanas, invasões macedônicas e o fim da pólis grega. Herdeiro dos ideais de Sólon e admirador da retórica do Calístrato, reformador econômico e pactuador da

paz com Esparta em 371 a. C, distanciava-se das visões retóricas de Isócrates e das investigações filosóficas platônicas.

Os primeiros discursos de Demóstenes foram em defesa das famílias abastadas e dos interesses específicos da classe à qual ele pertencia, o que fica evidente nos discursos *Contra Andrócio*, *Contra Léptines* e *Contra Timócrates*, datados da fase inicial da atividade pública do orador, contrários aos amigos de Aristofonte, importante influenciador tributário de Atenas. No entanto, avesso às oligarquias e em outro momento da sua vida, ganha relevância a partir da obra *Sobre as Simorias* (354 a. C) que relata as dificuldades financeiras, a fragmentação política e a carência de previsão de Atenas perante os riscos iminentes de invasões dos persas. Além disso, exalta que os gregos deveriam ser políticos ativos, participativos, e a assembleia dos doutos deveria sair da passividade e da defesa dos interesses subjetivos. Entusiasmado e crítico de Eubulo, orador causídico da paz e reformador econômico de Atenas, apresentou o “el mismo alto grado de consideración para con los ricos y su capacidad de contribución; la misma aversión por la frase belicosa (pues hasta en este respecto se expresa Demóstenes con cautela); la misma reprobación de los demagogos”²⁹ (JAEGER, 1976, p. 101).

Em *Pró Megalópolis* (353 a. C) coloca-se o empecilho da escolha em apoiar Tebas ou Esparta. Demóstenes defendeu que era o momento de Atenas evitar que os territórios da Arcádia e Messênia, tebanos, caíssem perante o controle dos espartanos. Seu conselho de estender a dominação e o controle cidades citadas foi rejeitado pelos visionários do orador Eubulo e a oportunidade foi perdida. Outra ideia nesta linha foi proposta no discurso *Da liberdade dos ródios* (351 a. C.) em que os ródios que foram exilados da sua cidade pediram ajuda à Atenas para restaurarem a sua democracia. Os ródios, membros da Segunda Liga Ateniense, todavia se insubordinaram a Atenas, ao lado de Quios, Cós e Bizâncio, e começaram a Guerra Social, com o desígnio de prevenir os abusos de poder da liga. Em seguida a Guerra Social (357 a. C – 355 a. C), Rodes tornou-se autônoma e os oligarcas, com o apoio de Mausolo, sátrapa da Cária, tomaram o poder da ilha e expatriaram os ródios que apoiavam a democracia. Os democratas requereram ajuda a Atenas para refazer a

²⁹ Tradução livre: “O mesmo alto grau de consideração pelos ricos e sua capacidade de contribuir; a mesma aversão à frase belicosa (pois, mesmo a esse respeito, Demóstenes se expressa com cautela); a mesma desaprovação de demagogos”.

democracia em Rodas, mas os atenienses viviam “a falta de decisão e a passividade dos governantes” (JAEGER, 2013, p. 1411). Nas duas possibilidades os renegados se uniram aos inimigos de Atenas e a falta de projeções ateniense reinou.

É no discurso *Contra Aristócrates* (352 a. C), considerado apócrifo para muitos pesquisadores, que Demóstenes olha para a política externa grega setentrional para garantir os Dardanelos, estreitos que davam à Grécia o domínio do norte e a chegada de alimentos. Os trácios que ameaçavam esta região estavam desorganizados e era o momento, de acordo com o orador forense, dos atenienses ocupar a região de maneira definitiva. Ademais, o rei Filipe da Macedônia aparece como um potencial perigo que deveria ser analisado pelos políticos de maneira prática. Perigo que se efetivou e mudou o comportamento dos gregos e levou, com mais argúcia, a saída de Atenas da defensiva e que “tinha de se mudar todo o sistema estratégico. A rápida ascensão de Filipe da Macedônia mobilizou todas as energias de Demóstenes” (JAEGER, 2013, p. 1413). E neste momento que Demóstenes volta-se para o povo tendo em vista a inércia dos políticos, da aristocracia, e a visão vaga dos filósofos que ainda reinava.

De acordo com Fonseca (2001), antes de 351 a. C., os discursos de cunho político pronunciados por Demóstenes abordavam sobretudo assuntos que envolviam choques de interesses entre Atenas, a Pérsia, o Peloponeso e a ilha de Rodas. A partir de 351 a. C., todas as suas alocações aludem as circunstâncias criadas pela empreitada de Filipe. E foi exatamente em virtude desses discursos que a figura de Demóstenes ganhou grande popularidade.

O discurso sobre o armamento aprecia criticamente um povo de pensionistas que vivem dos recursos do Estado, comparando-o com o povo do passado experimentado na luta e habituado a governar; esse discurso termina com o pensamento de que o apelo aos políticos de nada serviu e que é preciso educar o povo num novo espírito, uma vez que os oradores não fazem senão falar como o povo quer ouvir. [...] É na grandiosa ideia da educação do povo que a sua unidade se baseia, ideia que foi expressa de maneira concisa e lapidar na tese do discurso sobre o armamento. (JAEGER, 2013, p. 1414)

Este é o primeiro momento em que Jaeger enfatiza o papel educacional de Demóstenes ao fazer menção a *Primeira Filípica* (349 a. C). Percebe-se o intuito da criação de um programa de ensino com a finalidade de se ensinar sobre a nova Atenas que deveria surgir: ativa, gloriosa e referêcia em seu modelos políticos, hegemônica no território grego e com o envolvimento do povo na sua restauração. Demóstenes já

se comparece como um mestre da oratória que é capaz de analisar a História, demonstrar os caminhos a serem seguidos para a revolução do pensamento e o retorno do esplendor ateniense, não como pedagogo da elite, porém como ensaiador de uma nova política que não culpa os deuses e daria continuidade dos ideais de Sólon de estar com o povo para realização do ideal da justiça.

[42] Parece-me, Atenienses, que algum deus, envergonhado com acontecimentos da nossa cidade, incute em Filipe esse desejo de agir. Pois se ele, com aquilo que já submeteu e capturou, desejasse ter tranquilidade e não empreendesse mais nada, parece-me que, para alguns de vós, seria suficiente, satisfeitos de estarmos condenados à vergonha e covardia - a maior desonra de todas para o povo. Mas agora, ao empreender sempre alguma coisa e ao desejar sempre mais, talvez vos incite a agir, se ainda não desististes de todo. (DEMÓSTENES, 2010, p. 64)

A ênfase de Demóstenes, na visão de Jaeger, é educar o povo para as adversidades e invasões. É fortalecer os corpos e a consciência do cidadão ateniense, os verdadeiros responsáveis pelas realizações ou destruições da cidade. O pensamento antimacedônico do autor em seus discursos clama para a audição e ação não só dos políticos, mas também do povo. Suas interrogações retóricas, como um educador que estava se desenvolvendo, aconselha os presentes na assembleia a não temerem Filipe, a não confiarem nos aliados, a preparação e planejamento da defesa de Atenas, a preparação militar e bradar pela sorte dos deuses. O que também levou Demóstenes a escrever as *Olínticas*.

