

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**A PAIDEIA GREGA**  
A Formação Omnilateral em Platão e Aristóteles

**SÃO CARLOS  
2015**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**

**A PAIDEIA GREGA**

A Formação Omnilateral em Platão e Aristóteles

José Sílvio de Oliveira.

Tese apresentada como cumprimento aos requisitos para obtenção do título de Doutor em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de São Carlos.

Orientadora: Professora Dr<sup>a</sup>. Marisa Bittar.

**SÃO CARLOS  
2015**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

O48pg

Oliveira, José Sílvio de.

A paideia grega : A formação omnilateral em Platão e Aristóteles / José Sílvio de Oliveira. -- São Carlos : UFSCar, 2015.

360 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2015.

1. Educação - filosofia. 2. Paideia. 3. Platão. 4. Aristóteles. 5. Formação omnilateral. I. Título.

CDD: 370.1 (20<sup>a</sup>)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Educação

---

Folha de Aprovação

---

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a Defesa de Tese de Doutorado do candidato José Silvío de Oliveira, realizada em 27/02/2015:

*Marisa Bittar*

---

Profa. Dra. Marisa Bittar  
UFSCar

---

Prof. Dr. Amarílio Ferreira Junior  
UFSCar

*J. E. Marques Baioni*

---

Prof. Dr. José Eduardo Marques Baioni  
UFSCar

---

Prof. Dr. Luiz Carlos Santana  
UNESP

*César Nunes*

---

Prof. Dr. César Aparecido Nunes  
UNICAMP

*Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder sua força: tu porém estás ainda longe disso.*

## AGRADECIMENTOS

À Professora Maria do Céu Fialho da Universidade de Coimbra, incansável investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras de Portugal. Agradecemos pelo seu aval e pela sua gentileza em nos receber em Coimbra. Tal delicadeza resultou no estágio de doutoramento.

Sobre o Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, onde realizei o estágio sanduíche, é importante ressaltar este agradecimento. A riqueza e a fertilidade das traduções dos textos gregos e latinos que ali encontramos reconfigurou e alargou um novo horizonte de reflexão, do nosso pensamento, do debate, da leitura e da crítica.

A *Classica Digitalia - Vniversitatis Conimbrigensis – Biblioteca Online*, sem dúvida, foi o nosso mais precioso instrumento de pesquisa, em termos digitais, o que, necessariamente, contribuiu para a construção do nosso último capítulo da tese. Portanto, lhe agradecemos na pessoa do Professor Delfim Ferreira Leão, Coordenador Científico.

À cidade de Coimbra, pela beleza incomparável de suas esquinas, ruas, ladeiras, praças e campos; pelos momentos de reflexão, de estudo e de investigação; sobretudo, pelo vento do conhecimento que sopra e insiste em circundar todos aqueles que a visitam.

À Professora Orientadora Dr<sup>a</sup>. Marisa Bittar, do Programa de Pós Graduação em Educação da UFSCar. Sua dedicação integral dispensa qualquer comentário, mas não posso deixar de ressaltar o amparo e o acompanhamento de todos os processos acadêmicos que propiciaram o estágio na Universidade de Coimbra, em Portugal e, portanto, essa investigação. Seu incentivo foi o principal contributo que fundamentou o nosso estágio. Descrevendo especificamente a orientação dessa tese, é impossível não ressaltar a total generosidade que manteve durante esses quatro anos. Da primeira leitura do projeto apresentado ao Programa de Pós Graduação em Educação na UFSCar, em 2010, até a redação final desse trabalho, ressalto o cuidado, a atenção, a revisão, a delicadeza, a crítica e a cuidadosa leitura de cada parágrafo construído. Mais que isso, me ensinou a olhar a minha filosofia a partir do chão de sua história, e me fez enxergar que a reflexão filosófica só faz sentido quando é ampliada pela dimensão histórica.

Ao Professor Dr. Amarílio Ferreira Junior, também do Programa de Pós Graduação em Educação da UFSCar. Desde o início, ele contribuiu significativamente para que eu pensasse mais especificamente sobre o objeto a ser investigado. Agradeço também pelo incentivo e contribuição no Exame de Qualificação. Sua inteligência, suas palavras e orientações teóricas no plano da história contribuíram para a nova direção da nossa investigação. Obrigado pelos empréstimos de livros. Fica aqui meu respeito e amizade.

Ao Professor Dr. César Aparecido Nunes, do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade de Campinas – UNICAMP, Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia da Educação - Paideia. Obrigado pela sua participação especial no Exame de Qualificação, pela leitura, pelo trabalho de reordenação das ideias, o que, sem dúvida, contribuiu para dinamizar e sistematizar minha pesquisa junto ao estágio, facilitando a criatividade e lucidez. Aprendi com ele a enxergar a aurora, bem antes que ela desponte.

Ao Professor Dr. José Eduardo Marques Baioni, também do Programa de Pós Graduação em Educação da UFSCar. Em primeiro lugar, pela gentileza em aceitar o meu convite. Ler uma tese sempre é uma tarefa árdua e cansativa. Para além da leitura, estamos certos de sua contribuição e, portanto, nossos mais sinceros agradecimentos.

Ao Professor Dr. Luis Carlos Santana, Pesquisador do Programa de Pós Graduação em Educação do Instituto de Biociência da UNESP de Rio Claro, que, uma primeira vez, leu nosso projeto na ocasião da disciplina de Seminário de Teses em Educação. Da mesma forma, reconheço as palavras referendadas anteriormente ao Professor José Eduardo Marques Baioni. Estou agradecido e honrado com seu aceite para estar na banca de minha defesa.

À Professora Dr<sup>a</sup>. Carmem Lúcia Brancaglioni Passos, Coordenadora do Programa de Pós Graduação em Educação da UFSCar, pelo empenho inicial e final, e em todos os momentos. Em todos os processos burocráticos, se mostrou solícita e dedicada. Nunca negou sua contribuição. Mais que isso, particularmente, incentivou-me em todos os sentidos: cultural, acadêmico, processual. Sem restrições, sua contribuição foi única. Agradeço as palavras de força, de coragem, que também contribuíram para a realização do estágio na Universidade de Coimbra.

À Professora Dr<sup>a</sup>. Neuda Lago, da Universidade Federal de Goiás – primeiras revisões linguísticas do pré-projeto do doutoramento e também do primeiro capítulo dessa tese, bem como fez as derradeiras correções, das considerações finais.

À Professora Divina Nice, da Universidade Federal de Goiás – Jataí, que acompanhou de perto os capítulos posteriores da tese. Agradeço pelas revisões e sugestões sem fim, e pela amizade singela.

À Renata Silva Pamplona, que, ao seu modo, soube acompanhar-me em trilha grega, e dividiu comigo um pouco de minha existência no período do estágio em Portugal, e também em São Carlos, no período desse doutorado.

À Universidade Federal de Goiás, em nome da Professora Dr<sup>a</sup>. Divina das Dores de Paula Cardoso, Pró-Reitora de Pesquisa e Inovação nos anos 2010-2013. Agradeço ao grupo de Professores do curso de Pedagogia da Regional Jataí da UFG, em nome da Coordenadora, Professora Dr<sup>a</sup>. Eva de Oliveira, e também a todos os técnicos e funcionários, em nome da servidora técnica administrativa Marinalva de Oliveira.

À UFSCar e ao Programa de Pós-Graduação em Educação. A todos os Professores e Professoras desta instituição.

Em especial, agradeço à Pró-Reitoria de Pós Graduação, na pessoa do Pró-Reitor, Prof. Dr. Guillermo Antonio Lobos Villagra, pelo empenho durante o processo de aquisição da bolsa de estágio no exterior.

Em notas e tons afinados, meus agradecimentos ao Programa institucional de bolsas de doutorado sanduíche no exterior – PDSE, e também ao Programa da Bolsa Pródoutoral via Universidade Federal de Goiás, Regional Jataí. Portanto, à própria Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, eu agradeço muito, pelo auxílio financeiro. Sem tal iniciativa ou contribuição, nada disso teria sido possível.

À estimada professora Terezinha Azeredo Rios (Tê), meus sinceros agradecimentos e carinho por ter me ensinado a pensar a filosofia como um saber inteiro e amoroso. Recordo e transcrevo suas palavras autografadas, na ocasião da defesa de mestrado, quando de suas mãos recebi seu livro: *“Para Sílvio, companheiro neste caminho de ensinante aprendiz.”* Obrigado Professora, tenha certeza, ainda carrego sua luz intelectual no coração.

Ao querido amigo, companheiro e colega de profissão, mestre por excelência, Dr. Ildeu Moreira Coêlho, Professor do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás. Desde o curso de mestrado, me acompanha e ampara, em todos os sentidos possíveis: seja na questão intelectual, seja na questão acadêmica; tanto no mundo da filosofia, como no plano das humanidades. Pelas suas palavras, pelo seu modo simples, inconfundível, de acolhimento. Mostrou-me, na



sua prática, a teoria, e, na teoria, a contemplação da sabedoria. Tem sido, constantemente, um eterno amigo.

Às minhas irmãs, Maria, Dirce, Dionice, Dalva e Djanira e ao meu irmão Djamim, agradeço o cuidado e o carinho por eles que por mim sempre tiveram.

Em memória, ao meu pai, Sílvio de Oliveira, sua sabedoria, inteligência e amizade me fez compreender o caminho da honestidade, do trabalho e da justiça.

Em memória a minha querida mãe, sua dedicação me conduziu até aqui.

Ao meu amado filho Amadeus Pamplona Oliveira, por sua insistência em permanecer no mundo dos sonhos e da fantasia. Agradeço por isso, e por todas as pequenas dádivas por ele oferecidas: o sorriso, a alegria, a gentileza, o encanto, a bondade. O convite feito por ele para jogar bola era meu descanso intelectual, e também por isso agradeço. Por sua inteligência, lucidez e rapidez em deixar-se ser pessoa, e em ensinar-me a inocência existencial.

À minha filha Pétria Pamplona Oliveira, sempre plugada, ligada à tomada, conectada permanentemente, menina do mundo do *android*, do *know-how*, do *software*, do *upgrade*. Agradeço gentilmente por tantas e tantas leituras feitas, para que eu pudesse transcrever muitas e muitas citações. Para além desses pequenos favores, agradeço o mais importante: as brincadeiras, a vivacidade, a atitude e a alegria que fazem parte de sua rotina, e me abriram caminho para a criatividade.

Finalmente gostaria de agradecer todos meus sobrinhos e sobrinhas, em especial, Ana Luiza Oliveira Santos, quando da ocasião do estágio em Portugal e do último ano dessa tese, sempre atenta e gentil às minhas dificuldades e necessidades, soube como ninguém estar comigo nos momentos inoportunos desse período.

## RESUMO

O objetivo desta tese é investigar o sentido e a gênese da *paideia* grega tendo como parâmetros as concepções educativas de Platão (427 a. C.) e de Aristóteles (348 a. C.). Entendemos que o sentido educativo presente nas filosofias desses pensadores clássicos da Grécia antiga é essencial para compreendermos também a natureza e o sentido da educação, bem como refletirmos sobre a possibilidade e necessidade do seu valor político, tal como formulado por esses dois filósofos. O problema a ser resolvido pode ser manifestado pela pergunta: em que medida a educação grega fundada nas filosofias de Platão e de Aristóteles pode oferecer princípios válidos e universais, quando pensamos sobre um Estado justo, equitativo, onde o princípio da civilidade possa educar omnilateralmente o homem? A tese concentra-se especificamente nas obras de referências dos dois pensadores gregos – Platão: *A República*, *Leis* e *O Político*; Aristóteles: *Política*, *Ética a Nicômacos* e *Metafísica*. Os principais autores que interpretam, caracterizam, embasam e orientam o caminho da investigação em Platão e Aristóteles, são: Mário Alighiero Manacorda; Werner Jaeger; Moses I. Finley; Jean-Pierre Vernant e Hérni-Iréneé Marrou, Heródoto, Hesíodo, Homero, Cesar Aparecido Nunes, Ildeu Moreira Coêlho, Maria do Céu Fialho, José Ribeiro Ferreira e Delfim Ferreira Leão. Bibliografia complementar tanto de autores brasileiros quanto de estrangeiros foi consultada. Nossa pesquisa, portanto, pela sua própria natureza, está baseada em estudos de ordem bibliográfica e pretende responder à questão sobre o valor dos princípios filosóficos de Platão e Aristóteles para compreensão da educação como formação humana plena.

**Palavras-chave:** Paideia, Platão e Aristóteles e formação omnilateral.

## ABSTRACT

The objective of this thesis is to investigate the meaning and the genesis of Greek paideia in, having as parameters Plato's (427 a. C.) and Aristotle's (348 a. C.), educational concepts. We understand that the educational philosophies in this sense these classical thinkers of ancient Greece is also essential to understand the nature and the meaning of education , as well as reflect on the possibility and necessity of its political value , as formulated by these two philosophers. The problem to be solved can be expressed by the question: to what extent the Greek education founded in the philosophies of Plato and Aristotle can provide valid and universal principles, when we think about a fair, equitable State where the principle of civility can educate the omnilateralmente man? The thesis focuses specifically on the masterpieces of the two thinkers – Plato: *The Republic*, *Laws* and *The Political*; Aristotle: *Politics*, *Ethics Nicômacos* and *Metaphysics* and The principal authors who interpret, feature, underpin and guide the research path in Plato and Aristóteles are: Mario Alighiero Manacorda; Werner Jaeger; Moses I. Finley; Jean-Pierre Vernant and Herni - Irene Marrou, Herodotus, Hesiod, Homer, Cesar Aparecido Nunes, Ildeu Moreira Coêlho, Maria do Céu Fialho, José Ribeiro Ferreira e Delfim Ferreira Leão. Complementary Bibliography both Brazilians as foreign authors was consulted. Our research, therefore, by its own nature, is based on studies of bibliographic order and attempts to answer the question about the value of Plato's and Aristotle's principles for understanding education as full human development.

**Key-words:** Paideia, Plato e Aristotle and omnilateral training.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
<b>I CONTEXTO HISTÓRICO</b>	
1. 0 - A metodologia do capítulo.....	40
1. 1 - O horizonte arcaico.....	41
1. 2 - O horizonte sofístico.....	85
1. 3 - O cenário da filosofia de Platão.....	101
1. 4 - O cenário da filosofia de Aristóteles.....	116
1. 5 - O cenário educativo grego em Roma.....	125
<b>II A CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO EM PLATÃO</b>	
2. 0 - A metodologia do capítulo.....	144
2. 1 - A vida, literatura e obras.....	146
2. 2 - Um diálogo preliminar: a justiça.....	156
2. 3 - A construção do projeto.....	168
2. 4 - A caverna e a conversão.....	197
<b>III A CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO EM ARISTÓTELES</b>	
3.0 - A metodologia do capítulo.....	213
3.1 - A vida.....	215
3. 2 - A escola de Estado.....	222
3. 3 - A escola de escrita.....	237
3. 4 - A felicidade e a cidade.....	250
<b>IV A FORMAÇÃO OMNILATERAL NA POLIS</b>	
4. 0 - A metodologia do capítulo.....	268
4. 1 - A pólis.....	269
4. 2 - O viés político de Platão.....	282
4. 3 - A civilidade em Aristóteles.....	296
4. 4 - A filosofia.....	311
4. 5 - A filosofia da educação.....	329
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	338
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	351

## INTRODUÇÃO

*Quanto às implicações pedagógicas que tudo isso comporta, podem expressar, em síntese, na afirmação de que, para a reintegração da onilateralidade do homem, se exige a reunificação das estruturas da ciência com as da produção. Não pode, de fato, ter validade nem a extensão a todos da cultura tradicional no tipo de escola até agora existente para as classes dominantes, nem a permanência da formação subalterna, até agora concedida às classe produtivas, através da antiga aprendizagem artesanal ou das novas formas de ensino unidas à indústria moderna.*

*Mario Alighiero Manacorda.*

A investigação dessa tese traz como objeto de pesquisa a *paideia* grega referendada pelas concepções educativas em Platão (427 a. C. - 348 a. C.) e em Aristóteles (384 a. C. - 322 a. C.). Entendido como campo intelectual, o horizonte antigo grego é percebido inicialmente por um conhecimento mitológico e religioso presente na cultura e na literatura da civilização da Hélade. A origem da *paideia* está condicionada pelo nascimento da filosofia grega. E essa, amarrada às narrações da poesia, do mito e da religião. Essa compreensão de mundo prévia, seja oferecida pelo mito, seja ofertada pela religião ou pela poesia, subjazem os problemas da natureza filosófica e educativa. Os primeiros filósofos desse campo investigaram o mundo da *phýsis*.<sup>1</sup> Aristóteles explicou a atitude filosófica destes pensadores, “[...] eles estenderam a sua exploração a problemas mais importantes tais como os fenômenos da Lua, os do Sol e os das Estrelas, enfim; a gênese do Universo.”<sup>2</sup> Dentro desse mesmo universo, Platão e Aristóteles inverteram e reordenaram o sentido do pensamento filosófico. Eles fundaram a natureza do pensamento educativo, portanto, nasceu a filosofia da educação. São mais de dois mil e quatrocentos e cinquenta anos de

---

<sup>1</sup> O termo transliterado *phýsis*, do grego (φύσις), remonta uma série de conceitos que aplicam algumas ideias em comum, como: “[...]1º princípio do movimento ou substância; 2º ordem necessária ou causal; 3º exterioridade, contraposta à interioridade da consciência; 4º campo de encontro ou de unificação de certas técnicas de investigação.” In: ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.698. Por outro lado, o termo, “Não é também o produto de uma reflexão ingênua e espontânea da razão sobre a natureza. Transpõe, sob uma forma laica e num vocabulário mais abstrato, a concepção do mundo elaborada pela religião”. In: VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 11ª ed. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p. 82. Nosso entendimento está vinculado à ideia de movimento como princípio de vida, ou seja, de criação, nascimento, de geração de todas as coisas existentes.

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**: livro I. I 982 b.5

distância. Entretanto, seja no silêncio ou nas sombras, tanto nas bordas como nas dobras da história, este processo formativo ainda permanece.

No período medieval brota sedimentado numa nova visão: a religião, ou seja, a educação de Platão e de Aristóteles ganha uma nova perspectiva: o fundamento da instrução fica a cargo da Igreja. Com o fim do horizonte da idade média, sobretudo depois dos anos de 1300, as ideias, as instituições e as características dessa época desmoronam. Assinalado pela pluralidade e diversidade de ideais, pela renascença, pela ciência, por novos comportamentos e atitudes nasce o mundo moderno, como ele, Platão e Aristóteles chegam até a contemporaneidade. Longe de fazer história da educação desses períodos. Focalizando o período grego antigo, queremos elucidar temáticas educativas que sustentam nossa proposição e os nossos princípios. Sustentamos a hipótese de que o pensamento filosófico de Platão e de Aristóteles é fundamental para compreendermos o sentido de educação e de escola, ao mesmo tempo, para colocar a questão da possibilidade da formação da omnilateralidade do homem.

A problemática em evidência não é uma questão original. A tentativa de formar ou modelar o homem <sup>3</sup> é tão antiga quanto ele próprio, quem nos conta isso é o próprio Platão: “Durante os primeiros tempos careciam ainda de engenho e arte e, na falta da geração espontânea de alimentos, não sabia como sustentar-se [...]” <sup>4</sup> O modelo educativo originário dos povos da Hélade está atrelado aos heróis e às suas batalhas, são eles: Teseu, Hércules, Aquiles, Heitor entre tantos. A figura do herói é modelo a ser seguido! O que determina o herói é a diferença – o detalhe de seu comportamento diante dos demais. O detalhe o coloca num patamar de excelência diante dos homens. O que aproxima os heróis da virtude, da beleza, da força, da garra, da potência é o processo educativo. Para os gregos antigos a formação educativa está

---

<sup>3</sup> Ao utilizar o termo, nessa tese, buscamos compreendê-lo em seu sentido genérico de *ánthropos*, do grego (άνθρωπος). Tomamos emprestada a definição linguística do termo, e compreensão filosófica do pesquisador e filósofo Ildeu Moreira Coêlho. “O grego possui três termos para se referir aos seres humanos. O termo *anér* é homem (sem oposição aos deuses), varão, homem feito, guerreiro. Os termos *anér*, *andros* e *gyné*, que deram origem em português a andrologia e a ginecologia, por exemplo, se referem, respectivamente, ao homem e à mulher, aos humanos em sua diferenciação sexual. O substantivo *ánthropos*, entretanto, se refere ao homem em sentido genérico, ao gênero humano como diferente dos animais, aos humanos por oposição ao divino, aos homens e às mulheres, independentemente de diferença sexual. Assim, para se referir aos humanos em geral, os gregos não precisavam dizer *anér*, (homem) e *gyné* (mulher), pois o termo *ánthropos* englobava todo o gênero humano.” In: COÊLHO, Ildeu Moreira. Filosofia e educação. In: PEIXOTO, José Adão. (Org.). **Filosofia, educação e cidadania**. (Org.) Campinas: Alínea, 2001. p.17-70. p.22.

<sup>4</sup> PLATÃO. **O Político**. 274 a.

totalmente vinculada à ideia de *areté*.<sup>5</sup> Na Grécia antiga, o mito já era uma referência, quando oferecia a imagem do herói a ser imitado pelo homem, como modelo a ser perseguido. Platão no segundo livro em *República* expressa o sentido da formação de Aquiles e natureza formativa de seu mestre:

Fenice, também, o preceptor de Aquiles, não deve ser elogiado, como se tivesse aconselhado sabiamente seu pupilo a só defender os Arquivos mediante o recebimento de presentes, sem o que não deveria ceder em sua cólera. E com relação a Aquiles, de igual modo, não podemos admitir nem confessar que fosse ávido de dinheiro a ponto de aceitar os presentes de Agamémnone e de não entregar o cadáver sem o reconhecimento prévio do resgate, na falta do qual nada se faria.<sup>6</sup>

Educado por Fênix, Aquiles é o maior e o mais nobre de todos os heróis da história da Grécia, é também protagonista nos poemas de *Iliada* de Homero. Lê-se no canto nono desse poema: “Qual és, Aquiles, divino, nessa hora, por mim foste feito, com terna afeição.”<sup>7</sup> Em conformidade com os estudos de Mario Manacorda, a *paideia* homérica forma o homem em dois momentos distintos, ou seja, para o “[...] dizer e o fazer [...]”<sup>8</sup>, o primeiro, para exercer a guerra, o segundo, para exercer a política. Estes dois processos pedagógicos direcionam a formação dos homens da Hélade. É um processo lento e contínuo. “A história da formação grega – o aparecimento da personalidade helênica [...] começa no mundo aristocrático da Grécia primitiva com o nascimento de um ideal definido de homem superior, ao qual aspira o escol da raça.”<sup>9</sup> Esta questão é retomada por Platão e por Aristóteles numa perspectiva bastante nova, o que na verdade marca profundamente o debate sobre o sentido da educação da nova *pólis*, e ainda nos provoca a todos nós de modo instigante.

---

<sup>5</sup> A palavra *areté* do grego (αρετή) “[...] designa uma capacidade qualquer ou excelência, seja qual for a coisa ou o ser a que pertença. Seus significados específicos podem ser reduzidos a três: 1º capacidade ou potência em geral; 2º capacidade ou potência do homem; 3º capacidade ou potência moral do homem.” ABBAGNANO, Nicola. op. cit. 2000. p.1003. Werner Jaeger afirma sobre a definição da *areté* helênica: “Na fórmula ‘fazer sua a beleza’ está expresso com clareza ímpar o motivo íntimo da *areté* helênica. É isto que, já no tempo da nobreza homérica, distingue o heroísmo grego do simples desprezo selvagem da morte. É a subordinação do físico a uma ‘beleza’ mais elevada.” In: JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 4ª ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.36

<sup>6</sup> PLATÃO. **A República**. 391 a.

<sup>7</sup> HOMERO. **Iliada** 2ª ed. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p.227.

<sup>8</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação** da Antiguidade aos nossos dias. 13ª ed. Tradução Gaetano Lo Mónaco. Revisão técnica da tradução e revisão geral Paolo Nosella. São Paulo: Cortez, 2010. p.59

<sup>9</sup> JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. 4ª ed. Tradução. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.25.

A trajetória acadêmica que proporcionou este estudo teve sua origem ainda na graduação do Curso de Filosofia. O que mais me chamou atenção nos anos de estudos filosóficos foi a disciplina de 'ética'. Ao finalizar o curso defendi a monografia intitulada *O conceito de pessoa em Emmanuel Mounier* e começou aqui o gosto pela filosofia. Os últimos dois anos do curso foram intensamente marcados por uma perspectiva educacional. A partir dos estágios supervisionados tive o privilégio de trabalhar e redigir, juntamente com as professoras responsáveis, uma primeira versão do primeiro projeto político pedagógico de uma escola pública. Aquela primeira experiência educacional, ainda no ano de 1997, despertou em mim o interesse para estudar um pouco mais alguns teóricos da educação. Dentre eles estavam relacionados os nomes de Moacir Gadotti, *Pressupostos do Projeto Pedagógico*; Mariano Enguita, *A face oculta da Escola*; Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido* e Miguel Arroyo, *Educação e Cidadania*. Esse primeiro contato com os autores educacionais e suas respectivas obras, abriu um novo horizonte para a minha vida acadêmica. Por um lado, contribuiu parcialmente para que, dois anos mais tarde, eu viesse a ser aprovado no concurso público no magistério superior, para lecionar a disciplina de Filosofia da Educação - área de fundamentos da educação, no campus de Jataí, da Universidade Federal de Goiás. Por outro lado, contribuiu largamente para que eu pudesse adentrar à área de fundamentos da educação. Desde o ingresso no magistério superior venho estudando, pensando e trabalhando sobre as articulações entre educação, filosofia e filosofia da educação.

Tendo como objeto de estudo a ética aristotélica, em 2004 terminei o curso de mestrado, defendendo a dissertação denominada *Ética, Educação e Escola*. Essa investigação teve seu percurso circunscrito ao período clássico da história da filosofia, tendo como ponto convergente a ética de Aristóteles. Naquela ocasião, a partir da reflexão filosófica, pesquisei a dimensão e natureza do saber ético. Ao evocar a ciência aristotélica, procurei entender os costumes e práticas escolares. A pergunta central da dissertação foi traduzida da seguinte maneira: em que medida a filosofia da *práxis* ou as ciências práticas são ponto de referência para se tratar das questões educacionais? Aristóteles teoriza sobre as finalidades das ciências práticas e das ciências teóricas, conferindo a especificidade às ações humanas, cuja ciência não tem outra finalidade a não ser elevar e enobrecer a vida do homem. A obra principal da dissertação para a pesquisa foi a obra *Ética a Nicômacos* de Aristóteles. As fontes secundárias da pesquisa tiveram a contribuição teórica dos seguintes autores, que



consideramos principais. *Giovanni Reale, Cornelius Castoriadis, Hannah Arendt, Henri-Irénée Marrou, Henrique Cláudio de Lima Vaz, Ildeu Moreira Coelho, Jean-Pierre Vernant, Miguel Arroyo, Moacir Laterza, Pierre Bourdieu, Solange Vergnieres, Terezinha Rios, Francis Wolff, Adolff Sanches Vasquez e Werner Jaeger.*

Direcionar novamente a pesquisa para o período da antiguidade clássica é retomar os conhecimentos até então adquiridos a partir de uma nova perspectiva: por um lado, retomo meus estudos anteriores, dando assim continuidade ao processo da pesquisa; por outro, voltar a tal período é não fragmentar os conhecimentos e saberes adquiridos até então. O percurso investigativo dessa pesquisa tem sua área de abrangência mais vasta no passado histórico da Grécia antiga, aproximadamente entre os anos 900 a. C., ou 750 a. C., a 500 a. C., estendendo-se até por volta das três primeiras décadas identificadas a partir do Estado romano. Ao remontar historicamente este contexto, a delimitação mais restrita desse objeto está propriamente circunscrita entre os séculos V e IV a. C.

No campo da pesquisa em educação no Brasil, o objeto de nossa investigação não é o objeto preferido pelos nossos pesquisadores, da mesma forma, acontece com a temática. Por um lado, não se trata de um tema recorrente, ao contrário, os índices e os números revelados nas pesquisas que posteriormente veremos, não indicam uma posição preferencial nessa área investigativa. Por outro lado, por se tratar de dois pensadores clássicos de grande abrangência, vale a pena nossa investigação. Entretanto, nas últimas décadas a maioria dos pensadores abordados nos trabalhos dos pesquisadores, são, em geral, pensadores da contemporaneidade. Sobre a importância da temática, Cesar Aparecido Nunes, afirma:

Este tema emerge como uma questão central no mundo constituído dos homens e dele recebe um fundamento racional a partir do século IV a.C. Platão e Aristóteles debruçam-se sobre a tarefa de justificar racionalmente a existência social do homem.<sup>10</sup>

Em relação ao campo de pesquisa da história da educação, no cenário mundial, encontramos a maior obra sobre o objeto de nosso estudo: *Paideia A Formação do Homem Grego*, de Werner Jaeger. O autor, a partir de uma pesquisa

---

<sup>10</sup> NUNES Cesar Aparecido. **Pós-Graduação da Faculdade de Educação**. Universidade Estadual de Campinas. 1999. In: <<http://www.fe.unicamp.br/paideia/sobre-paideia.html>> Acesso em novembro de 2014.

histórica, faz um estudo de conjunto desse fenômeno grego, a *paideia*. O próprio Werner afirma no prólogo de sua obra:

Conquanto que se tenha descrito frequentemente o desenvolvimento do Estado e da sociedade, da literatura, da religião e filosofia dos Gregos ninguém até hoje tentou evidenciar a ação recíproca entre o processo histórico pelo qual se chegou à formação do homem grego e o processo espiritual através do qual os Gregos lograram elaborar o seu ideal de humanidade.<sup>11</sup>

No entanto, para além dessa obra, destacamos algumas conhecidas e já consagradas nesse cenário que, em certo sentido, focaliza e abarca o nosso objeto investigado, entre elas: *História da Educação da Antiguidade: da Antiguidade aos nossos dias*, de Mário Alighiero Manacorda, (2010); *História da educação na Antiguidade*, de Henri-Irénée Marrou, (1975); *História da Pedagogia*, Franco Cambi, (1999); *História da Educação e da Pedagogia*, de Lorenzo Luzuriaga, (1980); *Educação e Luta de Classes*, de Aníbal Ponce, (1994); *As Origens do Pensamento Grego*, de Jean Pierre Vernant, (2000), *Os Gregos*, (1963); *Política no Mundo Antigo*, (1983); de Moses I Finley.

Salientamos também algumas obras dos investigadores portugueses que estudamos no período de nosso estágio sanduíche realizado em Portugal no derradeiro ano de nosso curso de doutoramento, mais especificamente, no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. São obras e traduções do campo de pesquisa do campo de letras: *Cidadania Paideia na Grécia Antiga*, de Delfim Ferreira Leão, José Ribeiro Ferreira e Maria do Céu Fialho; *Globalização no Mundo Antigo* de Delfim Ferreira Leão; *Helade Antologia da Cultura Grega* de Maria Helena da Rocha Pereira. *Participação e Poder na Democracia Grega* de José Ribeiro Ferreira, *Ética e Paideia em Plutarco* de Carmem Soares, José Ribeiro Ferreira e Maria do Céu Fialho. Também utilizamos seis traduções das obras de Plutarco, em certo sentido, elas contribuíram significativamente para compreender o processo da formação da omnilateralidade do homem grego. São elas: *Vidas paralelas. Alcebiades e Coriolando*, de Maria do Céu Fialho e Nuno Simão Rodrigues *Vidas Paralelas Teseu e Romulo* de Delfim Ferreira Leão e Maria do Céu Fialho; *Vidas Paralelas Sólon e Públicola* de Delfim Ferreira Leão e José Luís Lopes Brandão; *Obras*

---

<sup>11</sup> JAEGER, Werner. op. cit. p.1.

*Morais Da Educação das Crianças* de Joaquim J. S. Pinheiro e, finalmente, *Obras Morais O Banquete dos sete Sábios* de Delfim Ferreira Leão.

No âmbito nacional, as expectativas não correspondem àquilo que descrevemos anteriormente sobre a atualidade e a pertinência de nosso objeto de estudo. A história da filosofia da educação está diretamente entrelaçada na própria história da educação. E ambas interligadas ao processo de estatização das escolas brasileiras. Não se pode entender uma, sem identificar a outra. A trajetória da constituição disciplinar da filosofia da educação sempre esteve marcada por um viés filosófico elitista. A filosofia no Brasil, em grande parte, não é entendida como, saber racional, como reflexão, como pensamento, ou simplesmente, como “[...] atividade contemplativa [...]”<sup>12</sup>, longe disso, é apenas, em boa parte, uma disciplina descontextualizada de suas raízes, e, portanto, fragmentada e atrelada aos reclamos da técnica e do mercado. Por hora, é importante destacar historicamente, o tema em destaque e o objeto de estudo. Tanto um, como outro estão longe de apresentar uma realidade significativa no âmbito das pesquisas no campo da educação. As pesquisas não indicam uma situação privilegiada no campo de pesquisa em educação no Brasil. A gênese da articulação entre filosofia e educação – *paideia* grega clássica fica bloqueada e sem vida. Em 1990, afirmava a pesquisadora Maria Betânia Barbosa de Albuquerque: “Parece que a Filosofia da Educação enquanto disciplina acadêmica não tem sido objeto de investigação pela literatura educacional, pelo menos nos últimos anos.”<sup>13</sup>

As pesquisas sobre a *paideia* e, propriamente sobre as concepções educativas dos filósofos da Grécia antiga, não revelam uma posição de destaque no campo da pesquisa em educação do Brasil. Essa ausência não é gratuita. Ela perpassa toda a nossa tradição de pesquisas em filosofia da educação. Para tanto, na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, faremos uma breve exposição do indicador de resultados das avaliações da política de pesquisas do Sistema de Pós-Graduação do país, referentes às linhas de pesquisa do país, realizadas pela Coordenação da Área de Educação.

Estes resultados implicam diretamente na elaboração e demarcação do nosso objeto no campo. Desde já, é preciso salientar sobre a especificidade desse campo, ele não é neutro ou livre de preocupações científicas e interesses ideológicos. O

---

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. X, 6, 1177 a.

<sup>13</sup> ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa de. Filosofia da educação: uma disciplina entre a dispersão de conteúdos e a ausência de uma identidade. *Revista Perspectiva*. Florianópolis. v, 16, nº 29, p. 45-61, jan./jun. 1998. p.46

campo da produção em pesquisas em educação é, sobretudo, um lugar de batalha política, de luta e poder. É um campo de luta concorrencial. Seu funcionamento histórico, político, social, econômico é também ideológico.

O caráter hermético e elitista da tradição filosófica no Brasil, as marginalizações históricas de amplas camadas sociais da escola, a hegemonia totalitária de pedagogias excludentes, antipopulares e antidemocráticas têm afastado nossa tradição de pesquisas das históricas matrizes da *paideia* antiga.<sup>14</sup>

No ano de 2010, Elizabeth de Macedo, Professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, (UFRJ) e Clarilza Prado Souza da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, (PUC), até então, coordenadoras da área de educação e representantes junto à Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível de Pessoal de Nível Superior, (CAPES), publicaram um artigo sobre a política de pesquisa em educação no Brasil. Neste artigo, as autoras identificaram as características políticas do sistema desde 1965, ano de criação dos programas de pós-graduação, ao mesmo tempo, apresentaram os resultados das pesquisas do triênio de (2007 a 2009). Em relação ao nosso objeto e tema de estudo, os números não indicaram uma posição confortável. O artigo publicado em 2010, intitulado, *A Pesquisa na Educação no Brasil*, indicou um resultado que deve ser analisado com atenção no âmbito da filosofia da educação. As autoras optaram por um exercício duplo de entendimento: criaram homogeneidades ressaltando as temáticas mais ou menos recorrentes, ao mesmo, tentaram perceber a criatividade observada na composição das linhas vinculadas às temáticas. O patamar da pesquisa em filosofia da educação é inexpressivo, o itálico é apenas uma caracterização nossa:

Em nosso primeiro movimento em busca de regularidades, temas como política e gestão da educação (41), formação e trabalho docente (39), história da educação (27), didática e processos de ensino (22), aprendizagem e desenvolvimento (21) e currículo (20) são os mais presentes. Num segundo conjunto aparecem temáticas como ensino de matemática e ciências (17), movimentos sociais (13), linguagem (12), educação especial (12), educação e cultura (12), educação/escola e

---

<sup>14</sup> NUNES. César Aparecido. As origens da articulação entre filosofia e educação: As origens da articulação entre filosofia e educação: matrizes conceituais e notas críticas sobre a *paideia* antiga. In: LOMBARDI, José Claudinei. (Org.) **Pesquisa em Educação: história, filosofia e temas transversais**. Campinas SP: Editora Autores Associados, 1999. p. 57- 75 (Coleção HISTEDBR). p.67.

sociedade (11), educação e trabalho (10), *filosofia da educação* (9), educação e tecnologia (8) e educação ambiental (8).<sup>15</sup>

Em relação à regularidade do tema que aqui nos interessa – a filosofia da educação – os números obtidos não apresentaram reincidência temática. Em certo sentido, podemos tentar explicar essa situação. Desde a criação dos Programas de Pós-Graduação em educação, a temática filosofia da educação tinha alguma projeção nas pesquisas. A partir de 1990, as reformulações nos cursos de formação de professores acarretaram modificações nos currículos dos projetos políticos pedagógicos. Em muitos casos, a disciplina foi eliminada, em outros, a carga horária teve uma redução significativa. Analisadas as regularidades dos temas, o caráter explicativo do segundo momento teve como padrão a diversidade dessas temáticas. Os estudos de filosofia da educação, mais uma vez, não tiveram recorrência nos números obtidos nessa pesquisa. Pelo contrário, como podemos ler,

Os estudos automeados como políticas ou gestão da educação lidam preferencialmente com gestão (20) e políticas públicas (12), embora incluam interfaces com as temáticas como práticas, cultura e organização da instituição escolar (11) [...] As linhas de história da educação, em que a historiografia e a teoria da história ocupam posição de relevo (10), [...] política educacional (8), filosofia da educação (3), instituições educacionais (3), sociedade (3), cultura (3).<sup>16</sup>

A temática filosofia da educação e o objeto *paideia* grega não alcançaram posição de destaque nesse penúltimo triênio da Pós-graduação: sua posição apresentou um índice insignificante, portanto, inexpressivo em relação às áreas dos fundamentos da educação. No âmbito da diversidade de temáticas, a pesquisa evidencia a mesma insignificância em relação a regularidade do tema.