A *Segunda Filípica* dá continuidade às críticas a Filipe e a insistência na política de alianças dentro de um acordo de paz que fora assinado com o soberano macedônico – Paz de Filócrates de 346 a. C. Fato que gerou o *Discurso sobre a Paz* que exaltava a realidade da época e a necessidade de lutar contra as paixões de tiranos. O Demóstenes exposto por Jaeger (2013) foi um orador desconfiado e que usava suas palavras para exaltar os atenienses, mostrar os acordos necessários, as cidades invadidas pelos macedônios e o iminente perigo que estava chegando. Tornou-se “um paladino da liberdade grega [...]o ponto de partida de todo pensamento político era, para ele, o interesse de Atenas” (JAEGER, 2013, p. 246).

O segundo momento em que Jaeger cita a educação para Demóstenes é ao mencionar a *Terceira Filípica* (314 a. C) e indicar, com complexidade, que o pensador “não é nem um historiador, nem um teórico da cultura, unicamente preocupado em verificar fatos. Nesse campo é também, forçosamente, o educador que vê diante de

si uma missão a cumprir” (JAEGER, 2013, p. 1427). No ataque aos oradores que iludiam o povo, a recusa do verdadeiro inimigo, a estagnação política e o isolacionismo ateniense, Demóstenes, o orador político realista, se une, ao orador político do possível, quando, na *Quarta Filípica* propõe que os Persas tivessem consciência que, se Filipe derrotasse Atenas e foi o que aconteceu, os persas seriam os próximos a caírem.

Percebe-se na análise de Jaeger (2013) que Demóstenes, orador, também se tornou, Demóstenes, o estadista. Suas palavras, as quais traduziram as emoções e as necessidades de Atenas, foram além de um ato literário, fez-se um movimento de resistência e fortalecimento do ideal de nação, independente das perdas que Ática obteve. O orador soube relacionar o lugar, a época e as decisões políticas no embate contra os falsos educadores, poetas e sofistas amedrontadores do povo, e os falsos estadistas, oligarcas e tiranos, na coroação da sua figura como “dirigente do povo” (JAEGER, 2013, p. 1420), e mesmo sabendo que “a forma histórica de vida do seu Estado já havia caducado e nenhuma organização artificial podia substituí-la” (JAEGER, 2013, p. 1432), fechou sua vida com o *Discurso da Coroa* e seu eterno ideal de lutar pela Grécia até o fim.

4.3 ARISTÓTELES: EDUCAÇÃO PARA A VIRTUDE.

Um primeiro questionamento a se fazer é: por que Aristóteles não está em nenhum capítulo da obra *Paideia*? Uma segunda questão é: Jaeger não vê em Aristóteles um influenciado e disseminador das ideias de Platão, pai da *paideia*? Mesmo sendo o discípulo mais importante de Platão, Aristóteles não enfatizou a *paideia* com toda força e profundidade que seu mestre, no entanto, buscou fundamentar sua educação com foco na virtude política, que perpassou toda a obra. Tais perguntas serão guias para entendermos como Jaeger nos revela Aristóteles e como o estagirita colocou-se na questão pedagógica grega, principalmente através das obras “Política” e “Ética a Nicômaco”.

Segundo Hourdakis (2001), em 384 a. C. nasceu Aristóteles em Estagira, Calcídia. Seu pai, Nicômaco, era médico do rei da Macedônia, Amintas II. Em 367 a. C. mudou-se para Atenas e ingressou na Academia platônica, aos dezoito anos, e ficou até a morte de Platão em 347 a. C, pois não sucedeu seu mestre na direção da escola e por razões políticas. Foi para Assos, Trôade, e fundou uma extensão da

escola platônica para influenciar Hérmiias, chefe de Aterneia, além de se casar com Pítias, sobre de Hérmiias. Em 344 a. C. estabeleceu-se em Mitilene, Lesbos, onde se vinculou a Teofrasto, seu aluno mais famoso, para os estudos biológicos. Em 343 a. C. tornou-se preceptor de Alexandre Magno em Pela, Macedônia, a convite de Filipe II. Em 335 a. C. Aristóteles retorna para Atenas e funda sua escola, Liceu, ficando doze anos como diretor. Período que perde sua amada Pítias, com tivera um filho, Nicômaco, e desposa Herfílis, de Estagira. Em 323 a. C. foi expulso de Atenas em virtude o espírito antimacedônico, devido à morte de Alexandre e em 322 a. C. veio a falecer em Cálcis, nas terras de sua genitora.

Sobre os escritos de Aristóteles, Reale e Antiseri (1990) os dividem em exotéricos, escritos de forma dialógica e para o público, e esotéricos, fruto da atividade didática e para os discípulos. O primeiro grupo de obras perdeu-se completamente restando pequenos fragmentos, como *Sobre a Retórica* (ou Grilo, contra Isócrates), *Protrético* e *Sobre a Filosofia*, além de *Acerca das Ideias*, *Acerca do Bem*, *Eudemos* ou *Sobre a alma*. Já a maioria das obras esotéricas chegou até nós *Sobre a Filosofia e as ciências naturais*, *Organon*, *Categorias*, *De interpretatione*, *Analíticos primeiros*, *Analíticos segundos*, *Tópicos* e *Refutações sofísticas* formam a base filosófica. *Física*, *Céu*, *A geração e a corrupção* e a *Meteorologia* formam a base natural. *Sobre a alma* e *Parva Naturalia* são as obras psicológicas. A *Metafísica* e seus catorze livros é mais famosa. Posteriormente, sobre filosofia moral e política, temos *Ética a Nicômaco*, a *Grande ética*, a *Ética a Eudêmio* e a *Política*, entre outras obras³⁰.

Aristóteles é citado nos quatro livros da obra *Paideia – A formação do homem grego*. No primeiro livro “A primeira Grécia”, Jaeger utiliza os conceitos de virtude, honra, política e ética de Aristóteles em comparação aos pressupostos de Homero, da nobreza antiga e dos primeiros filósofos. O estagirita aparece como um filósofo que se deixou influenciar pela dignidade da *areté* do período mitológico, que defende o esforço e o hábito para aperfeiçoar a *areté* e conquistar a força heroica, estimou a virtude como ponto de ligação para outras qualidades humanas, fez apologia ao homem cidadão e necessita da ética para conviver harmoniosamente em sociedade.

³⁰ Para REALE; ANTISERI (1990, p. 176) “Werner Jaeger foi criador do método histórico-genético que acreditou poder reconstruir uma parábola evolutiva que vai de uma adesão inicial ao platonismo, prossegue com uma crítica sempre mais crescente ao platonismo e as ideias transcendentais, passa por uma posição metafísica centrada no interesse pelas formas imanentes da matéria e , por fim, chega a uma posição, senão de repúdio, pelo menos de desinteresse pela metafísica e um acentuado interesse pelas ciências empíricas e pelos dados constatados empiricamente e classificados”.

“E parece ainda mais digno de nota que Aristóteles visse aí, não uma virtude independente como as outras, mas uma virtude que as pressupõe todas e que, de certo modo, é apenas o seu mais alto ornamento” (JAEGER, 2013, p. 32). O que se compreende é que a visão de virtude total de Aristóteles adveio de um contexto histórico apreendido e analisado pelo filósofo na busca da educação perfeita para o Estado ideal. Neste sentido, corrobora-se com a colocação de Jaeger (2013, p. 21) quando diz Aristóteles “Está claro, pois, que para eles, ao menos, a virtude é mais excelente. Poder-se-ia mesmo supor que a virtude, e não a honra, é a finalidade da vida política”. Jaeger também enfatiza a real formação do povo, que estaria na ética do equilíbrio, embasada claramente por Aristóteles ao defender que a vida que cada um busca viver como “os homens de tipo mais vulgar, parecem identificar o bem ou a felicidade com o prazer [..]. Pode-se dizer, com efeito, que existem três tipos principais de vida: a que acabamos de mencionar, a vida política e a contemplativa” (ARISTÓTELES, 2015, p. 32).