Outra pesquisa realizada pelo professor Antonio Joaquim Severino, publicada em 2000, esboça essa mesma realidade. Sua investigação focaliza temas propriamente *da filosofia da educação* e os temas da filosofia *sobre a educação*. Em seu texto *A filosofia da Educação no Brasil: um esboço de uma trajetória*<sup>17</sup>, selecionou 49

<sup>15</sup> MACEDO, Elizabeth; SOUSA, Clarilza Prado de. A pesquisa em Educação no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 43, ps. 166-176, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v15n43/a12v15n43.pdf>. > Acesso em: abril 2012. p. 171.

<sup>16</sup> MACEDO, Elizabeth; SOUSA, Clarilza Prado de. op. cit. Acesso em: abril 2012. p.172.

<sup>17</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. A filosofia da Educação no Brasil: esboço de uma trajetória. In: GUIRALDELLI, Paulo Jr. (Org.). **O que é filosofia da Educação?** 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 265 - 326.

pesquisadores que publicaram trabalhos na área da filosofia da educação, correspondendo a um total de 78 títulos, sendo 2 obras da década de 1960, 13 obras da década de 1970 e 63 obras das décadas de 1980 e 1990. Desses 78 títulos, não encontramos sequer um trabalho que tivesse se detido sobre a *paideia* grega, ou mesmo para os filósofos da Grécia antiga clássica.

Apesar do aumento da produção bibliográfica a partir dos anos de 1980, a *paideia* grega manteve sua irregularidade nas pesquisas. Os anos de 1990 não apresentaram nada significativo: objeto e tema permaneceram nas sombras e no silêncio. Adicionalmente, um Grupo de Trabalho (GT) da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação – Anped vem realizando um expressivo trabalho no campo da educação em filosofia da educação. Podemos dizer que esse grupo é um dos primeiros nesta árdua tarefa. O próprio Pesquisador Antônio Joaquim Severino confirma:

Refiro-me aqui à pesquisa realizada por colegas nossas da Universidade Federal do Pará, trabalho que é pioneiro no que concerne à história específica do GT de Filosofia da Educação, já publicado como livro (ALBUQUERQUE, M. Betânia; OLIVEIRA, Ivanilde N.; SANTIAGO, Joelcilea de L. A. Filosofia da Educação: produção intelectual, identidade e ensino a partir da Anped. Belém: EDUEPA, 2005), texto em que as autoras analisam a trajetória e a produção do GT em sua primeira década.<sup>18</sup>

Na primeira década as pesquisadoras Maria Betânia Barbosa Albuquerque e Ivanilde Apoluceno de Oliveira intitularam o trabalho *Trajetória e Produção Intelectual da Filosofia da Educação na Anped*, as pesquisadoras publicaram e apresentaram os dados – resumos de 155 trabalhos. A principal análise e circulação das investigadoras era a produção intelectual da área de filosofia da educação. Em conformidade com esta pesquisa, a abordagem filosófica educacional teve a maior concentração com 76 trabalhos. A partir de uma análise dos pensadores mais procurados pelos pesquisadores, “[...] A listagem desses pensadores permite observar que a Filosofia da Educação que se faz no GT concentra-se muito pouco nos marcos da Filosofia antiga, [...]”<sup>19</sup> Os números observados revelam que os pesquisadores da área

<sup>18</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. **Os 20 anos do GT filosofia da educação e sua contribuição para a constituição do campo investigativo da filosofia da educação.** In: < file:///C:/Users/User/Downloads/TRAB%20ENCOMENDADO%20%2020%20anos%20GT%20%20Filo sofia%20da%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20(2).pdf > Acesso em outubro de 2014. p.3

<sup>19</sup> ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa, OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. SANTIAGO, Joelcilea Lima Ayres de. **Filosofia da Educação:** produção intelectual, identidade e ensino a partir da ANPEd. Belém: Eduepa, 2006. p.36

fazem opção por pesquisar apenas um autor e nunca dois. Considerando outros aspectos dos números obtidos, podemos concluir que a listagem dos pensadores da Grécia Antiga não apresenta uma posição acentuada. Pelo contrário, a grande concentração dos trabalhos focaliza e enfatiza os pensadores da filosofia contemporânea.

A continuidade dessa pesquisa foi realizada no ano de 2008 e publicada em 2012, na *Revista Diálogo Educacional* da Pontifícia Universidade do Paraná. A pesquisadora, Maria Betânia Barbosa de Albuquerque em parceria com Alder de Sousa Dias, publicaram um novo texto, intitulado: *Quinze Anos da Filosofia da Educação na ANPEd*. Nessa nova etapa da pesquisa, pouca coisa mudou de lá até aqui. A grande e maior preocupação dos pesquisadores brasileiros em filosofia da educação não está voltada para o modelo educativo clássico da Grécia antiga. Ao descrever os resultados sobre os pensadores mais pesquisados em filosofia da educação, os autores afirmam: “A relação desses pensadores evidencia que a Filosofia da Educação que se faz no GT concentra-se muito pouco nos marcos da filosofia antiga [...]”<sup>20</sup> No ano de 2013 sabemos que a Anped completou vinte anos de existência, nessa perspectiva, a pesquisa em filosofia da educação não renova as características da pesquisa já revelada.

No Banco de Teses da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) foram encontrados aproximadamente até o ano de 2014, de 70 a 80 trabalhos entre dissertações de mestrado e teses de doutorado. A análise da produção intelectual foi concretizada tendo em vista os resumos publicados no endereço do site: <http://www.capes.gov.br/servicos/banco-de-teses>. Boa parte dos trabalhos relacionados mais especificamente com o nosso tema são algumas dissertações de mestrado e poucas teses de doutorado. Também aqui, podemos dizer que os trabalhos não condizem exatamente com a nossa proposta investigativa. O objeto, a *paideia* grega clássica – na filosofia de Platão e na filosofia de Aristóteles, tal qual, não foi encontrado. As expressões mais utilizadas para essa pesquisa foram: ‘*paideia* grega’, ‘*paideia* em Platão’, ‘*paideia* em Aristóteles’, ‘educação em Platão’, ‘educação em Aristóteles’, ‘concepção educativa platônica’, ‘concepção educativa aristotélica’, ‘formação grega clássica’, ‘o sentido formativo grego’, ‘a cidade grega e a educação’, ‘formação do *rei-filósofo*’, ‘*formação do filósofo-rei*’, ‘a *pólis* grega e a educação’.

---

<sup>20</sup> ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; DIAS, Alder Sousa de. Quinze Anos da Filosofia da Educação na ANPEd. **Revista Diálogo Educacional** - Programa de Pós-Graduação do Paraná. v, 12, nº 35, p. 233-252, jan./abr. 2012. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/dialogo-5909%20(2).pdf > Acesso em junho 2013. p.244.

Tendo verificado a atualidade temática, bem como a relevância, ocorrência e pertinência do objeto nas pesquisas do campo da educação do Brasil, passemos agora à descrição das obras que integram o quadro do nosso referencial teórico-metodológico. No tocante às nossas fontes de pesquisa utilizadas para desvendar nosso objetivo, seis são as principais: as de PLATÃO, **A República, Leis e O Político**, e as de ARISTÓTELES. **Política, Ética a Nicômacos e Metafísica**. As demais obras estão divididas em dois grupos: no primeiro, estão relacionadas às obras de autores internacionais e no segundo, às obras dos autores brasileiros.

As fontes secundárias internacionais são dos autores: Franco Cambi: *A História da Pedagogia*; Moses I Finley, *Os Gregos Antigos*; Werner Jaeger, *Paideia: a formação do homem grego*; Lorenzo Luzuriaga. *História da educação e da pedagogia* e também, *Pedagogia*; Mario Alighiero Manacorda, *História da educação da Antiguidade aos nossos dias*. Henri-Irénée Marrou, *História da educação na Antiguidade*; Aníbal Ponce, *Educação e luta de classes*. As fontes pesquisadas no estágio sanduíche em Portugal são dos autores: Delfim Ferreira Leão, José Ribeiro Ferreira e Maria do Céu Fialho, *Cidadania e Paideia na Grécia Antiga*; José Ribeiro Ferreira, *Participação e Poder na Democracia Grega*; Delfim Ferreira Leão, *Globalização no mundo antigo*; Maria Helena da Rocha Pereira, *Hélide: Antologia da Cultura Grega*; e, finalmente as traduções das obras de Plutarco.

As fontes secundárias nacionais são: *As origens da articulação entre filosofia e educação: matrizes conceituais e notas críticas sobre a paideia antiga e O pedotriba e a educação física antiga*: o primeiro professor, a primeira paideia, e o pecado original do professor e pesquisador do Grupo *Paideia* da Unicamp, Dr. Cesar Aparecido Nunes. Tendo em vista a carência de investigação nessa área, o referido professor fundou em 1999 o grupo de pesquisas intitulado *Paideia*. Este grupo de pesquisa não somente resgata do sentido da *paideia* grega antiga, mas, especificamente, busca assimilar historicamente a questão conceitual entre filosofia e educação.

Duas são as obras de Werner Jaeger que configuram nosso referencial teórico. A primeira, *Paideia: A Formação do Homem Grego*, publicada na Alemanha em 1936 e no Brasil em 1966, dispensa comentários é uma das mais importantes para o desvendamento de nossos propósitos, na medida em que coloca em evidência nossa temática, a filosofia da educação, bem como revela as peculiaridades históricas do objeto a ser investigado. Werner Jaeger evidencia em sua obra o sentido da formação do homem grego, suas origens e raízes dos aspectos históricos do período primitivo e



clássico. O referencial teórico de nossa pesquisa aborda apenas as três primeiras partes dessa obra. Aqui, o autor trata da restauração do século espiritual de Platão e enfatiza a concepção educativa desse. Elucida sem precedentes como expressão cultural um modelo de educação consciente em sua dimensão máxima, sobretudo enquanto instrumento político daquela civilização. O autor busca na primeira parte da obra, composta pelos dois primeiros livros, o processo de criação, desenvolvimento e crise da formação do homem heróico e político dos períodos já assinalados. Na terceira parte da obra, Werner pesquisa, sobretudo na obra *Banquete* de Platão, a interpretação do amor grego, nessa obra, Platão faz a interpolação do amor grego e a educação.

A *paideia* grega é sem dúvida, para este autor, a verdadeira forma da educação do homem, aqui, reside o substrato mais significativo do ponto de vista humano. Ao mesmo tempo, em que modela apropriadamente o formato do ser humano, dinamiza e orienta a riqueza, e a complexidade da existência do homem. É exatamente na *paideia* que essa força formativa atinge seu ápice de intensidade: pelo empenho consciente do conhecimento e da vontade. Diferentemente do individualismo, o princípio espiritual dessa formação está fundada no conceito de humanismo que, posteriormente, no mundo romano, é retomado pela denominação *humanitas*. “Significou a educação do Homem de acordo com a verdadeira forma humana, com o seu autêntico ser. Tal é a genuína *paideia*, considerada modelo por um homem de Estado romano.”<sup>21</sup> O sentido formativo que Werner Jaeger expressa nessa obra nada mais é do que a formação do homem no sentido ideal. Na introdução do livro ele explica isso, a ideia formativa de homem em sua omnilateralidade não nasce na esfera do mutável do passageiro, da efemeridade, não brota do individual, ao contrário, da ideia, para além do homem sociável ou como “[...] suposto *eu* autônomo, ergue-se o Homem como ideia, [...] Ora, o Homem, considerado na sua ideia, significa a imagem do Homem genérico na sua validade universal e normativa.”<sup>22</sup> A segunda obra de Werner Jaeger é intitulada *Cristianismo Primitivo e a paideia Grega*, publicada em 1961 na Inglaterra em acordo com Universidade de Harvard. Traduzida para o português por Tereza Louro Peres. Para os nossos interesses, essa obra é tão significativa quanto a primeira na medida em que retrata, especificamente os acontecimentos do período helenístico. O objetivo do autor não está em estabelecer um contraste entre o fenômeno religioso e a cultura dos gregos “[...] como duas formas

---

<sup>21</sup> JAEGER, Werner. op. cit. p.14.

<sup>22</sup> ibid. p.15.

heterônomas do espírito humano [...]”<sup>23</sup>, ao contrário disso, intenta descrever a continuidade e as transformações históricas da tradição da *paideia* grega no período primitivo dos cristãos, já nos fins da Antiguidade. Descreve Jaeger, especificamente a cultura da *paideia* grega no exato momento em que os primeiros cristãos aparecem e, evidentemente coincide com os primeiros séculos de nossa era.

Outra obra fundamental para o nosso estudo, não menor em relevância, é o livro de Mário Alighiero Manacorda, *História da Educação da Antiguidade: da Antiguidade aos nossos dias*, publicado na Itália em 1983 e no Brasil 1988. O autor, também a partir de uma investigação histórica, traça o perfil da história da educação da antiguidade aos nossos dias, cujo fundamento temático, conforme ele mesmo diz: “Quanto à essência da temática a hipótese foi perseguir o processo educativo pelo qual a humanidade elabora a si mesma, em todos seus aspectos.”<sup>24</sup>

Ao tratar especificamente da educação da Grécia, ele direciona a crítica tanto a Platão como também a Aristóteles, bem como a toda educação da Grécia antiga. O autor entende e reconhece as contradições daquela educação e distingue com precisão o *dizer* e o *fazer* dessa prática educativa. “Encontraremos, antes de tudo, a separação dos processos educativos segundo as classes sociais, porém menos rígida e com um evidente desenvolvimento para as formas de democracia educativa.”<sup>25</sup> Em *Marx e a Pedagogia Moderna* esse mesmo autor evidencia a questão da formação da omnilateralidade, obra publicada em Roma em 1983 e no Brasil no ano de 1991. Estando fundamentalmente ancorado na concepção de Karl Marx, Mario Manacorda revela precisamente o sentido da formação omnilateral. Para ele, a natureza do processo pedagógico do homem omnilateral se apresenta como um resultado de um caminhar histórico “[...] de autocriação, o homem se apresenta como uma totalidade de disponibilidades [...]”<sup>26</sup>, ou seja, o homem pode ser educado em todos os aspectos.

O livro, *História da Educação na Antiguidade*, de Henri-Irénée Marrou, é outra obra de destaque para o nosso referencial teórico, publicada em Paris em 1948 e no Brasil em 1966. Esse autor retrata toda a história da educação grega e seus percalços

---

<sup>23</sup> JAEGER, Werner. **O cristianismo primitivo e a Paideia grega**. Tradução de Tereza Louro Pérez. Revisão de Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991. p.9.

<sup>24</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. p.16.

<sup>25</sup> ibid. p. 58.

<sup>26</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna**. Tradução de Newton Alves de Oliveira. Revisão técnica de Paolo Nosella; Prefácio de Dermeval Saviani. São Paulo: Cortez; autores Associados, 1991. p.84.

escolares até Roma; trata-se, contudo da história da civilização da *paideia*, começando pela educação Homérica até o desfecho na civilização romana. A história da educação do tempo de Platão e de Aristóteles apesar do tempo e da distância de vinte e cinco mil anos de existência continua ainda a nos provocar. O norteamento geral de sua obra retrata a curva da evolução do pensamento educativo grego. Ainda de acordo com Henri-Marrou, os antigos gregos, sobretudo do período clássico, fundam verdadeiramente a civilização da *paideia* e homem ali formado não é senão o homem integral, o homem enquanto tal, apto para exercer qualquer atividade, formado em todas as suas potencialidades, tal como expressou também Mario Manacorda.

Além disso, não é de forma alguma indiferente para nós a obra de Franco Cambi em *História da Pedagogia*, publicado no Brasil em 1999. O autor também considera a questão da omnilateralidade. Para ele, contudo, trata-se da história da pedagogia da antiguidade à sociedade contemporânea, ao pesquisar a história da pedagogia especificando o cenário clássico. Considera, sobretudo, as transformações de ordem teórico-metodológica ocorrida nos últimos 30 ou 40 anos no campo da História. Ao pesquisar a educação grega e romana o autor traz elucidacões pertinentes para a nossa pesquisa, por entender que o mundo clássico é o mundo da origem da nossa tradição educativa. Sobre a omnilateralidade o autor expressa:

Aqui a *paideia* é entendida como construção de ‘um espírito plenamente desenvolvido’ como é indicada na noção de *humanitas* que é o princípio animador da formação helenística, inspirada em valores universais que distingue o homem do bruto o heleno do bárbaro. A formação visa a um ‘homem completo’, moralmente desenvolvido, que não seja um só um técnico, mas justamente um homem, nutrido de cultura antes de tudo literária e hábil no uso da palavra, consciente da tradição e que se faz ‘pessoa’, sujeito dotado de caráter.<sup>27</sup>

Em *Educação e Luta de Classes*, Aníbal Ponce, especialmente no capítulo segundo de sua obra, enfoca o pensamento educativo grego esclarecendo especificamente as lutas e os interesses sociais e econômicos da realidade grega, que na verdade, compõem a faceta dominadora da vida desse período. Aníbal Ponce interpreta a educação para além das práticas pedagógicas e dos vínculos filosóficos educacionais, mais que isso, ele a considera como um fenômeno da superestrutura. As interpretações

---

<sup>27</sup> CAMBI, Franco. **A História da Pedagogia**. Tradução Álvaro de Lorencini. São Paulo: UNESP, 1999. p.96.

dos fatos educativos para esse autor não podem ser desvinculados da esfera econômica, social, material e essencialmente política.

Outra obra que faz parte do nosso referencial teórico é *Ilíada* escrita por Homero (Sec VIII a. C.). Obra literária que também dispensa comentários. A título de esclarecimento, a palavra *Ilíada* na etimologia é derivada de *Ilion*, que na língua grega tem duas conotações: a primeira denota quem é muito rico ou quem possui grande fortuna; a segunda significa também Tróia, a cidade dos troianos. A obra desse historiador narra os episódios ocorridos num período de aproximadamente cinquenta dias. Esse período está situado justamente com o último ano da Guerra de Tróia. Nesse poema épico, o autor narra a ira e a bravura do personagem e herói Aquiles. Com o mesmo grau de importância que *Ilíada*, três outras obras de autores gregos, fundamenta o norte do contexto histórico aqui apresentado: a de Tucídides, *A História da Guerra do Peloponeso* e a de Heródoto, *História*, e a de Hesíodo, *Os trabalhos e os dias*. Ainda, sobre o historiador Tucídides, é importante afirmar que esse, praticamente acompanhou de perto quase toda a guerra, vindo falecer alguns anos antes do término deste conflito.

Também destaca-se pelo menos duas obras de Moses I. Finley, um dos mais conceituados helenistas americanos. A primeira obra é intitulada *Os Gregos Antigos*, editada em 1963 em Portugal e publicada no Brasil em 1988. O autor trata nessa obra a vida dos gregos antigos, relata os acontecimentos e fatos marcantes dessa civilização desde o período arcaico até o do helenístico, portanto, esclarece o autor da obra, “[...] sempre que se afigurou possível, explicar o modo como se desenvolveu a civilização grega nas suas várias facetas, suas grandezas e fraquezas, do ponto de vista material, social, político e cultural.”<sup>28</sup> A segunda obra de Moses I Finley, não menos importante é intitulada *Política no Mundo Antigo*, com os direitos reservados para a língua portuguesa por Edições 70 em 1983. Foi publicada pela primeira vez numa versão mais reduzida em 1980, em memória ao dinamarquês Jacob Christian Jacobsen da Real Academia Dinamarquesa de Ciências e Letras. Esse livro é resultado de quatro *Wiles Lectures*, - conferências que Moses apresentou na ‘Quenn’ s University, e também de outros escritos publicados em versões revisadas posteriormente pelo autor. Ele mesmo afirma, “[...] nenhum dos modelos de comportamento ou acontecimentos se

---

<sup>28</sup> FINLEY. Moses. I. **Os gregos antigos**. Tradução. Artur Morão. Revisto Por Dr. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. 1963. p. 9.

tornam inteligíveis sem a compreensão das políticas nelas envolvidas.”<sup>29</sup> A política, concebida tanto na Grécia como em Roma influenciou diretamente os governos dessas civilizações. Não existe política sem Estado, e nem Estado sem política.

As últimas fontes de caráter internacional a serem descritas são as obras e as traduções de autores e investigadores portugueses da Universidade de Coimbra, mais especificamente, do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras, onde realizamos o estágio de doutoramento pelo Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior financiado pela Capes, que ocorreu entre os meses de janeiro a setembro de 2014. O Centro de Estudos Clássicos na realidade tem como objetivos fundamentais o estudo das línguas, literaturas e culturas da Antiguidade Greco-Latina (Literatura e Cultura Greco-Latina), da sua transmissão ao longo da Idade Média (com a especialidade de estudos de Latim Medieval), da sua renovação, sobretudo na época do Renascimento (Latim Renascentista e Humanismo) e da presença do legado clássico na atualidade (Recepção dos Clássicos na época moderna), entendido como um dos principais fundamentos da identidade cultural europeia.

Dentre as principais obras pesquisadas estão: *Cidadania Paideia na Grécia Antiga*, dos autores: Delfim Ferreira Leão, José Ribeiro Ferreira e Maria do Céu Fialho; *Globalização no Mundo Antigo* de Delfim Ferreira Leão; *Ética e Paideia em Plutarco*, de Carmem Soares, José Ribeiro Ferreira e Maria do Céu Fialho; *Tempo e Espaço da Paideia nas Vidas de Plutarco* de Joaquim J. S. Pinheiro; *finalmente, Helade Antologia da Cultura Grega* de Maria Helena da Rocha Pereira. Também utilizamos seis traduções das obras de Plutarco: *Vidas paralelas. Alcebíades e Coriolando*, de Maria do Céu Fialho e Nuno Simão Rodrigues; *Vidas Paralelas Teseu e Romulo* de Delfim Ferreira Leão e Maria do Céu Fialho; *Vidas Paralelas Sólon e Públicola* de Delfim Ferreira Leão e José Luís Lopes Brandão; *Obras Morais Da Educação das Crianças* de Joaquim J. S. Pinheiro e finalmente, *Obras Morais O Banquete dos sete Sábios* de Delfim Ferreira Leão. Também utilizamos a tradução da obra de Xenofonte, *Memoráveis*, da investigadora Ana Elias Pinheiro e a tradução de Pseudo-Xenofonte: *A Constituição dos Atenenses*. Tradução do Grego, Introdução, Notas e Índices. Pedro Ribeiro Martins. Coimbra.

Na literatura nacional o maior e mais expressivo trabalho, talvez o único, considerando a especificidade do nosso objeto de estudo, é do Professor Cesar

---

<sup>29</sup> FINLEY. Moses. I. **Política no Mundo Antigo**. Tradução. Gabinete Editorial de Edições 70. Lisboa: Edições 70, 1983. p.86.

Aparecido Nunes, docente adjunto da Unicamp Professor Titular de Filosofia da Educação da Faculdade de Educação, é também Coordenador Executivo do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Educação – *PAIDEIA*. Iniciamos nossos estudos com o seu artigo - publicado em 1999, intitulado, *As Origens da Articulação entre Filosofia e Educação: Matrizes conceituais e notas críticas sobre a paideia antiga*. Nesse trabalho o autor procurou identificar “[...] uma original matriz articuladora da filosofia e educação na Grécia, expressa no conceito de *paideia* definida como formação ética, estética e política do homem para viver em sociedade.”<sup>30</sup> Para Cesar Nunes, a tradição cultural-educacional de nosso tempo apresenta um caráter hermético, elitista, excludente e antidemocrático da tradição filosófica no Brasil. Para além dessas notas críticas o autor reconhece a fragilidade das políticas públicas do Estado. O professor Cesar Aparecido Nunes ainda publicou mais um artigo, *O Pedotriba e a educação Física antiga: o primeiro professor, a primeira ginástica e o pecado original*, na Revista Digital do *paideia*, número especial de lançamento em outubro de 2009. Nesse trabalho, ele pesquisou a formação específica do professor de educação física da atualidade a partir da concepção do antigo mestre da educação física da Grécia antiga, o *pedotriba*.

Foi também utilizado o *Dicionário de Filosofia* de Nicola Abbagnano para fundamentar e referenciar as Notas de Rodapé, bem como todas as palavras da língua grega e a sua transliteração para língua portuguesa.

Todas essas fontes descritas em certo sentido traduzem o nosso caminho, isto é, exprimem nossa opção teórica. O caminho investigativo que vamos percorrer não é caminho único. A trilha que nos leva ao passado da Grécia antiga é uma trilha tantas vezes palmilhada por estudiosos, historiadores, filósofos, sociólogos e pesquisadores das diferentes áreas e épocas. Metodologicamente, o percurso investigativo desta tese está dividido em quatro capítulos. A trajetória que pretendemos percorrer está sedimentada na História e, genuinamente, na História da Educação.

O primeiro capítulo se refere a uma investigação histórica do surgimento do conceito da *paideia* grega, cujas raízes germinaram na cultura do período arcaico e vai florescer depois da geração de Aristóteles. O percurso investigativo propõe analisar o surgimento, desenvolvimento e florescimento da educação clássica ou helenística, conforme explica Henri- Irénée Marrou, o sentido do termo helenístico “[...] serve para

---

<sup>30</sup> NUNES. César Aparecido. op. cit. 1999. p. 67.

designar o resultado desse esforço educativo, continuado, para além dos anos escolares, durante toda a vida a fim de realizar mais perfeitamente o ideal humano.”<sup>31</sup>

A investigação procura analisar os princípios universais resultantes da formação omnilateral a partir das condições que a fizeram surgir: numa civilização de dominados e dominantes, daqui direcionamos nossa investigação, sobretudo para a crítica que o autor Mario Alighiero Manacorda faz em seu livro *História da Educação da Antiguidade aos nossos dias*.

Passando à Grécia, logo encontramos em Homero [...] o reaparecimento em formas próprias de uma educação dos poucos para o ‘dizer’ e o ‘fazer [...] Nele encontramos também a definição das coisas que um homem livre deve saber que são, afinal, aquelas que um não livre não deve saber: é ainda a discriminação educativa.<sup>32</sup>

Os estudos de Werner Jaeger, Mario Alighiero Manacorda, Henri-Marrou, Lorenzo Luzuriaga, Aníbal Ponce, todos eles, sem exceção, afirmam que os princípios formativos da educação estão historicamente intrincados no processo pedagógico da formação da aristocracia da antiga nobreza grega. Os primeiros princípios da formação homem omnilateral surgem no horizonte arcaico dessa civilização. As primeiras ideias que irão surgir do homem omnilateral estão na epopeia homérica, cuja prática desse processo se desenvolve e encaminha-se até o período romano. A formação do homem contempla todos os aspectos que contemplam e que integram a dimensão humana – a omnilateralidade. Werner Jaeger em Paideia esclarece: “Na sua forma mais pura, é no conceito de *areté* que se concretiza o ideal de educação dessa época.”<sup>33</sup>

A reflexão do primeiro capítulo está norteada pelos acontecimentos históricos que engendram a antiga realeza aristocrática grega e portanto, trata-se exclusivamente de fatos que marcam de forma indelevel a educação dessa época. “A educação era uma distinção de classe, somente os senhores proprietários de terras, os nobres ou patrícios, tinham acesso e mantinham um eficiente sistema educacional aristocrata.”<sup>34</sup> Portanto, nasce da aristocracia e da nobreza helênica derivada dos

<sup>31</sup> MARROU, Henri-Iréné. **História da Educação na antiguidade**. 5ª Reimpressão. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990, p.158.

<sup>32</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p. 428.

<sup>33</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.25.

<sup>34</sup> NUNES. Cesar Aparecido. O pedotriba e a educação física antiga: o primeiro professor, a primeira paideia, e o pecado original. In: **Filosofia da Educação**. Campinas, v. 1 n.1 p. 157 - 163, out. 2009. Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/revista/index.php/rfe>> Acesso em maio de 2013. p.157.

castelos o sentido dessa educação, o ideal pedagógico não é o mesmo para todos e continuará não sendo por séculos. “É fato fundamental da história da formação que toda a cultura superior surge da diferenciação das classes sociais, que por sua vez se origina da diferença natural de valor espiritual e corporal dos indivíduos.”<sup>35</sup> Antes de adentrar no contexto do período helenístico ou clássico, já na civilização romana, a reflexão do capítulo concentra-se de modo especial no confronto entre a *paideia* sofística e a socrática. Daí o surgimento das filosofias de Platão e de Aristóteles. Amarrados às raízes educativas da aristocracia antiga e, em certo sentido, recolhendo e recompondo a tradição da sofística e da socrática, esses dois pensadores respectivamente fundam suas filosofias.

Finalmente, a reflexão do capítulo adentra no período helenístico na intenção de esclarecer histórica e politicamente como as filosofias de Platão e Aristóteles são reelaboradas, sobretudo, procura abordar o nascimento dos movimentos filosóficos: estoicismo, epicurismo, ceticismo e ecletismo. Este período pode ser traduzido a partir da decadência e declínio da *pólis* grega. Acentua-se no mundo helenístico, o plano filosófico religioso, nesse tempo, os filósofos procuram unir-se os elementos religiosos na vida do desenvolvimento do pensamento da Hélade. Podemos dizer que os pensadores helenísticos apoderam das ideias religiosas e acrescentam ao pitagorismo e ao próprio platonismo. A filosofia liberta-se do anonimato do mundo político ateniense, essencialmente localizado para aventurar-se no mundo globalizado.

Da antiga cidade-estado, restava somente, na prática, a cidade enquanto centro urbano, com alguma autonomia a nível local de privilégios que poderiam ir além disso (com a isenção de impostos e o direito de asilo), mas que só ocasionalmente eram concedidos pelo monarca.<sup>36</sup>

O homem grego não é mais o cidadão da *pólis*, esse sentido desaparece. A ética separa da política e vice versa. Essa nova dimensão é característica desse período. Com o advento do cristianismo um novo processo pedagógico se inicia, visto que as filosofias de Platão e de Aristóteles são conectadas a partir de outra perspectiva. No período Alexandrino a filosofia se une a religião e ganha sua maior expressão: é o momento de encontro entre gregos e cristãos. “A situação paralela dos filósofos gregos

---

<sup>35</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.24.

<sup>36</sup> LEÃO, Ferreira Delfim. **A globalização no mundo antigo**. Do *polites* ao *kosmolpolites*. Coimbra: Edição Imprensa da Universidade de Coimbra - Coimbra University Press. 2012. p.30.



e dos missionários cristãos levou estes últimos a tirar partido dela.”<sup>37</sup> O futuro do cristianismo como instituição religiosa estava amarrado nisso. Platão e Aristóteles são revestidos com uma armadura religiosa, ultrapassam o mundo medieval e chega até nós.

O segundo e terceiro capítulos respectivamente estão caracterizados por uma investigação propriamente das concepções educativas nas filosofias de Platão e Aristóteles. Esses dois capítulos refletem e revelam, em última instância, a íntima e essencial relação entre filosofia e educação, ou seja, do conhecimento filosófico à filosofia da educação. Resultado dessa articulação, a educação passa até então, a ter uma conotação ética e uma expressão política. “No bojo desse novo período e identidade, a filosofia tematizou racionalmente a educação e as possibilidades de educar o homem para a vida na *pólis* segundo regras derivadas de sua natureza racional e política”.<sup>38</sup> Entendida como produto social e cultural do período clássico a educação não é senão outra coisa uma filosofia da educação, afirma Cesar Nunes: “A *paideia* grega encerra a primeira forma sistematizada de uma filosofia da educação.”<sup>39</sup> A filosofia, desde o seu início, faz-se amiga inseparável da *paideia* e é impossível dizer de uma sem referenciar a outra.

No segundo capítulo, em Platão, queremos analisar como ele teoriza a educação centrada no Estado, pesquisar sua teoria política para entender o significado e finalidade do seu viés político, quando elabora a teoria do *rei-filósofo*. Platão, desde sua juventude, nutria pensamentos sobre a carreira política como veremos detalhadamente na *Carta Sétima*. Porém, um acontecimento abrupto em sua vida o faz recuar, sendo que esta atitude de recuo e abandono, o coloca num novo patamar: a carreira filosófica. Tanto na obra, *A República* como em *Leis* e também em *O Político*, o filósofo direciona a educação do governante. Da mesma forma que Aristóteles, Platão quer formar o cidadão íntegro de modo que esse saiba governar e ser governado. Platão durante toda sua vida esteve envolvido com questões políticas da *pólis*. Seus parentes são homens públicos e participam do governo da *pólis*. Podemos dizer que nas veias desse filósofo corre o sangue da política da *pólis*. Por exemplo: o maior e mais intenso acontecimento de sua vida está inteiramente relacionado com a política: Sócrates, seu mestre, é convidado a beber cicuta por uma chantagem política. A morte de Sócrates é

---

<sup>37</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 1991. p.24.

<sup>38</sup> NUNES Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p.71.

<sup>39</sup> *ibid.* p.62

para Platão um convite ideal para pensar o sentido político de justiça que prevalece na *pólis*.

No terceiro capítulo, em Aristóteles, nossa investigação centra-se nas obras: *Política e Ética a Nicômacos*. Por um lado, não diferenciando da concepção platônica, ele elabora um programa educativo também fazendo distinção entre os indivíduos. Por outro lado, reconhece que sua pesquisa é distinta da de Platão. Aristóteles investiga e examina seu objeto de estudo exaustivamente. Esta tarefa para ele é demasiadamente árdua. Ele sabe que Platão conduziu a pesquisa por um caminho diferente o da teoria das formas. O objeto de investigação é o mesmo, mas o ângulo de observação é outro: lê-se em *Ética a Nicômacos*:

De qualquer modo talvez parece melhor, e de fato seria até uma obrigação, especialmente para um filósofo, sacrificar até as relações pessoais mais estreitas em defesa da verdade; efetivamente, ambas nos são caras, mas o dever nos leva dar primazia à verdade.<sup>40</sup>

Aristóteles é um grande estudioso, um pesquisador apaixonado pelas coisas e causas humanas e, portanto, preocupa-se em estudar tudo o que lhe é possível. O escopo de sua pesquisa visa entender a própria natureza humana. “A filosofia de Aristóteles é um perpétuo esforço por reinstalar o inteligível no sensível [...]”<sup>41</sup> O seu pensamento filosófico não se esgota no mundo sensível como poderia sugerir uma das mais famosas pinturas do renacentista Rafael. Para ele o inteligível é inseparável do sensível. Sua ciência é uma ciência que quer traduzir as causas humanas, ou seja, quer decifrar causas naturais. Aristóteles foi o primeiro a dividir os conhecimentos humanos em distintas categorias. “E a natureza do homem normal fica mais próxima dos animais do que de Deus.”<sup>42</sup> Ao pensar o sentido e a natureza das causas humanas Aristóteles se aproxima da vida prática do homem vivendo na cidade. A preocupação central dele é formar o homem virtuoso, formar o homem em sua racionalidade para que esse possa ser capaz de viver em comunidade. A realização da cidade, ou mais precisamente da *pólis*, depende exclusivamente do homem. Se o homem não se realiza, tampouco a cidade se realiza. Essa é a missão aristotélica que propomos desvendar ao longo do capítulo.

---

<sup>40</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. I, 1096 a.

<sup>41</sup> BERGSON, Henri. *Curso sobre a filosofia Grega*. Tradução. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.120.

<sup>42</sup> DURANT, Will. *História da Filosofia*. Vida e ideais dos grandes filósofos. Tradução de Godofredo Rangel e Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1926. p.100.

No quarto e último capítulo a reflexão volta-se para pensar três realidades inseparáveis e distintas, criadas e determinadas historicamente pelo processo civilizatório do mundo grego antigo, precisamente nos séculos V e VI a. C. São elas: a *pólis*, entendida como horizonte educativo de política e de civilidade, na medida em que, oferece possibilidade para formar o cidadão em sua omnilateralidade; a *filosofia*, entendida como necessidade universal, cuja reflexão filosófica é um conhecimento educativo por natureza; e a *filosofia da educação*, como criação original de Platão e de Aristóteles.

A primeira parte investiga a origem e o universo espiritual da *pólis*. Simônides, (556 – 468 a. C), um dos mais importantes autores de epigramas do período arcaico da Grécia antiga, com sutileza lírica, escreveu um de seus mais belos epitáfios: “A cidade é mestra do homem.”<sup>43</sup> Para o investigador português, Delfim Leão Ferreira, do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, a composição poética do [...] grande cantor da resistência grega às invasões persas estava também a sintetizar, com a sua reconhecida habilidade para construir frases lapidares, o essencial da existência da Hélade, ao longo das épocas arcaica e clássica.”<sup>44</sup> Entre os séculos VIII e VII a. C., a Grécia criou e desenvolveu o sistema da *pólis*, a maior invenção grega, “[...] por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova cuja originalidade é plenamente sentida pelos gregos.”<sup>45</sup>

Numa segunda parte, o capítulo investiga o sentido da educação política de Platão. Por seu turno, além da obra, *República* a origem da educação política, pode ser encontrada também no primeiro livro, em *Leis*. Platão descreve o sentido amplo da educação, visto que essa começa na infância e tem como prioridade formar o jovem para exercer na vida pública a virtude em conformidade com a justiça. A verdadeira educação faz do homem um cidadão íntegro, essa é a intenção platônica. Platão durante toda sua vida esteve envolvido com questões políticas da *pólis*. Seus parentes são homens públicos e participam do governo da *pólis*. Podemos dizer que nas veias desse filósofo corre o sangue da política da *pólis*. Por exemplo: o maior e mais intenso acontecimento de sua vida está inteiramente relacionado com a política: Sócrates, seu mestre, é convidado a beber cicuta por uma chantagem política. A morte de Sócrates é

---

<sup>43</sup> PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Antologia da cultura grega**. 6ª ed. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1995. p.145.

<sup>44</sup> *ibid.* p.15

<sup>45</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *op. cit.* p.53.

para Platão um convite ideal para pensar o sentido político de justiça que prevalece na *pólis*. A partir destas circunstâncias, ele pensa a educação das crianças da *pólis*.