Com ênfase à vida contemplativa intelectual, Aristóteles defende a “educação das mulheres e das crianças deve ser da alçada do Estado, já que importa à felicidade do Estado que as mulheres e as crianças sejam virtuosas” (ARISTÓTELES, 2017, p. 21); que os filhos dos reis “são criados no adestramento de cavalos e na disciplina militar. Que não me ostentem todos esses talentos vulgares. Que mostrem ao Estado as virtudes necessárias [...]” (ARISTÓTELES, 2017, p. 25); que o legislador deve preferir a paz, o trabalho necessário e a honestidade na formulação da educação das crianças e para “escrever suas leis; respeitar a distinção das partes da alma e de seus atos; ter especialmente em vista o que há de melhor, assim como o fim que deseja alcançar; conservar a mesma ordem na divisão da vida e das ações” (ARISTÓTELES, 2017, p. 33). Dentro dessas colocações, Jaeger impele-nos a pensar o elogio que Aristóteles fez aos Lacedemônios³¹ (Esparta) em sua capacidade de educar de acordo com as virtudes úteis à cidade.

Aprofundando na questão educativa na *Política* temos que exaltar a preocupação de Aristóteles pela educação infantil a partir da nutrição adequada sem

³¹Sobre a educação espartana, ARISTÓTELES (2017, p. 56): “É o que se observa no Estado da Lacedemônia. Muitos, com efeito, o colocam na classe das democracias, porque ele tem muitas instituições dessa natureza. Na educação das crianças, a comida é a mesma para os filhos dos ricos e para os dos pobres, a mesma instrução, a mesma severidade no trato; na idade seguinte, o mesmo gênero de vida quando se tornam homens. O rico não tem ali nenhum sinal exterior que o distinga do pobre; ambos comem da mesma carne nas refeições públicas, vestem-se com os mesmos tecidos, que o pobre, qualquer que seja ele, pode com facilidade obter”.

vinho, movimentos corretos do corpo, a experiência do frio e do calor. A partir dos cinco anos manter as crianças em atividade, mas sem trabalho, com inserção de fábulas e o cuidado dos *Paedonomos* – professores – para a não familiaridade com os escravos. A educação familiar até os sete anos e a conduta reta do corpo e da alma nos espaços públicos. Os legisladores seriam colocados como os moderadores das conversas, artes, do teatro, principalmente da comédia, da bebedeira e a manutenção dos costumes para a boa educação. A partir dos sete anos as crianças seriam divididas em dois grupos, antes e depois da puberdade, para a educação específica até os vinte e um anos.

Em suas diversas fases, a educação das crianças se revela um dos primeiros cuidados do legislador. Ninguém o contesta. A negligência das Cidades sobre este ponto é-lhes infinitamente nociva. Em toda parte a educação deve tomar como modelo a forma do governo. Cada Estado tem costumes que lhe são próprios, de que dependem sua conservação e até sua instituição. São os costumes democráticos que fazem a democracia e os costumes oligárquicos que fazem a oligarquia. Quanto mais os costumes são bons, mais o governo também o é. (ARISTÓTELES, 2017, p. 38)

Aristóteles é um defensor da educação para os homens livres, cidadãos. As mulheres não aparecem com importância no campo social. Seu objetivo principal é a instrução dos futuros cidadãos, tese debatida por Platão, para a formação do Estado perfeito. Ao citar esta questão compreende a importância dos conteúdos a serem ensinados: leitura e escrita, ginástica, música e desenho, ou seja, que estariam na legislação própria. Focou na formação que unisse o exercício do corpo e do espírito como hábito. E mesmo sem a fundamentação de um método de ensino específico, rejeitou qualquer saber dogmático e buscou a criticidade enquanto professor para adaptar o método ao problema a ser explorado. “O ensino não partirá de certezas e verdades, mas de dúvidas e de problemas” (ARISTÓTELES, 2012, p. 83). Logo, na cidade educadora de Aristóteles, o legislador deve se apropriar da responsabilidade de uma educação ampla e que atenda à necessidade do cidadão em todas as atividades políticas, sociais e artísticas.

A segunda parte da obra de Jaeger “Apogeu e crise do Espírito Ático” ressalta a unificação do Estado e da educação na visão aristotélica. Jaeger aponta que Aristóteles já via na mitologia uma interpretação política e educativa. Que o Estado deveria ser interpretado e formado pelo viés filosófico e não sofístico. Estamos diante de uma consciência plena da importância da educação para a ciência pura que tem

como responsabilidade o Estado³², instituição capaz de criar lei racionais. Estado, neste sentido, deve se atentar a “limitar a educação àquelas cujo exercício não é aviltante, e considerar vis toda arte e toda ciência que tornam o corpo, a alma e a inteligência das pessoas livres incapazes para o exercício e para a prática da virtude” (ARISTÓTELES, 2017, p. 39). Dentro dessa prática, e já defendida por Platão, estão a música, a ginástica e com qualidades específicas a educação do governante que deve se ater ao “apego à Constituição atual do Estado, a maior habilidade adquirida com o exercício e a administração das funções de governo [...]” (ARISTÓTELES, 2017, p. 115). E tendo em vista a função do Estado de dividir as classes, as funções e determinar a educação pública, Jaeger (2013) realça a influência do período de Péricles, o convívio em Atenas na escola platônica e a educativa paterna – Nicômaco – fundamentaram o pensamento inovador de Aristóteles.

Outra temática aristotélica que Jaeger cita é a arte, ressaltando que “a arte compensa as deficiências da natureza” (JAEGER, 2013, p. 364). O pensamento aristotélico não limita a arte a alguma habilidade específica, no entanto, distende à educação, retórica, medicina, arquitetura, confecção de produtos, construção naval, marcenaria, culinária, ou seja, habilidades úteis ao cidadão e a ordem da cidade. Especialmente, os termos arte, educação e poética são ricos de sentido por se relacionar a produção, técnica e criação intelectual. O homem é o ser capaz de, através da arte, analisar a sua natureza e produzir a poesia e a educação para lhe elevar no processo evolutivo. Por fim, deve-se “considerar vis toda arte e toda ciência que tornam o corpo, a alma e a inteligência das pessoas livres incapazes para o exercício e para a prática da virtude” (ARISTÓTELES, 2017, p. 39). É a arte capaz de fazer a limpeza espiritual, a rejeição de tudo que nega a felicidade, uma pureza que eleva o espírito humano – uma catarse.