A terceira parte do capítulo estuda-se o viés da civilidade em Aristóteles, que por sua vez, é determinado pelo conceito de felicidade. A felicidade, em *Ética a Nicômacos* é para Aristóteles, a categoria máxima da investigação ética. É, portanto, o ponto vital para a existência social do homem, sem ela, esse não se realiza. Atrelada a essa, a civilidade é garantida na cidade naturalmente. Ao definir o homem como ser gregário, Aristóteles reconhece o caráter de civilidade. Nossa investigação procura teorizar como a cidade deve educar o cidadão. maior preocupação educativa desse filósofo se concentra na *pólis*, que é para ele lugar onde o indivíduo pode e deve se realizar, fora dela não, conforme foi dito anteriormente. Aristóteles é um incansável estudioso da cidade, visto que pesquisa as finalidades e objetivos da existência dela. Além disso, estudou as mais diversas constituições de sua época através de pesquisas sobre leis e normas públicas. Seu objetivo educativo não é senão outra coisa fazer que a plenitude da realização da cidade possa ser atingida.

Toda a cidade, portanto, existe naturalmente, da mesma forma que as primeiras comunidades; aquela é o estágio final destas, pois a natureza de uma coisa é o seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento completa nos chamamos de natureza de cada coisa, quer falamos de um homem, de um cavalo ou de uma família. Mais ainda: o objetivo para o qual cada coisa foi criada – sua finalidade – é o que há de melhor para ela, e a autossuficiência é uma finalidade e o que há de melhor.<sup>46</sup>

Em *Ética a Eudemo*, Aristóteles expressa que a felicidade é “[...], mais formosa e a melhor de todas as coisas, é também a mais agradável.”<sup>47</sup>, portanto, é a condição mais alta que o homem poderá alcançar, é a concretude da vida humana, o ideal mais elevado e nobre, eis o sentido da civilidade. Portanto, na *pólis*, é possível a realização das necessidades e das capacidades do ser humano. A felicidade a que se refere Aristóteles não é a felicidade de homem que leva uma vida isolada, solitária, mas a autossuficiência da felicidade que acontece na *pólis*. Por ser desejável por ela mesma a felicidade não carece de outra coisa, senão dela própria.

Finalmente, o capítulo retrata as duas últimas partes: a filosofia e a filosofia da educação. Investiga historicamente o nascimento e natureza da filosofia e a

---

<sup>46</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 1 1252 a.

<sup>47</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. I, 1, 1214 a 5

filosofia da educação. A partir desse engendramento, sua originalidade e princípios aos poucos vão se fazendo, o que não acontece de um dia para o outro; aos poucos, nesse processo de fazimento, toma sua verdadeira forma. Evidentemente a filosofia em suas raízes não está pronta, ela é resultado da sociedade que a engendra, portanto subordinada a essa. Quem a inventa não o faz sem intencionalidades. Por isso, seus métodos e práticas aos poucos vão se organizando. Sua forma autônoma será encontrada posterior ao período de seu nascimento.

Antes de adentrar nas reflexões dos capítulos é importante afirmar, ao ultrapassar seu período embrionário – período de sua criação alcança sua maturidade na era helenística, atingindo sua forma plena e o seu ápice; a *paideia* grega conquista Roma, por essa dominada, a cultura grega domina seus dominadores, e assim, chega até nós.

Uma vez chegada à maturidade, a inércia própria aos fenômenos de civilização (e particularmente aos fenômenos dependentes da rotina pedagógica) conservar-lhe-á, sem mudanças importantes durante longos séculos, a mesma estrutura e a mesma prática. Fora do mundo grego, sua extensão a Roma, à Itália, ao Ocidente latinizado, acarretará somente transposições e adaptações de importância secundária. Contra toda expectativa, o mesmo ocorre, a princípio, com um fenômeno tão perturbador quanto o da conversão do mundo mediterrâneo ao Cristianismo. A decadência da civilização antiga só se manifestará, no domínio da educação, por fenômenos de esclerose, o que acentua ainda mais esta impressão de estabilidade.<sup>48</sup>

Ao longo desse cenário, construído e determinado historicamente, a nossa pesquisa pretende aclarar como as filosofias da educação de Platão e de Aristóteles foram sendo criadas e como permaneceram intactos alguns de seus ideais. Como não desvaneceram alguns de seus princípios educativos ao longo do tempo, e por que permanecem seus pilares entre nós? Existe um elo que interliga e cruza o mundo de Aquiles e o nosso? Como propor uma conexão formativa para pensar as nossas metas? A formação do sentido da omnilateralidade se impõe, para nós, como uma tarefa primeira. Eis o fio que nos direcionará.

Aos olhos da contemporaneidade, esse cenário denota, ao mesmo tempo, estranheza e fascinação. Portanto, indagar a *paideia* grega é perguntar qual o sentido e a finalidade da existência de um modelo educativo criado pelos gregos em sua

---

<sup>48</sup> MARROU, Henri-Iréné. **História da Educação na antiguidade**. 5ª Reimpressão. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990. p. 6.

complexidade e historicidade, em suas contradições e ambiguidades. “E foi sob a forma de *paideia*, de ‘cultura’, que os Gregos consideraram a totalidade da sua obra criadora em relação aos outros povos da Antiguidade de que forma herdeiros.”<sup>49</sup> A *paideia* do mundo grego é a casa do cidadão, é o *locus* da construção da civilidade, ali, o cidadão é político e o político é cidadão. O político é educado pela cidade e a cidade é o essencial da vida do político. Franco Cambi, em *História da Pedagogia*, destaca, “[...] – a experiência grega talvez constitua a matriz fundamental de uma identidade cultural complexa relativa aos problemas de educação/formação.”<sup>50</sup>

O processo da instituição da civilização humana ou, mais precisamente, o caminho que a história tem percorrido para humanizar o homem, sempre foi marcado por um caráter estranho, misterioso, obscuro e complexo, porém singular: nem sempre calmo, nem sempre violento.

Por trás do nosso presente, como infraestrutura condicionante unitária e dotada de sentido orgânico e permanente no tempo, opera a modernidade. Por trás da modernidade, coloca-se a Idade Média, e por trás desta a Idade Antiga; e, antes ainda, o Mediterrâneo como encruzilhada de culturas, o Oriente como matriz de muitas formas Ocidente, a grande revolução do Neolítico e o advento das sociedades hidráulicas. A história é um organismo: o que está antes condiciona o que vem depois; assim a partir do presente, da Contemporaneidade e suas características, seus problemas, deve-se remontar para trás, bem para trás até o limiar da civilização e reconstruir o caminho complexo, não linear, articulado, colhendo ao mesmo tempo, seu processo e seu sentido.<sup>51</sup>

Por outro lado o homem é criador e criado pela História. Essa trilha jamais se fez linear, determinadamente construída por desvios, por interrupções abruptas, rupturas penetrantes. A formação do homem está situada no intervalo entre passado e futuro; o tempo, em conformidade com o pensamento de Hannah Arendt, não é “[...] um fluxo contínuo de ininterrupta sucessão; [...]”<sup>52</sup> Portanto, o homem se situa nessa lacuna do tempo, “[...] cuja existência é conservada graças à ‘sua’ luta constante, à sua tomada de posição contra o passado e o futuro.”<sup>53</sup> Nessa encruzilhada de possibilidades humanas, evidentemente, o processo de criação não se faz sem

<sup>49</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.7.

<sup>50</sup> CAMBI, Franco. op. cit. p.101.

<sup>51</sup> *ibid.* p.37.

<sup>52</sup> ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5ª ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2002. p.37.

<sup>53</sup> *ibid.* p.37.

irregularidades, sem bloqueios, sem intencionalidades. Identificando propriamente a história do processo formativo, a questão da formação do homem omnilateral é a que centraliza e norteia toda a nossa investigação, tendo em vista as filosofias de Platão e de Aristóteles. Não existem soluções prontas e nem fórmulas mágicas.

Já passados quase dois séculos e meio, Friedrich Nietzsche escreveu: “Quem entende sua vida apenas como um ponto de desenvolvimento de uma espécie ou Estado ou de uma ciência e assim quer ser unicamente parte integrante da história, não entendeu a lição que lhe propõe a existência e tem de aprendê-la mais uma vez.”<sup>54</sup> É nesse labirinto, portanto, que nossa investigação caminha.

---

<sup>54</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Considerações extemporâneas. In: **Obras incompletas**. p.3

## CAPÍTULO I

### CONTEXTO HISTÓRICO

*Considerando que, enquanto cada animal é, por sua natureza, logo e sempre, unilateralmente si mesmo (a pulga é logo e sempre pulga, o pássaro, pássaro, e o cachorro, cachorro, seja qual for o destino que a breve vida lhe (reserva), somente o homem quebrou os vínculos da unilateralidade natural e inventou sua possibilidade, de tornar-se outro e melhor, e até unilateral; considerando, outrossim, que na esta possibilidade, dada apenas pela vida em sociedade foi até agora negada pela própria sociedade à maioria, ou melhor, negada a todos em menor ou maior grau, o imperativo categórico da educação do homem pode ser assim enunciado: Apesar de o homem lhe parecer, por natureza, unilateral, eduque-o com todo empenho em qualquer parte do mundo para que se torne onilateral.*

*Mario Alighiero Manacorda*

#### 1.0 A metodologia do capítulo

O objetivo deste primeiro capítulo, como adianta o título, é investigar, na conjuntura da história da educação da Grécia antiga, o sentido e a natureza da *paideia* grega, identificando as concepções educativas em Platão (427 a. C. – 348 a. C.) e em Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.).

A estrutura do capítulo está dividida em cinco tópicos. O primeiro deles retrata historicamente as raízes do sentido da *paideia* no cenário da educação da Grécia arcaica, até o advento da *pólis*. Previamente, investiga a origem do conceito da formação do homem omnilateral. Essa primeira ideia da formação do homem completo é apresentada a partir dos poemas e poesias de Homero (século IX a. C.) e Hesíodo (século VIII a. C.). Dois modelos educativos diametralmente opostos são analisados. O primeiro nasce em Esparta: devido à sua cultura autoritária e conservadora, emerge uma formação militar e guerreira; o segundo é gerado em Atenas, sendo propiciada por uma cultura democrática, que leva a uma formação tipo artística. O advento da *pólis* coincide com o nascimento da filosofia na região da Jônia e, a partir do século VI a. C., já desatado o nó das questões religiosas, a escrita prevalece como o elemento preponderante e circunstancial que propicia o pano de fundo da *paideia* grega.



O segundo tópico está direcionado para o período da *paideia* sofística. O desenvolvimento começa com a distinção e oposição entre a *paideia* sofística e a *paideia* de Sócrates. Propriamente no período da sofística apresentamos as condições históricas que fizeram surgir os primeiros princípios educativos das filosofias dos dois referidos filósofos. A intenção aqui está em aclarar como esses pensadores recolhem da tradição educativa anterior o processo pedagógico. Ao fazerem isso, eles, de certa forma, redimensionam o processo educativo da vida da *pólis*. Logo, lançam as primeiras sementes, - suas teses, suas filosofias da educação.

O terceiro tópico e quarto, respectivamente, apresentam o nascimento e desenvolvimento das filosofias da educação de Platão e de Aristóteles. Nesse momento, a investigação caminha, sobretudo, para entender os fundamentos históricos e teóricos da concepção educativa dos filósofos, cujo período está fixado entre os séculos V e IV a. C., respectivamente. Esta terceira parte do capítulo também está subdividida em dois tópicos: o primeiro redimensiona o cenário educativo platônico e, o segundo desvela o horizonte educativo aristotélico.

O último tópico tem início ainda no final do século IV a. C., retrata os acontecimentos sobre o início, o desenvolvimento e a maturação da *paideia* grega. Retrata, contudo o mundo helenístico. Em seguida, nossa reflexão encaminha-se para as possíveis consequências desse fato educativo, cujas orientações finais do trabalho desembocam já na civilização medieval – no século V d. C., quando o cristianismo ganha força e a religião católica assume o poderio do mundo ocidental. Assim, a *paideia* grega é substituída pela cristã e, nos transcurso posteriores, acaba cada vez mais por perder seu caráter nobre, ao mesmo tempo em que conserva sua índole aristocrática. Se o fio condutor que orienta nossos fundamentos e diretrizes está vinculado a formação do homem omnilateral, a pergunta que traduz o objetivo deste capítulo pode ser assim descrita: *ao longo do horizonte histórico da Antiguidade grega, como situar a dimensão da omnilateralidade nas filosofias da educação de Platão e de Aristóteles para pensar o nosso contexto educativo contemporâneo?*

### **1.1 Horizonte arcaico.**

Na longínqua tradição grega da cultura arcaica, encontraremos as primeiras notícias sobre a educação grega. A *paideia* platônica e a *paideia* aristotélica brotam nesse solo. Suas raízes desentrelaçam do mundo mitológico e desmistificam também do plano religioso, ao mesmo tempo, desarticulam do mundo físico pensado pelos primeiros filósofos. Platão e Aristóteles, cada um ao seu modo e época, fundam o sentido da educação e junto com os sofistas pensam um novo modelo de escola. Não se confundindo com as várias histórias da educação do mundo da antiguidade, como do Egito, da civilização babilônica, da China, Índia ou dos povos hebreus, a educação clássica da Grécia antiga incorpora também em seu bojo inúmeros aspectos desses processos. Por fugir ao escopo deste trabalho, não vamos entrar detalhadamente nesse campo, mas desde já asseguramos que tal educação brota desse contexto mais amplo, mesmo porque “Antes de tudo, a educação não é uma propriedade individual, mas pertence por essência à comunidade.”<sup>55</sup> e, portanto, não poderemos fugir a tais características, pois o homem, em toda a sua história, cria e inventa cultura, e também por ela é criado, isto é, ele é parte dela e ao mesmo tempo dela criador, assim a educação é processo social e histórico e ao mesmo tempo é resultado, enquanto resultante é a educação, “[...] consciência viva de uma norma que rege uma comunidade humana, quer se trate da família, de uma classe, ou de uma profissão, quer se trate de um agregado mais vasto, como um grupo étnico ou um Estado.”<sup>56</sup> Dessa mesma forma, também ele é criador e inventor da história e, portanto, a educação é parte da história, é parte da cultura, é parte integrante da vida e da existência humana. O mundo da cultura, o mundo da história e o mundo da educação são realidades que se integram e complementam. O mundo de cada uma dessas realidades está em processo de construção, não são realidades estáticas, prontas e acabadas. Em processo construtivo complexo e amplo, aos poucos vai se desenvolvendo. Ao retratar especificamente, o cenário educativo da cultura de um povo, conscientemente estamos retratando as mudanças e as transformações ao longo das gerações.

O horizonte educativo grego do período arcaico que transparece nas grandes obras de Homero e de Hesíodo é um horizonte formado por reis, guerreiros e famílias nobres, é um horizonte marcado pela aristocracia guerreira. Com base nos dizeres do próprio Platão, que sabe perfeitamente bem que, quando se trata de educação antiga, o primeiro nome a ser lembrado é o de Homero, (VIII a. C.), o poeta admirado, o

---

<sup>55</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.4.

<sup>56</sup> *ibid.*p.4.

educador dos povos helênicos. E isso ele reconhece, embora o critique. Sobre a reprodução da imitação, Platão no terceiro livro da *A República* assevera contra ele e os cantores de sua época, de acordo com ele, não existe dedicação por parte daqueles que ensinam a imitação, : “[...] tanto Homero como os demais poetas procedem em suas narrativas por imitação [...]”<sup>57</sup>, ainda em conformidade com a leitura do terceiro livro da obra de *A República*, Platão deixou evidente que a narração de toda a Odisséia, Homero faz isso. A crítica que Platão faz é sobre o ensino, ou seja, sobre a forma de ensinar. Bem sabemos que a Atenas da época de Platão é a época de transformações e mudanças sociais. Também, no último livro da *A República*, Platão não se conforma com a imitação. Não é tão simples entender a atitude platônica diante dos poetas. Na verdade, Platão, em sua época, não expulsa os poetas, apenas, ele está tentando estruturar o modelo educativo de Atenas. Sua intenção é desenvolver um processo educativo onde os jovens aprendam conhecer o espírito de lucidez, de fulgor. A meta pedagógica é fazer do guardião da *pólis* alguém de vista penetrante, que saiba distinguir as aparências as representações da verdadeira realidade ideal.

As informações mais antigas sobre a educação são derivadas do período arcaico da história de nossa civilização, advindas do oriente, no “[...] antigo reino de Menfis [...]”<sup>58</sup>, Mario Manacorda entende que o berço da instrução e da cultura, de fato, começa no Egito. De lá, advém uma literatura sapiencial, cujo conteúdo educativo retrata uma verdadeira “[...] escola de vida reservada às classes dominantes.”<sup>59</sup> Este início educativo revela mais do que nunca, a sabedoria prática A inculturação das técnicas e habilidades profissionais e das habilidades políticas ligadas ao poder estão sempre reservadas às castas dominantes. Isso, também significa dizer que, nas primeiras escolas existentes, apenas os filhos dessas classes tinham o direito de frequentá-las. Essa literatura sapiencial, ainda de acordo com o mesmo Mario Manacorda, “[...] data da 3ª dinastia (século XXVII a. C.)”<sup>60</sup> O conhecimento ou mais especificamente, o saber educativo das primeiras civilizações denota um teor político e essencialmente moral resultante da vida e dos costumes das classes dominantes. Seja no Egito, ou qualquer civilização do oriente, os ensinamentos são sempre derivados de normas ou de “[...] preceitos morais e comportamentais rigorosamente harmonizados com estruturas e

---

<sup>57</sup> PLATÃO. *República*. 393 c.

<sup>58</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.23.

<sup>59</sup> ibid. p.23.

<sup>60</sup> ibid. p.23.

conveniências e estruturas sociais [...]”.<sup>61</sup> O saber educativo egípcio revela algumas características significativas como o teor político e moral, a arte de bem falar e, sobretudo, a obediência ao comando, características que foram adotadas pelos povos gregos. Assim, como Aristóteles, também Platão reconheceu a supremacia do Egito: pela boca de Sócrates, no diálogo com o personagem Fedro, afirma ele:

Pois ouvi contar que, perto de Náucratis, no Egito, havia um daqueles deuses antigos do lugar, cujo símbolo sagrado era a ave a que chamam íbis. O nome dessa divindade era Theuth. Pois dizem que foi ele o primeiro a descobrir a ciência do número e do cálculo, a geometria e a astronomia, o jogo de damas e o dos dados e, sobretudo a escrita.<sup>62</sup>

É importante ressaltar preliminarmente as palavras do tradutor de *Ilíada*, sobre o valor das poesias de Homero, portanto, da questão homérica como tal, ele reconhece que Homero, “[...] insistentemente promete a seus heróis a imortalidade que lhes assegurava a arte divina.”<sup>63</sup> Para além dessa importância fundamental, o tradutor Carlos Alberto Nunes esclarece que as duas epopeias de Homero “[...] não fogem às vicissitudes das produções congêneres, e que são muito condicionadas, demasiadamente humanas.”<sup>64</sup> O autor, nesse sentido, mais que afirmar sobre a beleza incondicional dos versos dos poemas, mais que enumerar as inúmeras teorias do campo da filologia clássica, quer tomar posição sobre um debate infundável.

Heródoto (484 – 425 a. C.), um dos primeiros e mais importantes historiadores da antiguidade clássica, em seus estudos supõe que a época de Homero, (século VIII a. C.) ou mesmo a de Hesíodo, (século VIII a. C.) não ultrapassa “[...] mais de quatrocentos anos [...]”<sup>65</sup> antes de sua era. O que podemos concluir é que, o historiador Heródoto conjecturou que Homero teria vivido por volta de 850 a. C. Perante isso, significa dizer que, a guerra de Tróia<sup>66</sup> poderia ter acontecido bem antes ainda; talvez, por volta dos anos 1250 anos antes de nossa era, tomando-se por base as palavras de Tucídides:

<sup>61</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.23.

<sup>62</sup> PLATÃO. **Fedro**. 274 c.-274 d.

<sup>63</sup> HOMERO. op. cit. p.7.

<sup>64</sup> *ibid.* p.8.

<sup>65</sup> HERÓDOTO. **História**. Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. p.106.

<sup>66</sup> Bastante conhecida e reverenciada também em filmes épicos, a guerra de Tróia foi narrada por Homero, no terceiro quartel do século V a. C., em *Ilíada*. Heródoto descreve ao seu modo, os acontecimentos que antecedem a guerra dos dois continentes. Isto é, precisamente, entre dois povos: os gregos e os troianos, resultando em lutas e mortes dos heróis gregos. Portanto, o processo formativo da civilização da Hélade, está essencialmente amarrado às obras e feitos destes heróis.

Com efeito, apesar de ter vivido muito tempo depois da guerra de Tróia, ele em parte alguma de suas obras usa tal denominação para todos, ou mesmo para qualquer deles, exceto para os comandados de Aquiles da Ftiótida, que foram de fato os primeiros helenos; em seus poemas ele chama os demais de dânaos, argivos e aqueus.<sup>67</sup>

De acordo com os estudos de Moses Finley, tudo que os gregos clássicos sabiam da história antiga, ou pensavam que sabiam, era, contudo, uma confusão de fatos e de ficções. Homero, explica o helenista, “[...] o que conseguiu fazer foi estabelecer uma espécie de sequência cronológica para dois séculos passados, aproximadamente da metade do século VIII a. C., em diante.”<sup>68</sup> Portanto, a educação arcaica não tem como não iniciar em Homero, em certo sentido, ele vai narrar os princípios básicos – os primeiros princípios dessa educação. Tucídides (460 - 400 a. C.) estuda cuidadosamente a obra de Heródoto e, ao registrar os fatos que antecedem a maior guerra entre Atenas e Esparta, recorre aos fundamentos teóricos de Heródoto. Não poderia ser diferente, expressa Finley: “A partir do capítulo catorze ele trilha sobre bases firmes, estabelecidas por Heródoto, com a indispensável ajuda de registros egípcios, persas, e outros [...] Mas na primeira parte ele não tinha em que se basear a não ser em Homero.”<sup>69</sup> A poesia homérica é substrato integrante do processo educativo do período arcaico. Heródoto esclarece os motivos que o fizeram passar em revista a história passada, expressa o historiador:

Quanto a mim, não pretendo absolutamente decidir se as coisas se passaram dessa ou de outra maneira; e depois de ter narrado o que conheço sobre o primeiro autor das injúrias feitas aos Gregos, prossigo minha história, na qual tratarei tanto dos pequenos Estados como dos grandes. Os outrora florescentes, encontram-se hoje, na sua maioria, em completa decadência, e os que florescem hoje, eram outrora bem pouca coisa. Persuadido da instabilidade da ventura humana, estou decidido a falar igualmente de uns e de outros.<sup>70</sup>

Tucídides, Platão ou Aristóteles reconheceram a dimensão educativa que desprendia da poesia homérica, jamais se mantiveram céticos quanto a isso. Especificamente Platão que compreende, inicialmente, que a tradição educativa anterior

<sup>67</sup> TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p.3.

<sup>68</sup> FINLEY I Moses. **Uso e abuso da História**. Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989. Disponível em: <http://casadopdf.blogspot.pt/2013/09/pdf-uso-e-abuso-da-historia-de-moses.html> Acesso em maio de 2014. p.11.

<sup>69</sup> FINLEY I Moses. op. cit. p.11.

<sup>70</sup> HERÓDOTO. op. cit. p.32.

é a mais completa e perfeita para as crianças e os jovens da *pólis*. Platão, pela boca de Sócrates, num diálogo com Glauco, com um de seus interlocutores, explica que é preciso, com crítica, recorrer à tradição anterior, sobretudo quando se fala de Homero e de sua educação, já que esse é o educador de toda a Hélade.

Assim, Glauco, lhe falei, quando ouvires os admiradores de Homero declarar que esse poeta foi o educador da Hélade e que é digno de ser estudado no que entende com problemas da educação e das relações humanas, e também que devemos viver de acordo com os seus ensinamentos, precisarás acatá-los e beijá-los como a pessoas de muito merecimento, e concordar que Homero não só é o poeta máximo como o primeiro dos trágicos, porém não te esqueças de que em matéria de poesia só devemos admitir na cidade hinos aos deuses e elogios de varões prestantíssimos.<sup>71</sup>

A origem dessa tradição e da cultura grega no Mediterrâneo, assim como das demais civilizações que ali florescem, marca os anos 4000 e 3000 a. C. As primeiras configurações da civilização grega aparecem por volta do terceiro milênio antes de Cristo, ganha corpo, “[...] – a civilização cretense na Ilha de Creta, tecnicamente evoluída (na arquitetura e na escrita), ligada aos cultos religiosos mediterrâneos, governada por reis-sacerdotes; [...]”<sup>72</sup>, edifica suas cidades independentes uma das outras – uma espécie de pequenas nações. Creta é a maior ilha da Grécia. Situada ao sul do mar Egeu, historicamente habitada desde os primórdios de nossa civilização. Podemos dizer que, tanto Sólon (638 – 558 a. C.) – maior legislador da democracia ateniense, como Licurgo, (Século VIII) – o simbólico genereal da *pólis* espartana, em certo sentido, fundamentaram suas leis e costumes, a partir do remontar da civilização minóica. A historiadora francesa Claude Mossé, especialista em estudos da Grécia antiga, da mesma escola de Jean-Pierre Vernant e Vidal Pierre-Naquet, afirmou: “As mais antigas formas políticas conhecidas na Grécia remontam à época micênica.”<sup>73</sup> Em *Ilíada*, talvez a escrita cretense e sua decodificação tenham possíveis vínculos com os versos do *canto VI*, como podemos ler na obra de Homero:

A essas palavras, o rei foi tomado de cólera ingente. Não quis da vida privá-lo, por ter, em verdade, receio; mas para a Lícia o enviou, tendo escrito uns sinais mui funestos em tábuas fechadas, que ao sogro

<sup>71</sup> PLATÃO. **República**. 606 e.

<sup>72</sup> CAMBI, Franco. op.cit. 1999. p.75.

<sup>73</sup> MOSSÉ Claude. **As instituições gregas**. Tradução de Antônio Manuel Dias Diogo. Lisboa: Edições 70, 1985. p.9.

mandou que entregasse para que viesse a morrer, visto morte nos sinais inculcarem.<sup>74</sup>

Depois de mais de três milênios, esses sinais funestos nos poemas homéricos, despertaram a atenção dos estudos arqueológicos dos pesquisadores modernos. Foram encontradas tabuinhas pertencentes supostamente aos povos micênicos, com caracteres de uma determinada linguagem. Sobre isso, também esclareceremos posteriormente com os estudos de Jean-Pierre Vernant. Também em Creta, situa-se Cnossos – antiga cidade, provável centro de cultura da civilização minóica. Precisamente, no século XIX, o arqueólogo britânico, Arthur Evans, (1851 - 1941), a partir de suas escavações, redirecionou o olhar sobre o horizonte das origens gregas.

A ilha supera o continente. O palácio de Minos, Teseu, Ariadne, o labirinto, Egeu, e tantos outros mitos, são figuras que ganham determinantes no processo de comunicação e de construção identitária dos povos helenos. Na mitologia, Teseu é sem dúvida um defensor da igualdade e da democracia. O investigador português José Ribeiro Ferreira, escreve em sua obra: “Teseu critica na tirania a inexistência de leis comuns e válidas para todos (*nomoi koinoi*) e a falta de igualdade (*ison*) [...]”<sup>75</sup> Podemos perceber aqui, que o processo da vida social dos povos da Hélade, são menos rígidos, portanto, tende a democracia. Por outro viés, os tradutores, Delfim Ferreira e Maria do Céu Fialho das *Vidas Paralelas Teseu e Rômulo*, de Plurtarco, (45 – 120 d. C.) explicam que o sentido “[...] da expansão da aceitação do herói por espaço helênico decorre de uma singular genealogia e origem geográfica de caráter mítico.”<sup>76</sup> Está na Suíça a mais remota reprodução da batalha entre o herói e o monstro do Labirinto especificamente “[...] encontra-se na efornamentação pictória de uma anfora cicládica da primeira metade do séc. VII a. Censor da soberania do demos e um arauto de Tebas que se encontra no museu de Basiléia.”<sup>77</sup>

Ainda sobre essa civilização, Platão, em sua obra *Leis*, exatamente no terceiro livro, passa em revisão a história antiga de seu povo atrelando-a um exame

<sup>74</sup> HOMERO. op. cit. p.168

<sup>75</sup> FERREIRA, José Ribeiro. **Participação e poder na democracia grega**. Coimbra: Gabinete de Publicações do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990. (Coleção Estudos 13). p.29.

<sup>76</sup> N.T. In: PLURTARCO. **Vidas Paralelas - Teseu e Romulo**. Tradução do Grego, Introdução e Notas. Delfim Ferreira Leão e Maria do Céu Fialho. Coimbra: CECH/FL/UC, 2008. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Textos). p.22.

<sup>77</sup> N.T. In: PLURTARCO. **Vidas Paralelas - Teseu e Romulo**. op. cit. p.22.

aprofundado da história dos homens primitivos. Quer ele saber “[...] quando começaram as cidades a aparecer e, além disso, no momento em que os homens aí começaram a viver em comunidade de cidadãos [...].”<sup>78</sup> Destaca contudo, a catástrofe e a civilização propriamente dita, isto é, as primeiras comunidades humanas, enfatiza entretanto, o [...] Dilúvio como cataclismo universal e primordial que então delimita a história da evolução da humanidade. “[...]: os sobreviventes do Dilúvio são os óbvios iniciadores de um processo civilizacional e político.”<sup>79</sup> Assim, nessa perspectiva da catástrofe, Platão, coloca na boca dos personagens Clínius e Estrangeiro, o diálogo sobre o desaparecimento e a redescoberta das inúmeras atividades humanas que propiciam a fundação de cidades: o domínio da arte, da arquitetura, da política da escrita da música e, de tantos outros campos do conhecimento. Na obra, o personagem Estrangeiro confirma ao seu interlocutor Clínius:

Fica, então, por considerar o fato de terem estas mesmas invenções aparentemente escapado aos homens primitivos [...] uma delas revelada a Dédalo, outra a Orfeu, outra, a Palamedes. A técnica musical terá sido revelada a Mársias e a Olimpo, a arte da lira, a Anfion, para além de tantas outras invenções reveladas a tantos outros; tudo isso tendo acontecido a muitos anos.<sup>80</sup>

Por sua vez, Creta exerceu sem dúvida um fascínio na tradição, nos costumes, nas leis, nas artes, na música, na arquitetura, na educação, na cultura grega, logo, na história dessa civilização. É importante e imprescindível sublinhar a questão da mulher na civilização cretense. Em *República*, Platão, em nossas análises no segundo capítulo enfatiza boa parte de suas reflexões sobre a educação da mulher em sua época. Mais do que qualquer outra civilização antiga, em certo sentido, podemos dizer que as mulheres cretenses desfrutavam de muitos privilégios nessa sociedade, como veremos posteriormente no segundo capítulo, a educação das mulheres não deverá ser diferenciada em relação a dos homens, ou seja, deve ser semelhante a educação masculina.

Em *Política*, Aristóteles faz menção ao poderio do lendário e famoso rei de Creta, os espartanos, conforme afirma o Estagirita, redigiram suas leis, normas e princípios tendo em vista a constituição de Creta, expressa ele: “[...] a maior parte foi

---

<sup>78</sup> PLATÃO. *Leis*. 676 b.

<sup>79</sup> N.T. *ibid.* p.45.

<sup>80</sup> PLATÃO. *Leis*. 667 d.



copiada da cretense.”<sup>81</sup> Situada ao longo da região do Mediterrâneo no sudeste da Europa, limitando-se aos continentes da África e Ásia, esses primeiros habitantes se espalham por toda a região da Hélade, aglomerando-se e afiliando-se em pequenas partes de terras. Nessa região, vão construir as cidades, assim, como conhecemos: a cidade-Estado, a *pólis*, “[...] Festo, Mália e Cnossos, sua primeira civilização palaciana (2000 – 1700) [...]”<sup>82</sup> Tanto nas ilhas como no continente, as primeiras cidades sempre foram construídas afastadas e distantes do mar para evitar a pilhagem ou a pirataria. Sobre isso, é o historiador grego Tucídides (460 – 455 a. C.) que nos relata; também em sua época, o seu povo já tinha o costume e a prática da pirataria, expressa ele: “[...] até hoje em muitas partes da Hélade, isto ainda ocorre [...] Assim, o costume daqueles povos continentais de portar armas é uma sobrevivência de seus antigos hábitos de pilhagem.”<sup>83</sup> Da mesma forma que os povos bárbaros, os helênicos intensificaram suas naus, o comercio marítimo passa a ser a fonte de sua economia. “Quer tenham descido dos Bálcãs, quer tenham vindo das planícies da Rússia do sul, esses antepassados do homem grego pertencem a povos indo-europeus, que já diferenciados pela língua, falam um dialeto grego arcaico.”<sup>84</sup> Por volta de 1600 a. C., a cidade de Micenas vai roubar a cena, “[...] – a esplêndida civilização cretense foi subjugada por Micene, cidade da Argólida que vinha exercendo uma supremacia na região e cujos traços aparecem nos poemas homéricos: a estirpe dos aqueus, [...]”<sup>85</sup> Em 1200 a. C., a civilização micênica caiu bruscamente sob ímpeto poderio dos povos dóricos, de acordo com os estudos de Vernant; assim, é abolida definitivamente a figura do rei. Embora rivalizando constantemente, os povos dóricos e aqueus se misturam, posteriormente vão formar as duas estirpes do povo helênico.

Quando no século XII antes de nossa era o poder micênico desaba sob o ímpeto das tribos dóricas que irrompem na Grécia continental, não é uma simples dinastia a sucumbir no incêndio que assola alternadamente Pilos e Micenas, é um tipo de realeza que se encontra para sempre destruída, toda uma forma de vida social, centralizada em torno do palácio, que é definitivamente abolida, um personagem, o Rei divino, que desaparece do horizonte grego.<sup>86</sup>

<sup>81</sup> ARISTÓTELES. **Político**. II, 7, 1272 a.

<sup>82</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.15

<sup>83</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.21.

<sup>84</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.16

<sup>85</sup> CAMBI, Franco. op. cit. p.75.

<sup>86</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.12.

Não mais o poder está no palácio, a dimensão mítica e religiosa desaparece, no entanto, surge uma nova trilha. As consequências da queda do poder micênico suplanta amplamente as consequências na vida política e social da cultura grega. A partir de então, não mais o rei decide sobre a trajetória existencial da vida dos súditos. O princípio de igualdade – *isonomia*, aparece no horizonte de Hérodoto. Antes de Dario (550 – 486 a. C.) rei da Pérsia – antiga Aquemênida, governar boa parte do mundo arcaico, Heródoto, nos relata a famosa discussão sobre como governar. Três homens da nobreza persa, um destes, é Dario, que na ocasião, discute com Otanes e Megabises – personagens de Heródoto no terceiro livro, *Tália*. Os três são concorrentes ao trono da Pérsia. E, três são as formas de governo apresentada: monarquia, oligarquia e democracia. O termo *isonomia* – princípio de igualdade aparece claramente no texto de Heródoto, é Otanes que sugere, o governo do Estado não deve ser administrado por um só homem.

Então, Otanes, que desejava ardentemente estabelecer a *isonomia*, vendo seu parecer rejeitado ergueu-se no meio da assembleia e falou assim: ‘Persas’, já que é preciso que um de nós se torne rei; que a sorte ou o sufrágio da nação coloque um de nós no trono; [...].<sup>87</sup>

O restante da história já conhecemos, Dario foi proclamado rei de todos os povos da Ásia, do ponto de vista político seu projeto mais ambicioso foi ter dividido o reino em vinte Estados, que os persas denominavam satrapias. Em relações aos estudos de Pierre Vernant, a derrocada do trono repercutiu substancialmente na vida do homem grego, transformando a estrutura do seu universo pessoal, portanto, modificando suas atitudes comportamentais. Daí, o aparecimento da *pólis* e junto com ela o nascimento de uma nova educação.

Com o desaparecimento da figura do rei, isto é, do poder do sistema micênico, a nova trilha histórica, por um período de quatrocentos anos, tende, em certo sentido, a “[...] preparar, ao termo do longo, do sombrio período de isolamento e de reconsideração dos fatos que se chama a Idade Média grega, uma dupla e solidária renovação: a instituição da Cidade, o nascimento de um pensamento racional.”<sup>88</sup> Denominada também Idade das Trevas por falta de esclarecimento histórico. Para o helenista Moses I Finley, esse período pode ter sido um período iletrado e retrógrado em

<sup>87</sup> HERÓDOTO. op. cit. p.268

<sup>88</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.15

muitos aspectos, porém, jamais neutro de vida cultural: os poemas de Homero trazem informações dessa riqueza cultural, o próprio fato de a “[...] de a escrita ter surgido de novo na Grécia, sob a forma de um alfabeto fonético maravilhosamente flexível alterou radicalmente o quadro.”<sup>89</sup>

Do ponto de vista cronológico os problemas referentes às origens do pensamento helênico são explicados pelo historiador e antropólogo francês, Jean-Pierre Vernant, de acordo com ele, quando Creta constrói sua primeira civilização palaciana sua cultura, ainda está orientada para as demais civilizações do oriente próximo, o quadro só modifica com a leitura e interpretação dos poemas de Homero. A data que marca o início da poesia arcaica está situada por volta dos anos 776 a.C., data essa, tradicionalmente relacionada com os primeiros Jogos Olímpicos e reconhecida em grande parte pelos estudiosos.

Neste período, as primeiras cidades são construídas ao longo do mar Egeu, a península grega é povoada. De acordo com os estudos de Jean Pierre-Vernant, a civilização grega se reconhece num estilo de organização social distintamente dos povos bárbaros. As margens do Mediterrâneo não separa o ocidente do oriente. Geograficamente, podemos afirmar foi neste espaço, que nasceram originariamente o que entendemos como, cidade-Estado. Expressa mais uma vez, Jean-Pierre Vernant. “Com a decifração do linear B<sup>90</sup> micênico, a data dos primeiros textos gregos de que dispomos recuou meio milênio.”<sup>91</sup> Com isso, o mais antigo mundo grego está longe de ser o milagre. Também a especialista no mundo grego antigo, Claude Mossé, afirma: “Com efeito, em certas regiões do mundo grego, existia por volta de sec. XV, um tipo de Estado que tinha por centro mais do que uma cidade, uma fortaleza, um palácio.”<sup>92</sup>

Nesse contexto histórico não existe ainda a cidade tal qual conhecemos: a *pólis* clássica. Até então, os homens livres eram constituídos, por um lado, de guerreiros – soldados, de artesãos – trabalhadores do palácio e finalmente dos camponeses; por

<sup>89</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.18.