“Ademais, é com acerto que a filosofia, é chamada de conhecimento da verdade. O objetivo da ciência especulativa é a verdade, ao passo que o da ciência prática é a ação” (ARISTÓTELES, 2012, p. 76). Sobre esse desejo de fazer da filosofia um laboratório de investigação, que Jaeger (2013) descreve Aristóteles no terceiro

³²Sobre as formas de governo, ARISTÓTELES expõe (2017, p. 51): “Estas três formas podem degenerar: a monarquia em tirania; a aristocracia em oligarquia; a república em democracia. A tirania não é, de fato, senão a monarquia voltada para a utilidade do monarca; a oligarquia, para a utilidade dos ricos; a democracia, para a utilidade dos pobres. Nenhuma das três se ocupa do interesse público. Podemos dizer ainda, de um modo um pouco diferente, que a tirania é o governo despótico exercido por um homem sobre o Estado, que a oligarquia representa o governo dos ricos e a democracia o dos pobres ou das pessoas pouco favorecidas”.

livro “À procura do centro divino”. Jaeger relata a tentativa de unificação da filosofia e ciência, além de colocar o estagirita como um debatedor da teoria socrática, um crítico da doutrina das ideias de Platão e da mistura linguística do seu mestre, um opositor à cega defesa do pan-helenismo de Isócrates, o iniciador da visão científica-natural e da teologia da filosofia primeira que influenciou os pensadores medievais.

É neste momento que as questões introdutórias deste tópico são atendidas objetivamente. Jaeger que já havia publicado o seu “Aristóteles” em 1923, acreditava que:

Tal como Sócrates, Aristóteles é uma figura que marca a transição entre duas épocas. Em Aristóteles, porém, mestre dos sábios, a concepção da *paideia* sofre uma notável diminuição da sua intensidade, o que torna difícil situar essa figura ao lado da de Platão, o verdadeiro filósofo da *paideia*. É na escola de Aristóteles que pela primeira vez se delineiam com clareza os problemas implicados na relação entre a cultura e a ciência, característicos da Alexandria helenística. (JAEGER, 2013, p. 475-476)

Aristóteles é visto como o iniciador de várias ciências e a ausência dos seus escritos objetivos sobre educação o fez, de acordo com Marrou (1975), a não apresentar a originalidade de Platão. Hourdakís (2001) mesmo perante a essas alegações, coloca Aristóteles como médico da educação, em função da educação paterna, e fisiopedagógico, por ser interessado pela natureza humana em relação ao espaço. Aristóteles, então, é desenhado como o mestre do estudo do corpo-alma, indivíduo-cidadão, felicidade-infelicidade, virtude-injustiça, natureza-hábito.

Outro aspecto que Jaeger dá ênfase no livro terceiro é a ética política. Aristóteles é citado como aquele que estudou e seguiu a educação estatal espartana, embasou o *ethos* musical como encantamento com as coisas na sua educação, a amizade como base da pólis, de influência platônico-socrática, e a necessária vida filosófica orientada pelo Estado para a teleologia da felicidade. Dentro desse aspecto, salienta-se que “os legisladores tornam bons os cidadãos por meio de hábitos que lhes inculcem. Esse é o propósito de todo legislador, e quem não logra tal desiderato falha no desempenho da sua missão” (ARISTÓTELES, 2015, p. 22) e o convívio humano amigo deve auxiliar “os jovens a afastar-se do erro, e aos mais velhos, atendendo-lhes às necessidades e suprimindo as atividades que declinam por efeito dos anos. Aos que estão no vigor da idade ela estimula à prática de nobres ações [...]” (ARISTÓTELES, 2015, p. 139).

Portanto, a verdadeira felicidade é só aquilo que o filósofo louva. O seu juízo serve também de pauta para os representantes dos outros tipos de vida. Desse modo, o ideal filosófico de vida torna-se o verdadeiro ideal humano do viver. Aristóteles atenua na sua *Ética* o rigor exclusivista dessa concepção, mantendo a vida filosófica como forma suprema da *eudaimonia* humana, mas admitindo ao lado dela uma segunda forma de excelência moral, baseada na vida ativa e não na posse do puro conhecimento. Distingue essas duas fases como a *sophia* da *phrónesis*; para Platão, contudo, formam ambas uma unidade no ideal do filósofo, como se destacava ao expor a *paideia* do futuro governante. (JAEGER, 2013, p. 977).

As condições para a felicidade em Aristóteles estão na definição do objetivo e na finalidade da ação humana. A felicidade apresenta-se como ação perfeita através do exercício da virtude. O Estado feliz e perfeito é fruto das escolhas assertivas dos seus cidadãos a partir da natureza, do hábito e raciocínio. É nesse contexto que o estagirita desenvolve a sua educação para a *eudaimonia*. O filósofo alerta-nos que a felicidade não é o prazer, porém o prazer é um efeito da felicidade. O aspecto moral de Aristóteles está na possibilidade de se realizar em todas as dimensões da vida tendo a felicidade como meta, dádiva dada pelos deuses para àqueles que viveram com excelência.

No livro quatro “O conflito dos ideais no século IV” Aristóteles é mencionado como defensor da arte médica, investigador original, homem culto no trato do físico e do espiritual. Jaeger (2013) o qualifica como o médico de todas as especialidades e o classificador de todas as espécies. Ademais, Aristóteles é exaltado por diferenciar a educação individual e coletiva, tendo em vista que em relação “à argumentação e ao ensino, suspeitamos de que não tenham uma influência poderosa em todos os homens, mas é preciso cultivar primeiro a alma do estudioso por meio de hábitos” (ARISTÓTELES, 2015, p. 195). Além disso, o macedônio é claro ao expor que a educação pública se exerce por meio de leis e que somente boas leis produzem a educação correta, e que a educação privada é superior à pública, pois o sujeito recebe o que precisa de acordo com as suas necessidades.

Sobre a questão da medicina, temática salutar que Jaeger fez menção na sua obra, Aristóteles a vê como uma ciência das estratégias da saúde no conhecimento do corpo. Uma arte que deve ser objetiva e com constante aprendizado por todos aqueles que se preocupam com a sabedoria prática do bem-estar. O médico deve receber uma boa instrução e estar mediado pelas escolhas prudentes e boas. Por isso, relacionando o médico ao legislador, Aristóteles sentencia confessadamente que os médicos “não fazem por amor ao doente nada contrário à razão. Sua primeira

preocupação é curá-lo. Feito isto, recebem seus honorários e se retiram, ao passo que aqueles que estão à frente do governo fazem muitas coisas por ódio ou por favor” (ARISTÓTELES, 2017, p. 73).

Jaeger (2013) finaliza sua alusão conceitual de Aristóteles ao expor a teologia como ensino. Os deuses são citados por Aristóteles, mas não com o sentido primitivo e sim com a concepção histórica e pedagógica, além da função ética e política. A compreensão da mitologia dá-se pela valorização da poesia como raiz cultural e espiritual. O Deus manifestado como substância das categorias aristotélicas, motor imóvel³³, tem a posse total do Bem, outrora já colocado como Bem supremo em Platão. Assim, no tratado *Política*, sobre as cidades e os indivíduos abalança que “Nem mesmo o próprio Deus e o mundo inteiro seriam felizes se, além de seus atos internos, eles não se manifestassem exteriormente pelos seus benefícios. É, portanto, claro que a fonte da felicidade é a mesma para os Estados e para os particulares” (ARISTÓTELES, 2017, p. 32).

Assim, podemos afirmar que Aristóteles representado por Jaeger (2013) preocupou-se seriamente com a correspondência entre educação e vida política e o meio pelo qual seria assegurada essa educação, tanto familiar quanto estatal, mesmo sem relacionar Aristóteles à palavra *paideia* diretamente. Desse modo, em seu pensamento e escritos que chegaram até nós, a política e a educação acham-se em estreita relação, particularmente numa relação de interdependência e de intercompletaridade para a sustentação do seu edifício político e ético. Jaeger transpareceu em suas colocações que Aristóteles colocou-se como um filósofo dialético, soube analisar as inovações e contradições do seu momento histórico, e ao propor o seu movimento intelectual também demonstrou seu interesse pelo movimento educativo em prol da virtude e felicidade.

³³Em sua *Metafísica*, ARISTÓTELES (2012, p. 309): “Ademais, a vida também pertence a Deus, já que o ato do pensamento é vida, e Deus é esse ato. E o ato essencial de Deus é um ser vivo, eterno, maximamente bom, e portanto a vida e uma contínua existência eterna dizem respeito a Deus, pois isso é o que Deus é”.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O preâmbulo deste trabalho partiu da pergunta: quais problemas e características da *paideia*, essenciais para a educação grega, estão presentes na obra “Paideia” de Jaeger? Durante o estudo da obra completa encontramos metamorfoses históricas, conceitos políticos, valores éticos, disciplinas curriculares e virtudes para o viver em sociedade. O estudo dos quatro livros da obra supracitada, dos textos dos mitólogos, poetas, sofistas e filósofos, dos comentadores da temática, conduziu esta dissertação a três capítulos que ambicionaram abarcar a linha de pensamento do autor em suas citações e interpretações.

As conceituações apresentadas no primeiro capítulo, a partir das colocações de Jaeger (2013), versaram sobre a ênfase da *areté* – excelência, virtude, técnica, habilidade – como conduta heroica e militar no período mitológico, ressaltando a presença do mestre como instrutor e modelador limitado, tendo como guia a vontade dos deuses na figuras de Homero e Hesíodo; abordaram a passagem das cosmogonias mitológicas para a cosmogonia filosófica enfatizando o surgimento do filósofo, o conhecimento natural e falta da vontade de ensinar dos pré-socráticos; proporcionaram a compreensão da formação da *areté* voltada para a política, a noção do desenvolvimento do homem integral e o desprendimento do humano em relação aos deuses, enfatizando o poeta como educador na tragédia grega; trataram do surgimento da *paideia* como exigência de uma educação completa, *kalokagathía*, mesmo que somente para os filhos dos magistrados, e a necessidade de ensino técnico vinculado ao físico e espiritual com o surgimento da pedagogia como habilidade de ensinar dos sofistas; além de expor a fundamentação da História da política e a análise crítica do Estado pela comédia grega.

A primeira Grécia demonstrou que as transformações históricas foram fundamentais para a construção de uma *areté* ideal coletiva. O mestre como instrutor, reproduzidor de um modelo, criativo e reproduzidor da nobreza heroica de Homero passou pelo profeta do direito e pela vida campesina na busca pela justiça de Hesíodo. O mito já trazia consigo uma mentalidade ontológica, valorativa, cosmológica e panteísta. Fez-se através do poeta-educador e colocou-se como vontade dos deuses e autoridade a ser seguida ou questionada.

Dentro os questionadores temos os filósofos da natureza que, por meio da indagação racional, procuraram explicações realistas. Mesmo sem o teor educativo,

de acordo com Jaeger (2013), esse movimento filosófico, a princípio diverso, auxiliou na alteração das concepções, formas de pensar, explicações e suposições, modificando diretamente o que seria ensinado a posteriori. A *areté* dos pré-socráticos estaria no pensar lógico, na revelação das ciências e na busca pela verdade.

No contexto da tragédia e das mudanças sociais, Jaeger (2013) soube captar as particularidades e críticas na passagem do século VI a. C para o século V a. C. O autor viu em Teógnis que o aprendizado deveria ser executado pelos mais capazes, que os conflitos da convivência humana devem ser estudados e que a nova *areté* estaria na revolução política do período. Viu em Píndaro o distanciamento da métrica homérica e *areté* na habilidade em realizar algo. Elencou em Simônides os conflitos na relação entre humanos e deuses e que o vencedor das batalhas deveria ser o arquétipo a ser ensinado, cobrando por estes e se aproximando dos sofistas. Enfatizou que Ésquilo colocou a vida como um itinerário e que as narrativas mitológicas, principalmente a de Prometeu, ensina-nos que o sofrimento é a força para a realização do destino e do ideal de *areté*. Sófocles contribuiu com a valorização da poesia, a defesa da *areté* como desenvolvimento mental e a dor como virtude no aprendizado. Eurípedes, também próximo da sofística, é relatado por Jaeger (2013) como aquele que unificou a faculdade de pensar, elaborar mitos e vivência espiritual. O Homem é colocado diante da sua culpa e as mulheres como causílicas do seu lar e cidade. É possível perceber, mesmo sem um recorte histórico exato, a passagem da *areté* heroica e militar para a *areté* ética e política – Homem do Estado.

Os homens conhecedores das ciências, os sofistas, inauguram um currículo próprio para o desenvolvimento político. Jaeger (2013) relata o caráter técnico e espiritual da pedagogia dos “primeiros professores”. Protágoras enfatizou que a vida humana deveria ser interpretada e ensinada para a construção da *areté* estadista. A escola sofística, mesmo criticada pela diversidade de metodologias e cobrança pelos ensinamentos, respondeu à necessidade de se formar para a vida pública e seleta.

O feito político do período, conturbado pelas tiranias e o desenvolvimento democrático, reverberou a importância de se discutir a responsabilidade do homem político na construção da educação ideal, na resolução da desordem jurídica e na formação do Homem integral, como afirmara Sólon. Guiado pelo desenvolvimento da História Política, Tucídides exalta o papel do Estado na construção de cidadãos sujeitos, valorosos, adequados, utilitários, analíticos nas causas e consequências do convívio social. Temístocles, herói grego, seguindo a imagem de Péricles, aparece

aqui como modelo do novo Homem que deveria surgir: naturalmente forte, reflexivo, deliberativo, que ama a pólis, com formação completa e apto a realização o destino de vitória da Grécia. Crítico a esse modelo, Aristófanes, comediógrafo, indica que o novo ideal não poderia limitar-se a uma classe, ou a persuasão injusta dos sofistas, porém construído de maneira satírica e socialmente necessário.

Posteriormente às denominações de *areté* voltadas para o herói, a execução da vontade dos deuses, a relação consanguínea e os valores aristocráticos, surgiu no século V a. C a *paideia* no contexto de mutações, de novos personagens poéticos, filosóficos e políticos. O segundo capítulo mostra-nos Jaeger confiante da criação, pelos gregos, de um espaço fértil para o desenvolvimento da mais alta *paideia*, formada das muitas *aretés* anteriores, para a construção e imortalização do Homem grego a partir do período clássico.

Sócrates é relatado nas visões de Platão e Xenofonte como o instrumento e protagonista da verdadeira educação e que, mesmo sem a intenção de ser o professor, conseguiu superar a *areté* militar anterior e propor, por meio da sua maiêutica, a superação da arrogância do domínio do conhecimento, a fragmentação dos valores e defendeu a unificação entre corpo e a alma através de uma vida virtuosa – feliz – sem negar a política. O mestre da dialética auxiliou, com sua aversão ao dogmatismo, na construção de raciocínios lógicos, na importância do autoconhecimento e na relevância de um saber crítico e fundamentado.