<sup>90</sup> A expressão linear B utilizada por Jean-Pierre Vernant significa escrita silábica. Podemos dizer que é uma espécie de escrita utilizada pelos antigos povos gregos – micênicos, entre os séculos, XV e XII a. C. A linear B foi decifrada pela arqueologia moderna como uma espécie de grafia silábica. Derivada provavelmente da linear A (escrita ainda não decifrada pelos arqueólogos), utilizada pelos povos cretenses entre os séculos XVIII a XIV a C. A escrita linear B foi encontrada talhada em algumas tabuinhas de argila e vaso nos castelos das cidades de Cnossos, Pilos e Micenas. Sobre essa grafia antiga, Moses Finley, revela que, com “[...] a decifração recente da sua escrita silábica denominada linear B – provou que pelo menos nos palácios, a sua língua era uma forma arcaica do grego.” In: FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.13.

<sup>91</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.11.

<sup>92</sup> MOSSÉ Claude. op. cit. p.9.

outro lado, os escravos – os não-livres. Os homens não-livres representavam a maior parte da população; eles constituíam na verdade, a grande massa totalmente desqualificada, sem rumo e sem identidade, sem nada – sem escola e sem educação. Do ponto de vista social, a aristocracia é o elemento hegemônico nessa primeira arcaica civilização. Por sua vez, é a família o centro das decisões dessa organização social. Para Ciro Flamarion, não há sinais nos escritos dos antigos poetas sobre propriedades coletivas, “O *genos* era invariavelmente só aristocrático [...]”<sup>93</sup> A cidade não estava pronta de acordo com o modelo clássico. O que existe conforme os estudos de Ciro Flamarion, ainda é um ajuntamento de pessoas advindas das regiões urbanas, ali, “[...], num descampado (*ágora*) reunia-se a população para escutar, sem direito a intervir, os debates dos aristocratas, chamados de ‘reis’[...]”<sup>94</sup> Dali, sem dúvida, encontraremos as primeiras marcas e registros de uma civilização diferenciada. Os detalhes civilizatórios, marcam contudo, o lume de uma civilização de engenheiros e construtores, expressa Jean-Pierre Vernant, é possível vislumbrar [...] aí a obra de uma mesma escola de arquitetos, pintores e afresquistas.<sup>95</sup> Fortemente caracterizadas pelo contexto religioso e pela forma mítica presente nos poemas homéricos e nas poesias de Hesíodo (século VIII a. C.), podemos encontrar as primeiras raízes da educação clássica da Grécia antiga, raízes essas que Platão e Aristóteles recolhem para compor posteriormente suas filosofias da educação. Para compreender os albores dessa história e dessas raízes, “A melhor evidência disso é Homero.”<sup>96</sup>; confirma o historiador ateniense Tucídides (460 - 400 a. C.).

Contemporaneamente, os estudos de Franco Cambi evidenciam que o depoimento mais claro e nítido dessa unidade poética ou, mais precisamente, dessa unidade espiritual são na verdade os dois poemas de Homero, tanto *Iliada* como *Odisséia*. A primeira unidade poética desse testemunho “[...] narra os eventos da guerra de Tróia, a vitória dos aqueus e a constituição, nesse fracionário e dividido, povo de uma consciência comum, histórico-mítica e étnica, [...]”<sup>97</sup>; A segunda unidade poética está em *Odisseia*, nela é contada a viagem de Ulisses a Ítaca: “[...] nessas páginas estão refletidas as práxis econômicas e sociais, crenças religiosas e as regras do poder, as próprias práticas culturais ligadas à oralidade, [...] fixadas por escrito entre o fim do

<sup>93</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion S. **A Cidade-Estado antiga**. 2ª ed. São Paulo: Ática. 1987. p. 20.

<sup>94</sup> *ibid.* p.19.

<sup>95</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *op.cit.* p.13

<sup>96</sup> TUCÍDIDES. *op. cit.* p.20.

<sup>97</sup> CAMBI, Franco. *op. cit.* p.76.

século IX e o início do VII”.<sup>98</sup> Distintas pelo gênero literário, essas duas obras compõem todo o processo pedagógico da escola arcaica grega.

Especificamente em *Ilíada* é retratada a formação de um jovem guerreiro – Aquiles. Ao retomar o processo pedagógico do jovem herói, quer elucidar como exemplo primordial a formação omnilateral e, portanto, a formação de Aquiles “[...] se delinea como uma educação prática, que une ‘língua’ e ‘mão’ e versa sobre o cuidado do corpo, mas não exclui a oratória, guiada pelo centauro Quirão”.<sup>99</sup> O desempenho, o contorno ou o modelo desse educador é centralizado na figura mítica de Quíron, e o modelo de homem a ser seguido e imitado é o de Aquiles. Essas primeiras figuras direcionam e centralizam o processo educativo da educação arcaica da Grécia. Quíron não só forma Aquiles, mas também outros heróis daquela civilização. Outra figura significativa, e menos mítica, é a do educador Fênix. Tanto Quíron como Fênix educam e formam Aquiles. No canto nono em *Ilíada*, encontramos a passagem que narra a instrução do jovem Aquiles pelo educador Fênix.

Ninguém mais ao teu lado querias, tanto como hospede, fora, ou à mesa, nos nossos banquetes, té, que em meus joelhos, alfim, te pusesse, e cortasse os assados em pedacinhos, com o que te saciasses e vinho de desse. [...] Considerando que os deuses um filho me haviam negado, como se um filho me fosses, Aquiles divino criei-te, para que um dia amparar-me pudesses da ruína e do opróbrio.<sup>100</sup>

Essas primeiras configurações se exprimem na forma mítica e também sapiencial marcadas pela sabedoria de vida dos gregos, proveniente, sobretudo dos poemas e dos cantos desses poetas. De modo especial nas epopéias de Homero, que, de acordo com Werner Jaeger, será preciso considerá-las ao mesmo tempo como “[...] a fonte histórica da vida daqueles dias e a expressão poética imutável dos seus ideais.”<sup>101</sup> Assim, aquele ideal contido no antigo conceito de *paideia* deve ser extraído para formar o próprio mundo aristocrático e, desse, “[...] inquirir como o ideal de Homem ganha forma nos poemas homéricos e como a sua estreita esfera de validade originária se alarga e se converte em força de formação de muito maior amplitude.”<sup>102</sup> Nesse mundo épico de Homero, a educação é conferida nos palácios reais ou, ainda, nas casas dos nobres, até mesmo nos ginásios, onde os jovens dessa classe, filhos da elite helênica,

<sup>98</sup> CAMBI, Franco. op. cit. p.76.

<sup>99</sup> *ibid.* p. 76.

<sup>100</sup> HOMERO. op. cit. p.227.

<sup>101</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.25.

<sup>102</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.26.

recebem a instrução e a formação educativa de seus preceptores, mais especificamente, do pedotriba, do instrutor musical e dos gramáticos. Aprendem a cortesia e a delicadeza dos bons costumes e aprendem, ao mesmo tempo, a arte das armas e as artes musicais. Mais uma vez, Tucídides nos relata os costumes da época, expressa ele: “Os lacedemônios foram também os primeiros a despir-se e, após tirar a roupa em público untar-se com óleo o corpo quando iam participar de exercícios físicos [...]”<sup>103</sup> É cantando os versos das poesias e dos poemas que as crianças e os jovens aprendem; a técnica da memorização é o costume da época. Até então, a escrita não é um ramo da aprendizagem, portanto, do conhecimento. Essa pertence ao escriba, uma espécie de profissional destinado aos trabalhos do palácio cuja finalidade era contabilizar toda a administração do reino. Não obstante, a técnica do escriba, podemos encontrar no sistema educacional arcaico, integralmente documentadas, a própria aculturação – moral, religiosa e social. Juntamente com essas, também as técnicas e o domínio das artes do *fazer* e do *dizer*.

As ‘palavras’ e as ‘ações’ de Homero e de Fênix reaparecerão na Grécia histórica como educação através da ‘música’ (*mousiké*) e da ‘ginástica’ (*gymnastiké*): por música entende-se a aculturação ao patrimônio ideal, transmitido através dos hinos religiosos e militares, cantados em coro pelos jovens (naquele tempo não havia transmissão escrita, portanto o verso cantado era necessário para a memória e a prática coral para a sociabilidade), e por ginástica entende-se a preparação do guerreiro. É assim que as encontraremos definidas várias vezes em Platão.<sup>104</sup>

O processo pedagógico dessa educação tem como finalidade formar o herói, o guerreiro, para falar e para agir, o que na verdade assegura a hegemonia política da vida arcaica. Seus traços fundamentais baseiam-se nos conceitos de honra, valor, bravura, virilidade, de beleza e de sedução. Essa educação está impregnada de uma cultura nascida e desenvolvida no seio da aristocracia de guerreiros ou mais precisamente, naquilo que Henri-Marrou enfatizou, o “[...] *clube de homens* [...]”<sup>105</sup> É preciso esclarecer aqui, que apesar de a efebria se constituir como espaço masculino, (*andron*) não podemos afirmar que as mulheres estivessem ausentes. Aqui, o amor grego se aflora numa perspectiva caracterizada por uma moral pederástica. Concluindo a idade apropriada, o jovem ou, na etimologia grega, o *efebo*, era conduzido ao clube

<sup>103</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.21.

<sup>104</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.64.

<sup>105</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. p.54.

dos homens. A efebria grega consistia numa espécie de instrução militar, de acordo com os esclarecimentos do investigador português Delfin Ferreira Leão, a efebria pode ser descrita como “[...] um treino obrigatório de dois anos de serviço nacional.”<sup>106</sup> Em conformidade com a constituição ateniense, em Assembleia eram escolhidos dois pedotribas e outros instrutores que ensinavam os jovens a combater como hoplitas. No primeiro ano, os ensinamentos eram diversos, como a prática do arco, a prática do lançamento de dardo, os disparos da catapulta – uma espécie instrumento para lançar pedras nas muralhas, como, tantas e tantas vezes, retradados em filmes épicos. No segundo ano, os jovens eram levados ao teatro para fazer apresentação pública, “[...] de manobras militares diante do povo, e depois de receberem do Estado um escudo e uma lança, patrulham o país e estanciam junto das guarnições.”<sup>107</sup> Após esses dois anos, eles são recebidos na cidade. Tendo finalizado o tempo da lua de mel, expressa Henri Marrou, o efebo, “[...] era solenemente festejado; entre outros presentes, recebia uma armadura, oferecida pelo amante, de quem se tornava então o παρασταζ εἷς, o escudeiro.”<sup>108</sup> Uma vez ali admitido, o novo escudeiro poderia ocupar seu lugar de honra nessa aristocracia. Esse tipo de costume educativo era exercido na educação grega arcaica e é detalhadamente interpretado pela filosofia platônica em *O Banquete*. Sobre o sentido da efebria platônica nessa obra, Michael Foucault, esclarece:

Em Platão se encontra o tema de que é à alma dos rapazes, mais do que ao corpo que o amor deve se dirigir. [...] Ele fundamenta, com efeito, não sobre a dignidade do rapaz amado e o respeito que lhe se deve, mas sobre o que, é próprio do amante, determina o ser e a forma do seu amor (seu desejo de imortalidade, sua aspiração ao belo em sua pureza, a reminiscência do que viu acima do céu). [...] ele não traça uma linha de demarcação nítida, definitiva e intransponível o mau a mor do corpo e o belo amor da alma; por mais desvalorizada, por mais inferior que seja a relação com o corpo, quando comparada com esse movimento para o belo, por mais perigosa que possa ser, posto que ela pode desviar e estancar esse movimento, ela não é por isso excluída nem condenada para sempre.<sup>109</sup>

A estrutura formativa da educação dos guerreiros baseia-se na naturalidade da atividade sexual. Ora, o espírito dos jovens guerreiros é caracterizado

<sup>106</sup> N.T. In: ARISTÓTELES. **A constituição dos atenienses**. p.5.

<sup>107</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. p.89.

<sup>108</sup> ibid.1990. p.54.

<sup>109</sup> FOUCAUT. Michael. **História da sexualidade II**. O uso dos prazeres. Tradução de Maria Tereza da Costa de Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal, 1984. p.299.

pela luta, pelo sacrifício, pela honra mas, sobretudo, pela beleza e pelo prazer de amar e ser amado. Os prazeres da atividade sexual fazem parte da naturalidade e dos costumes da prática formativa do corpo, não representam uma ideia de bem ou de mal como concebemos posteriormente. Portanto, tal estrutura irá inspirar toda a tradição posterior: “Pois estes heróis homéricos não são combatentes selvagens, guerreiros pré-históricos, como se compraziam em imaginá-los nossos predecessores românticos: em certo sentido, são cavalheiros.”<sup>110</sup>

Heródoto nos relata que, no governo de Sólon (638 -558 a.C.), aconteceu um fato extraordinário sobre esses guerreiros-atletas. Estando em viagem pelo Egito, Sólon encontrou com o rei da Lídia – antiga região da Ásia menor. Após ter conhecido o palácio, os tesouros e as riquezas do rei egípcio, uma disputa ficou no ar. Quem seria o mais feliz dos homens? O conceito de felicidade estava sendo debatido. Heródoto, pela boca de Sólon teria dito ao rei: “[...] É o ateniense Telos rei. [...]”.<sup>111</sup> Uma vez que, a cidade de Telos prosperava em tudo. Seus filhos eram belos, sadios e fortes, eram bem formados, logo, bem educados. Sua cidade era sólida em riquezas, nada ali faltava. Telos terminou sua vida estando em batalha, porém, derrotou todos os seus inimigos. Aclamado e louvado por todos, teve um funeral apropriado. O rei da Lídia estava muito intrigado. Quem então poderia ser o segundo homem mais feliz? Para despertar ainda mais a curiosidade do rei, novamente “[...] Sólon respondeu: Clêobis e Bítton [...]”<sup>112</sup> Esses, eram argivos, além da fortuna que tinham eram belos, fortes, vigorosos, vencedores de competições atléticas; portanto, educados no corpo e na alma. O final da história Heródoto expressa:

[...] havia uma festa de Hera entre os argivos, e era imprescindível que sua mãe fosse levada ao tempo por uma parelha de bois; mas os bois não chegaram a tempo do campo e os jovens, premidos pela escassez de tempo, atrelaram-se ao jugo e puxaram o carro em que sua mãe estava sentada; eles puxaram ao longo de quarenta e cinco estádios até chegarem ao templo. Isto feito, e sob as vistas da multidão presente, eles tiveram o mais belo dos fins, e o deus mostrou através deles até que ponto a morte pode ser melhor do que a vida para o homem: [...] Clêobis e Bítton, que haviam lhe proporcionado aquela grande honra [...] Então os argivos fizeram e consagraram em Delfos estátuas aos dois, por haverem demonstrado a sua excelência.<sup>113</sup>

<sup>110</sup> MARROU, Henri-Irénée. op. cit. 1990. p.20.

<sup>111</sup> HERÓDOTO. op. cit. p.27

<sup>112</sup> *ibid.* p.27

<sup>113</sup> HERÓDOTO. op. cit. p.27-28



Mas, como entender essa educação heróica, cavalheiresca e ao mesmo tempo trágica, carregada de paixões, de violência, de mortes? Quem são os seus educadores? Mario Manacorda nos alerta para essa questão imbricada: “Estes educadores arcaicos têm em comum algo de estranho: são pessoas que mataram ou tentaram matar e, por isso, tiveram que fugir de suas terras e procurar hospitalidade em outro lugar.”<sup>114</sup> Esses educadores são, até então, os pedagogos dessa civilização. Em grande parte, esse estranho ideal é uma questão comum partilhada em grande parte nas primeiras civilizações antigas. Conforme a explicação desse mesmo autor, atrás dessas atitudes esconde-se uma decisão divina. “Mas, como sempre, atrás do educador humano esconde-se o educador divino: atrás dos levitas, Javé; atrás de Fênix, Pátroclo e Quíron, os deuses, Zeus; Posêidon e Mercúrio.”<sup>115</sup> Porém, essa dimensão educativa apreendida a partir da cultura aristocrática, fundada na honra e no mundo da nobreza, expressa o mundo de um grupo que se distingue pelos laços de sangue, pela genealogia familiar e também, sobretudo, pelas divindades. A honra, a altivez, a coragem, o elogio, a força, a destreza e a virilidade a beleza e a sedução eram conceitos vinculados à ideia de *areté*, o escravo não tem *areté*, somente os homens livres a possuem, é um atributo dos homens nobres.

Quanto aos educadores dessa escola, são conferencistas, palestrantes vindos de longe. Assemelhando-se a atual profissão do professor de pedagogia contemporâneo, o ofício de ensinar na época antiga era uma atividade custosa e emperrada. Considerando vinte cinco mil anos que nos separa em distancia e em condições, podemos afirmar que a trajetória histórica dessa profissão perpetua esse sentido. Em primeiro lugar, essa atividade não era bem vinda aos olhos dos homens livres, mesmo porque, aos escravos pertencia o trabalho. Acima de qualquer outra coisa, era uma profissão relegada à marginalidade e vulgarizada nessa sociedade; era uma atividade indigna, ora escravo, ora estrangeiro, porém, nunca um homem livre vai assumir essa função, não é coisa digna de um cidadão livre. Isso é estranho aos nossos olhos quando descartamos os ideais e as inspirações que movem as finalidades daquela civilização.

Sabemos das distinções e particularidades educativas da *poleis*, atenienses, os processos pedagógicos são diferenciados, no entanto, é importante situar preliminarmente, os aspectos gerais dos professores dessa escola. Três são os tipos de

---

<sup>114</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.61.

<sup>115</sup> *ibid.* p.61.

educadores que vamos encontrar: o pedotriba, o citarista e o gramático. O primeiro e mais importante de todos era o mestre de educação física, ou o treinador de meninos. O professor de ginástica sabia muito bem da importância dessa prática. A ginástica era até então considerada uma verdadeira arte, ao mesmo tempo em que contribuía para a saúde do aluno, era também uma atividade que visava a formação estética e, portanto esse educador era “[...] uma espécie de instrutor de atividades marciais e militares.”<sup>116</sup> O Pedotriba ensinava os esportes: a equitação, corrida de bigas, corrida a pé, lançamento dos dardos e de discos, saltos em extensão, boxe, luta livre e as lutas mais acirradas e violentas. Esses esportes tinham características competitivas. Essa herança da competição é também um legado grego que perpetuou e está entre nós, muitas vezes camufladas em doses homeopáticas do *doping* de nossos atletas.

O segundo em ordem de importância era o instrutor de música. Além da formação física e atlética que os jovens recebiam no ginásio, passam a receber um novo tipo de conhecimento: era destinado ao instrutor de música também o ensino artístico. Ao som da lira - um instrumento de cordas, os jovens aprendiam a cantar e a dançar. O canto coral, a execução da lira, a dança faziam parte do processo pedagógico desses jovens. A educação grega musical era também acompanhada pela poesia. Embora sendo a poesia um componente indireto do canto, tornou-se parte integral dos conhecimentos que deveriam ser apreendidos. Os poemas, tanto de Homero como de Hesíodo, passaram a ser elemento fundamental na cultura e na educação dos jovens.

Finalmente, o último e menos importante, o gramático; a esse, era reservado o ensino das primeiras letras. Apesar da conotação negativa e da pouca importância, sobretudo de sua profissão, o mestre das primeiras letras, era escolhido não sem distinção. Herdeiro da rica tradição clássica, Plutarco (c 46 – 146 d. C.), em *Obras Morais Da Educação das Crianças*, expressa o momento e os critérios de escolha dos pedagogos: “Quando as crianças atingirem a idade de serem entregues aos pedagogos deve ter-se, nesse momento, muito cuidado na escolha [...] É necessário, contudo, que o pedagogo sério tenha a natureza como à de Fenix, o pedagogo de Aquiles.”<sup>117</sup> De acordo com os ensinamentos de Plutarco, os pais das crianças e dos jovens atenienses devem procurar pedagogos que têm uma conduta de vida irrepreensível, cujo comportamento moral deve superar qualquer censura. Tal qual Aristóteles, Plutarco entende que a fonte e raiz das qualidades morais das crianças “[...] encontram-se na

---

<sup>116</sup> NUNES. Cesar Aparecido. op. cit. 2009. p.158.

<sup>117</sup> PLUTARCO. **Obras morais Da educação das crianças**. p.40

educação dos bons costumes.”<sup>118</sup> Com o desaparecimento dos antigos palácios e dos reis, ou seja, com a derrocada da realeza micênica no século XI, também a escrita desaparece do cenário. Como sabemos a escrita antes dos séculos V e IV a. C., era uma atividade restrita, somente os escribas tinha acesso a ela. Porém, com a disseminação do alfabeto, os gregos a retomam com uma fonética distinta dos fenícios. Daí surge o terceiro tipo de mestre, o gramático e junto com ele nasce a escola como hoje é conhecido.

Nos ginásios eram conferidos os ensinamentos, sendo esses locais sempre abertos ao público. A primeira etapa educativa começava-se aos sete anos com término aos doze. O próprio Aristóteles é quem nos informa sobre estes períodos como poderemos perceber, posteriormente, no segundo capítulo dessa tese. A educação até então, tinha uma modalidade física e corporal. Esse período a criança aprendia as práticas da equitação, da natação, das atividades marciais e militares. Desde cedo as crianças eram treinadas para os jogos olímpicos. Cesar Nunes explica detalhadamente essa primeira etapa do aprendizado grego:

Consistia em aulas numa área ou pátio aberto chamada *palestra*, uma área livre circular onde as crianças ficavam em pé ou sentadas em círculo monitoradas pelo pedotribo que ensinava os movimentos e exigia intensa repetição dos alunos, até à exaustão, acompanhadas de um instrumento musical (oboé ou cítara) manejado monocordicamente.<sup>119</sup>

Uma vez adquiridas essas primeiras práticas formativas, o modelo grego também era provido de um segundo momento educativo. Sabemos historicamente que Esparta sempre foi a *pólis* dos combates. Em Lacedemônia, o modelo formativo militar era paragnático, e havia uma preocupação especial do ponto de vista físico. Muitas vezes, por exemplo, privilegiava-se o aspecto puramente corporal em detrimento do intelectual. Dos doze aos dezoito anos uma nova fase de ensinamentos era conferida aos jovens: desde cedo, o jovem é levado a aprender a viver em comunidades, separados por idades, viviam e aprendiam uma vida parca e austera. A coragem deve ser a mola mestra da vida do jovem aprendiz, deve ser exercitada para contrariar o prazer, para ser resistência diante da dor e do cansaço, em *Leis*, Platão, pela boca do personagem ateniense, quer saber sobre a dimensão salutar do cultivo dessa virtude, indaga ele: Será

---

<sup>118</sup> PLUTARCO. **Obras morais Da educação das crianças**. p.41

<sup>119</sup> NUNES. Cesar Aparecido. op. cit. 2009. p.158.

ela uma simples resistência ao medo ou à dor, ou além disso, também será em relação ao desejo, ao prazer, [...], sob cuja influência os corações daqueles que se reclamam ser auteros se tornam em corações de cera.”<sup>120</sup> Novamente, Cesar Nunes elucida com precisão o horizonte formativo dessa nova etapa, o que consistia naturalmente no ideal estético de beleza e de sensualidade da juventude grega.

Esse segundo momento era definido como *gymnasia*, espaços ou salas onde os jovens estavam sempre nus, em espaços circunscritos para as lutas cada um portando um saquinho de areia, para esfregar as mãos, um pote ou bule portátil de óleo para passar sobre o corpo, uma toalha com suas marcas e nomes e muita disposição para as disputas e expressões corporais. Os *gymnasia* eram celeiros de jovens militares e atletas olímpicos, heróis populares e hábeis amantes.<sup>121</sup>

Ainda sobre esses educadores, como afirmamos anteriormente, o pedotriba é o principal deles. Em grande parte, esse educadores, não são exatamente da Grécia. Pelo contrário, são estrangeiros, itinerantes que muitas vezes atraem numerosos ouvintes, sobretudo pela eloquência no falar, e pelo modo de persuadir e de ensinar. São realmente indivíduos que têm a elegância da retórica, podemos dizer que são os primeiros trabalhadores da educação. Eles começam, contudo, a ganhar importância a partir do século V a. C., sobretudo na *pólis* ateniense, quando essa se torna centro das atividades da vida de seus habitantes. As decisões sobre as ações materiais, econômicas, sociais, e políticas, que precisavam ser deliberadas eram realmente deliberadas por uma só classe, a classe dos proprietários de terras e dos ricos negociantes de Atenas. Com o advento da democracia, o povo aprende sem dúvida a amar o debate, a reflexão, a discussão. Diante da potência inovadora de sua ampla educação e da atitude de uma escola inovadora, os atenienses ganharam fama e elogios, eles próprios gabam-se dessa iniciativa de pensar a cidade para além da esfera do prático. Tucídides, (460 – 400 a. C.) filho de Atenas, expressa sobre os seus contemporâneos.

[...] eles são ávidos de inovações e rápidos para fazer planos e executar as suas decisões, [...] são ousados muito além de suas forças, aventureiros muito além de sua capacidade de reflexão, confiantes em face dos perigos; [...] Além disso, eles são rápidos em suas decisões, [...].<sup>122</sup>

<sup>120</sup> PLATÃO. *Leis*. 633 d.

<sup>121</sup> NUNES. Cesar Aparecido. op. cit. 2009. p.158.

<sup>122</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.40.

Da arcaica escola à outro tipo de escola. Cesar Nunes explica que as expressões escola arcaica, *paideia* homérica ou ainda, educação arcaica referem-se “[...] ao mesmo fenômeno institucional e pedagógico, a escola e pedagogia aristocrata greco-ateniense que vigorou até o advento da democracia no século V a.C.”.<sup>123</sup> A partir da democracia grega portanto uma nova educação passa a configurar no horizonte grego. A educação musical perde o brilho de sua expressividade para dar lugar a educação política, ou mais especificamente, a arte do falar. A palavra se torna, no entanto, a chave e a autoridade da política da *pólis*. “A democracia ateniense tem necessidade de ‘professores’, de pessoas capazes de ensinar a falar bem, a manejar habilmente os argumentos de modo a convencer nos tribunais [...]”<sup>124</sup> Conhecidos como sofistas, esses itinerantes procuram ganhar a vida desta forma, e juntamente com Sócrates, Platão e Aristóteles vão traduzir e criar um novo estilo educativo.

A história da escola do tipo grego, como as demais escolas da antiguidade, reserva seu espaço somente para os filhos de uma pequena elite; além disso, até então, as escolas não tem articulação com o Estado. As famílias são responsáveis para educar seus filhos. O conteúdo é explicitamente moral e comportamental.

Como se sabe, existe toda uma literatura sapiencial, feita de ‘ensinamentos’ morais e comportamentais, que é comum também a outras culturas do Oriente Próximo: basta pensar na Bíblia e na literatura dos povos mesopotâmicos. Esta literatura pressupõe a existência de uma verdadeira escola de vida reservada às classes dominantes.<sup>125</sup>

Do ponto de vista educativo, a essência da vida desse homem acontece na praça pública – *ágora*,<sup>126</sup> o processo pedagógico acontece em lugares abertos ao público. Este lugar é por excelência de formação, de convívio, portanto, de aprendizado. Sobre essa realidade afirma Ferreira: “[...] a grande escola era o convívio social que tem significativa importância educativa em Atenas, com particular saliência para o convívio

<sup>123</sup> NUNES. Cesar Aparecido. op. cit. 2009. p.158.

<sup>124</sup> CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Entrevistas com Émile Noel. Prefácio Jean-Toussaint. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. p.17.

<sup>125</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.23.

<sup>126</sup> A palavra *ágora*, (*αγορά*) significa praça pública – mercado. A *ágora* pode ser compreendida como lugar cívico, ao mesmo tempo, é também lugar religioso e comercial. Esta palavra está também relacionada com o termo transliterado *ágoren*, que por seu turno significa falar em público. Para os gregos falar em público é ocasião de pensar os desígnios e rumos da *pólis*, nesse sentido, *ágora* é também a expressão máxima da vida pública para um cidadão livre. “Falar é dizer o ser, é refletir o kosmos, tal como ele é, por meio de instrumento que os deuses nos deram para este fim.” ROUGUE. Christophe. **Comprender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes. 2005. p.9.

na *Ágora*, nos banquetes, nos ginásios.”<sup>127</sup> Ali na praça, aprende-se a literatura: poesia, tragédia, comédia e a prosa; da mesma forma, aprende-se as artes visuais: a arquitetura, escultura e a pintura e por fim, aprende-se a ciência, a filosofia e a política. O jeito, a forma, a conduta, os costumes e hábitos dos primeiros povos da Hélade foram constituídos ao ar livre, na praça, no ginásio, na rua. Ali, estão os templos, os edifícios públicos, as estátuas, os altares, em suma, a vida da Grécia crescia e desenvolvia nesse contexto. É na praça que os jovens aprendem a pensar os rumos da cidade, era ali que os magistrados se reuniam para pensar e propor os caminhos da *pólis*. “De fato, é no plano político que a Razão, na Grécia, primeiramente se exprimiu, constituiu-se e se formou.”<sup>128</sup>

Por outro, a guerra é um acontecimento comum nas cidades helênicas, “[...] não só numa perspectiva de séculos, ou de meio século, mas ocorria com intervalos de poucos anos, e em muitas *poleis*, talvez na maioria delas, [...]”<sup>129</sup>; portanto, o plano formativo escolar contemplava as aspirações e anseios de sua própria sociedade. Formar para a guerra era um ideal que perpassava a glória. Na reflexão do investigador português, José Ribeiro Ferreira, o sentido da guerra, sem dúvida, se afirmava e se evoluía. Os grandes proprietários, os homens da elite, cidadão livres, ou seja, os nobres se ocupavam além da defesa do território, das artes, das letras, da poesia, da música e dos exercícios físicos. O jovem grego desde cedo é convidado a apreender o sentido da guerra e, portanto, era um ato brioso combater em defesa de seu país, sobre essa formação militar, expressa Ferreira: “Encontramos a cada passo a ideia de que a guerra é a atividade nobre, de que é nos campos de batalha que o cidadão alcança glória e de que sua *areté* reside na coragem em combate.”<sup>130</sup> O processo pedagógico dessa educação tinha essa finalidade: formar soldados – hoplitas, que por sua vez priorizavam os exercícios físicos para modelar e aperfeiçoar a força de seus corpos.

Além desses aspectos já assinalados como já investigados, a formação atlética também era condição significativa na vida educativa dos jovens dessa elite. Lembramos aqui os tão famosos Jogos Olímpicos, em que, “O traço essencial é o

<sup>127</sup> FERREIRA, José Ribeiro. Educação em Esparta e em Atenas. Dois métodos e dois paradigmas. In: LEÃO Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. **Cidadania e Paideia na Grécia antiga**. 2ª ed. Coimbra: CECH/FL/UC, 2012. p.11-46. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Ensaio). p.30

<sup>128</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.103.

<sup>129</sup> FINLEY, I Moses. (Org.) **O legado da Grécia**. Uma nova avaliação. Tradução Yvette Vieira Pinto. Brasília: Universidade de 1998. p.23.

<sup>130</sup> FERREIRA, José Ribeiro. op. cit. 2012. p.15.

espírito de emulação, o desejo de sobressair, de figurar entre os primeiros, de ser superior, uma espécie de competição desportiva.”<sup>131</sup> O sentido educativo aristocrático, apesar do predomínio do guerreiro lutador e matador, não obstante da força física, é superado pelo conceito de honra. O sentido dessa virilidade, dessa destreza, desse despojamento para a guerra traduz a sensualidade grega desses guerreiros, “*heróis e amantes de Atenas*”, como expressou o poeta e cantor brasileiro Chico Buarque de Hollanda na música *Mulheres de Atenas*.

O herói escolhe sempre o caminho mais difícil o que, necessariamente, evidencia sua coragem e honra. Em suma, esse ideal se configura como ideal estético dessa civilização como expressa Cesar Nunes: [...] eram símbolos da juventude, do esplendor, da sensualidade e beleza entre os gregos.<sup>132</sup> Este espaço é essencialmente público - está totalmente articulado com os anseios da sociedade da época. Podemos afirmar assim, tudo está direcionado à *areté*. Em todos esses aspectos, seja nos jogos esportivos, no combate, na guerra, ou nas boas maneiras, o que prevalece é o ideal da *areté*. A excelência – a *areté* está vinculada às dimensões espirituais e, a forma de agir do guerreiro, se identifica com o heroísmo e se expressa na coragem, na audácia, na valentia. Suas ações são dignas de exaltação e, portanto, a negação de qualquer um desses atributos é considerada por essa civilização uma verdadeira tragédia. Sobre essa personalidade e caráter do homem formado nesse horizonte, Werner Jaeger, expressa: “A sua honra é a sua destreza e o engenho de sua inteligência que, na luta pela vida e na volta ao lar, sai sempre triunfante e em face dos seus inimigos mais poderosos e dos perigos que o espreitam.”<sup>133</sup>

Esse universo espiritual e simbólico revela os primeiros passos pedagógicos para explicar, posteriormente, a formação do homem omnilateral. Esse guerreiro formado na música e nas armas é um combatente que mata e morre em prol da honra de sua linhagem. Na introdução da obra, *Vidas Paralelas Teseu e Romulo*, em Plutarco (c.46 – 126 d. C.), a investigadora Maria Filaho do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, interpreta o sentido plutarquiano da *areté* contemplada no personagem e fundador de Atenas, Teseu. Para essa autora, Plutarco tem a lúcida convicção acerca do papel formativo do modelo das ações ilustres operada na alma humana. Afirma a autora:

---

<sup>131</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. 1980. p.35.

<sup>132</sup> NUNES. Cesar Aparecido. op. cit. p.158.

<sup>133</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.45.

Para o polígrafo de Querónia essa atração das obras de *arete* exercida sobre a alma em formação pressupõe nesta última uma predisposição que é também *arete* inata e que aspira, ao receber o estímulo de uma ação modelar que se impõe como espetáculo, a elevar-se à superioridade desta e com está se medir, numa saudável emulação, trazida em actos.<sup>134</sup>

Necessariamente nobre, esse herói aprova e atesta sua fidelidade máxima. A morte já não é para um grego um fim de linha. Ao contrário, é imagem da beleza e da valentia, sendo louvada pelos poetas e os cantores dessa civilização como uma espécie de memória permanente de beleza e de coragem. Simonides (556 – 468 a.C.) um dos maiores autores dos epigramas do período arcaico grego, em um de seus cantos enaltece a morte dos seus guerreiros conterrâneos na Batalha de Termópilas - Portões Quentes, por ocasião das invasões persas no ano de 480 a. C.

Dos que morreram nas Termópilas, glorioso é o destino, bela a morte. É seu túmulo um altar; em vez de gemidos, a sua lembrança: o pranto se volve em elogio. Essa pedra tumular não destruirá o bolor, nem o tempo que tudo vence. Esta sepultura de homens corajosos escolheu para guardar a fama excelsa da Grécia. Testemunha-o Leônidas rei de Esparta, que deixou o ornamento de uma grande valentia e um nome imperecível. (frg. 5 Diehl)<sup>135</sup>

O comportamento heróico desses guerreiros não se traduz em mediocridade histórica, muito menos, caminham nas sombras do esquecimento, ao contrário, revitaliza o cotidiano formativo dos jovens atenienses. “O ideal homérico da *areté* heroica é transformada no heroísmo do amor à pátria.”<sup>136</sup> Nos relatos de Plutarco, Teseu, motivado pelos feitos paragnmáticos de Herácles, revela identicamente uma imagem de coragem, de excelência para os atenienses. Por seu turno, Teseu se coloca como modelo de força, de coragem e grandeza de alma, e “[...] num impulso de generosidade, oferece-se para integrar o grupo dos reféns destinados a Minos.”<sup>137</sup> Esse é o modelo de homem a ser seguido e admirado pelos atenienses. Nessa mesma margem, entre tantos e tantos guerreiros, Aquiles, talvez seja o mais expressivo e signifivativo dos heróis da antiguidade grega. Sempre acostumado às grandes batalhas,

<sup>134</sup> N.T. In: PLURTARCO. **Vidas Paralelas – Teseu e Romulo**. Disponível em: <[https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/bitstream/123456789/9/6/vidas\\_teseu\\_e\\_romulo.pdf](https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/bitstream/123456789/9/6/vidas_teseu_e_romulo.pdf) > p.27. Acesso em maio de 2014.

<sup>135</sup> PEREIRA, Maria Helena da Rocha. op. cit. p.145.

<sup>136</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. 1980. p. 37.

<sup>137</sup> N.T. In: PLURTARCO. **Vidas Paralelas - Teseu e Romulo**. 2008. p.27. p.28.



formado no corpo e na alma, nas armas e nas palavras, na honra e na coragem, na beleza e na sensualidade. Aquiles não é um bruto com as palavras, sabe comunicar com os reis, nunca se apresenta menor que eles. Quando o rei Agamemnon, por inveja ou capricho retira-lhe o suposto prêmio de uma batalha, Aquiles, se apresenta ao rei com as seguintes palavras:

Não foi por causa dos fortes Troinaos que vim para Tróia, para guerreá-los, pois nunca motivo para isso me deram. Deles, nenhuma das manadas um boi me roubou, nem cavalos, nem no terremo de Ftias, nutriz de guerreiros, tampouco minhas colheitas destruíram, [...] Para teu gáudio, grandíssimo despuradouro, seguimos-te, cão sem nenhum derschortino, a vingar-te do utraje dos Troas a Menelau. Mas sequer te pertubas, nem cuidas de nada. E, para o cúmulo, ameaças de vires a escrava arrancar-me que dos Acaios obtive por prêmio de grandes trabalhos.<sup>138</sup>

Aquiles é exatamente isso, sua formação não está reduzida apenas numa dimensão. Tem consciencia da batalha que trava e das palavras à quem dirige. Portanto, aqui nesse estágio embrionário, já se podem prever os primeiros princípios do conceito de omnilateralidade: formar o corpo e a alma – formar para a guerra e para exercer a política, sobretudo exercendo a honra, por isso a formação omnilateral nesse momento estava praticamente ligada à concepção do herói grego arcaico.