A visão de Platão sobre Sócrates demonstra a importância da educação política, individual e coletiva, como manifestação da mais alta espiritualidade e responsabilidade com o saber autêntico e verdadeiro. O Sócrates platônico reconhece a sua ignorância, coloca-se na posição de escuta, interioriza seus conceitos e é mediador do conhecimento, não o detentor. Fez-se dialético do corpo e da alma, e único instrumento para a realização da *paideia* platônica. Protagonista enquanto revolucionador do modelo sofístico e do sentido de se educar. Ou personagem e voz de Platão nos seus colóquios e ideais.

A visão de Xenofonte sobre Sócrates traz um pensador que era contra o exagero e a abundância, que reconhecia precisar de algo, pois somente os deuses nada precisam, defendeu a geometria, o cálculo e a astronomia como saberes úteis e aplicáveis ao cotidiano. O Sócrates político e interrelacionado com todas as classes contrasta aqui ao Sócrates irônico supracitado.

Jaeger (2013) exalta a construção de Sócrates como linha mestra, com seu *éros* educacional, entre o fisicismo que o antecedeu e o humanismo que o precedeu. Como um intelectual da vida prática grega que influenciou medievais e modernos através da palavra que induzia ao autoconhecimento. Um autor de momentos repletos de significados e com semântica psicológica e instrutiva. Um amigo do povo, diverso ao poder, com raízes metafísicas e tendo o Homem elevado como estrutura de partida das suas inferências. Ademais, Werner Jaeger ao analisar os escritos de Platão e Xenofonte, romanticamente, vê em Sócrates a poesia viva, a medicina das almas, a maestria da ação do filosofar, a unificação das *aretés* anteriores onde Platão foi levado a erigir a sua educação para a plenitude – a *paideia*.

O núcleo deste trabalho apresenta a visão de Jaeger sobre Platão em seus principais diálogos. Jaeger (2013), em sua deliberação histórico-evolutiva, apresentou o ateniense como o verdadeiro filósofo da *paideia* que, a princípio falava em nome de Sócrates, e posteriormente fez de Sócrates seu porta-voz. Conduzido pelo descontentamento político com Atenas, Platão em sua vasta temática, independente dos questionamentos sobre a autenticidade e cronologia das suas obras, conseguiu lançar questionamentos e reflexões sobre Atenas e a necessidade de uma educação própria para as indigências do seu tempo.

Jaeger (2013) apresentou no diálogo *O Protágoras* a questão da possibilidade de se ensinar a virtude. Elencou o interesse do Sócrates platônico em diferenciar o profissional da educação do mestre das almas. A educação, vista como um processo, é apresentada distante da tecnicidade e da divisão das virtudes feita pelos sofistas. Protágoras apresenta-se como o educador para a cidadania, com um dom divino e único capaz de corrigir os erros, por ser um especialista. Todavia, Sócrates evoca uma educação integral, com o domínio de todas as virtudes em unidade e não apegada à mitologia. Jaeger expõe que, a princípio, no início do diálogo, a *areté* não podia ser ensinada, mas que Sócrates, ao final do colóquio, passou a acreditar que podia ser instruída aos demais e Protágoras não, ou seja, o processo dialético fez-se presente e o diálogo não chegou a um consenso.

O *Górgias* é apresentado por Jaeger (2013) em torno de três partes: a definição de retórica, a relação da retórica com a política e a verdadeira *paideia* a partir da retórica. Polo, Cálicles, Górgias e Sócrates debatem sobre a necessidade e os excessos da mesma. A retórica é exposta como *tékhnē*, demonstração de autoridade, poder de quem a utiliza, como Górgias. No entanto, Jaeger retrata a negativa de

Sócrates em relação ao caminho da verdade trilhado pelo sofista. A arte da persuasão é descrita como bajulação, parte da poesia mitológica, que não se sustenta diante da dialética filosófica. Essa que é capaz de clarificar os conceitos, distinguir o Bem do mal, demonstrar a verdade, efetivar o filósofo como verdadeiro estadista e político da alma, além de realizar a *paideia* como um programa para toda vida.

O *Mênon* demonstra a separação entre Sócrates, o mestre da dúvida, e Platão, o filósofo do saber. Platão, na visão de Jaeger (2013), coloca-se como protagonista, mesmo dando continuidade as temáticas dos textos anteriores. Sócrates, Mênon, o escravo de Mênon e Ânito debatem sobre as partes da virtude e a virtude como um todo. O autor da “Paideia” enfatizou a passagem na qual Sócrates questiona o escravo de Mênon sobre a diferença entre “a” e “uma” virtude para dizer que a paideia nasce na alma e se desenvolve no pensamento, não através de políticos que não souberam educar seus filhos, todavia Sócrates seria o modelo de estadista e educador capaz de ensinar, sensitiva e não metafisicamente, a virtude.

Distinto dos parlatórios anteriores, *O Banquete* não possui uma personalidade central e não foca na virtude em si. A função pedagógica do diálogo não está na dialética, contudo na exposição e complementaridade sequencial das falas dos personagens reunidos na casa de Agatão. Jaeger (2013) enfatiza o poder do amor como força de autoconhecimento e energia de realização da *paideia* platônica. Fedro, primeiro a discursar, pauta o *Éros* como um deus ancestral, capaz de se doar completamente pelo outro. Pausânias lista o amor como energia entre a Afrodite Urânia, celestial, e a Afrodite Pandêmica, popular, na relação direta entre o macho e a fêmea. Erixímaco contempla que o *Éros* bom e o *Éros* mau estão em todos os seres e que a Medicina deve guiar esse sentimento à felicidade. Aristófanes, ao se utilizar do mito da criação, indica que o amor procura seu complemento para ser uno e essa atração é o poder educativo, o *Éros* intelectual. Para Agatão o amor está na alma e é educador das artes. Diotima defende o *Éros* como um gênio entre deus e o humano, manifestando-se através do filósofo. Por fim, Sócrates expõe a linhagem de *Éros*, Riqueza e Pobreza, para demonstrar a inevitabilidade de imortalizar o desejo de educar a partir da poesia e Filosofia. Para Jaeger, o *Éros* Socrático é o filósofo dos deuses e a *areté* socrática a bússola de Platão para a realização da *paideia*.

Jaeger (2013) apresenta *A República* como o auge da capacidade humana de criar o Estado onde unificasse a política, a educação e a virtude. Distante de uma análise capitular, no entanto, próximo de uma interpretação temática, este diálogo

complexo instituiu a nova *paideia* e o novo Estado. O Estado educador proposto por Platão estaria em consonância com o processo educacional de todas as classes, do corpo e da alma. Um ensino específico a partir do controle do nascimento, o qual mitigaria a mentira dos contos e poesias na infância, que utilizaria a ginástica e a dieta para o corpo, a música e a poesia purificada pela filosofia para alma, para a formação de guardiões que darão governantes comprometidos com a simplicidade, mantidos pelo povo e auxiliares do povo, com uma educação constante e justa.

A cidade ideal platônica, utópica como Jaeger (2013) relata, principalmente em relação a educação da mulher no contexto grego antigo, prioriza a *paideia* universal que seleciona homens que dominem todas as tarefas, aptos ao convívio social, conhecedores das leis e dos bons costumes, comprometidos com as constituições, capazes de cuidar da formação das crianças, de reforçar as atribuições e os códigos militares e enredados no Bem máximo na pólis. Dentre esses homens sairá o governante que será o representante da *paideia*, educação e cultura que nos leva ao mundo das ideias e a felicidade, e não da *paidia*, que nos leva ao jogo da sedução, da mentira. O governante tem que ser o Sol, Bem-em-si, com alma elevada e caráter educado, amante da verdade e da sabedoria, um capitão virtuoso para a coletividade, capaz de ser o rei-filósofo com sua divina virtude filosófica e *paideia* humanista.