Não menos significativos são os poemas de Hesíodo, nascido provavelmente entre os séculos (VIII e VII a. C.), vivendo na Beócia região central da Grécia, escreve a obra, *Os trabalhos e os dias*, em homenagem ao seu irmão Perses. De acordo com a interpretação de Mary de Camargo na introdução dessa mesma obra, a autora explica que o contexto em que viveu Hesíodo é um contexto de pequenos e simples agricultores. Distintamente da *Teogonia*, que narra o mundo de deuses e sua organização, em *Os Trabalhos e os Dias*, o poeta assume um nova vertente, o mundo dos homens mortais, “[...] apontando sua origem, suas limitações, seus deveres, revelando-nos assim, em que se fundamenta a própria condição humana.”<sup>139</sup> Logo no início do texto, Hesíodo invoca as musas de Piéria, na intenção que essas façam diante de Zeus, justiça, tendo em vista uma demanda em torno das terras camponesas.

Musas Piérias que gloriáis com vossos cantos, vinde! Dizei Zeus vosso pai hineando. [...] Zeus altissonante que altíssimos palácios

---

<sup>138</sup> HOMERO. op. cit. p.65.

<sup>139</sup> HESÍODO. **Os trabalhos e os dias**. 5ª ed. Tradução, introdução e comentários de Mary Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006. p.11.

habita. Ouve, vê, compreende e com justiça endireita sentenças. Tu!  
Eu e a Perses, vedade quero contar.<sup>140</sup>

Também Franco Cambi revela que é possível descobrir outros elementos do processo formativo dessa educação arcaica, cuja moral educativa é oposta à de Homero, Hesíodo exalta o trabalho dos camponeses. Ainda de acordo com as reflexões desse autor, em *Os Trabalhos e os Dias*, são evidenciadas as práticas e rituais de iniciação dos jovens no trabalho, as culturas arcaicas “[...] assumem um papel crucial no crescimento e na inserção das jovens gerações na sociedade adulta, sancionando uma futura maturidade do indivíduo por meio de provas rituais.”<sup>141</sup>

Essas práticas devem ser entendidas como uma espécie de rito de passagem, cuja finalidade pedagógica é inserir os jovens aprendizes na vida adulta. Do ponto de vista dessa educação, podemos dizer que ela traz em seu bojo ensinamentos morais. Seu canto e sua poesia são ensinamentos que refletem no setor agrícola da civilização da Grécia antiga. Os ensinamentos são dirigidos para os camponeses, adentrando no campo da moralidade e enaltecendo o trabalho. Mario Manacorda fala sobre a importância dos poemas de Hesíodo: “O seu poema ‘Os Trabalhos e os dias’ constitui um testemunho excepcional de uma moral do trabalho, contra os poderosos e os prepotentes.”<sup>142</sup>

Nas poesias de Hesíodo, diferentemente das de Homero, o heroísmo também se manifesta na vida dos camponeses, em suas lutas e trabalhos com a terra e em sua sabedoria de vida. Lê-se em *Os Trabalhos e os Dias*: “Por trabalhos os homens são ricos em rebanhos e recursos e, trabalhando muito mais caros serão os imortais. O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é!”<sup>143</sup> O canto das poesias de Hesíodo vai ressoar como um eco em toda a vida dos camponeses. Embora sejam os nobres que continuem a manter o poder, os camponeses, por seu turno, têm a sua vida própria e independência espiritual.

Não existe a escravatura e nada indica, mesmo remotamente, que aqueles camponeses e pastores que viviam do trabalho das suas mãos descendessem de uma raça subjugada na época das grandes migrações como acontecia na Lacônia. [...] O poema de Hesíodo permite-nos

<sup>140</sup> HESÍODO. op. cit. v.5.

<sup>141</sup> CAMBI, Franco. op. cit. 1999. p.77.

<sup>142</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.62.

<sup>143</sup> HESÍODO. op. cit. v.311.

conhecer com clareza o tesouro espiritual que os camponeses beócios possuíam, independentemente de Homero.<sup>144</sup>

Essa educação arcaica não foge muito aos princípios e ideais da educação das demais civilizações da antiguidade, embora suas características e aspectos permaneçam menos rígidos. Em relação à escola de estado de Esparta, podemos ler em Aristóteles. “Somente em Esparta, ou praticamente só, o legislador parece ter prestado atenção às questões de educação e preparo físico do cidadão; na maioria das cidades estas questões foram descuidadas [...]”<sup>145</sup> Mario Alighiero Manacorda esclarecendo sobre a lenda do educador de Aquiles – na obra de Hesíodo, os ensinamentos do educador “[...] se constituem um patrimônio de sabedoria e de moralidade camponesa e que correspondem aos ‘ensinamentos’ egípcios, mesopotâmicos ou hebraicos.”<sup>146</sup> Essa classe produtora, embora não seja uma classe escravizada, não possui uma formação adequada. Na verdade a classe produtora fica a margem do processo instrutivo. Fora do requinte educativo da família patriarcal encontramos a grande massa produtora, Ciro Flamarion esclarece:

[...], achamos: uma categoria de ‘trabalhadores da coletividade’ (*demiurgos*), gozando de certo prestígio social – artesãos especializados, profetas, médicos, arautos, poetas, cantores (*aedos*), etc. –, que iam de uma ‘casa’ nobre a outra na medida em que fossem solicitados seus serviços; camponeses sem terra (*tetes*), que alugavam quando podiam sua força de trabalho e eram muito malvistos; e – sabemos-lo por Hesíodo – pequenos proprietários de terras.<sup>147</sup>

Em conformidade com os estudos de Mario Alighiero Manacorda. assim, pode-se assistir ao conflito, ou, mais precisamente, a oposição entre as duas *paideias*. De um lado, os aristocratas; de outro, os produtores. Quem, na verdade, poderá participar da educação? Quem poderá participar da escola? Quem poderá fazer parte da política? Quem poderá realizar as tarefas do poder? Manacorda afirma: “Neste conflito aparecerá o desprezo dos espíritos conservadores por qualquer ascensão das classes populares através da aprendizagem”.<sup>148</sup> O estilo mítico das lendas e fábulas, e a dimensão da religião, comportam a personalidade espiritual da herança aristocrática.

<sup>144</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.87.

<sup>145</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. X, 9, 1180 a.

<sup>146</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.62.

<sup>147</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion. S. op. cit. 1987. p.20.

<sup>148</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. p.63.

Esse embrionário estágio histórico da formação do homem omnilateral alcançará os séculos posteriores, com Platão e Aristóteles, mesmo considerando os preconceitos e ambiguidades de suas filosofias, carregando a mais rica e perfeita harmonia na vida da *pólis*.

O longo período denominado Idade das trevas da Grécia foi rompido com o estalar de uma nova forma de vida social: aparece um novo modelo de organização política. A partir desse século constata-se o reaparecimento de diferentes locais “[...] que nunca tinham sido completamente abandonados, como Atenas, e sobretudo o aparecimento de novos povoados: Tebas, Esparta, Argos.”<sup>149</sup> De acordo com os estudos de Claude Mossé, este ressurgimento de povoados e de novas comunidade políticas não aconteceram somente “[...] nas ilhas, nas costas da Ásia Menor, povoados gregos solidamente constituídos enxameando por sua vez a partir de meados do séc.VIII e balizando de cidades gregas as bacias ocidentais e o oriente do Mediterrâneo.”<sup>150</sup> Nessa mesma época é feita a composição das poesias que foram transcritas na *pólis* ateniense e atribuídos pela tradição, ao poeta Homero, provavelmente por volta do século VI a. C.

Portanto, entre os séculos, (800 – 700 a. C.), a Grécia caminha para uma profunda e intensa modificação na estrutura política e social. Até então, sua economia essencialmente agrícola se transforma numa economia de comércio; aos poucos, as *póleis* se transformam em verdadeiros centros comerciais. As cidades gregas ou, mais precisamente, cidades-estados, por nós conhecidas como aquelas que têm um governo próprio e independentes umas das outras, com forte vínculo espiritual, se autogovernam: se organizam e se estruturam fundamentalmente nos valores e nos fins comunitários, sobretudo nas leis e nos ritos.

Esparta e Atenas são as cidades mais representativas e emblemáticas que conhecemos, são duas *pólis* de maior representatividade na Hélade. Enquanto a primeira retrata uma cultura autoritária e conservadora, eminentemente militar, a segunda é caracterizada por uma cultura democrática, essencialmente artística. Diametralmente opostas em seu caráter educativo, Esparta e Atenas, unindo-se às demais *póleis*, criam “[...] no centro Mediterrâneo uma civilização móvel e unitária, articulada e comum, madura pelo pluralismo de formas e de especializações e pelas diversas contribuições de etnias, de grupos e de indivíduos, que [...]”<sup>151</sup> aos poucos vai se tornando o grande

---

<sup>149</sup> MOSSÉ Claude. op. cit. p.10.

<sup>150</sup> id. p.10.

<sup>151</sup> CAMBI, Franco. op. cit. 1999. p.77.

centro da cultura da história da antiguidade, “[...] que pela obra dos reis macedônios e, depois, dos reis romanos, foi afirmando-se como a cultura-líder do Mediterrâneo e do mundo antigo.”<sup>152</sup> A *pólis*, sem dúvida traduziu para a história da civilização ocidental esta forma e este jeito, está maneira e este estilo de ser e de viver. Podemos dizer em certo sentido que, o universo espiritual da *pólis*, remonta e atualiza o sentido da existência da esfera política e do sentido de civilidade.

Por sua vez, o modelo educativo de Esparta, como já afirmado anteriormente, é um modelo militar, cujo processo pedagógico vai orientar a formação do guerreiro para o ofício das armas; mas ao mesmo tempo ele é também instruído na educação musical e na atlética, modelo educativo controlado pelo Estado. Sobre isso, Aristóteles reconhece e louva a escola de Esparta, e assim, reivindica para Atenas o mesmo modelo. Afirma ele: “Quanto a este aspecto, deve-se louvar os lacedemônios, pois eles dão a máxima atenção à educação das crianças e fazem dela um encargo público.”<sup>153</sup> Embora seja reconhecida historicamente como aquela que irá lograr uma herança educativa rude, severa e até mesmo inculta, também deve ser considerada, mesmo antes de sua rival Atenas, como uma cidade de cultura. “Desde o século VIII, a arte já floresce na Lacônia e o século VII é o grande século de Esparta, [...]”<sup>154</sup> Fruto de sucessivas guerras do período, Esparta pode ser considerada como uma das cidades mais vastas por seu território. Sua educação é, por longo período, considerada como exemplo educativo para todos os conservadores gregos, inclusive Platão e Aristóteles. Finda a época homérica, a estrutura social das cidades gregas se modifica, seja na perspectiva da cultura, seja nas finalidades educativas. O cavalheiro ou herói grego passa a ser agora o soldado, não mais numa formação individual como aquela de Aquiles, que se processa isoladamente, mas sim, numa instrução coletiva – social. “Nessas cidades a educação é tarefa precípua do Estado: confiada a um magistrado, ‘*pedônomo*’, ou legislador para a infância, ela não se realizava isoladamente como para Aquiles, mas coletivamente, nas tropas (*aghélai*) ou nos coros (*choròs*).”<sup>155</sup> A formação e instrução pertencem ao Estado, que cuida, portanto, da criança desde os mais tenros anos até formar o homem adulto. Não visa, portanto, a formação da criança tal qual entendemos hoje. A *areté* do guerreiro de Homero é substituída pela *areté* do soldado. Eis um fato novo, que inaugura o campo político dos gregos: aquele ideal formativo

<sup>152</sup> CAMBI, Franco. op. cit. 1999. p. 78.

<sup>153</sup> ARISTÓTELES. *Política*. XII, 1, 1337 b.

<sup>154</sup> MARROU, Henri-Iréné. op.cit. 1990. p.33.

<sup>155</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.65.

individual – pessoal, se transforma num ideal comunitário. Essa nova finalidade é tudo para os cidadãos da *pólis* – cada cidadão se reconhece na vida da cidade. O que vai unir os cidadãos da *pólis* é um sentimento unívoco de semelhança, que posteriormente se transformará num único objetivo: formar os cidadãos para os interesses e necessidades daquela *pólis*. Sobre isso, escreve Jean-Pierre Vernant: “Esta semelhança cria a unidade da *pólis*, porque para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade.”<sup>156</sup> É evidente que a organização social de Esparta deixou como legado difíceis e complicados problemas, sobretudo na arte do *fazer* – da guerra. De fato, a *politéia* dos lacedêmônios é uma realidade que não se compreende de uma única vez. Contudo, precisamos salientar a questão da igualdade entre os seus cidadãos livres. Claude Mossé, em seus estudos revela que a própria denominação [...] «espartano» designa *Homoioi*, os Iguais, ou sejam os cidadãos.”<sup>157</sup> E, é exatamente essa conotação de *Iguais*, que Atenas, poucos séculos depois, dá uma reordenação democrática que chega até a nossa civilização. Em Esparta, nesse momento, os *homoioi* eram definidos pelos laços de sangue. Mesmo nas violentas batalhas entre eles, sabiam os gregos conduzir o sentido da rivalidade. Tucídides narra um pouco dessa emblemática realidade grega, sobretudo na ocasião da desavença entre espartanos e atenienses, justamente quando seus respectivos aliados passaram a rivalizar.

Os lacedemônios mantiveram sua hegemonia sem transformar seus aliados em tributários, mas cuidando, para que estes tivessem uma forma oligárquica de governo, de conformidade com o interesse exclusivo de Esparta; os atenienses, por seu turno, fizeram com que as cidades aliadas paulatinamente lhes entregassem as suas naus, à exceção de Quios e Lesbos, e impuseram a todos um tributo em dinheiro. Desta forma os recursos próprios dos atenienses para a guerra tornaram-se maiores que os dos lacedemônios e seus aliados ao tempo em que a aliança estava intacta e forte.<sup>158</sup>

Analisando especificamente a educação de Esparta do século V a. C., o processo pedagógico é bastante distinto, porém significativo para compreender a nossa investigação sobre a omnilateralidade. Ao pensar na formação do guerreiro – soldado, isto é, do adestramento do hoplita, a finalidade não é outra, senão, estar apto para servir o Estado. Licurgo (800 a. C – 730 a. C.) é o maior legislador de Esparta. O guerreiro ou

<sup>156</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op.cit. p.49

<sup>157</sup> MOSSÉ Claude. op. cit. 70, 1985. p.91.

<sup>158</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.13.

o jovem soldado se encontra totalmente nas mãos do Estado. Nessa perspectiva, a legislação cuida com total dedicação do processo pedagógico das crianças e dos jovens. A legislação é exigente e rigorosa, bem antes do nascimento das crianças o Estado já previa as condições básicas para formar o guerreiro. No segundo capítulo da tese evidenciaremos mais precisamente essa questão, em *A República*, o projeto platônico visa cuidar previamente dos rebentos das uniões matrimoniais. Sabemos que a prática educativa de Esparta é movida por uma política de eugenismo, isto é, a criança só é aceita pelo Estado se for: bem formada, bela, formosa, saudável. Contrariando esse modelo, está isenta do processo educativo, ou seja, raquíticos, disformes e deficientes, ou semelhantes, como também já sabemos, são punidos com a morte, “[...] são condenados a ser lançados no monturo, nos Apótetas.”<sup>159</sup> Ao sete anos os espartanos bem formados, belos e bem formados, formosos e saudáveis são requisitados pelo Estado, até à morte, pertence-lhe inteiramente. Expressa Henri-Marrou:

A educação propriamente dita vai dos sete anos aos vinte anos; ela é disposta sob a autoridade direta de um magistrado especial, verdadeiro comissário da Educação nacional, o παιδαγωγός. [...] Aos vinte ou vinte um anos o jovem, tendo concluído sua formação, mas não havendo satisfeito ainda todas as exigências do impiedoso Estado totalitário, entrava nas formações de homens feitos, inicialmente, na dos ‘jogadores de bola.’<sup>160</sup>

Apesar dos entraves do engendramento histórico da época, Platão recolhe dessas raízes arcaicas sua intenção educativa visando o futuro de seu pretendente *dirigente-filósofo*, - uma educação para toda a vida, um ciclo de estudos contínuo, uma formação corporal e intelectual. Também Aristóteles mais tarde proclama em seus escritos sua defesa de uma escola de Estado. Essas três partes constituíam o processo formativo da educação espartana. Subtraída de sua família, a criança era inserida em “[...] escolas-ginásio [...]”<sup>161</sup>, e instruída comunitariamente. O aprendizado acontecia no espaço público, cuja finalidade era formar o militar, o soldado e, o ideal era definido em função dos interesses do Estado – o homem da *pólis* vive para a *pólis*, e essa é tudo para os cidadãos. Da mesma forma as mulheres eram treinadas e assim educadas, porém, tendo em vista a procriação de filhos robustos para a *pólis*. Em relação à escrita, o educando aprendia o elementar.

<sup>159</sup> MARROU, Henri-Irénée. op. cit. 1990. p.41.

<sup>160</sup> ibid. p. 42

<sup>161</sup> CAMBI, Franco. op. cit. 1999. p.83.

Levava-se uma vida em comum, favoreciam-se os vínculos de amizade, valorizava-se se em particular a obediência. Quanto à cultura - ler, escrever -, pouco espaço era dado a ela na formação do espartano – ‘o estritamente necessário’, diz Plutarco –, embora fizessem aprender de memória Homero e Hesíodo ou o poeta Tirteo.<sup>162</sup>

Aqui, o principal é, sem dúvida, o devotamento ao Estado: disciplina, severidade e determinação compõem o quadro desse processo educativo. Dava-se contudo prioridade a educação física em detrimento da educação intelectual, trata-se contudo de uma educação coletiva, retirados dos lares gregos, os jovens são submetidos a um forte esquema disciplinar. A arte do ensino era sentenciado pelo ofício do soldado, do hoplita. Aos funcionários compete cuidar rigorosamente para que os adolescentes possam se inserir na vida adulta. Esparta é uma máquina de fabricar combatentes. É importante também salientar, aqui, a educação feminina, embora nesta a instrução musical e esportiva tivessem uma formação menos consistente: à mulher reserva-se o papel de gerar filhos saudáveis e fortes para o Estado. As fontes do conhecimento da história da educação espartana chegam até nós muito tardiamente. Henri-Irénée Marrou reconhece isso e explica:

Infelizmente, as fontes que nos permitem descrever a educação espartana são tardias: Xenofonte e Platão levam-nos somente até o século IV e seu testemunho é menos explícito que o de Plutarco e das inscrições ou em sua maioria datam apenas dos séculos I e II de nossa era. Ora, Esparta não foi somente conservadora, mas reacionária: sua vontade de resistir à evolução natural, de remontar a corrente, de restabelecer os ‘costumes tradicionais de Licurgo’ determinou, desde o século IV, um esforço de reajustamento e de restauração que, realizado, ao longo da História, a conduziu a muitas restaurações arbitrárias, a falsas reintegrações pseudo-arqueológicas. [...] Esta nos é acessível graças a duas ordens de conhecimento: os fragmentos dos grandes líricos: Tirteo, Alcman e os resultados surpreendentes das escavações feitas pela Escola Inglesa de Atenas, notadamente as do santuário de Ártemis Ortia (1906-1910).<sup>163</sup>

A partir da cultura arcaica, esses novos estudos, conforme acentua esse mesmo autor, a educação de Esparta é diferente; não mais aquela que se destaca pela desconfiança, mas apresenta os vislumbres de uma nova paisagem, centrada também no mundo da cultura e das artes: “[...] ela é, então, aquilo que Atenas só se tornará no

<sup>162</sup> CAMBI, Franco. op. cit. 1999. p.83.

<sup>163</sup> MARROU, Henri-Irénée. op. cit. 1990. p.34.



século V – a metrópole da civilização helênica.”<sup>164</sup> Para a nossa investigação, é importante reconhecer esse aspecto do Estado, ou seja, sua finalidade para qual foi criado. Essa devoção ao Estado é bastante significativa para propor a questão da formação do homem omnilateral, tanto em Platão como em Aristóteles. Os dois reconhecem esse caráter: enquanto, para o primeiro, sobressai o viés político, - *o governo dos filósofos*, para o segundo, sobressai o caráter da civilidade, - a cidade educa o cidadão. O Estado, desde cedo, se interessa pelos fins da educação: “A criação mais característica de Esparta é o seu Estado, e o Estado representa aqui, pela primeira vez, uma força educadora no mais vasto sentido da palavra.”<sup>165</sup>

Por sua vez, Atenas, como as demais *poleis* que formam o grande centro mediterrâneo, inicialmente engendra as mesmas fases da educação espartana: guerreira e autoritária. Mas aos poucos o cenário modifica. Para entender o cenário educativo de Atenas é preciso situar alguns os aspectos históricos e políticos dessa época. A aurora da mentalidade educativa ateniense, em certo sentido começa com as reformas de Sólon (640 – 558 a. C.). Até então, a organização da anterior da constituição do legislador Drácon (século VII a. C.) permitia somente aos nobres caracterizados pelos laços de sangue a participarem das magistraturas da *pólis*. Na *Constituição dos Atenienses*, Aristóteles enfatiza que os laços de sangue era primordial na vida política ateniense, “[...] as magistraturas eram estabelecidas de acordo com a nobreza de nascimento e com a riqueza.”<sup>166</sup> O legislador Sólon é o grande reformista ateniense, nele está o começo da formação política de Atenas.

Sobre sua geneologia, origem social, bem como sua descendência estão ligadas ao rei da Ática. É o biógrafo de Queronéia, Plutarco (46 -120 d.C), que nos informa: “[...] filho de Execéstides, homem que, pela riqueza e poder, segundo afirmam, se situa na classe média, mas que, atendendo à estirpe, pertencia a uma casa notável: era, de fato descendente de Codro.”<sup>167</sup> Esse reformista retirou dos ombros dos atenienses um grande e pesado fardo. De acordo com as reflexões *da Constituição dos Atenienses* de Aristóteles, sabemos que ele aboliu a escravatura por dívidas, para além dessa medida, criou o direito de uma terceira parte para fazer justiça nos tribunais e finalmente, a criação da assembleia polular.

<sup>164</sup> MARROU, Henri-Iréné. 1990. p.35.

<sup>165</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.109.

<sup>166</sup> ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*. p.31

<sup>167</sup> PLURTARCO. *Vidas Paralelas – Sólon e Públicola*. p.45.

Werner Jaeger em sua *Paideia* afirma: “Sólon é o primeiro representante do autêntico mundo ático e, ao mesmo tempo, o seu criador mais iminente”.<sup>168</sup> A partir dele, começam a serem discutidos os problemas da vida pública, especialmente na assembleia geral, ou assembleia popular, onde os cidadãos, homens livres da *pólis*, podiam expressar publicamente o seu direito de falar, podiam defender sua opinião e, portanto, deliberar sobre as questões públicas. “No arcontado de Sólon, todos passaram a reunir-se no *Thesmotheteion*.”<sup>169</sup> O *Thesmotheteion* o qual se refere Aristóteles era o local onde reuniam anualmente os homens livres para propor as leis. Queremos ressaltar que a democracia de Atenas dessa época era fundamentada na soberania popular. O eco dessa soberania se exprimia nas assembléias e nos tribunais. Os cidadãos atenienses e, *somente estes*, se reuniam e, é exatamente essa reunião que denominamos *ecclesia*. Os estudos do investigador português, José Ribeiro Ferreira, revelam que a *ecclesia* era tipo um órgão que incorporava os cidadãos livres. Sendo agora um instrumento público, a assembleia popular é que vai definir, a partir dos embates e das discussões, a vida da *pólis*.

A nova constituição de Sólon deixou de servir-se das regulamentações antigas de Dracon, (650 a.C.), e, “[...] estabeleceu que as magistraturas fossem tiradas á sorte a partir de uma lista selecionada previamente por cada uma das tribos.”<sup>170</sup> O governo de Sólon abriu os caminhos para o florescimento de uma nova Atenas, enquanto fervilhavam os conflitos sociais e econômicos, tendo em vista a diminuição dos poderes autocráticos. Nesse período Atenas vive uma intensa crise agrária e, é exatamente nesse momento que Sólon “[...] promulgou leis e procedeu a um cancelamento das dívidas, fossem privadas ou públicas.”<sup>171</sup> É essa, uma de suas maiores façanhas poíticas. Por isso, foi amado e odiado ao mesmo tempo. Plutarco (46-120 d. C) ao escrever a biografia de Sólon em *Vidas paralelas*, enfatiza em poucas linhas a personalidade do legislador de Atenas: “[...] no trato gostava de ajudar os pobres e era indulgente e moderado com os adversários. [...] sendo visto como um homem prudente, organizado e, partidário da igualdade, [...]”<sup>172</sup> Após ter instituído o conselho do Aerópago – primeiro conselho, exatamente pelos que haviam exercido o arcondato anual, percebeu que “[...] o povo se tornara enfatuado e arrogante com a

<sup>168</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.175.

<sup>169</sup> ARISTÓTELES. **A constituição dos atenienses**. p.23.

<sup>170</sup> *ibid.* p.31.

<sup>171</sup> ARISTÓTELES. **A constituição dos atenienses**. p.23.

<sup>172</sup> PLURTARCO. **Vidas Paralelas – Sólon e Públicola**. p.100.

anulação das dívidas, [...]”<sup>173</sup>, entretanto, Solon tomou uma nova decisão, fundou um “[...] segundo conselho, através da escolha de cem homens por cada uma das tribos, que eram quatro.”<sup>174</sup> Este conselho ficou conhecido como *boule* dos Quatrocentos. Ao mesmo tempo, delimitou que este conselho analisasse as questões antes do povo e que não deixasse seguir nada para a assembléia sem essa apreciação prévia. É o começo da democracia. A Grécia inventa a democracia. Na *Constituição dos Atenienses*, Aristóteles expressa: [...] ao conselho do Areópago atribuiu a função de salvaguardar as leis, tal como, de início, começara por zelar pela constituição.<sup>175</sup>

O século V a. C., é também o século das guerras, são marcantes, denominadas guerras Médicas ou Guerras Greco-Persa. Além de Atenas, a musa inspiradora, como bem sabemos, muitas cidades gregas adotavam parcialmente o sistema democrático. Mas, é exatamente neste século que muitas *pólis* vão unir-se em torno de Atenas para proteger das sucessivas invasões persas. Disso, resulta a primeira confederação dos cidadãos atenienses, denominada, também, liga de Delos. Essa confederação foi base para a criação e construção do Império Grego e de modo generalizado, contribuiu para a constituição do regime democrático. Sólon, no auge de seu poderio e domínio dá a Atenas uma nova vida. Com ele inicia-se uma nova esfera da vida política ateniense e, portanto uma nova fase educativa se faz renascer, para Werner Jaeger, “[...] ele foi uma coluna fundamental do edifício da formação ática.”<sup>176</sup> Além de legislador, Sólon é também poeta, conhecedor dos anseios e sentimentos de seu povo. Os estudos de Werner Jaeger revseelam que, se os fragmentos das poesias desse legislador tivessem desaparecido na história, jamais conheceríamos o sentido ético de seus atos políticos, que na verdade, suplantam o nível partidário. Aristóteles, na primeira parte da *Constituição dos Atenienses* relata que esse importante reformador de Atenas traduzia seus sentimentos, sobretudo os mais intensos em versos. “Que Sólon tinha esse poder testemunha-o a gravidade da situação; para mais, ele mesmo o recorda em vários dos seus poemas e todos os autores partilham da mesma opinião.”<sup>177</sup> Sobre a importância desses fragmentos, Werner Jaeger explica e interpreta sem esses “[...] não estaríamos em condições de compreender o que há de mais grandioso e memorável na

---

<sup>173</sup> PLURTARCO. *Vidas Paralelas – Sólon e Públicola* p.78.

<sup>174</sup> *ibid.* p.78.

<sup>175</sup> ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*. p.24.

<sup>176</sup> JAEGER, Werner. *op. cit.* 2001. p.173.

<sup>177</sup> ARISTÓTELES. *A constituição dos atenienses*. p.29

poesia ática contemporânea da tragédia e nem a vida espiritual inteira de Atenas.”<sup>178</sup> Como sabemos Sólon instituiu uma nova constituição para Atenas, e promulgou outras várias leis fixando-as no “[...] Pórtico Real e todos juraram observá-las futuramente.”<sup>179</sup> Aristóteles refere-se a ele como o primeiro democrata [...] o campeão do povo [...].<sup>180</sup>

Por volta do século V a. C., Atenas alcança um novo estágio educativo, seja no campo político, como no plano cultural e democrático, portanto, sua educação – o sistema educativo perde o até então caráter militar. O mundo social desse século é um verdadeiro espetáculo, é um acontecimento marcante na história das civilizações antigas, é um horizonte onde floresce verdadeiramente a dimensão criativa do homem antigo, grego. Longe das técnicas precisas e das tecnologias midiáticas de nosso tempo, a civilização grega vai profundamente traçar educativamente o rosto de sua cultura. O mundo social é fervilhante e borbulhante, de acordo com Franco Cambi, a população dessa época, atinge “[...] cerca de 300 mil habitantes [...]”<sup>181</sup> Nesse meio encontram-se: poetas, artistas, pintores, historiadores, escultores, educadores, dramaturgos, comediantes, teatrólogos, filósofos, arquitetos, oradores, assim vão compor também o quadro social da *pólis*. E é nesse labirinto cultural essencialmente educativo que aparecem pouco depois do final do século, Platão, e um pouco mais adiante, Aristóteles.

Foi por volta do século VIII a. C., que a sociedade de Atenas reproduz a antiga educação homérica. A Atenas dos séculos VII e VI a. C., não tem uma estrutura educacional própria, não tem ainda uma escola, o que estimula a educação como instrumento institucional são os famosos jogos olímpicos, cuja prática ainda prevalece muito viva entre nós. Lorenzo Luzuriaga, tratando da educação ateniense, explica: “[...] os certames nacionais desportivos substituem os torneios guerreiros da idade homérica; e para eles a juventude se prepara desde tenra infância.”<sup>182</sup> As crianças e adolescentes atenienses experimentam a mesma instrução: guerreira e heróica. A educação, até então, é uma educação que prioriza a matéria social e não a estatal.

Descrevendo especificamente as características da educação do século V a. C., em Atenas encontraremos “[...] formas de educação (historicamente acertadas) baseadas na ‘música’, com o mestre de cítara (*kitharistés*) e de flauta (*haulétes*), e na

<sup>178</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.174.

<sup>179</sup> ARISTÓTELES. **A constituição dos atenienses**. p.30.

<sup>180</sup> *ibid* p.22.

<sup>181</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p. 84.

<sup>182</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. 1980. p.39.

ginástica com o *paidotribes*. Estes são os herdeiros históricos do Fênix Homérico.”<sup>183</sup> Também aqui em Atenas não mais uma educação individual como vimos em Aquiles, não mais também uma educação privada. A educação é pública, em certo sentido aberta ao povo, porém seus educadores são privados. Não são eles funcionários do Estado, como vimos anteriormente em Esparta. Para a educação ateniense, não mais como na educação de Esparta, a família não está em primeiro plano e, portanto, somente aos sete anos vai se começar propriamente o processo educativo, dividido em duas etapas – educação musical e educação atlética. A educação musical não ensina só a música, mas também a poesia, e posteriormente uma instrução mais aplicada a partir da retórica e da gramática, como nos relata Luzuriaga.

A educação musical compreendia não apenas a música, mas também a poesia; e era dada pelo ‘citarista’, por vezes na própria ‘palestra’, ou, então, em lugares especiais. Mais tarde, desenvolveu-se a educação tipo mais instrutivo, escolar, dada pelo *didaskalos* ou mestre elementar, seguido do *grammatikos*, que ensina a gramática e a retórica. A esses educadores ajunte-se o *pedagogo*, que acompanhava os rapazes e cuidava se sua conduta.<sup>184</sup>

Em relação à educação do corpo – a educação física ou atlética, bem diferente da academia contemporânea, a educação ateniense visa uma formação além da simples estética: a ética – o primado do caráter. O modelo da formação do corpo continua sendo o modelo da formação corporal de Aquiles. Isso nunca modificou. A finalidade dessa educação é formar o homem por inteiro, subtendida: o corpo – em vigor e beleza e sensualidade; a alma – em nobreza e excelência, logo, gera homem o homem belo, forte e bom. Henri-Marrou explica isso detalhadamente, não existe separação entre corpo e espírito.

Talvez seja o espírito dessa educação, expresso da melhor maneira pela palavra *kalokagathia*, isto é, educação moral e estética reunidas a tanto o cultivo do corpo, a beleza física, como o sentido moral e social. Ambos os aspectos predominam aqui sobre o intelectual e o técnico. Os jogos e esportes, o canto e a poesia, são instrumentos essenciais dessa educação, de tipo ainda minoritário, embora com o espírito cívico e, em certo sentido, democrático, por ser patrimônio de todos os homens livres.<sup>185</sup>

<sup>183</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.66.

<sup>184</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. 1980. p.40.

<sup>185</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit., 1980.p.40.

É também na legislação de Sólon que encontramos normas e leis sobre o ensino. A preocupação dos atenienses com a educação é uma questão que começa a ser debatida nesse tempo. É, portanto, no século VI a. C., que a escola ganha sua importância na legislação. Os estudos de Manacorda revelam que nas leis e normas da legislação de Sólon estão presentes os deveres da família.

[...] além de fazer aprender a ler e a nadar, prover a aprendizagem de um ofício para os pobres e, para os ricos, a aprendizagem da música além e da equitação, além de ‘praticar os ginásios a caça e a filosofia.’ Além disso, davam-se disposições referentes mais de perto à escola, determinando o início e o término das aulas, o número de alunos, como também as características dos magistrados prepostos para a instrução.<sup>186</sup>

São os pais dos alunos que devem instruir seus filhos, por isso encontraremos nas famílias os primeiros pedagogos, que em sua grande maioria são escravos ou estrangeiros. O pedagogo é aquele que leva os filhos para a escola, e também o que cuida de sua educação moral. Não obstante, é precisamente no século V a. C. que a educação de Atenas transforma-se substancialmente em relação aos séculos anteriores. As modificações mais intensas ocorrem na formação dos jovens. A formação agora se dirige especificamente para a política. O jovem deve saber falar nas assembleias, o que significa uma formação para o *dizer*. Também existe uma preocupação com os ginásios e palestras dessa época. Em uma das traduções da *Constituição dos Atenienses*, de quem apresenta sob a autoria de Pseudo-Xenofonte está evidente a preocupação dos atenienses com os ginásios – escola da época. Podemos ler em Pseudo-Xenofonte: “Há uns tantos ricos que têm ginásios, banhos e vestuários particulares, mas o povo está constituído, para seu próprio uso, muitas palestras, vestiários e banhos públicos.”<sup>187</sup> Com o advento da *pólis*, a vida social dos gregos se transforma substancialmente. Sua criação está situada entre os séculos VIII e VII a. C., expressa Jean-Pierre Vernant: “Advento da Pólis: nascimento da filosofia.”<sup>188</sup> Com o surgimento da cidade, a nova manifestação da estrutura social se dá diante da radical e profunda transformação no estatuto social da vida na civilização grega.

<sup>186</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p. 66.

<sup>187</sup> PSEUDO-XENOFONTE. **A constituição dos atenienses**. Tradução do Grego, Introdução, Notas e Índices. Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: CECH/FL/UC, 2011. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Textos) p.29.

<sup>188</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.103.

Na história da civilização grega, a criação da *pólis* se constitui um acontecimento marcante e decisivo para toda a humanidade, “[...] marca um começo, uma verdadeira invenção [...], cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos.”<sup>189</sup> A cidade definida e defendida por Aristóteles não é uma simples reunião de pessoas vivendo em um mesmo espaço. A filosofia da *pólis* aristotélica ultrapassa os limites do entendimento geográfico e territorial. Muito menos pode ser definida em sentido econômico. A definição da *pólis* para Aristóteles abarca os conceitos de felicidade e civilidade que estudaremos no terceiro capítulo. A definição de *pólis* está vinculada diretamente com aos homens livres dessa civilização. A cidade deve ser compreendida por eles e neles, isto é, a soberania pertence ao cidadão que exerce o seu direito legítimo de ser o que é. A palavra todos para Aristóteles é duvidosa, ele mesmo assim o expressa: “Vemos então, que a palavra ‘todos’ é ambígua, (de fato as palavras ‘todos’, ‘ambos’, ‘impar’ e ‘par’ causam confusões na argumentação, mesmo em debates lógicos).<sup>190</sup> A lógica da cidadania do filósofo é outra. “A cidade-Estado antiga é uma dessas noções que, uma vez assimiladas, são entendidas e aplicadas sem dificuldade, mas que são difíceis de definir em poucas palavras.”<sup>191</sup> Na compreensão de Ciro Flamarion a cidade-Estado clássica parece ter sido “[...]criada paralelamente pelo gregos e pelos etruscos e / ou romanos. No caso destes últimos, a influência grega foi inegável, embora difícil de medir e avaliar.”<sup>192</sup> Em Aristóteles seguramente só uns poucos cidadão ricos participam legitimamente da justiça judiciária, legislativa e administrativa da *pólis*

O que prevalece como finalidade primeira para o sistema da *pólis* grega é a palavra, o *dizer* - a arte da palavra se torna o conteúdo central da formação grega, ela está em primeiro lugar no que se refere ao instrumento da vida política. A palavra é sem dúvida carregada e recheada de autoridade, de política: de todos os instrumentos de poder da *pólis* ela é o maior, com ela e por ela nasce a voz de comando. O indivíduo grego que sabe conduzir bem as palavras pode ter sucesso nas assembleias e nos debates sobre as questões públicas, mais que isso, pode ter sucesso e prestígio na vida, pois a palavra “Torna-se se o instrumento político por excelência, a chave de toda a autoridade do Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem.”<sup>193</sup> Logo, do ponto de vista

<sup>189</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit p.41.

<sup>190</sup> ARISTÓTELES. **Política**. II, 1, 1262 a.

<sup>191</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion S. op. cit. p.7

<sup>192</sup> *ibid.* p.8.

<sup>193</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.41.

educativo, ela tem o papel proeminente e, portanto, a finalidade da escola tipo grego é instruir para o *dizer*, para o comando. Desde cedo, as crianças e os jovens da *pólis* devem aprender bem a retórica e a eloquência, devem com habilidade e astúcia aprenderem o cultivo do *dizer*.

A vida social, até então centralizada nos arredores do palácio, onde o rei é o vértice de todas as decisões políticas, de todas as questões religiosas, administrativas e econômicas, passa agora a ser debatida no espaço público - o Estado é o centro, não o mundo privado; o Estado deve cuidar da coisa pública e não o contrário. “À imagem do rei, senhor de todo o poder, substitui-se a ideia de funções sociais especializadas, diferentes uma das outras e cujo ajustamento cria difíceis problemas de equilíbrio.”<sup>194</sup> A vida social vai ser sedimentada pelo caráter de publicidade e a escrita não mais está reservada aos profissionais e dignitários do palácio e inspetores do rei. Não mais sendo um saber especializado, “[...] a escrita vai fornecer, no plano propriamente intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma complexa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos.”<sup>195</sup> A partir daí, de acordo com Jean-Pierre Vernant, não mais somente os cantos de Homero e Hesíodo são decorados e recitados como forma de aprendizado, mas também a escrita passa a ser a base da *paideia* grega, tendo como critério a *diké* ou justiça, como podemos ler na citação abaixo:

Compreende-se assim o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraem-se à autoridade privada dos *basileis*, cuja função era ‘dizer’ o direito; tornam-se bem comum, regra geral, suscetível de ser aplicada a todos da mesma maneira. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a *diké*, sem deixar de aparecer como um valor ideal vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos, mas superior a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida sagrada.<sup>196</sup>

O nascimento da escola de escrita é um fato essencialmente importante para a história da humanidade, a escrita, do legado fenício, sem dúvida reivindicará seu papel e valor educativo, por volta do século IX a. C., quando os gregos a reinventam. Não é uma novidade ou um novo tipo de fonética, mas é uma reinvenção com a sutileza e criatividade grega. Quando a escrita irrompe como sabedoria na vida dos cidadãos

<sup>194</sup> VERNANT, Jean-Pierre. p.36.

<sup>195</sup> *ibid.* p.43.

<sup>196</sup> *ibid.* p.43.



gregos assume de uma vez por todas como um valor em si mesmo. A escrita desvela em si mesmo sua verdade, deixa de ser um mistério reservado dos escribas. Disseminado seu saber a escrita não pertencerá mais aos quadros da religião, ou seja, da divindade como algo escondido, misterioso, oculto.

Na *escola do alfabeto* o gramático se robustece, supera o *citarista* e o *pedotriba* em importância estratégica. Logo mais esse profissional seria superado pelo aparecimento e atuação contundente do *filósofo*, destacada a partir da ação educacional dos sofistas e da crítica social e ideológica feita por Sócrates e Platão sobre esse vertiginoso e original movimento cultural, pedagógico e político em Atenas.<sup>197</sup>

Esse saber escondido, tipo esotérico agora é revelado publicamente na *pólis*, não mais os deuses e as divindades o protegem, agora, esse saber é publicizado: pertence à comunidade, é um bem comum. O que outrora estava sob plano e proteção da divindade, agora é desvelado e colocado no plano da comunidade. Precisamos entender aqui, duas situações: *a primeira*, a palavra escrita não tinha destaque na vida social dos gregos, eles preferiam falar e ouvir, o próprio Heródoto fazia suas leituras públicas de sua *História*. A poesia, o teatro, são atividades experienciadas ao ar livre. A própria filosofia era uma atividade realizada a partir dos discursos e dos debates. Muitos filósofos ensinavam caminhando. Bem sabemos, Sócrates (469 – 399 a.C.) nada escreveu. Não temos nenhuma notícia que ele tivesse escrito alguma obra. É Aristóteles que vai dar os primeiros passos em direção a uma escola de escrita; *a segunda*, a educação é da alçada privada e não do Estado. A exceção fica por conta da arte militar, essa sim, era da alçada da legislação, bem como, a ginástica. De resto, a família era totalmente responsável para assegurar a formação dos filhos dos cidadãos gregos. É também Aristóteles que irá propor ao legislador uma escola de Estado.

Tomada dos fenícios e modificada por uma transição mais precisa dos sons gregos, a escrita poderá satisfazer a essa função de publicidade, porque ela própria se tornou quase o mesmo direito da língua falada, o bem comum de todos os cidadãos. As mais antigas inscrições do alfabeto grego que conhecíamos mostram que, desde o século VIII, não se trata de mais de um saber especializado, reservado a escribas, mas de uma técnica de amplo uso, livremente difundida no público.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> NUNES, Cesar Aparecido. op. cit. p. 159.

<sup>198</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.43.

Diferentemente da escola do escriba oriental ou mesopotâmio, a escola de escrita da Grécia desenvolve-se a partir da democracia. A partir de uma situação democrática, a escrita até então era uma técnica complexa, poucos indivíduos conseguiam adquirir essa habilidade, os poucos que conseguiam eram tidos na conta dos poderosos. A escola do alfabeto aparece como instrumento preparatório para a vida coletiva, sem dúvida, é uma porta que se abre para os desafios da vida pública: uma escola que preparava e formava os alunos para assumirem a vida política, expressa Cesar Nunes:

Surge então a *escola do alfabeto*, a segunda escola e ideal educativo ateniense. Era uma escola voltada para a instrução nas primeiras letras e sua continuidade interpretativa, com a exigência da ampliação vocabular e reflexiva, a conquista da força da expressão retórica, o adestramento do espírito e da razão em vista das disputas filosóficas e verbais, a preparação nas contendas e debates públicos.<sup>199</sup>

Sobre a literatura sapiencial, também reservada a poucos, ainda no antigo império da civilização egípcia, por volta do século XXVII a. C., encontraremos as primeiras notícias sobre escrita como nos conta é Mario Manacorda, “No antigo Egito vimos *Ensinamentos*, escritos ou mandados escrever pelo ‘vizir’ pai, e lidos e decorados pelos filhos prostrados no chão; vimos em seguida nascer a escola de escribas [...]”<sup>200</sup>, se antigas escolas dos escribas se prestam para o serviço dos reis antigos, na Grécia, como enfatiza Manacorda, “[...] com a escrita alfabética surge um meio democrático de comunicação e de educação, e a escola de escrita se abre tendenciosamente a todos os cidadãos.”<sup>201</sup> A data de origem ou o nascimento propriamente da escrita é uma questão imbricada na história, mas, mesmo assim, grandes estudiosos como Mario Alighiero Manacorda, Henri-Irénée Marrou e Werner Jaeger, ao falarem sobre a data originária e seu possível registro na história, concordam em situá-la, com mais precisão, no século V a. C. O que também é significativo salientar é que essa nova dimensão, a escrita, passa a ser, na vida da *pólis*, *de modo especial na pólis* ateniense, um instrumento público ao qual todos os cidadãos gregos livres têm acesso:

Podemos então dizer que no início do século V a. C., antes da vitória dos atenienses sobre os persas em Maratona, já existia uma escola de letras (*grámmata*) ou de bê-á-bá, que é progenitora direta da nossa

<sup>199</sup> NUNES. Cesar Aparecido. op. cit. 2009. p.159.

<sup>200</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.67.

<sup>201</sup> *ibid.* p.67.

escola. Devia ter surgido há pouco e talvez não tivesse encontrado apoio dos conservadores, [...].<sup>202</sup>

Como essa nova dimensão educativa torna-se um instrumento público franqueado a todos os gregos livres, a formação assume um caráter mais culto e cada vez mais civil. A filosofia aristotélica, cuja natureza educativa reivindicará posteriormente, sem dúvida, um valor emblemático para essa questão – a escola de escrita, o estudo das letras, é um papel de primeira grandeza na filosofia de Aristóteles. Questão essa a ser tratada com maior precisão e detalhes, sobretudo, no terceiro capítulo de nossa tese. Mas, também é necessário dizer, a escrita como uma parte essencial da educação não era bem vista pelos conservadores. Sobre esse aspecto, aparece objetivamente uma desconfiança em relação à escrita: os conservadores não querem contrariar a tradição, uma vez que os jovens aprendiam pelo método da memorização. “Platão exprimiu abertamente a sua desconfiança em relação aos livros: não podem ser inquiridos e, por conseguinte, as suas ideias estão fechadas à correcção ou ao aperfeiçoamento e, além disso, enfraquecem a memória (*Fedro*224-8).”<sup>203</sup>

Também sobre isso, Mario Manacorda afirma:

Assiste-se, enfim, a um conflito entre as duas tradições culturais, a dos aristocratas guerreiros e a do povo de produtores. A esse conflito se entrelaça um outro que, com base social semelhante, dará origem à polémica entre a excelência adquirida, entre as virtudes inatas e as virtudes aprendidas, entre natureza e educação. Neste conflito aparecerá o desprezo dos espíritos dos conservadores por qualquer ascensão das classes populares através da aprendizagem.<sup>204</sup>

Inseparável da educação física e musical, a intelectual, por sua vez, preparava os alunos pelo método mnemônico, isto é, a partir da memorização dos textos, dos versos e dos poemas dos educadores da época. Explica Manacorda, “[...] obviamente a iniciação à leitura, à escrita e às contas, acompanhados, como instrução intelectual, da leitura de poetas e prosadores, e também de filósofos, pelo menos os do tipo Diógenes.”<sup>205</sup> Como afirmamos anteriormente, Aristóteles, ao contrário de Platão, não se opõe à escrita. Ele mesmo afirmou que “[...] escrever e ler são úteis aos negócios e à economia doméstica e à aquisição de conhecimentos e às várias atividades da vida

<sup>202</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit.p.69.

<sup>203</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p. 82.

<sup>204</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit 2010. p.63.

<sup>205</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit 2010. p.76.

em uma cidade.”<sup>206</sup> Portanto, a escrita, para ele, determina a base da educação: ao mesmo tempo em que ativa e faz desenvolver a vida prática, dela adquirimos outros conhecimentos. Essa nova perspectiva educativa da escrita também se torna um elemento de debate e de tomada de decisões na vida do cidadão grego. Sobre essa importância, tanto para a vida individual de cada cidadão grego, como para o posterior desenvolvimento da educação na história da nossa civilização, Franco Cambi faz uma reflexão estritamente pertinente para o entendimento da formação do homem completo:

Todo o povo escrevia, como atesta a prática do ostracismo; as mulheres também eram admitidas na cultura. Afirmou-se um ideal de formação mais culto e civil, ligado à eloquência e à beleza, desinteressado e universal, capaz de atingir os aspectos mais próprios e profundos da humanidade de cada indivíduo e destinado a educar justamente este aspecto de humanidade (de *humanitas*, como dirão Cícero e os latinos), que em particular a filosofia e as letras conseguem nele fazer emergir e amadurecer.<sup>207</sup>

Atenas, sobretudo no final do século quinto antes de nossa era, confere seu momento de glória e do apogeu do sistema democrático à *pólis*. Com o governo de Péricles (495 a 429 a. C.) assinalamos a segunda parte de nosso capítulo, mesmo porque, é ele o testemunho mais precioso desse período. “Ora, enquanto Péricles esteve à frente do povo, a situação política manteve-se num cenário favorável; após sua morte, porém, ficou bastante pior.”<sup>208</sup> Sólon, como já analisado anteriormente, foi o primeiro representante do povo, depois dele, Pisístraco (600 - 527 a. C.), tanto o primeiro, como o segundo eram representantes do grupo dos aristocratas, por seu turno, Péricles não era bem visto pelos grandes proprietários de terras e pelos poderosos ricos de Atenas. “De facto, e pela primeira vez, o povo escolheu para seu chefe alguém que não gozava de boa reputação entre as classes superiores; [...]”<sup>209</sup>

Atenas é o grande centro cultural e econômico até então. No campo político, instaura-se a democracia e, nesse tempo, o sentido educativo da filosofia tem um papel preponderante na formação dos jovens, da *pólis*. Sobre isso, o historiador Tucídides é quem nos fala mais uma vez. Ele vai descrever o próprio discurso de Péricles, escrito na ocasião da guerra do Peloponeso. Portanto, o historiador coloca na

---

<sup>206</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VIII, 2, 1338 a.

<sup>207</sup> CAMBI, Franco. op. cit. 1999. p.84.

<sup>208</sup> ARISTÓTELES. **A constituição dos atenienses**. p.65.

<sup>209</sup> ARISTÓTELES. **A constituição dos atenienses**. p.65

boca de Péricles que, Atenas é escola de toda a Hélade. É também para os atenienses, escola de democracia e escola de filosofia, a *pólis*, sem dúvida, nasceu assim.

Vivemos sob uma forma de governo que não se baseia nas instituições de nossos vizinhos; ao contrário, servimos de modelo a alguns ao invés de imitar os outros. Seu nome, como tudo depende não de poucos, mas da maioria, é democracia. [...] Na educação, ao contrário de outros que impõem desde a adolescência exercícios penosos para estimular a coragem, nós, com a nossa maneira liberal de viver enfrentamos pelo menos tão bem quanto eles perigos comparáveis. [...] Somos amantes da beleza sem extravagâncias e amantes da filosofia sem indolência. [...].<sup>210</sup>

A democracia, a educação são qualidades que fazem da Grécia clássica a verdadeira escola de toda a Hélade, são os dizeres de Péricles. A Grécia clássica substitui as explicações míticas e religiosas pela reflexão racional e, portanto, pela educação – *paideia*. Nasce a razão autônoma, pela inteligência crítica, pela constituição e afirmação de uma personalidade livre, capaz de estabelecer uma lei humana.

A *pólis* ateniense do século IV a. C. constituiu-se numa cidade de aproximadamente cem mil habitantes, um verdadeiro turbilhão humano para as condições materiais daquela época. Esplendorosa, rica, dirigida por uma classe de proprietários e comerciantes de origem aristocrática faustosa e esnobe, cheia de glórias militares e mercantis, densamente procurada por estrangeiros e patrícios, além de abrigar milhares de escravos.<sup>211</sup>

Em Atenas uma nova geração educativa começa a se impor contra a velha tradição escolar. A *paideia* grega clássica vai florescer nesse ambiente de requinte, considerando apenas os interesses dos homens detentores do poder, como bem escreveu César Nunes.

## 1.2 O horizonte sofístico

Nesse período, a reflexão filosófica se volta para a educação e, assim, desde suas origens, a filosofia nasce colada à *paideia*. A filosofia e a educação desse

<sup>210</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.98.

<sup>211</sup> NUNES Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p.60.

período fundam o sistema educativo grego da *pólis*, cuja finalidade é formar os filhos da classe nobre. “Os diálogos socrático-platônicos e os textos de Aristóteles são discursos de (*lógoi*) que, sem se perderem na aparência e no efêmero, buscam a essência do real e se impõem como verdadeiros pelo rigor e consistência dos argumentos.”<sup>212</sup> As filosofias da educação de Platão e Aristóteles estão ligadas ao próprio contexto histórico do nascimento da filosofia.

Sócrates, Platão e Aristóteles compõem uma espécie de *tríade sagrada*<sup>213</sup> de que nos fala Cesar Nunes. Esse movimento intelectual formado pela *tríade* opera uma verdadeira revolução sobre as finalidades da educação, juntamente com os sofistas. Especificamente, os sofistas desempenharam um papel memorável nos debates que disputavam com Sócrates, com Platão e com Aristóteles. O sentido educativo nasceu exatamente aqui. Até então a especulação filosófica estava direcionada para o mundo físico. Por isso, os primeiros filósofos são muitas vezes denominados naturalistas.

Os anos de 440 a 400 antes de nossa era representam o período da sofística. Os sofistas foram antes de tudo educadores. Indagar os sofistas é perguntar qual o sentido e os princípios da atividade do ensino em sua abrangência e complexidade histórica. Em sua obra *O Político*, Platão explica essa complexidade. Pela boca do personagem Estrangeiro Platão assegura: “Impõe-se-nos neste momento, o dever de refletir o seguinte: qual das ciências se liga o saber respeitadamente à governação dos homens – o mais difícil e o mais importante de todos.”<sup>214</sup> A educação, sua amplitude, sua forma, as questões éticas são debatidas no meio da praça de Atenas.

Sem dúvida, eles acreditaram nessa possibilidade: é possível educar o homem. Até então, o problema filosófico de debate e de reflexão girava em torno das coisas naturais, da natureza ou a *phýsis*. Isto é, antes dos sofistas a realidade filosófica gravitava em torno da natureza, do cosmos, da água, do ar, do infinito, do fogo, da terra e de todos os elementos. Com a sofística nasce o segundo momento da filosofia grega, expressa Henri-Bergson, “Concorda-se, desde Hegel, em fazer começar nos sofistas o segundo período da filosofia grega.”<sup>215</sup> Estes trabalhadores da educação juntamente com a tríade sagrada da filosofia grega redirecionam o discurso para as coisas humanas, na verdade eles deslocam e posicionam do discurso da natureza *phýsis*, para um discurso sobre o homem. Sobre eles, expressa Giovanni Reale:

<sup>212</sup> COELHO, Ildeu Moreira. op. cit. 2001. p.24.

<sup>213</sup> NUNES Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p.61.

<sup>214</sup> PLATÃO. *O Político*. 292 d.

<sup>215</sup> BERGSON, Henri. op. cit. p.92.

Dizer que, sem os sofistas, Sócrates e Platão são totalmente impensáveis significa dizer que os sofistas representam algo totalmente novo e, de algum modo, operaram uma revolução como relação aos filósofos da *phýsis*: é esta revolução, junto com as razões que a produziram, que agora devemos esclarecer.<sup>216</sup>

Ainda de acordo com esse mesmo autor o movimento filosófico da sofística veio para suprir o que até agora estava esquecido e guardado: o plano da reflexão humana. A filosofia tinha agora um novo objetivo, refletir sobre as coisas do homem. Nesse período a democracia triunfa, a política é proeminente e a hegemonia ateniense é notória. As grandes questões sobre o modelo educativo estão sempre em disputa: o tipo de ensino; as matérias úteis à vida; a aprendizagem; as relações e vínculos com o Estado; o tipo de escola; e tantas outras características são debatidas. A partir do confronto da *paideia* socrática e da *paideia* sofística, aos poucos, será gerada e desenvolvida a *paideia* filosófica, cuja finalidade é a proposta de um governo de filósofos. As raízes lingüísticas da palavra *paideia* aparecem por volta do século V a. C.. Bem no início desse século, ainda significa *criação de meninos*. Contudo, toda a educação grega clássica está voltada para a vida adulta: Tratando especificamente disso, Henri-Irénéé Marrou acrescenta: “Em primeiro lugar, toda esta educação está orientada para o fim da formação do homem adulto e não para o desenvolvimento da criança.”<sup>217</sup> A etimologia não contempla a amplitude do termo, ou seja, o sentido verdadeiro não é o sentido lingüístico, ele ultrapassa essas dimensões conceituais. Afirma Henri-Marrou: “[...] bem sei que a palavra *παιδεία* encontra-se *παιδί*, mas o sentido completo é este: “o tratamento que se deve dispensar à criança para fazer dela um homem, perceberam-no bem os latinos, que com Varrão e Cícero, traduziram *παιδεία* por *humanitas*.”<sup>218</sup>

Etimologicamente o termo *paideia* do grego (*αἰδευση*) deriva de *paidós* (*παῖς*) quer dizer criança. Nesse entendimento, a *paideia* seria uma técnica, um *kwou-how* para moldar a criança, mas para os gregos antigos, o sentido não é exatamente esse. Os gregos desconhecem por completo a psicologia infantil. Inicialmente preocupada mais com educação técnica dos meninos, com a formação de seu caráter, a *paideia* incorpora a formação moral e política do cidadão da *pólis*, e alcança sua maior expressão na *práxis* axiológica da cultura humana que leva o homem a perguntar, a

<sup>216</sup> REALE. Giovanni. **História da Filosofia Grega e Romana II** Sofistas, Sócrates e Socráticos menores. 9 ed. Tradução Marcelo Perini. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p.25.

<sup>217</sup> MARROU, Henri-Irénéé. op. cit. 1990. p.341.

<sup>218</sup> ibid. 1990. p.341.

interrogar o sentido e a finalidade da existência pessoal e coletiva. “Na experiência dos filósofos-educadores o conceito de *paideia* superava a vinculação limitada à instrução da criança.”<sup>219</sup> Aristóteles trata dessa questão no segundo capítulo de *Política*. Expressa ele:

Em primeiro lugar, um animal é constituído de alma e de corpo, e destas partes a primeira é por natureza dominante e a segunda dominada. Para descobrir o que é natural devemos conduzir a nossa investigação de preferência para as coisas em seu estado natural, e não para as deterioradas.<sup>220</sup>

As crianças, as mulheres, escravos e bárbaros estão numa condição inferior aos homens livres. De acordo com as reflexões aristotélicas para desvendar o que é natural é preciso encaminhar as pesquisas preferencialmente para as coisas em seu estado natural, e não para as deterioradas. Por isso, ele expressa: “Conseqüentemente, ao estudar o homem cumpre-nos considerar aquele que está nas melhores condições possíveis de corpo e de alma; [...]”<sup>221</sup> Para esse filósofo, somente o homem livre se encontra em condições possíveis de corpo e de alma. Como sabemos as crianças não são completamente desenvolvidas e por isso, nunca poderiam ser compreendidas apenas em relação a elas mesmas. É isso que Aristóteles quer evidenciar, as qualidades morais e intelectuais estão em potência no homem livre, portanto, a *paideia* grega não está voltada para formar a criança em si, mas, para o homem enquanto tal. Aristóteles descreve: “[...] a natureza de cada coisa é seu estágio final, porquanto o que cada coisa é quando o seu crescimento se completa nós chamamos de natureza de cada coisa, quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família.”<sup>222</sup> É no homem livre que aparecerá o princípio fundante da filosofia aristotélica, não nos homens não livres, explica ele, aqueles homens que “[...] são maus ou estão em más condições pode-se ser levado a pensar que o corpo muitas vezes comanda a alma por causa de suas condições deterioradas ou contra a natureza.”<sup>223</sup> Logo, a *paideia* assumiria uma finalidade distinta e exclusiva, podemos assim dizer: a educação grega se volta para a formação do homem adulto, o objetivo não era formar a criança em seu desenvolvimento, como afirmou Henri-Marrou, mas, dela fazer um homem. Essa idéia de educação representa para os

<sup>219</sup> NUNES Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p.62

<sup>220</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 2, 1254 b.

<sup>221</sup> ibid. I, 2, 1254 b.

<sup>222</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 2, 1253 a.

<sup>223</sup> ibid. I, 2, 1254 b.



povos helênicos o esforço máximo para compreender o lugar e a totalidade do homem na sociedade. Esse ideal de homem pensado pela educação helênica representa, em face dos povos da época, um novo estágio em tudo o que se refere à vida dos homens em comunidade. O verdadeiro sentido da educação não é o indivíduo, mas a pessoa humana. O que justifica a existência de uma comunidade ou de um indivíduo reside no entendimento de sua autonomia. Em sentido original a educação pretende atingir a mais rica e perfeita personalidade do homem.

Com o advento dos sofistas, essa palavra ganhará cada vez mais amplitude e importância em seu significado na vida dos gregos. Portanto, *paideia* significa formação humana ou formação do homem como tal. A antiga educação helênica está impregnada de cultura e religiosidade. Os princípios dessa educação não fazem distinção entre cultura e religião: a educação, reafirmamos, está impregnada do discurso religioso. Entretanto, com os sofistas, a educação dá um passo largo em relação a uma educação consciente: “A educação tem lugar no tempo dos sofistas, que é ao mesmo tempo a época da criação da ideia consciente de educação.”<sup>224</sup> O conceito de *paideia*, com os sofistas, ultrapassa a vinculação limitada à criança, ou seja, deixou de se restringir às questões da infância. A ação educativa se refere ao homem adulto:

O conceito, que originariamente designava apenas o processo da educação como tal, estendeu ao aspecto objetivo e de conteúdo a esfera do seu significado, exatamente como a palavra alemã *Bildung* (formação) ou a equivalente latina *cultura*, do processo da formação passaram a designar o ser formado e o próprio conteúdo da cultura, e por fim, abarcaram, na totalidade, o mundo da cultura espiritual: o mundo em que nasce o homem individual, pelo simples fato de pertencer ao seu povo ou a um círculo social determinado. A construção histórica deste mundo da cultura atinge o seu apogeu no momento em que se chega à ideia consciente de educação. Torna-se assim claro e natural o fato de que os Gregos, a partir do século IV, quando este conceito encontrou a sua cristalização definitiva, terem dado nome de *paideia* a todas as formas e criações espirituais e ao tesouro completo da sua tradição, tal como nós o designamos por *Bildung* ou, com a palavra latina *cultura*.<sup>225</sup>

A constituição do processo de toda amplitude da cultura só pode atingir sua meta quando a educação vem à tona em seu sentido consciente, vivo, penetrante e borbulhante na sociedade onde está engendrada, a *paideia* é entendida assim, em sua consciência plena e definitiva nesta civilização. Explica-nos Werner Jaeger, o conceito

<sup>224</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.352.

<sup>225</sup> ibid. p.354.

de *paideia* que inicialmente estava ligado ao processo educativo aos poucos se estende a própria ideia de cultura. “Os sofistas constituem, sob este ponto de vista, um fenômeno central. São criadores da consciência cultural em que o espírito grego alcançou o seu *telos*, e a íntima segurança da sua própria forma e orientação.”<sup>226</sup>

Esse desenvolvimento determinadamente histórico da formação do homem atinge seu ápice no momento em que a ideia de educar passa a ser algo consciente na cultura dessa civilização. A *paideia* se volta para uma formação continuada do homem, consciente de que somente no plano do comunitário é possível realizar perfeitamente o ideal humano. Nesse nível, a formação se volta para o plano do político e, em seu caráter mais profundo, mais do que conhecer a historicidade e a singularidade do seu território ou de sua etnografia, a formação política se volta para os negócios da *pólis*, se refere às coisas humanas. Não tão distintamente da política contemporânea, muitas vezes preocupada, sobretudo, com os interesses dos indivíduos e dos grupos, e permeada tanto pela corrupção como pelo engano, a política da Grécia clássica dimensiona uma questão significativa e instigadora: ela centraliza a totalidade da vida educativa do cidadão:

Além de criarem a razão, a política, a democracia e o teatro, os gregos souberam, talvez como nenhum outro povo, valorizar a educação, entendida não como escola, instrumentalização de crianças e jovens para o exercício de funções e atividades específicas, mas como *paideia*, cultura, ideal de excelência, trabalho de purificação e elevação da alma à mais alta perfeição.<sup>227</sup>

A reflexão sobre a *paideia* consagra um incondicional saber a respeito da educação, um esforço educativo para formar o homem em sentido integral, por inteiro, um processo permanente e durável que consiste em formar o homem durante toda a sua vida. Nesse cenário é que remontamos propriamente às concepções das filosofias da educação de Platão e Aristóteles.

No alvorecer do século VI, antes de nossa era, Pitágoras (570 a. C.), um dos primeiros filósofos, refletiu sobre essa *paideia*: “Sua tese é que existe um bem que se transmite sem perdê-lo, sem onerar ou diminuir quem o distribui: a educação, a que confere o nome de *paideia*.”<sup>228</sup> Sabemos que a filosofia nasce por volta do século VI a. C., em Mileto - cidade-estado, na Jônia. Com a filosofia, nasce um saber racional – os

<sup>226</sup> JAEGER, Werner. op. cit. p.354.

<sup>227</sup> COELHO, Ildeu Moreira. op. cit. 2001. p.45.

<sup>228</sup> NUNES Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p.62.

mitos não mais servem para explicar a vida humana, mas “Em sua origem, a filosofia nasceu como forte oposição à explicação mitológica de analisar a realidade”.<sup>229</sup> As instituições filosóficas de caráter particular têm a finalidade especulativa do mundo, da natureza, do cosmo. Os primeiros nomes estão ligados aos filósofos como Tales de Mileto (640 – 546 a. C.), Anaxímenes (588 – 524 a. C.), Anaximandro (610 – 546 a. C.) Heráclito (535 – 475 a. C.) Parmênides, (530 – 460 a. C.), Pitágoras (século VI) e muitos outros. Todos esses filósofos tentam explicar a realidade a partir de premissas lógicas, portanto racionais.

Os primeiros filósofos gregos buscavam um tipo de saber que fosse capaz de superar o nível primário do conhecimento, aquilo que definiam com *doxa*, como um saber ingênuo, simplista, como *opinião* e que, ao mesmo tempo, não fosse confundido com o dogmatismo das doutrinas e adivinhações mitológicas vigentes. A marca de diferenciação que delimitava a intencionalidade do saber filosófico nascente era a distância do saber primário, definido como senso comum, e a negação do saber mitológico.<sup>230</sup>

Esses filósofos, conhecidos como filósofos naturalistas têm como ímpeto fundamental de suas investigações uma compreensão racional do mundo exterior da natureza. Eles se preocupam em estudar e conhecer a ordem do cosmo, do universo, do mundo, do número e de suas partes constituintes. Aos nossos olhos, esses primeiros filósofos se parecem muito mais com cientistas do que com filósofos. Aliás, a palavra filósofo começa a ser utilizada com Pitágoras, – é ele quem se denominará filósofo – amigo da sabedoria. Sobre isso, Laértios Diógenes esclarece:

[...] Pitágoras, foi o primeiro a usar o termo e a chamar-se de filósofo; com efeito, Heracleides do Pontos em sua obra *A Mulher Exânime* atribui-lhe em conversa com Lêon, tirano da cidade de Fliús, a frase segundo a qual homem algum é sábio, mas somente Deus. Imediatamente esse estudo passou a chamar-se sabedoria, e seu professor recebeu o nome de sábio, para significar que atingira a perfeição no tocante à alma, enquanto o estudioso dessa matéria recebia o nome de filósofo. Outro nome para os sábios era ‘sofista’, e não somente para os filósofos, mas também para os poetas – Cratinos, ao elogiar Homero e Hesíodo em sua peça Arquilocos, dá-lhes esse nome.<sup>231</sup>

<sup>229</sup> NUNES Cesar Aparecido. p.58.

<sup>230</sup> *ibid.* p.58.

<sup>231</sup> LAÉRTIOS. Diógenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do Grego, Introdução e Notas: Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1998. (Coleção Biblioteca UnB). p.15.

Pitágoras funda, organiza e sistematiza a primeira escola *filosófica* com peculiaridades pedagógicas, mas não é ainda uma escola pública ou uma escola de Estado. Conforme os estudos de Marrou, o Pitagorismo se abre à dimensão pedagógica em uma instituição já apropriada. Tem sua sede, normas e reuniões regularizadas: “[...] é uma verdadeira escola, que absorve o homem por inteiro e lhe impõe um estilo de vida”.<sup>232</sup> É uma espécie de confraria. As primeiras escolas filosóficas revelam os primeiros mestres no âmbito filosófico. Não são ainda educadores, são considerados sábios. Aos primeiros sábios estão ligados nomes como Tales, Anaximandro, Heráclito, Parmênides e também Pitágoras. Daqui, Platão e Aristóteles também recolhem dessas primeiras confrarias raízes institucionais, para posteriormente fundar respectivamente a Academia e o Liceu – suas escolas filosóficas e científicas. Porém, esclarece Marrou:

Mas não foi destes círculos de especialistas que emanou a grande revolução pedagógica com que a educação helênica daria um passo decisivo para maturidade: ocorrendo na segunda etapa do quinto século. Ela é obra deste pugilo de inovadores que se conveio em designar pelo nome de Sofistas.<sup>233</sup>

Os sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles modificam o cenário educativo da história da civilização grega. Particularmente, os sofistas são os primeiros a lançar a pedra de toque. Começa com eles um novo ciclo formativo na vida da *pólis*. Abre-se a porta para uma nova profissão, a qual abarca, marca e fertiliza todo o território do processo pedagógico das escolas de Atenas no começo do século V a. C. Desde então uma verdadeira batalha educativa e ideológica se instala na *pólis*. De um lado, os sofistas, de outro, nada menos que Sócrates, Platão e Aristóteles.

Extraordinária ousadia essa que nos mostra o caminho percorrido pelo homem desde os ‘costumes invariáveis’ dos primitivos até esse momento singular em que ele começa a compreender a pequena importância de muitos dogmas e a tirania de muitas tradições. Para esse ‘novo homem’ era necessária uma nova educação, mas nenhuma das escolas que existiam em Atenas era capaz de proporcioná-la. O ideal que dominava até então era o ideal que os senhores da terra haviam concebido e imposto, ao passo que o novo ideal era dos comerciantes e industriais, que até então tinham estado excluídos do ginásio. Os Sofistas se apropriaram sagazmente dele e lançaram no mercado o seu trabalho intelectual.<sup>234</sup>

<sup>232</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p.82.

<sup>233</sup> *ibid.* 1990. p 83.

<sup>234</sup> PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. 16ª ed. Tradução de José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Cortez. 1994. p.53.

De acordo com essa reflexão, Aníbal Ponce explica que os sofistas, contrariando a tradição educativa que domina a época, desenvolvem uma nova prática educativa, eles não condenavam ou desabonavam o trabalho, os sofistas são também trabalhadores, são eles também artesãos. Os sofistas “[...] se propuseram dar aos atenienses não só os conhecimentos que a vida prática requeria, como também secularizar a conduta, tornando-a independente da religião.”<sup>235</sup>

Como já sabemos, Sócrates entra em conflito com os sofistas e tantas vezes os ridiculariza. “A ciência desinteressada não tinha atrativos para ele, e, além disso, ele havia transformado o problema moral no centro predileto das suas meditações.”<sup>236</sup> Posteriormente também Platão critica os sofistas por ganhar dinheiro com a educação, é inadmissível para esse filósofo que a educação tenha fins práticos. Seu discípulo Aristóteles defenderá a mesma tese e também fará oposição a eles. O ganha-pão dos sofistas é ocasião de conflito. Em *Ditos e Feitos Memoráveis, de Sócrates*, Xenofonte, também os ridicularizam: é Sócrates, o personagem central dessa obra, ele, por sua vez, argumenta com os sofistas. “Será porque, ao contrário dos que, exigindo salário, são obrigados a fazer o que lho rende, eu que nada recebo não sou forçado a falar com quem não queira?”<sup>237</sup>

Protágoras (485 – 410 a. C.) é um dos expoentes centrais deste círculo – com ele nascerá a *paideia* sofística, vindo de outras terras, esse estrangeiro oferece seus serviços, [...] a troco de remuneração, oferece toda a classe de conhecimentos; [...]<sup>238</sup> A palavra *sofística* é derivada da palavra sofista que, por sua vez, significa, em sentido originário, sábio, capaz de falar bem,; ou seja, aquele que sabe falar, que é hábil no discurso, que sabe dominar a linguagem. O termo sofística perdeu seu sentido originário Giovanni Reale explica:

É sabido, com efeito, que o sofista, na linguagem corrente há tempo assumiu um sentido decididamente negativo: sofista é chamado aquele que, fazendo uso de raciocínios capciosos, busca, por um lado, enfraquecer e ofuscar o verdadeiro, e por outro, reforçar o falso, revestindo-o de aparências do verdadeiro. Mas este não é de modo algum o sentido original do termo, que significa simplesmente ‘sábio’,

<sup>235</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p.53.

<sup>236</sup> *ibid.* p.53.

<sup>237</sup> XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: **Os Pensadores**. p.62.

<sup>238</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.624.

‘especialista no saber’, possuidor do saber. Significa não só algo positivo, mas altamente positivo.<sup>239</sup>

Desde Platão, esse conceito ganhou pejorativamente o significado de alguém suspeito, de alguém que usa artifícios duvidosos para fazer prevalecer sua opinião. Podemos dizer que os sofistas não são filósofos, menos ainda são cientistas, eles são os pedagogos – os educadores, eles não criaram filosofias, mas sim difundiram o conhecimento já existente.

Ideólogos autênticos da ‘nova riqueza’, os *sofistas* afirmam que ‘o homem é a medida de todas as coisas’, e parecem encerrar nessa frase a mesma doutrina que muitos séculos mais tarde se transformará na bandeira do individualismo burguês. Todas as ideias recebidas começam a parecer ‘relativas’ aos seus olhos, e se o subjetivismo no campo moral já era em si perigoso, a maneira como Trasímaco, por exemplo, enfrentava o direito positivo quase chegava a ser revolucionária.<sup>240</sup>

Protágoras até então é o maior deles. Uma de suas frases mais conhecidas, talvez a mais famosa, é “[...] ‘ O homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são que elas são, das coisas que não são que elas não são. ’ ”<sup>241</sup> Sua missão e ofício é educar os homens, em *Protágoras*, pela boca de *Platão*, ele afirma: “[...] declaro sem ambages que sou sofista e instruo os homens.”<sup>242</sup> A profissão de Protágoras consiste em ensinar bem a arte da política e educar os jovens na sabedoria. Podemos perceber, aqui, que a reflexão sobre a formação educativa desse período passa a ser o homem, não mais o herói, o guerreiro como enfatizamos na educação homérica. A reflexão se volta, pela primeira vez, para uma investigação moral e ética do ser humano. Evidencia-se o valor do humano, isto é, do indivíduo. Diôgenes Laértios conta que “[...] Protágoras e Prôdicos de Céos ganhavam a vida fazendo leituras públicas”,<sup>243</sup> e ele também é o primeiro a sustentar que qualquer argumento tem duas posições contrárias. “Era notória a venalidade dos sofistas, principalmente de Protágoras, que se tornou famoso pelas importâncias recebidas de Evatlo.”<sup>244</sup> Os estudos de Marrou evidenciam que é Protágoras o primeiro a receber salário, ele está atento para essa questão, isto é, ele é o primeiro a aceitar pagamento pelas suas atividades educativas.

<sup>239</sup> REALE. Giovanni. op. cit. 2009. p.23.

<sup>240</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p.52.

<sup>241</sup> LAÉRTIOS. Diôgenes. op. cit. p.264.

<sup>242</sup> PLATÃO. Protágoras. In: **Diálogos**. 317 b.

<sup>243</sup> LAÉRTIOS. Diôgenes. op. cit. p.264.

<sup>244</sup> N.T. In: ARISTÓFANES. As nuvens. In: **Os Pensadores**. p.182.