Vale destacar a explicitação de Jaeger (2013), novamente, que é Platão o centro do diálogo ao expor o ideal metódico-pedagógico da conversão do mundo sensível para o mundo inteligível, a coroação no mundo inteligível a partir do realizado no mundo das sombras. É de Platão a ênfase nos saberes de acordo com cada idade, o estudo da originalidade ou degeneração das formas de governo na pólis e na alma humana. O ateniense mostra sua personalidade ao caracterizar a aristocracia como justa, a timocracia como governo da violência, a oligarquia como desigual e desordenada, a democracia com deformidades na educação e a tirania com um povo com alma escravizada. Do mesmo modo, original ainda ao utilizar a mitologia ao final da *República* com viés moral e ontológico, além de unificar a areté militar, corporal, com a areté intelectual, alma, criando a sua *paideia* eterna, a *paideia* da responsabilidade com todas as dimensões humanas.

Fedro é relatado por Jaeger (2013) em suas duas partes: o Éros e clareza sobre o que é excesso de prazer e carência de essência; o imperativo uso das palavras e como utilizá-las. O filólogo analisou que Platão se propôs a transformar a retórica, tema central do texto, sofisticada em retórica dialética, tendo como referência Péricles e

o próprio Sócrates. E ao utilizar o mito do deus Toth fez-nos refletir sobre a escrita e a possibilidade da letargia na procura do conhecimento, a estima pela memorização e procura constante pela compreensão da vida. Neste impasse, Platão ressalta que o mais importante é que o saber esteja na alma e seja utilizado de maneira racional.

Jaeger (2013) finaliza suas análises dos diálogos platônicos com o colóquio *As Leis* e seus personagens: o Cretense, representante do Estado Militar; o Ateniense e sua defesa da justiça e amizade; Megilo, o espartano que defende a valentia e a bravura. Jaeger selecionou os livros um, dois, sete e dez para demonstrar que a *paideia* deve iniciar na infância, diferentemente da *República*, despertar a alma treinando as crianças nos corais, danças, jogos, poesia, senso artístico e moral. Platão indica a unificação da ética e estética, o Estado como instituição de controle e responsável pela educação de todas as idades, o legislador como pessoa responsável pelas relações sociais e pela educação popular.

As Leis nos traz a necessidade de espaços específicos para se educar, o cuidado com a nutrição, a utilização de jogos para disciplinar, o uso de castigos de acordo a gravidade, a supervisão das poesias e a criação de conselhos educativos. Para mais, os professores seriam pagos, o estudo obrigatório, o guardião das leis iria acompanhar a educação e designar um ministro da educação para instruir os docentes, acompanhar todos os conteúdos e se responsabilizar pela disciplina.

Em suma, é possível perceber que Jaeger corrobora com Platão ao explicitar que o governante precisa ser formado desde a puerícia, ser conhecedor da verdade e capaz de guiar os cidadãos.

É possível afirmar que os preceitos socrático-platônicos não foram unanimidades e Jaeger (2013), na parte final da sua obra "Paideia", enfatiza a crise da *paideia* grega e a negação do modelo clássico tendo em vista as mudanças políticas e os embates militares. De maneira histórica, Isócrates é retratado como um mestre da retórica, acusador da filosofia dos pensadores anteriores e defensor da educação de acordo com a natureza, o estudo e a prática política. Seu pensamento erigiu-se negando a educação proposta por Platão, criticando os sofistas anteriores e a redução da filosofia ao teórico. De acordo com Jaeger, a filosofia isocrática baseou-se em fundamentar um ensino pragmático, de imitação ao professor, com desenvolvimento da oratória e formação política não para o Bem, mas para a unificação das cidades gregas.

Demóstenes, orador, enfatizou em seus discursos a necessidade de Atenas se reerguer política e economicamente. Propôs um plano de ensino que auxiliasse na construção da nova Atenas e a educação do povo para a defesa da cidade diante dos inimigos reais. Jaeger (2013) descreve Demóstenes como um ensaiador da nova política e com um programa educacional antimacedônico colocou-se como estadista realista em prol dos interesses de Atenas.

O retorno ao termo *areté*, a responsabilidade do Estado na educação das crianças, o cuidado dos e com os professores, o projeto de ensino embasado em leitura, escrita, ginástica, música, desenho e legislação, mesmo não estando diretamente ligado à *paideia*, constituiria a educação política com a teleologia para uma vida virtuosa e feliz. Tais ideias vinculadas a Aristóteles perpassaram os quatro capítulos analisados da obra “Paideia”. Jaeger (2013) relata a preocupação de Aristóteles com a educação infantil, das mulheres e dos governantes, e mesmo sem um método específico soube dividir as responsabilidades entre família e Estado. O Aristóteles apresentado deseja que a Filosofia seja desenvolvida a partir das perguntas como laboratório intelectual e salvaguarda o papel da arte como complementar à natureza humana. O filósofo dialético, como descrito por Jaeger, não se relaciona diretamente à *paideia*, porém demonstrou a relação direta entre educação e política.

A *paideia* grega oferecida por Jaeger (2013) não é fragmentada na cultura, civilização, literatura, tradição ou educação, mas uma unidade de todos esses conceitos que precisam ser pensados, debatidos, refutados e ensinados para que o Homem superior, espiritual, intelectual, ideal se torne real na unidade entre ética, política e pedagogia. As diversas *aretés* apresentadas desde a virtude heroica e militar fizeram de Jaeger um intelectual que soube apresentar o poeta, o filósofo, o político, o sábio, o povo e os deuses como autênticos representantes da *paideia* no processo evolutivo e dialético do conhecimento.

Por fim, cabe ressaltar que Werner Wilhelm Jaeger deu-nos uma obra histórica, filosófica e pedagógica. Respeitou o processo histórico, analisou os textos clássicos, comparou os conceitos e escreveu um percurso sem omitir os problemas e contradições. A obra “Paideia. A formação do homem grego” acentua a importância da mitologia, filosofia e do helenismo como base de investigação e interpretação da educação grega antiga. Transmitiu particularidades espirituais, conceituais e práticas da vida helênica e por isso sempre é utilizada como referência bibliográfica. Mesmo

com seu teor idealista nas interpretações, clarificou-nos o imperativo da educação comum e coletiva, a grandeza do aprender e ensinar, a riqueza dos debates e o não contentamento com definições vagas e superficiais. Assim, compreendeu o fenômeno da educação grega antiga, o ímpeto que a orientou e o movimento histórico que o trouxe até nós, contemporâneos.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARANHA, M. L. A. **História da Educação**. São Paulo: Editora Moderna, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2015.

_____. **Metafísica**. Trad. Edson Bini. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2012.

_____. **Política**. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2017.

_____. **Sobre a alma**. Trad. Ana Maria Lóio. Lisboa: imprensa nacional casa da moeda, 2010.

ARISTÓFANES. **As Nuvens, Só para Mulheres, Um Deus Chamado Dinheiro**. Trad. Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1995, vol I.

BARROS, Gilda Naécia Maciel de. **Sólón de Atenas. A cidadania Antiga**. 2 ed. São Paulo: fflch, 2020.