Protágoras pedia a considerável soma de dez mil dracmas (a dracma, cerca de um franco-ouro, representava o salário diário de um operário qualificado). Seu exemplo servirá por muito tempo de modelo, mas os preços baixarão rapidamente: no século seguinte (entre 393 e 338), Isócrates não pedirá mais de mil dracmas e lamentará que concorrentes desleais aceitem receber a bagatela de quatrocentas ou mesmo trezentas dracmas.<sup>245</sup>

Os sofistas aparecem em Atenas por volta do século V a. C., com o intuito de resolver o problema da formação dos jovens da alta classe. Platão no *Protágoras* explica o sentido político da formação dos jovens atenienses, a proposta é formar bons cidadãos que saibam administrar sabiamente a cidade. “Essa disciplina é a prudência nas suas relações familiares, que o porá em condições de administrar do melhor modo sua própria casa e, nos negócios da cidade, o deixará mais do que apto para dirigi-los e para discorrer sobre eles.”<sup>246</sup> Além de Protágoras, entre os mais conhecidos estão: Górgias, (485 – 391 a. C.), famoso por sua habilidade na arte retórica, um dos diálogos de Platão é dedicado a Górgias; Hípias, os pesquisadores não datam nem seu nascimento, nem sua morte, provavelmente tenha aparecido pela metade do século V a. C., sobre ele, Reale expressa, “Este sofista, que deve ter sido muito famoso, (Platão lhe dedicará dois diálogos), dividia a concepção do fim do ensinamento (educação política) que era própria de todos os outros sofistas, [...]”<sup>247</sup>; Crítias, (450 – 404 a. C.), parente de Platão e um dos expoentes do governo dos Trinta; e também Trasímaco de Calcedônia, (459 – 400 a. C.), esse, por sua vez participa como personagem significativo no primeiro livro de *A República*. Atenas é rica culturalmente e caminha cada vez mais para o processo da democracia, até então, é modelo para as demais *poleis*. Nesse ínterim, os sofistas, hábeis conferencistas, sabiam ensinar a arte de bem falar e, portanto, ganhavam a vida difundindo o saber. Os jovens atenienses precisam e devem ser educados e instruídos na oratória, devem aprender a ser hábeis no discurso para intervir na assembleia, na vida política da *pólis*.

Os jovens que seguiam os sofistas, que escutavam Sócrates, que frequentavam os ginásios eram ricos. Os ginásios se converteram, por volta do século IV, em centros de reunião da sociedade elegante. Frequentá-los era equivalente a declarar que não se estava obrigado a trabalhar para viver. [...] Que buscavam os jovens nas bem pagas

<sup>245</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p.86.

<sup>246</sup> PLATÃO. Protágoras. In: *Diálogos*. 319 a.

<sup>247</sup> REALE, Giovanni. *História da filosofia Antiga*. I Das origens á Sócrates. Tradução Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 1993. (Série História da Filosofia). p.228.

lições dos sofistas? Uma coisa acima de tudo: a sabedoria prática, que evita os escolhos e conselhos fecundos capazes de garantir êxitos na oratória política. De fato, Protágoras assinalava como fim da educação: dar bons conselhos em assuntos domésticos, para que os jovens arranjam as suas casas do melhor modo possível, da mesma forma que capacitá-losem assuntos políticos, para serem capazes de dominar os negócios da cidade.<sup>248</sup>

A Atenas do século V a. C. é uma cidade rica e poderosa diante das demais *poleis*. Demograficamente era uma cidade constituída de pessoas sucessivamente ricas que viviam de rendimentos e investimentos de suas propriedades, terras, escravos, e empréstimos de dinheiro, sobretudo de transações mercantis realizadas no famoso porto de Atenas, o Pireu. Em *Política*, preocupado com a civilidade, com a comunicação e, sobretudo com o número de cidadãos que viviam em Atenas, Aristóteles explica a realidade portuária, tendo em vista, as forças navais da época. Ele nos informa que ali circula necessariamente um grande número de pessoas, em virtude da grande tripulação, das inúmeras frotas marítimas ali abrigadas e comandadas pelos marinheiros combatentes, compulsoriamente, cidadãos de Atenas. A grande preocupação do Estagirita é o [...] número de cidadãos e a expressão do território.<sup>249</sup> De acordo com sua investigação, uma cidade constituída de um número muito pequeno de habitantes não será uma cidade auto-suficiente. Esta associação de pessoas ou, esta comunidade precisa ser auto auto-suficiente. Portanto, a questão territorial é investigada pelo Estagirita. Para ele, o número de habitantes de uma *pólis* dever ser um número que assegure a auto-suficiência. A intenção da civilidade em Aristóteles não é senão fazer que cada cidadão tenha uma vida boa, ou seja, [...] capaz de assegurar-lhe a auto-suficiência com vistas a uma vida melhor segundo as regras da comunidade política [...].<sup>250</sup>

Do ponto de vista da extensão geográfica era de fato uma cidade pequena, um estado pequeno em relação ao mundo moderno. De acordo com os estudos de Finley, as *poleis* eram sempre pequenas tanto em população e em área. Sobre Atenas, Finley enfatiza: “[...] cerca de 1500 quilometros quadrados, o que equivale, mais ou menos, a Dorset, Derbyshire ou ao Grão Ducado de Luxemburgo [...]”<sup>251</sup> O número total dos habitantes de Atenas quem nos informa é o americano Moses Finley. É claro

<sup>248</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p.55.

<sup>249</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 4, 1326 a.

<sup>250</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 4, 1326 b.

<sup>251</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.47.



que não podemos e nem temos a exatidão destes dados. Os números que o helenista informa são números estimados. Escreve ele em sua obra *Os Gregos Antigos*: “[...] Quando a população de Atenas atingiu o auge ao estalar a Guerra do Peloponeso <sup>252</sup> em 431, o seu total, incluindo mulheres e crianças, homens livres e escravos, era cerca de 250000 ou 275.000.” <sup>253</sup> Para esse helenista, pelo menos um terço da população ou pouco mais de cidadãos viviam nas regiões urbanas, os demais, escravos e cidadãos não livres impedidos de possuir terras e posses “[...] concentravam-se na cidade e na zona do porto.” <sup>254</sup> Para ocupar um lugar de destaque na *pólis*, o cidadão precisa dominar a arte de bem falar. A palavra é, pois, o instrumento mais precioso e mais poderoso na *pólis*.

A oratória política, por outro lado, requeria conhecimentos variados, mas superficiais e, acima de tudo, riqueza dialética, desenvoltura e agilidade mental. Mais do que o saber propriamente técnico do advogado, útil sem dúvida, mas não indispensável, porque a parte jurídica das alegações poderia ser entregue a qualquer logógrafo especializado, interessava agora conhecer todas essas veredas do raciocínio capcioso, pelas quais se vai habilmente empurrando o adversário até fazê-lo despencar numa armadilha de efeito fulminante. Mesmo sem estar investido de qualquer função social, o orador de prestígio, que domina o seu auditório, podia ter em suas mãos a direção da Assembleia. <sup>255</sup>

Após a experiência de tirania pela qual passa a cidade de Atenas, próximo ao sexto século a. C., a vida dos cidadãos se concentra em torno da política. Atenas passa a ser uma *pólis* norteada pelo campo político. Explica Marrou, o que estava em jogo era a formação política, “[...] o exercício do poder, a gestão dos negócios públicos tornam-se a ocupação fundamental, a atividade mais nobre e mais apreciada do homem grego, o supremo objetivo ofertado à sua ambição.” <sup>256</sup> O homem grego, nesse sentido, precisava mostrar-se superior, sobrepujar-se, e superar o seu oponente no discurso. O cidadão grego até então teria que ser o melhor, o superior, seja nos combates ou nos esportes. Agora, porém, ele deve ser o melhor também no meio

---

<sup>252</sup> Registrada nas obras dos historiadores gregos Tucídides e Xenofonte, a guerra do Peloponeso foi a maior e mais expressiva luta armada entre espartanos e atenienses. Esta batalha foi travada por duas grandes simaquiás: a de Delos – Atenas e a do Peloponeso – Esparta. Com o término das guerras Médicas – conflitos entre gregos e persas, Atenas cria a liga de Delos, tinha esse nome porque a fortuna – riquezas das cidades confederadas era, em princípio, guardada na Ilha de Delos, igualmente conhecida como liga Marítima ateniense. TUCÍDIDES. op. cit. p.15.

<sup>253</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.48.

<sup>254</sup> ibid. p. 61.

<sup>255</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p.55.

<sup>256</sup> MARROU, Henri-Iréné. op.cit. 1990. p.83.

político: ele deve brilhar na vida pública. Ele deve ser um homem de ação, e principalmente, na ação política, isto é, formado para as tarefas do *dizer*. Platão, em sua obra *Górgias*, descreve esse novo homem de forma lúcida, diante do entendimento que os sofistas tinham de sua própria profissão, ou seja, Platão tem como objetivo ressaltar a natureza do trabalho que eles, os sofistas, faziam. Tomando-se por base o início da obra *Górgias*, Sócrates, o personagem central, está a debater e a investigar sobre a finalidade do trabalho dos sofistas: a retórica, no caso específico, da profissão do personagem Górgias. Sem dúvida, esse era um dos maiores retóricos da época de Sócrates e Platão, brilhantemente, coloca na boca desse personagem, o que ele pensa sobre o uso da retórica. Afirma Górgias: “[...] a retórica não tem nada que ver com esses aspectos, pelo contrário, toda a sua ação e eficácia se realizam através palavra. É por isso que eu digo que a retórica é a arte dos discursos e estou convencido de que digo bem.”<sup>257</sup> O sofista sabe disso – por isso, a cada momento, procura sempre estar em espaço público, seja nos ginásios, ou na casa dos aristocratas. Ele anda de cidade em cidade à procura de estudantes, tarefa não muito fácil.

O sofista procura os lugares mais diferentes possíveis: está presente nos momentos de lazer, nas práticas esportivas nos ginásios – procura sempre uma ocasião para ser ouvido. Os pais das famílias da elite de Atenas pagam para esses a educação de seus filhos, uma vez que é preciso formá-los para o exercício das tarefas da política, e os sofistas sabem muito bem disso. Aristófanes revela o lado ganancioso dos sofistas a partir de um diálogo entre os personagens: o pai, Estrepsíades e o filho, Fidípides: “Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas.”<sup>258</sup> Portanto, ensinam a arte da retórica, do convencimento, realmente é preciso falar bem e exercer bem as tarefas do *dizer*.

Ainda, sobre a postura histórica e iluminista dos sofistas, Reale Afirma:

Eles subverteram as velhas concepções da *physis*, nas quais o pensamento ameaçava cristalizar-se; verteram, criticaram a religião tradicional, abalaram os pressupostos aristocráticos sobre os quais se fundavam a política passada, abalaram as instituições esclerosadas, contestaram tábua de valores que então era defendida sem convicções.

<sup>259</sup>

<sup>257</sup> N.T. In: PLATÃO. *Górgias*. p.28

<sup>258</sup> ARISTÓFANES. op. cit. p.182.

<sup>259</sup> REALE, Giovanni. op. cit. 1993. p.197.

O que sabemos dos sofistas é revelado por Platão. Eles trabalham para o ensino – seu papel primeiro e indispensável na vida da *pólis* é formar a personalidade dos jovens, meta cujo fundo é político. Eles procuram formar o espírito do cidadão para a carreira do homem público. Da mesma forma, mais tarde, Platão não relegará esse ideal, porém, ao adotá-lo, o faz numa nova perspectiva. Ao combater as normas e os costumes do mundo aristocrático, os sofistas fazem uma revolução na *paideia* grega. Iniciam um novo modo de encarar a vida; instituem uma maneira diferente de pensar os costumes, as normas, os valores e as ideias da época. Segundo Werner Jaeger, pela primeira vez eles convertem a *paideia* num problema consciente e situam a educação no centro da vida do povo grego.

É no tempo dos sofistas que a *paideia* se converte pela primeira vez num problema consciente e se situa no centro do interesse geral, sob a pressão da própria vida e da evolução do espírito, que sempre colaboram. Nasce uma ‘cultura superior’, surgindo e se desenvolvendo, como representante dela, uma profissão especial: a dos sofistas, que se atribuem a missão de ‘ensinar a virtude.’<sup>260</sup>

De acordo com esse autor, a atitude original desses itinerantes é investigar e criticar a educação tradicional. A questão de ensinar ou não a virtude é uma questão que está no centro dos debates da *polis*; portanto, a educação é uma questão, por excelência, filosófica. Logo, na primeira linha do livro *Mênon* de Platão, uma pergunta surge como um estopim. Nesse livro, Platão ocupa-se da questão da virtude, quer ele saber se ela, a *virtude*, está dentro ou fora da alma dos seres humanos. O personagem do livro faz a pergunta fatal: Podes dizer-me Sócrates: a virtude é coisa que se ensina?<sup>261</sup> Os diálogos platônicos por uma razão ou por outra, sempre revela que Sócrates está mais perto da virtude que os sofistas. Ainda sobre esses educadores Durant Will acrescenta:

Entretanto, o mais característico e fértil desenvolvimento da filosofia grega corporificou-se nos sofistas, filósofos ambulantes que analisavam o íntimo de sua própria natureza, de preferência o mundo das coisas materiais. Eram, todos, muito hábeis (Górgias e Hípias, por exemplo,) e muitos deles profundos (Protágoras, Prodicos); raro ou será o problema ou a solução de nossa filosofia corrente sobre o espírito e a conduta que não tivessem conhecido ou discutido.<sup>262</sup>

<sup>260</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.645.

<sup>261</sup> PLATÃO. *Mênon*. 70 a.

<sup>262</sup> DURANT, Will. op. cit. p.25.

Fica claro que a partir deles nasce uma profissão: a do ensino. A finalidade do ensino grego era sem dúvida educar os nobres e os sofistas assumem também esse ideal. “No fundo não era senão uma nova forma de educação dos nobres.”<sup>263</sup> Por um lado, encontramos os sofistas, cuja arte da persuasão, do convencimento, coloca em dúvida não só a tradição, mas também a existência de verdades, justamente por se tratar da formação do jovem político. Atenas exigia profundamente um novo tipo de ensino, uma nova educação. Nasce um novo tipo de escola e os sofistas são os primeiros homens que fazem o processo de renovação. A partir do conceito de retórica na obra de Platão, *Górgias*, Sócrates e o personagem Górgias comentam sobre as novas artes que Atenas necessita. É Platão que pela boca de Sócrates, expressa um novo modelo educativo, um novo currículo:

Há, pelo contrário, outras artes que realizam todos os seus objetivos pela palavra e não carecem praticamente de nenhuma ou quase nenhuma ação. É o caso da aritmética, do cálculo, da geometria e também do jogo do tabuleiro e de muitas outras artes em que o discurso desempenha, por vezes, um papel superior, dado que toda a atuação e eficácia se verificam nestas artes da palavra.<sup>264</sup>

Sabemos que neste tempo a democracia está borbulhando em Atenas. O modelo formativo aristocrático não mais atende as necessidades dos cidadãos da *pólis*. Nessa época os atenienses legislaram uma norma que restringia a cidadania aos filhos legítimos, na verdade, não importava se os progenitores fossem cidadãos. Moses I Finley explica essa situação, pois, teria isso acontecido anteriormente como um dos grandes chefes de Atenas, Péricles. “Tinha havido uma época, duas ou três gerações antes, em que os aristocratas gregos angariavam muitas vezes os casamentos dos filhos fora da comunidade por vezes, até com bárbaros.”<sup>265</sup> Portanto, o debate, a reflexão os questionamentos eram constantes. A educação fundada no conhecimento dos poetas e dos cantores arcaicos não correspondia às necessidades de uma cidade democrática.

Pelo contrário, os sofistas estabeleceram um currículo de estudos e diziam-se detentores de um saber que eram capazes de comunicar aos

<sup>263</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.339.

<sup>264</sup> PLATÃO. *Górgias*. 450 e

<sup>265</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.49.

ouvintes: um saber que lhes permitiria afrontar todas as questões e realizar, por conseguinte, uma brilhante carreira política.<sup>266</sup>

O exemplo mais significativo pode ser percebido claramente em Protágoras que, ao reconhecer o enfraquecimento e esfacelamento dos ideais da cultura aristocrática, indaga sobre a virtude. A formação do homem na *pólis* é objeto de reflexão, de debate, de dúvidas. Protágoras e os demais sofistas, de algum modo, preocupam-se com a questão prática, com a *práxis*, preocupação, aliás, essencialmente ética. Interrogam os valores instituídos e consolidados na *pólis* com o objetivo de construir uma cidade democrática. Por outro lado, encontramos Sócrates, figura emblemática no centro da vida da *pólis*. Extremamente crítico em relação aos ensinamentos sofísticos, faz severas críticas ao saber do senso comum, sobretudo aos ensinamentos de Protágoras, cuja arte maior era essa habilidade de saber fazer prevalecer qualquer ponto de vista sobre a opinião oposta. Aflora aqui, uma verdadeira disputa pelas finalidades educativas da época: de um lado, a *paideia* sofística; de outro, a socrática.

### 1.2.1 O cenário da filosofia da educação em Platão.

O cenário histórico onde Platão inventa sua filosofia é um cenário político por excelência em todos os aspectos: na cultura, no comércio, nas artes, na educação, na filosofia, nas ciências. A cultura científica grega desse período é efervescente: borbulha criatividade na investigação; a originalidade facilmente é percebida no estilo artístico que traduz o sentido estético da visão de seus criadores. Esse legado grego é visível, tanto nas artes, como na matemática, tanto na astronomia, como na escultura, seja música ou na pintura, seja no teatro como na retórica, da mesma forma, na geometria, na poesia e, sobretudo, na filosofia. Sem dúvida, esse crescimento gradual e rápido das ciências proporciona o desenvolvimento do setor econômico: a matemática contribuiu largamente para dar equilíbrio às transações mercantis; a astronomia possibilitou um desenvolvimento adequado no setor da navegação. Logo,

---

<sup>266</sup> FERREIRA, José Ribeiro. op. cit. 2010. p.38

com a estabilidade econômica e o acúmulo de riquezas proporcionaram segurança e tranquilidade para uns os poucos poderosos e afortunados de Atenas. Platão não se furta sequer um momento desse sentido mais amplo do quadro político de Atenas, portanto, ali, elabora e cria sua filosofia.

Do ponto de vista da política educativa, os sofistas na época de Platão dominam o campo do processo pedagógico. Em *Protágoras*, é possível notar esse domínio sofisticado. No diálogo sobre a questão da virtude, pela boca de Platão, o próprio Protágoras pergunta para Sócrates e para os interlocutores: “Mas, que preferis: falar-vos eu como um velho que se dirige a jovens e contar-vos uma história, ou expor o assunto sob forma de dissertação?”<sup>267</sup> Os sofistas propunham todo e qualquer tipo de debate possível, refletiam sobre qualquer de tema, nada passava distante de seus olhos. Durant Will esclarece e enfatiza sobre essa conduta sofisticada:

Formulavam questões a respeito de tudo; mostravam-se á vontade na presença de tabus religiosos ou políticos; e ousadamente traziam todas as crenças e instituições perante o tribunal da razão. Em política, se dividia em duas escolas. Uma como a de Rousseau, asseverava que a natureza é boa e, a civilização, má; [...] Outra escola, como depois a de Nietzsche, proclamava que a natureza se acha além do bem e do mal, que naturalmente todos os homens são desiguais.<sup>268</sup>

O contexto da guerra é outro elemento familiar que também compõe o horizonte de onde brota a filosofia platônica. A guerra *em si e por si* faz parte da vida do homem, é também tão antiga quanto ele. E nas *poleis* ela tem uma característica própria. A própria formação e criação das *poleis* favoreciam o contexto das guerras como já foi analisado anteriormente. Cada cidade se autogovernava, em suma, cada *pólis* era um Estado independente. Do âmbito político a maior debilidade ou limitação de uma cidade-estado, era de não conduzir certa diplomacia juntos aos poderes legislativos. A questão da articulação política favorecia ou não as guerras. “De espírito particularista o Grego considerava a *pólis* a única base possível de uma existência civilizada e livre.”<sup>269</sup> Sem dúvida, é esse espírito particularista que contribuiu para as sucessivas batalhas e conflitos constantes entre as *poleis*. A partir da prolongada guerra do Peloponeso (430 a 400 a. C.), o avassalador poder hegemônico de Esparta, notoriamente chefiado pelo

<sup>267</sup> PLATÃO. Protágoras. In: **Diálogos**. 320 c.

<sup>268</sup> DURANT, Will. op. cit. p.25.

<sup>269</sup> FERREIRA, José Ribeiro. op.cit. 2012. p.14

partido oligárquico, derrota abusivamente a frota marítima de Atenas. Expressa Durant Will:

[...] Critias advogou o abandono da democracia, pela sua ineficiência na guerra, e secretamente aplaudia o governo aristocrático de Esparta. Muitos dos chefes dos oligarcas foram desterrados; mas quando os atenienses se renderam, uma das condições da paz espartana foi a repatriação dos aristocratas exilados. Mal havia regressado com Critias à frente rompe a revolução dos ricos contra o partido ‘democrático’ que governara no decurso dessa guerra calamitosa. A revolução falhou e Critias foi morto no campo de batalha. Ora, Critias era discípulo de Sócrates e tio de Platão.<sup>270</sup>

É nesse contexto histórico, político, e territorial de Atenas do século V a. C., que a filosofia platônica brota, ganha expressão e se lança para o mundo. Platão está pregado nesse chão e tudo começa por uma relação amigável entre Sócrates e ele. Como bem sabemos, Sócrates nada escreve – o que conhecemos dele, sua vida e filosofia, advém dos seus discípulos e ou de seus adversários. Sócrates não faz filosofia como os demais filósofos de sua época. Suas reflexões caminham em sentido contrário: o plano de reflexão passa a ser o homem numa perspectiva ética. As principais fontes históricas sobre Sócrates provêm dos testemunhos de Platão, Xenofonte (431 - 355 a. C.) e Aristófanes (446 – 322 a. C.) e, também de Aristóteles.

No corpo doutrinal denominado platonismo, separar o que pertence a Sócrates e o que pertence a Platão não é uma tarefa fácil de ser realizada. Pelo contrário, exige pesquisa especializada. Nossa intenção aqui é apenas esclarecer essa situação, sobretudo do ponto de vista da filosofia da educação de Platão. Portanto, precisamos apenas dizer algumas palavras para esclarecer, em termos educativos, a questão de Platão e Sócrates. Do ponto de vista educativo, Platão projeta quase toda a sua filosofia da educação em Sócrates. Neste, Platão parece encontrar sua subjetividade. Quando se propõe a escrever sua obra, ele não o faz objetivamente e, portanto, ao transcrever sua concepção educativa, ele projeta em Sócrates quase toda a sua obra e seu pensamento. Ao interpretar o cenário das *paideias* sofística e socrática, Platão reflete, repensa, explicita e elabora sua filosofia da educação e, portanto, a figura emblemática de Sócrates parece ser o próprio Platão.

---

<sup>270</sup> DURANT, Will. op. cit. p.26.

Os Atenienses mataram precisamente o único dentre eles que, mais do que se deleitar com belos discursos, esforçava-se por encontrar o *logos* justo, íntegro, aquele que é a expressão do próprio ser das coisas. A ‘justiça’ de Atenas matou o único ateniense para quem a palavra ‘justiça’ deveria ter um significado do real, verificável, definível.<sup>271</sup>

O acontecimento – morte de Sócrates é sem dúvida o elemento que modificou a vida de Platão. Se a intenção dele era a carreira política, certamente depois da morte de seu mestre ele recua, porém, “[...] não parece ter nunca abandonado inteiramente a ideia de exercer uma influencia sobre os assuntos políticos.”<sup>272</sup> Após este fato, tudo o que Platão pensa, elabora, escreve e ensina está ligado com a morte de seu mestre. Daqui aflora de vez seu perfil essencialmente político para pensar uma *pólis* justa. O tema justiça percorre toda a trajetória de seus diálogos em *A República*. No livro VII da obra o filósofo mencionado acima traça o perfil educativo do seu projeto: ele ensina a seus discípulos o sentido da justiça, da política, da ética, enfim, do ordenamento de uma cidade justa e ideal. As leis para Platão são elaboradas com vistas à vantagem própria, sejam democráticas, sejam tirânicas, uma vez instituídas [...] declaram ser de justiça fazerem os governados o que é vantajoso para os outros e punem os que as violam, como transgressores da lei e praticantes de ato injusto.<sup>273</sup> E, essa é a razão porque Platão afirma ser o princípio da justiça sempre o mesmo, em todo e qualquer lugar. A cidade justa que Platão pensou não é uma cidade teórica e irrealizável. Ao contrário, é possível acontecer, transmutando do plano ideal para o plano real. A justiça não pode ser provada somente pelo mais forte, é para todos.

Sócrates é contemporâneo dos sofistas. Nascido em 469 a C., em Atenas, talvez a figura mais desconcertante e carismática de toda a história da filosofia. “A julgar pelo busto, salvo entre as ruínas da escultura antiga, Sócrates, mesmo para um filósofo, estava longe de ser belo.”<sup>274</sup> O acontecimento decisivo em sua vida está ligado à questão da sabedoria. Entre outras frases e feitos, conta-nos Diôgenes “[...] testemunham o acerto da sacerdotisa pítia ao dar a Cairefon a famosa resposta: Sócrates, de todos os homens o mais sábio.”<sup>275</sup> Ao procurar interpretar o significado de tal afirmação, concluiu que ele: Sócrates, era o mais sábio porque tinha consciência de sua própria ignorância. Esse acontecimento colocou Sócrates numa missão de incitar os

<sup>271</sup> ROUGUE, Christophe. op. cit. p.11.

<sup>272</sup> BERGSON, Henri. op.cit. p.296.

<sup>273</sup> PLATÃO. *A República*. 339 a

<sup>274</sup> DURANT, Will. op. cit. p.26.

<sup>275</sup> LAËRTIOS. Diôgenes. op. cit. p.57.



homens a se preocuparem, antes de tudo, com os interesses da própria alma, procurando adquirir virtude e sabedoria. Sócrates ensinava a buscar a verdade sem interesses. Seu método é o da ironia ou, mais precisamente, a maiêutica. Para os gregos a ironia era considerada uma atitude detestável, mas em Sócrates tinha outra finalidade, a de desmascarar a impostura, principalmente daqueles sofistas que não ensinavam a verdade pela verdade, mas por interesses.

Sob as diferentes máscaras que Sócrates assumia eram visíveis os traços da máscara principal, a do não saber e da ignorância: pode se mesmo dizer que, no fundo, as máscaras policrômicas da ironia socrática não são mais que variantes dessa principal e, com um multiforme jogo de dissoluções sempre remetia a ela.<sup>276</sup>

A ironia, para ele, tem finalidade de pôr em descoberto a vaidade. Sócrates faz perguntas aos seus interlocutores. A sua arte educativa pode ser comparada à de sua mãe, que era uma parteira: aquela que ajuda alguém a dar à luz. Sócrates tem o espírito de médico – faz perguntas e se finge de ignorante, para desmascarar a impostura de seus opositores. A este processo denomina-se *maiêutica*, ou seja, método. O que na verdade produzia uma verdadeira fúria em seus adversários e interlocutores. Vamos perceber isso claramente no conhecido diálogo introdutório sobre a justiça que investigaremos no segundo momento desse trabalho: em *A República*, Trasímaco recusa definitivamente a maiêutica socratiana. O modo como Sócrates conduz o diálogo é causa de derivação e ofuscamento naqueles que o escutam.

Sócrates, assim como em *República*, é o personagem principal nos diálogos em *O Banquete*. Nessa obra, Platão interpreta a teoria do amor. Num diálogo surpreendente, esse, coloca na boca de Sócrates seu ensinamento mais sublime sobre o *eros*. Sócrates teoriza o amor, com efeito, desloca o jovem e hábil amante, Alcebíades, (450 a 404 a. C) - político versátil e brilhante, para o plano das aparências, para o plano da efemeridade e da banalidade:

Caro Alcebíades, é bem provável que realmente não sejas um vulgar, se chega a ser verdade o que dizes a meu respeito, e se há em mim algum poder pelo qual tu te poderias tornar melhor; sim, uma irresistível beleza verias em mim, e totalmente diferente da formosura que há em ti. Se então, ao contemplá-la, tentas compartilhá-la comigo e trocar a beleza por beleza, não é em pouco que pensas levar vantagens, mas ao contrario, em lugar da aparência é a realidade do

<sup>276</sup> REALE. Giovanni. op. cit. 1993. p.144

que é belo que tentas adquirir, e realmente é ‘ouro por cobre’ que pensas trocar. No entanto, ditoso amigo, examina melhor; não te passe despercebido que nada sou.<sup>277</sup>

Com sua inteligência, perspicácia, força, beleza e coragem, dotado de extrema capacidade de sedução, na Guerra do Peloponeso, Alcebíades, apesar de ser o maior responsável pelos êxitos nas batalhas atenienses, é também incriminado pelos reveses e instabilidades que sua pátria padeceu. Em *Vidas Paralelas*, o filósofo de Queroneia, confirma que Alcebíades possuía “[...] dotes oratórios, além de um sentido estratégico apurado e uma pronta capacidade de respostas às situações, vem a morrer, fora da pátria e acossado por várias facções incluindo os seus compatriotas [...]”<sup>278</sup> No que tange a relação *eros*, e *paideia*, não mais prevalecerá o ritual antigo, com Platão surge uma nova reorientação. Resultante do antigo ‘*clube dos homens*’, a efebria na versão platônica supera a versão arcaica: Não mais o forte e viril guerreiro domina o jovem efebo. Ao contrário, na versão platônica, os jovens que procuram e tentam seduzir o velho e desajeitado Sócrates. Sobre essa emblemática passagem em *O Banquete*, Michael Foucault interpreta que Sócrates supera a dominação circunstancial exatamente porque está qualificado pela soberania que exerce sobre si, expressa ele:

[...] é que Sócrates só é amado por eles na medida mesmo em que é capaz de resistir à sua sedução; o que não quer dizer que ele é, para eles, sem amor nem desejo, mas sim, que ele é levado pela força do verdadeiro amor e que sabe verdadeiramente amar o verdadeiro amor que convém amar. Diotímia havia dito anteriormente: dentre todos é ele o sábio em matéria de amor. É a sabedoria do mestre daí para a frente (e não mais a honra do rapaz) que marca, ao mesmo tempo, o objeto do verdadeiro amor, e o princípio que impede de ceder.<sup>279</sup>

Em 399 a. C. foi acusado injustamente de corrupção da juventude, chegando a ser julgado e condenado. Seus adversários, esperando que fosse se exilar ou pagar fiança, receberam um choque: Sócrates enfrentou o processo serenamente, e consumou-se, bebendo cicuta. Estavam presentes no seu julgamento muitos de seus discípulos, inclusive Platão, o que ele mesmo nos conta em seu livro *Apologia de*

<sup>277</sup> PLATÃO. O Banquete In: **Diálogos**. 218 e.

<sup>278</sup> PLUTARCO. **Vidas paralelas. Alcebíades e Coriolando**. Tradução do grego, introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simão Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra – Coimbra University Press, 2010. p.14.

<sup>279</sup> FOUCAULT. Michael. **História da sexualidade II**. O uso dos prazeres. Tradução de Maria Tereza da Costa de Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal Ltda, 1984. p.303.

*Sócrates*. A morte de Sócrates causa, dentro de pouco tempo, bastante perplexidade nos cidadãos atenienses – de acordo com os dizeres de Diôgenes Laértios, eles, não somente arrependem-se, mas, também, o nome Sócrates, é honrado. Sua morte acaba por elevá-lo ainda mais.

E assim Sócrates deixou de estar entre os homens; passado pouco tempo os atenienses arrependem-se, fecharam as palestras e os ginásios atléticos, baniram os outros acusadores e condenaram Mêletos à morte; além disso, honraram Sócrates com uma estátua de bronze, obra de Lísipos, erigida no recinto destinado a procissões.<sup>280</sup>

A filosofia socrática direciona ao valor ético incondicionado. Na definição e aquisição da verdadeira sabedoria, Sócrates centraliza seu interesse na problemática do homem. Portanto, as questões educativas centram-se no plano humano, na vida do indivíduo. A *paideia* socrática é uma *paideia* aberta – a ação educativa dessa *paideia* consiste, propriamente, na formação do indivíduo.

Para Platão, a morte de Sócrates é, sem dúvida, um verdadeiro infortúnio para os atenienses. Podemos dizer que a filosofia de Platão, sobretudo sua concepção educativa, nasce a partir do escândalo gerado pela morte de Sócrates. Platão é um dos discípulos mais dedicados e interessados nos ensinamentos socráticos. Como afirmamos anteriormente, os sofistas quebraram todos os tabus religiosos, desafiaram a fé e os deuses do Olimpo. Os sofistas romperam com as distintas regras morais, colocam tudo em xeque; o que vale e é significativo agora é somente a lei. A lei é que deveria imperar. “Um individualismo desintegrador enfraquecerá o caráter ateniense tornando por fim a cidade presa aos espartanos severamente educados.”<sup>281</sup> Platão é ainda bastante jovem quando participa do processo que condenou Sócrates. Sua morte é um assunto político, escreveu Xenofonte (430 – 355 a. C.): “Admirou-me muitas vezes por que argumentos, afinal, lograram os acusadores de Sócrates persuadir os atenienses de que ele merecia a morte por crime contra o Estado.”<sup>282</sup> Embora Platão não tenha estado na prisão no último dia de vida de Sócrates, devido a estar um tanto debilitado em saúde, ele nos conta detalhadamente, ao final de seu livro, *Fédon*, os momentos finais da vida de seu mestre; essa passagem é apresentada por dois de seus personagens, Críton responde a Equécrates. “Tal foi, Equécrates, o fim de nosso companheiro. O homem de quem podemos bem dizer que, entre todos os de seu tempo que nos foi dado

<sup>280</sup> LAÉRTIOS. Diôgenes. op. cit. p.58.

<sup>281</sup> DURANT, Will. op. cit. p.28.

<sup>282</sup> XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: **Os pensadores**. I, 1.

a conhecer, era o melhor, o mais sábio e o mais justo.”<sup>283</sup> O projeto de educação de Platão ganha base exatamente aí: sua concepção educativa ou, mais precisamente, seu projeto pedagógico nasce, como afirma Mario Alighiero Manacorda, “[...] como produto e remédio da corrupção gerada pela própria *pólis*.”<sup>284</sup>

A morte de Sócrates é uma questão política e, sobretudo, uma questão educacional. Os concidadãos de Sócrates querem saber se a virtude deve ou não ser ensinada aos jovens. Sabemos que nos diálogos socráticos esse filósofo tenta a todo o momento resolver essa questão. Na obra *Mênon*, de Platão, Sócrates esclarece que, antes de saber se uma coisa deve ou não ser ensinada, é preciso previamente saber o que essa significa.

Eu próprio, em realidade, Mênon, também me encontro nesse estado. Sofro com meus concidadãos da mesma forma carência no que se refere a esse assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre virtude. E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa é?<sup>285</sup>

Mesmo não fazendo parte de nenhum partido político de sua época Sócrates quer saber qual é o melhor governo para Atenas. Certamente não teria assunto mais empolgante que esse para os jovens pretendentes à carreira política ateniense. A morte de Sócrates está ligada com estas questões. É uma decisão precipitada tomada pelos cidadãos da *pólis*, e Platão reconhece isso. A vida inteira desse filósofo gira em torno da política, tal situação não é indiferente ou contrária à vida cultural da Grécia antiga. Platão, assim como tantos outros jovens gregos tem o desejo de ingressar na vida pública, isso, ele expressa na *Carta Sétima*, como veremos detalhadamente no segundo capítulo dessa tese.

A morte de Sócrates certamente marca sua decisão, entre outras causas, Platão segue a trilha filosófica, mas o ideal de seus ensinamentos tem especialmente a dimensão política. Durant Will relata:

[...] e aquele trágico arremate de uma vida serena deixou marca em todas as fases do pensamento do discípulo. Encheu-se de desdém pela democracia, de ódio às multidões ainda maior que o natural na sua educação e linguagem aristocrática, isso levou á convicção catónica de dever acabar-se com a democracia, substituindo-a pelo governo dos

<sup>283</sup> PLATÃO. Fédon. In: **Diálogos**. Epílogo -117

<sup>284</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.76.

<sup>285</sup> PLATÃO. **Mênon**. op. cit. 71b.

mais sábios e melhores. Um dos problemas de sua vida iria ser achar o meio de descobrir os mais sábios e melhores e ainda habilitá-los e persuadi-los a governar.<sup>286</sup>

O programa educativo que o filósofo propõe atua como remédio perante a corrupção que ronda a *pólis* e, portanto, visa “[...] uma formação verdadeiramente filosófica, à juventude que fosse digna dela, sem compactuar com a formação superficial, [...] desejava preparar homens cuja ciência pudesse trazer benefícios à cidade.”<sup>287</sup> Nessa trilha filosófica propugnada pelo filósofo, a formação política do guardião é a tese principal que sustenta toda a sua filosofia educativa. De acordo com o projeto platônico, é necessário formar muito bem a natureza pública do governante da *pólis*.

Platão carregava um remorso tão profundo pela condenação e pelo desaparecimento de Sócrates que se tornou o administrador da mensagem socrática, para que a cidade se transformasse e homens como Sócrates pudessem continuar vivos. Assumiu como tarefa completa a reforma completa da organização cívica, para que outros homens que tivessem o mesmo gênio pessoal de Sócrates, o mesmo *daïmon*, pudessem expressar-se.<sup>288</sup>

A questão principal dessa formação está voltada diretamente para a ideia do Bem. Antes de escrever sobre o mito da caverna, no livro sexto da *A República*, mas que todos os valores existentes na realidade humana, Platão teoriza sobre o sentido e a natureza da ideia do *Bem*. Na filosofia platônica a ordenação da vida da *pólis* implica necessariamente o conhecimento do Bem.

Platão, reconhecido como primeiro filósofo a sistematizar a filosofia do mundo grego antigo, pode ser considerado o vértice de toda a construção idealista do pensamento ocidental. A filosofia de Platão influenciou toda a Idade Média, teve influência decisiva nos sistemas religiosos, e ainda hoje, continua sendo uma filosofia que instiga a todos nós pesquisadores, professores e alunos da escola contemporânea. O aristocrata Platão, desde cedo, assume o gosto pela vida pública, mesmo porque seus pais descendem de famílias importantes de Atenas, ligadas aos reis e à política de seu tempo. No entanto, Platão, por inúmeras razões, toma outro caminho: funda uma instituição de ensino. Sua intenção é que esta seja um protótipo de colégios e

<sup>286</sup> DURANT, Will. op. cit. p.34.

<sup>287</sup> N.T. In: PLATÃO. **A República livro VII**. p.18.