BOURTON, Neel. **O mundo de Platão: a vida e a obra de um dos maiores filósofos de todos os tempos**. São Paulo: Cultrix, 2013.

CHÂTELET, F. **La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce**. Paris: Minuit, 1962.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo. Ática, 1997.

_____. **Introdução à História da Filosofia. Dos pré-socráticos a Aristóteles**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v. I.

COTRIM, Gilberto; FERNANDES, Mirna. **Fundamentos da filosofia**. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

DEMO, P. **Metodologia científica em ciências sociais**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 1989.

DEMÓSTENES. **Filípicas I e II**. Tradução e comentário de Elisabete Cação dos Santos. Coimbra: Faculdade de Letras, 2010.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ÉSQUILO. **Eumênides**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2000.

_____. **Os persas**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectivas, 2013.

_____. **Prometeu acorrentado**. Trad. J. B. de Mello e Souza. São Paulo Ftd, 2005.

EURÍPEDES. Medeia. Hipólito. **As troianas**. Trad. Mario da Gama Kury. 7. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FONSECA, I. B. Tradução. In. **DEMÓSTENES. As três filípicas; oração sobre as questões da Querqueronero**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002. Apostila.

FRADE, G. H. M. **Contingência em Píndaro**: Olímpica 12, Píticas 8 e 10, Nemeias 6 e 11. Dissertação de mestrado em Letras. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

GOLDSCHIMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. São Paulo: Loyola, 2002.

GRANGER, Gilles-Gaston. **Filosofia, linguagem e ciência**. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

GUTHRIE, W. K. C. **Os Sofistas**. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 2007.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. Introd., trad. e comentários Mary de C. N. Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2002.

_____. **Teogonia**: a origem dos deuses. Estudo e trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2003.

HOURLAKIS, Antoine. **Aristóteles e a educação**. São Paulo: Loyola, 2001.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Atena, 2009.

_____. **Ilíada**. Trad. Manoel Odorico Mendes. São Paulo: Atena, 2009.

ISÓCRATES. **Contra os Sofistas**. Trad. Carlos Monteiro Junior, Renato Matoso, Emerson Facão. Sképsis: Revista de Filosofia, Vol. XI, N. 21, 2020, p. 66-75.

_____. **Discursos**. Trad. Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Editorial Gredos, 2002. 2v.

JAEGER, Werner W. **Paideia**: formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

_____. **Aristoteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual**. Trad. José Gaos. Panuco: Fundo de Cultura Economica, 1993.

_____. **Demóstenes. La agonia de Grecia.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1976.

_____. **Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles.** Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1912.

_____. **Aristoteles – Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung.** Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923.

LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro, FIALHO, Maria do Céu. **Cidadania e paideia na Grécia Antiga.** São Paulo: Annablume, 2011.

MARROU, Henri Irénée. **História da Educação na Antiguidade.** São Paulo: E.P.U., 1975.

MINAYO, M. C. S. (Org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade.** Petrópolis: Vozes, 2001.

MONDIN, Battista. **Curso de Filosofia.** 13 ed. São Paulo: Paulus, 2005. v. I.

_____. **Curso de Filosofia.** São Paulo: Paulinas, 1981. V. II.

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

PEREIRA FILHO, Gérson; BERNARDO, Isadora Prévide. Justiça e ética como fundamentos do direito na Filosofia Antiga. **Sapere aude**, Belo Horizonte, v. 9, n. 18, p. 329-350, jul./dez. 2018.

PEREIRA FILHO, Gérson. **Historicidade nos diálogos de Platão.** 1999. P414h. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1999.

_____. **Virtude e conhecimento em As Leis.** Archai, n. 12, p.97-106, jan/jun. 2014. Disponível em: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_10. Acesso em: 10 jul. de 2021.

_____. **As múltiplas linguagens no diálogo as Leis, de Platão.** A Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade. IFCH-UNICAMP, n. 28 junho 2014/dezembro 2014 – Ano XIX. Disponível em <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/cpa/issue/view/101>. Acesso em: 06 de novembro de 2021.

_____. **Uma Filosofia da História em Platão.** São Paulo: Paulus, 2009.

PIRES, Francisco Murari. **Mito e História — Homero, Tucídides e os princípios da narrativa.** São Paulo, USP, 1995.

PLATÃO. **A República.** Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova cultural, 1997.

_____. **Apologia de Sócrates.** Trad. Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2009.

_____. **Leis.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 1980.

_____. **Diálogos.** Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleika e João Cruz Costa. 1 ed. Porto Alegre: Globo, 1972.

_____. **Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton.** Trad. José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa nacional – casa da moeda, 1983.

_____. **Fédon.** Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2016.

_____. **Fedro.** Trad. Pinharanda Gomes. 6.ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

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

_____. **Hípias Maior.** Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. **Mênnon.** Trad. Maura Iglésias. 8.ed. Rio de Janeiro: Loyola, 2001.

_____. **Protágoras.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 2. ed. Belém: universitária UFPA, 2002.

_____. **Teeteto.** Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: universitária UFPA, 2001.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia antiga:** Antiguidade e Idade Média. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1990. v. I.

_____. Platão. **História da Filosofia grega e romana.** Vol III. São Paulo: Loyola, 2007.

RIBEIRO, Matheus Barbosa. **Educação e política em Platão:** reflexões a partir do livro VII d' A República. 153 f. Dissertação de Mestrado em Educação- Universidade Federal de Alfenas, Alfenas, MG, 2019.

ROSSETTI, Livio. **Introdução à filosofia antiga:** premissas filológicas e outras ferramentas de trabalho. São Paulo: Paulus, 2006.

RUIZA, M.; FERNÁNDEZ, T; Tamaro, E. (2004). **Biografia de Werner Jaeger.** Em *Biografias e Vidas. The Biographical Encyclopedia Online.* Barcelona (Espanha). Disponível em <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/j/jaeger.htm>. Acesso em: 11 de janeiro de 2021.

SANTORO, F. **Parmênides e Xenófanes, fragmentos, Coleção Filósofos Épicos I – Hexis.** Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

SCOLNICOV, Samuel. **Platão e o problema educacional.** São Paulo: Loyola, 2006.

SNELL, Bruno. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu.** Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SÓFOCLES. **Rei Édipo.** Trad. Ordep Serra. São Paulo: Martin Claret, 2012.

_____. **Antígona.** Trad. Sueli Maria de Regino. São Paulo: Martin Claret, 2014.

SPINELLI, Miguel. **Questões fundamentais da filosofia grega.** São Paulo: Loyola, 2006.

THEÓGNIS. **Poemes Élégiacos.** Trad: Jean Carrière. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso.** Trad. de Mário da Gama Kury. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

VERNANT, Jean-Pierre. **A origem do pensamento grego.** Trad. de Isis Borges B. da Fonseca. 20 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2011.

_____. **Mito e sociedade na Grécia Antiga.** Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1992.

VIÉGAS, J. A. **Paideia Platônica: o projeto filosófico-político-educacional e a refundação da cidade: a educação como reviravolta da alma e a felicidade possível.** 263f. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos? Ensaio sobre a imaginação constituinte.** Trad. Horácio González e Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

XENOFONTE. **Memoráveis.** Trad. Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Centro de estudos clássicos e humanísticos, 2009.

ZELLER, Eduard. **Of the History of Greek Philosophy.** New York: Meridian Books, 1950.