<sup>288</sup> CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Entrevistas com Émile Noel. Prefácio Jean-Toussaint. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994. p.22.

universidades. “Sua ação política e educacional desenvolveu-se no *Akaderos*, uma espécie de escola de governo e administração pública.”<sup>289</sup> Por um período de mais de vinte anos, Platão dedica sua vida para o desenvolvimento dessa academia. É ali que ele desenvolve e produz suas maiores obras, inclusive elabora seu projeto educativo e, de fato, institui-se o programa de uma nova escola, um projeto inovador e ousado para os princípios educativos da *pólis*.

Do ponto de vista especificamente da educação, sua obra *A República* conquistou o fascínio e a beleza de todas as épocas históricas. Platão no livro VII, dessa obra, defende uma das teorias mais representativas da história da educação no mundo ocidental: governar cidades para o *Bem* seria o trabalho dos filósofos-educadores. De acordo com este modelo, a filosofia se une à educação a partir de uma ação política. Platão elabora uma proposta educativa do *rei-filósofo*, que consiste numa formação sólida para defender a cidade. O projeto educativo platônico está centrado em duas dimensões: a primeira dimensão está ligada às ideias de Sócrates – a formação individual, isto é, a educação e a instrução do ponto de vista do indivíduo. A segunda dimensão se volta para o campo político – aqui, é possível perceber que as questões se voltam para a vida social desses indivíduos, portanto está vinculada aos problemas formativos dos indivíduos vivendo na *pólis*. Não é interessante completar o entendimento educativo platônico sem compreender sua mais longa e última obra, *Leis*, filha e resultado tanto de sua maturidade cronológica como filosófica. Nessa obra, Platão idealiza seu projeto educativo com mais concretude. Não mais Siracusa, a nova *pólis* pensada é Magnesia, situada na região de Tessália. Ali Platão novamente funda sua cidade teórica onde os cidadãos devem ser sancionados segundo o comportamento de suas ações. Afirma o investigador português da Universidade Católica Portuguesa: “Do plano ideal passou-se para o plano real, por esse motivo a cidade por Platão descrita nas *Leis* já não será a cidade ideal mas, antes, a cidade possível.”<sup>290</sup>

Tanto em *A República* como em *Leis*, tratando especificamente da concepção educativa em Platão, nos diálogos filosóficos é apresentada a proposta de um governo de filósofos. Essa concepção revela a imagem do *filósofo-governante*, ou do *governante-filósofo*, cabendo a esse governar a cidade. Essa cidade só se realiza a partir de um programa educativo que ele mesmo elabora no seu livro *A República*. Platão nos ensina a olhar a realidade de um novo jeito. Em sua filosofia da educação,

<sup>289</sup> NUNES Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p.64.

<sup>290</sup> N.T. In: PLATÃO. *Leis*. op. cit. p.7.

independentemente de seu viés idealista, aproxima-se intensamente do chão da educação e da política da *pólis*. A partir de um novo redirecionamento político elabora seu programa educativo. Desde já, precisamos esclarecer, nesse programa, que a política da *pólis* não se faz sem educação; da mesma forma, a educação da *pólis* não se sustenta sem a política. Platão estabelece para a formação do futuro governante uma cultura especial, começando na infância e não para mais. Para tanto, ele salienta vigorosamente a importância de uma escolha austera visando atingir o ápice do propósito educativo. Essa formação não é uma formação complicada e desinteressada de seus propósitos.

Platão preconiza a existência de um estatuto de guerreiros profissionais, os ‘guardiões’. [...] Platão prefere, todavia, que seja a própria cidade a produzir uma classe especial. O fato de lhes dar o nome de ‘guardiões’ já tem implícita a limitação das suas funções à defesa. A imagem traçada por Platão constitui uma estranha mescla: em parte, é um relato da trajetória real e natural do problema apreciado de um ponto de vista moral, em que a origem da guerra se apresenta como sintoma perturbador da ordem primitiva; por outra parte, é uma ficção que visa alcançar o melhor da profissão das armas, consideradas já indispensáveis. O segundo destes motivos não tarda a passar a primeiro plano, logo nos vemos convertidos em escultores, aos quais é entregue a missão de formar, por assim dizer, com mão de artista, através da seleção dos caracteres mais adequados e da sua educação, o tipo de ‘guardião inteligente e valoroso.’<sup>291</sup>

Como dissemos, Platão conhece bem a realidade da política de Atenas, sua família e seus parentes descendem dos políticos e dos antigos reis no passado. Sócrates, seu mais estimado mestre, considerado como homem sábio e justo, morre por uma intriga política – *pelos tarefas do poder*, é julgado e condenado à morte; pela lei de Atenas é levado a beber cicuta. Platão, por essa e por outras causas, é levado a questionar onde está a justiça da lei. A idéia fundamental que perpassa toda a formação do seu pupilo é alavancada a partir da idéia do *Bem*, a qual será investigada no segundo capítulo dessa tese.

Se muitos se servem da palavra para enganar, é preciso chegar a um discurso (*lógos*), a uma sabedoria capaz de impor como verdadeira, de submeter todos os discursos e práticas ao julgamento da razão, e cujas exigências possam modificar a vida do ouvinte e do leitor.<sup>292</sup>

<sup>291</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.764.

<sup>292</sup> COÊLHO, Ildeu Moreira. op. cit. p.23

Onde está a justiça da *pólis*? Para Platão a cidade só poderá vir a ser melhor se os melhores filósofos governarem a cidade. Atenas só poderá deixar de ser uma cidade movida pela corrupção quando os seus dirigentes souberem filosofar verdadeiramente, – do fundo da caverna, acorrentado e amarrado, o guardião da *pólis* é convidado a se libertar das correntes e das cadeias e, num itinerário entre sombras e penumbras, deve continuar ininterruptamente a caminhar em direção da luz. Platão convida o seu pupilo a subir uma trilha pedregosa até o topo: a idéia do *Bem*. Após a morte de Péricles em 429 a. C., a situação política de Atenas é insustentável. Tucídides nos informa sobre o contexto histórico.

Dessa forma Atenas, embora fosse no nome uma democracia, de fato veio a ser governada pelo primeiro de seus cidadãos. Seus sucessores, todavia, equivalentes uns aos outros mas cada um desejoso de ser o primeiro, procuravam sempre satisfazer aos caprichos do povo e até lhe entregavam a condução do governo.<sup>293</sup>

Poucos anos mais tarde, Platão está envolvido nessa empreitada política de Atenas, e ele reconhece isso. No momento, seus parentes, até então representantes do governo oligárquico, estão no poder, mas o infortúnio para Platão não foi pequeno, ele se desentende com os seus. É nesse período que Sócrates morre condenado, por isso, Platão, quando elabora o seu projeto educativo, quer intervir nos costumes e na tradição da constituição de Atenas.

Platão desenvolve o seu projeto educativo tendo como finalidade formar a natureza política do governante da *pólis* – o *rei-filósofo* ou o *filósofo-rei*. No vértice do projeto ele apresenta três classes sociais: a dos produtores, ou mais especificamente, a dos trabalhadores; a dos guardiões, e a dos governantes. Em primeiro lugar ele parte da divisão social do trabalho: o processo formativo depende da classe social. No vértice de sua sociedade, se concentra a primeira e mais importante classe da *pólis*, a dos homens livres, ou seja, os proprietários de terra, donos da fortuna e donos do poder. É a classe dos governantes, podemos assim dizer – uma pequena elite, poucas pessoas, os mais afortunados. Essa classe não está aberta a todos os cidadãos livres, mas somente aos escolhidos - os guardiões. Contudo, entre eles temos, ainda, que distinguir entre aqueles que deverão mandar e aqueles que deverão obedecer. Tal situação é projetada por Platão, e é ele quem fará, seguindo a tradição deixada por Homero, com lucidez, a distinção entre o *dizer* e o *fazer*. Na antiga *paideia* homérica, as tarefas do poder e as

---

<sup>293</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.111.



tarefas das armas não estão em oposição, “Mas em Homero os dois termos não estão em oposição e não indicam as opostas tarefas de quem governa e de quem produz, e sim, os dois momentos da ação de quem governa.”<sup>294</sup> Portanto, em Platão, para a classe governante, temos uma escola, cuja prática formativa consiste em instruir o cidadão grego para exercer o poder, para a política, isto é, para *o dizer*, na verdade, para *governar*. Essa escola visa formar o verdadeiro político, cuja finalidade primeira é governar bem a cidade, para que não ocorra mais injustiça. Platão se preocupa com a paz da *pólis*. A morte de Sócrates é uma questão instigante para Platão; seu mestre morre sendo acusado de não educar os jovens da *pólis*. Platão sabe disso perfeitamente bem – em seu livro *Apologia de Sócrates*, o filósofo narra toda a situação vivida por Sócrates.

Abaixo da classe dos governantes, esta a dos guerreiros, o processo pedagógico visa a moderação, a coragem e a destreza. Visa formar o guarda perfeito, pois é dele quem dependerá a paz e a unidade da *pólis*, já que serão esses, na juventude, guerreiros e, na velhice, governantes. Esses governantes ou dirigentes são aqueles que mais tenham amado a cidade durante seu desempenho e currículo educativo. São escolhidos os melhores no seu gênero e os mais bem dotados, informa-nos Platão, para serem os dirigentes do Estado. No tempo de Platão e Aristóteles, diferentemente dos nossos sentimentos em relação ao Estado, o povo grego está convencido de que esse é, sem dúvida, um instrumento confiável. Sua ordenação não fere os princípios da vida do indivíduo. Suas leis e normas garantem a vida plena do cidadão. Em outras palavras, o Estado é a forma de vida de cada um deles, é o paradigma de todo o modelo de vida. As ações públicas se voltam para o bem comum. Podemos dizer que o homem livre grego é um cidadão, em tudo que essa palavra comporta e contém. O Estado é para o cidadão grego, referencial de vida.

Nessas condições, teremos de escolher os guardas que à nossa observação se nos tenham sempre revelado dispostos a promover o que se lhes afigura vantajoso para a cidade e que de nenhum modo consentiriam em fazer o contrário disso.

São esses realmente, os indicados, respondeu?

Ao meu parecer, devemos observá-los em todas as idades, para ver se se mantêm fieis àquele princípio, e que nem por força de encantamentos nem por violência de nenhuma espécie serão levados a

---

<sup>294</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.59.

jogar fora a máxima de que lhes cumpre fazer sempre o que visar ao maior bem da cidade.<sup>295</sup>

Formados a essa maneira, caberá à classe dos guerreiros, por um lado, manter a paz e a ordem. É seu atributo, além de manter a fonte de todas as normas, cuidar da classe dos governantes para que esses não se tornem opulentos e gananciosos: a riqueza desses em demasia deverá ser contida. Por outro lado, é função também do guerreiro cuidar para que o Estado conserve suas leis, e vigiar para que não ninguém as modifique, sobretudo as prescrições educativas, velando também para que essas adaptem os melhores jovens a esse processo formativo. A tudo isso deverá estar atento o guarda da cidade. Sobretudo, e finalmente, deve vigiar e conservar o ordenamento do Estado. Lê-se em Platão:

A educação e a instrução bem dirigidas formam constituições boas; por outro lado, as boas constituições, sob a influência de semelhante educação, tornam-se ainda melhores do que as das gerações anteriores, sob todos os aspectos, mas principalmente no que entende com a procriação, tal como se observamos outros animais.

É muito possível observar.

Para tudo dizer numa só palavra: o que importa aos guardas da cidade é evitar que ela venha imperceptivelmente a corromper-se devendo eles, por conseguinte, antes de mais nada, impedir que se introduzam na Ginástica e na Música inovações contra a ordem estabelecida e esforçar-se ao máximo para que esta seja preservada, de medo,[...].<sup>296</sup>

O governo da cidade deverá ser entregue àquele que tiver maior nitidez sobre o *Belo*, sobre o *Justo* e sobre o *Bem*; deverá ser entregue àquele que tiver maior esclarecimento sobre o bem da cidade, fora disso poderá ser facilmente corrompido e destruído. O governante que administra com pusilanimidade, que é servil ao gerir os recursos da cidade, não pode certamente governar com justiça e retidão.

Por último, em seu projeto educativo, encontra-se a terceira classe, a dos produtores, basicamente formada por camponeses, artesãos e comerciantes. A essa lhe é reservada apenas um ensino basicamente técnico; não é necessária educação especial. Assim, a grande massa da população ficava sem nada, sem educação, sem instrução. Movidada por interesses dos dominantes, existe apenas a escola para a classe dos homens livres, isto é, para os governantes, para os guerreiros e para os produtores, embora para esses últimos configure-se inicialmente como apenas um treinamento. A grande maioria

---

<sup>295</sup> PLATÃO. *A República*. 412 d.

<sup>296</sup> *ibid.* 424 a.

dos indivíduos é excluída e oprimida, “[...] sem arte, nem parte, nenhuma escola e nenhum treinamento, mas em modo e graus diferentes, a mesma aculturação que descende do alto para as classes subalternas.”<sup>297</sup>

Tendo em vistas todas essas contradições, o que Platão evidencia em seu projeto educativo é a formação humana – é um modelo de *paideia* ancorado por uma formação dignamente humana. Tem o objetivo de formar o homem omnilateral, capaz de efetivar a essência mesma de um ideal. Mais que formar o homem para uma determinada especificidade profissional, o modelo educativo platônico revela uma formação sólida. Para Platão, o governo da cidade deve pertencer aos homens nobres, educados, cultivados na justiça e na ética, cujo fundamento último é atingir a plenitude da formação do homem.

Platão se propõe a intervir nesta tradição para adequá-la às suas exigências ideais, até mais, pretende adequar a estes ideais a própria constituição da cidade e todos os aspectos de sua vida, das pinturas e ornamentos à urbanística, em suma, aquilo que é *pantakhoû* (‘tudo quanto há em qualquer lugar’). Esta concepção do *pantakhoû*, isto é, da sociedade como um todo que educa, é talvez o elemento mais novo e característico de toda a pedagogia platônica, muito além da interpretação da música e da ginástica.<sup>298</sup>

A natureza da formação política do seu filósofo está direcionada diretamente com a ideia de *Bem*, visando curar os males e a corrupção da cidade e por isso que Platão pensa em intervir na constituição da *pólis*. A *pólis* platônica só poderá concretizar quando gerida por governantes sábios, por governantes detentores de sabedoria e honestidade, fora disso, não poderá a cidade realizar.

Naquilo que nos diz respeito, é nossa intenção, pelo contrário, que as investigações – especialmente aquelas orientadas por bons legisladores – constituam sempre o escopo daquele caminho por nós mesmo anteriormente encetado. Naquilo que ti concerne, certamente constitui meu dever de louvar a tua tentativa para interpretar as leis: começar pelo estudo da virtude, afirmando constituir ela no ponto de partida para qualquer legislador – realmente seria este o procedimento mais correto; todavia, ao teres pretendido serem as leis promulgadas apenas a partir de um só elemento da virtude, considere que já não falavas de um modo tão correto acerca das leis. A razão por que acrescentei toda essa digressão é precisamente essa.<sup>299</sup>

<sup>297</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.58.

<sup>298</sup> ibid. p.77.

<sup>299</sup> PLATÃO. *Leis*. 631 a.

Portanto, sem subterfúgios, a constituição, passa a ser o caminho único e plausível para regular todos os cantos da cidade, nada passa despercebido dela. Uma vez promulgadas por políticos sábios e virtuosos, as leis deverão regular e orientar todos os aspectos da cidade, só assim, a cidade vive, e portanto, a *pólis* pode perdurar. Diferentemente de uma concepção exageradamente idealista, como pensam muitos, em *Leis*, Platão dá uma conotação fundamental nas normas e regras das leis, e parece fundamentar todo o poder na constituição.

### 1.3.2 O cenário da filosofia da educação em Aristóteles

O horizonte onde Aristóteles (384 a. C. - 322 a. C.) elabora sua filosofia é um horizonte marcadamente por uma intensa instabilidade política. Ele não chega a conhecer o auge democrático, artístico, político e cultural de Atenas. Diferentemente de seu mestre Platão, Aristóteles é estrangeiro e parece ter permanecido meteco durante toda a sua vida. Nascido em terras macedônicas, esse filósofo elabora sua filosofia numa *pólis* desfalecida de autonomia política. Podemos afirmar que Aristóteles é o filósofo da ruptura cultural de Atenas, ao mesmo, sua presença filosófica arquiteta o universo espiritual do mundo helenístico. Quando o governo anti-macedônico toma o poder em Atenas, Aristóteles é obrigado a abandonar suas atividades intelectuais, dali, ele parte para Artaneu, uma colônia grega fundada durante a Guerra do Peloponeso. Aristóteles teme sua própria vida. Como já sabemos, Atenas matou Sócrates pouco antes da estadia de Aristóteles ali, e dali, segue para a região da Ásia Menor bem antes da morte de seu mestre Platão. Este cenário de incertezas políticas e de sucessivas batalhas começa a se construir aproximadamente cem anos antes. Tucídides retrata o começo da decadência ateniense.

Tudo ia mal para eles em toda parte, e diante do impacto daquele acontecimento deixaram-se dominar por um medo e uma consternação enormes. Com efeito, perdendo cada um e a cidade toda tantos hoplitas e cavaleiros e uma juventude inteira que não viam como substituir, ficaram aniquilados; além do desastre em si, não viam nas docas naus suficientes, nem dinheiro no tesouro, nem tripulações para as naus, e isto os deixava desesperados de salvação.<sup>300</sup>

<sup>300</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.385.

Uma Atenas enfraquecida em tudo cuja trajetória territorial terminará nas mãos do rei Felipe da Macedônia. Na verdade, Aristóteles presenciou a decadência da *pólis*, estando ele agregado aos dominadores da Grécia. De fato, viu a vitória dos macedônicos com seus próprios olhos. O pai do nosso filósofo era médico na corte do rei Felipe. Para Aristóteles estava reservada uma especial tarefa. Em *Alexandre O Grande*, Plutarco (46 – 120 d.C) relata: “Tendo notado que o caráter de Alexandre era difícil de governar [...] Felipe esforçou-se por dirigi-lo com a persuasão [...] mandou chamar Aristóteles, o mais célebre e o mais sábio dos filósofos.”<sup>301</sup>

No campo da política educativa os debates dos sofistas e dos filósofos de sua época giravam em torno de duas questões: a primeira estava condicionada pelo modelo constitucional de Atenas, como sabemos, ele estuda mais de cento e trinta e oito constituições de seu tempo. Aristóteles é um incansável estudioso; a segunda estava voltada para o modelo político oligárquico dos Lacedemônios. Estas são as primeiras raízes políticas que orientam Aristóteles na elaboração de seu pensamento filosófico. Ao criar sua filosofia ele está atento para os estudos e para as pesquisas de seus predecessores. Isso está claríssimo ao longo de suas obras *Política* e *Ética a Nicômacos*. Sempre que discute um assunto ele retoma as teorias e métodos que contribuíram para o desenvolvimento científico de sua época.

Aristóteles pode ser considerado um dos maiores pilares do pensamento ocidental. Dá início aos fundamentos da lógica, da física, da psicologia, da ética, da política da estética e da biologia. “Antes de Aristóteles a ciência estava em embrião. Nasceu com ele.”<sup>302</sup> Não se pode dizer que ele é um investigador inconsequente sobretudo, pelo fato de estudar muitas matérias e distintas áreas. Ao contrário, diferentemente de nossos tempos, ele sabe perfeitamente bem que cada tema deve ser esclarecidamente escolhido, que cada objeto de pesquisa deve ser portanto, criteriosamente investigado. No capítulo primeiro, nas primeiras linhas, em *Ética a Eudemo*, ele, com precisão, ele pondera e esclarece a questão da pesquisa em ciências humanas: “Ora, sobre cada assunto e cada natureza são inúmeros os pontos de vista que comportam uma dificuldade e requerem um exame.”<sup>303</sup> Aristóteles, por assim dizer, é um filósofo que, de certo modo, pensa a totalidade da realidade do homem. Ele tudo estuda, concentra-se seus esforços para entender a natureza do conhecimento e a

<sup>301</sup> PLUTARCO. *Alexandre o grande*. Tradução Helio Veja. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. p.22.

<sup>302</sup> DURANT, Will. *op. cit.* p.82.

<sup>303</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. I, 1, 1214 a5.

natureza humana. Durant Will afirma “O próprio Aristóteles parece ter sido membro da grande confraria medica de Asclepiades.”<sup>304</sup> Nascido em Estagira, capital da Macedônia, ainda bastante jovem conhece Platão e passa a frequentar sua academia. Sua vida como educador se resume em dois momentos centrais: o primeiro, como educador e preceptor de Alexandre: “ARISTÓTELES educou Alexandre segundo a tradição helênica heróica, baseando-se em Homero, mas dando grande lugar também às ciências, à ética e à política.”<sup>305</sup>; o segundo está relacionado à fundação do *Liceu* – sua escola. No início de sua vida, Aristóteles tem grande respeito por Platão, seu mestre; porém, em 349 a. C., abandona-o e funda sua própria escola, o *Liceu*, instituição que visa a formação científica e filosófica dos jovens. Sobre a importância educativa dessa instituição quem nos fala é Luzuriaga:

Com efeito, no Liceu reuniu ARISTÓTELES enorme material científico e bibliográfico. Não se descuidava, entretanto, do ensino, a que eram dedicadas as manhãs, quando trabalhavam pequenos grupos de alunos selecionados, que seguiam cursos de estudos regulares; as tardes eram dedicadas ao maior público e realizavam-se conferências sobre temas gerais de filosofia e política. Tanto a *Academia*, como o *Liceu* são, como o Museu de Alexandria, as mais altas instituições da cultura e educação helênicas e quiçá de todos os tempos.”<sup>306</sup>

Em seus textos, reflexões e análises no oitavo livro *Política*, sobre a finalidade da educação, Aristóteles entende que está ligada diretamente à questão ética, ou seja, com o modo de agir do indivíduo; portanto, ele se preocupa com a questão da civilidade, questão essa sempre presente no âmago da *pólis* e que, na verdade, chega até nós. Para um grego estar fora dos assuntos da *pólis* ou da política é viver de maneira não civilizada, por isso ele vai teorizar sobre a cidade. Tendo em vista sua filosofia, a cidade é mais que uma simples reunião de pessoas, a cidade existe para um determinado fim: a felicidade. Anuncia Aristóteles: “A comunidade política, então, deve existir para a prática de ações nobilitantes, e não somente para a convivência.”<sup>307</sup> Nessa mesma linha de raciocínio, a cidade é maior e mais importante que o indivíduo, por isso tem precedência sobre esse. Aqui nasce o sentido e o ideal educativo político. Logo, se a cidade não se realizar muito menos realiza o indivíduo. “Não viver numa cidade é, para um grego da época clássica não viver politicamente, (isto é, de maneira não civilizada).”

<sup>304</sup> DURANT, Will. op. cit. p.69.

<sup>305</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. p.55.

<sup>306</sup> *ibid.* p.56.

<sup>307</sup> ARISTÓTELES. *Política*. III. 5, 1281a.

<sup>308</sup> A civilidade é o ápice da reflexão aristotélica do ponto de vista da finalidade da cidade.

A educação grega sempre procurou cultivar o espírito cívico, o orgulho de pertencer a uma cidade livre, a lealdade à comunidade política. Essa psicologia impregnou toda a tradição clássica, e de modo tão profundo que sua influencia deve ser avaliada no mesmo nível de Roma como elemento importante na moldagem do ideal de cidadão na moderna Europa democrática.<sup>309</sup>

É nesse espírito que Aristóteles, em *Ética a Nicômacos*, irá propor e defender o bem universal que é para ele a felicidade. “A finalidade da educação para ARISTÓTELES é o bem moral, no qual consiste a felicidade que não há confundir com o prazer, posto seja esta condição necessária daquela.”<sup>310</sup> Para Aristóteles, a felicidade é a condição mais alta que o homem poderá alcançar – é a concretude da vida humana, o ideal mais elevado e nobre, e realiza todas as necessidades e capacidades do homem. Para esse filósofo, o fim a que visa todo o agir humano é a felicidade, e essa é a maior busca do indivíduo, “[...], pois todas as outras coisas que fazemos são feitas por causa dela, e sustentamos que o primeiro princípio e causa dos bens é algo louvável e divino.”<sup>311</sup> Podemos, então, dizer que a felicidade é um fim a ser desejado, buscado e aprendido constantemente pelo indivíduo, e nenhum outro fim pode ser superior a este. É a realização plena do homem e, portanto, a finalidade da educação, a partir dessa perspectiva, é elevar o indivíduo cada vez mais a uma vida feliz. Para Aristóteles, o processo pedagógico deve levar o homem a atingir a sua perfeição máxima, o homem deve estar constantemente engajado na prática ou na contemplação do que é conforme à excelência e, só assim poderá suportar os infortúnios, as vicissitudes e situações adversas. Sua filosofia educativa expressa que o bem para o homem é o exercício vivo e contínuo das faculdades da alma. Ele sabe que a felicidade não é um momento de prazer, não se faz num só dia, mas se aprende a ser feliz durante toda a vida. No primeiro livro de sua *Ética a Nicômacos* ele definiu “Logo, a felicidade é algo final e auto-suficiente, e é o fim a que visam todas as ações.”<sup>312</sup> Por outro lado, já sabemos,

<sup>308</sup> WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política**. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. (Clássicos e Comentadores) p.9.

<sup>309</sup> MARROU Henri-Iréné. Educação e retórica. In: FINLEY, I Moses. (Org.) **O legado da Grécia**. uma nova avaliação. Tradução Yvette Vieira Pinto. Brasília: Universidade de 1998. p.212.

<sup>310</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. p.56.

<sup>311</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. I, 1102 a.

<sup>312</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. I, 7, 1097 b.

Aristóteles definiu o homem como um animal político, da *pólis*, um ser da cidade, *zoon-politikon*. Aquele pertencente à *pólis*. A vida em sociedade pressupõe essencialmente a realização plena do homem e de sua felicidade. “Agora é evidente que o homem, muito mais que a abelha ou outro animal gregário é um animal social.”<sup>313</sup> Essa constituição está na natureza do homem: viver em comunidade é uma necessidade natural. Assim, a educação está diretamente vinculada às questões da política.

Contrariando seu mestre Platão, Aristóteles enfatiza a questão da escrita a partir de um novo ponto de vista. Ele não nega a escrita. No entanto, entende que qualquer educação que tenha finalidade prática é inútil e indigna para o cidadão da *pólis*. Falando a esse respeito, Mario Manacorda afirma que “Aristóteles, em seu realismo, não pode ignorar o fato. O que importa é que, no seu reexame, ele exclui, na educação dos livres, toda disciplina que objetive o exercício profissional: o homem livre deve visar a própria cultura.”<sup>314</sup> O que está em jogo é a finalidade, e a finalidade da educação, nesse sentido, visa a cultura, assim, a educação não pode ter uma finalidade prática. E o trabalho de educador não pode pertencer à classe dos cidadãos livres e, sim, à classe dos escravos, juntamente com os estrangeiros e prisioneiros de guerra – a esses reserva-se o ofício e a arte de ensinar.

Em geral, o ofício de mestre era o ofício de quem caíra em desgraça (como no exemplo de Dionísio de Siracusa) e nisto parece perpetuar-se o destino de Fênix e Pátroclo. Mais exatamente: entre as *téchnai*, os ofícios, ou profissões ‘artesanais’, esta *téchne* intelectual em geral não era exercida por homem do *démos*, em cujas famílias o ofício passava de pai para filho, mas por homens de classes cultas que por desgraça tiveram que descer na escala social. O caso real de Dionísio de Siracusa, além do risco corrido por Platão, feito escravo quando voltava da Sicília, confirma isso. Mas não faltam outros exemplos.<sup>315</sup>

Não muito distante de nossa realidade, nessa época, sobretudo o mestre das primeiras letras era bastante desvalorizado. Ensinar por dinheiro era indigno, tarefa digna dos mercenários. O homem livre poderia ensinar apenas os parentes, familiares ou amigos, e isso fez Aristóteles, como nos relata Diôgenes, ao dizer que ele “[...] morava na corte de Amintas, rei da Macedônia, na qualidade de médico e amigo do rei.”<sup>316</sup> Assim, a educação não visava a técnica, o *fazer*, e sim, a cultura, a *paideia*. Daí, podemos afirmar que, entre nós, até hoje, perpetua-se a não valorização, a

<sup>313</sup> PLATÃO. **A República**. 1253 a.

<sup>314</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. 2010. op. cit. p.77.

<sup>315</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. 2010. op. cit. p.82.

<sup>316</sup> LAËRTIOS, Diôgenes op. cit. p.128.



desqualificação da profissão e do ofício de ensinar. É mais tarde, em Roma, que podemos perceber a primeira proposta de governo em favor dos salários dos mestres, cuja iniciativa advém das classes superiores.

Exatamente por causa desta sua característica de ser uma escola das classes dominantes, ela tornou-se de interesse público e conseguiu o apoio direto do poder político, que primeiramente faz concessões particulares, em seguida provê os salários dos mestres e, enfim, assume também a fundação das escolas.<sup>317</sup>

Mas aqueles que ensinam, desde o seu início, não o fazem por gosto ou por missão, e sim, para sobreviver – portanto, é coisa vil e indigna de um cidadão livre. Ainda em Roma, Aníbal Ponce nos fala sobre essa situação. “O pagamento obtido pelos mestres era naturalmente muito exíguo, a ponto de eles serem forçados a exercer outros ofícios, como o de copista, por exemplo.”<sup>318</sup> De acordo com esse mesmo autor, até praticamente o final do Império Romano, o professor ainda não estava autorizado legalmente a receber salários e, portanto, não reclamavam juridicamente contra as famílias dos alunos. Com relação a essa situação, Aristóteles de certa forma contribuiu para disseminá-la. Ele considera o que deve e o que não deve ser aprendido, bem como faz distinção entre os tipos de conhecimentos que são úteis e indispensáveis no ensinamento dos jovens, a saber: a gramática – escrita, até então desconsiderada por Platão. Também inclui o desenho como um conhecimento útil. Aristóteles, assim como Platão, exclui na educação dos jovens toda e qualquer disciplina que visa à vida profissional. Os estudos do historiador Manacorda sempre relembra, o importante, para Aristóteles, tanto quanto para Platão, é uma formação que vise à cultura, à educação, e não à profissionalização, ou seja, o trabalho, o ofício. A instrução profissional é considerada como uma instrução servil que, como afirma Manacorda, “[...] terá que percorrer um caminho bastante longo para conquistar sua verdadeira dignidade.”<sup>319</sup>

Numa outra perspectiva, podemos perceber claramente que Aristóteles tem um cuidado especial com a educação no sentido cívico. Diríamos que ele abre as portas para a reflexão sobre o ensino público. É na época de Aristóteles que a educação deixa de estar à margem dos problemas públicos e passa a ser considerada como um dos atributos essenciais do Estado. Portanto, ele assume a escola como um bem comum para aquela civilização. Conforme Aristóteles, a *pólis* de seu tempo vive praticamente do

<sup>317</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.124.

<sup>318</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p.68.

<sup>319</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. p.95.

ensino privado. Os homens ou, mais especificamente, os pais confiam o ensino de seus filhos a uma educação privada. O próprio Aristóteles nos fala disso. No entanto, o filósofo pensa diferente – ele elabora novas formulações teóricas e práticas sobre a educação. Não mais vigorará somente o ensino privado: a educação, como parte essencial da vida social, deve ser acima de tudo um bem público. A educação deve ser um bem comum para a cidade. Até então, a educação não era prevista na constituição, os pais livremente escolhiam para os seus filhos, o Estado não fornecia a educação. Novamente, Aristófanes relata um traço dessa situação; o personagem Estrepsíades fala ao seu filho da necessidade da mudança de comportamento e indica o caminho da escola:

Fidípides \_\_ Mas em que devo obedecer-lhe?  
 Estrepsíades \_\_ Mude logo seus hábitos e vá aprender o que eu aconselhar.  
 Fidípides \_\_ Então fale, que ordena?  
 Estrepsíades \_\_ E você obedecerá um pouquinho?  
 Fidípides \_\_ Sim por Dionísio.  
 Estrepsíades \_\_ Olhe ali (aponta a casa de Sócrates).  
 Você está vendo aquela portinha e aquele casebre?  
 Fidípides \_\_ Estou vendo. Papai, de fato o que é aquilo?  
 Estrepsíades \_\_ De almas sábias é aquilo um pensatório. [...] <sup>320</sup>

Diferentemente, Aristóteles pensa e propõe uma nova interpretação sobre a educação. Como finalidade única, a educação se dirige a todos os cidadãos da *pólis*. Aristóteles reconhece o poder da escola de Estado: “Ninguém contestará que a educação dos jovens requer atenção especial do legislador, pois a negligência das cidades a este respeito é nociva aos respectivos governos.” <sup>321</sup> Cabe ao legislador cuidar da educação. Cabe a ele olhar com especial cuidado, sobretudo, a educação das crianças. Ao Estado compete formar o cidadão: “Aristóteles, sem dúvida, impõe ao legislador um dever estrito de legislar sobre a educação.” <sup>322</sup> O Estado é o único bem comum capaz de assegurar a educação do homem da *pólis*. Essa concepção de escola com o amparo de Estado vai perpassar toda a civilização romana e chega até nós. Mario Alighiero Manacorda, em seus estudos sobre a educação e a escola em Roma, esclarece:

Com todas as suas contradições já analisadas, com os defeitos e virtudes de sua cultura e sua didática, com o desprezo e o prestígio que sofriam ou gozavam seus mestres, a escola de tipo grego é, nos últimos tempos da república e nos primeiros do principado, uma

<sup>320</sup> ARISTÓFANES. op. cit. 85-90

<sup>321</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 1, 1337 a.

<sup>322</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p.165.

instituição já difundida e consolidada. É difícil dizer quantos mestres e quantos discípulos eram contados em Roma e nas outras cidades do império: sem dúvida, uma pequena parcela da população é que frequentava a escola e, especialmente, como constatava Platão na sua Atenas, se assiste a uma inevitável diminuição das frequências desde os primeiros graus até os mais elevados. [...] Desta forma, Plínio levantava o problema que já vimos tratado por Aristóteles com relação à Grécia: se é conveniente ou não a intervenção direta do Estado como acabará acontecendo.<sup>323</sup>

Esse caráter público que a escola grega assumiu a partir do século V a.C. se torna, portanto, uma obrigação oficial do Estado. Entretanto, esse caráter público se torna uma realidade também em Roma, uma vez que, ao conquistar a Grécia, Roma herdou e incorporou o mesmo modelo educativo, ou seja, incorporou o mesmo tipo de escola. Sobre as escolas de caráter público, Anibal Ponce confirma:

As escolas públicas primárias formam uma criação dos comerciantes, dos industriais, dos *negotadores*, as escolas públicas superiores também forma uma exigência do poderio crescente dessas classes, um modo de assegurar a direção política dos seus negócios.<sup>324</sup>

Portanto, o Estado é o seu preceptor e mantenedor. Aristóteles, em seu livro *Política*, especialmente nos capítulos finais, analisa as disciplinas já previstas e estudadas por Platão e pela antiga tradição de Homero e Hesíodo: a música, a ginástica, a gramática, o desenho e, finalmente, como já salientamos anteriormente, sustenta a questão da escrita. Afirma ele: “É igualmente claro que alguns conhecimentos úteis também devem ser estudados pelos jovens, não somente por seus préstimos – como estudo da gramática, mas também por que eles podem levar a muitos outros ramos de conhecimento.”<sup>325</sup> Sabemos que Aristóteles não nos deixou escrito, propriamente falando, um projeto educacional, um estudo específico sobre a educação ou sobre a escola. Mas é possível afirmar que suas ideias, seu método, sua filosofia e sua concepção educativa acabam por influenciar “[...] grandemente nas épocas posteriores, máxime na Idade Média e na Renascença, e influem ainda em nossos dias.”<sup>326</sup>

Antes de passarmos para a terceira parte do capítulo é preciso dizer que a *paideia* grega clássica da antiguidade, ou a *Civilização da paideia*, como disse Henri-Irénée Marrou, não está definida e nem pronta desde o seu início, foi preciso esperar seu

<sup>323</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.123-124.

<sup>324</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p.72.

<sup>325</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 3, 1338 b.

<sup>326</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. 1980. p. 57.

estado de maturação e desenvolvimento para encontrá-la em sua mais nobre e estilizada forma, e é “Somente a partir da geração seguinte à de Aristóteles e Alexandre o Grande a educação antiga se torna verdadeiramente uma educação que atinge a sua Forma clássica e, em suma, definitivamente.”<sup>327</sup>

Essa sociedade a que pertencem Sócrates, Platão e Aristóteles, conforme investigamos é uma sociedade engendrada e configurada a partir das condições materiais, sociais, econômicas e ideológicas daquela civilização; o processo educativo tem uma finalidade: formar o cidadão para a vida da *pólis*, cujo caráter político e o caráter de civilidade atingem o âmago dessa civilização. “A posição que esta ocupa na história dos sistemas do pensamento grego é caracterizada pelo fato de ser uma *paideia* que aspira resolver, com a mais vasta ambição, o problema da educação do Homem.”<sup>328</sup> Como vimos anteriormente, o modelo de Estado que também deriva dessa sociedade não é um Estado igualitário – é um Estado dividido por classes, e somente os homens livres poderão ter acesso à escola pública; assim, o modelo educativo grego é um modelo que faz distinção entre as classes sociais e, no entanto, com essas ambiguidades e entre tantas já analisadas, essa civilização soube valorizar a educação no seu viés político, da mesma forma soube valorizar o caráter de civilidade – a formação do homem no meio social, cujo interesse comum prevalecia sobre os interesses privados, soube assim, valorizar a escola estatal, para defender seus ideais e metas, no que diz respeito à formação omnilateral.

Se, como escreveu Horácio, ‘*Graecia capta, ferrum victorem coepit*’ [‘A Grécia conquistada, conquistou seu feroz vencedor’], no decurso do século V a vida e a cultura romanas transformaram-se radicalmente, em consequência justamente desta conquista. Transformaram-se a religião – que vinha se fundindo cada vez mais com a grega e se reelaborando de acordo com ela –, a vida política – que vinha também se redefinindo segundo os modelos da tradição grega; –, a cultura – que recebeu dos gregos formas literárias novas (como a poesia lírica), a filosofia e a retórica nas suas manifestações mais ricas e maduras. Até o estilo de vida acabou helenizando-se: o grego torna-se a língua dos letrados, os debates culturais deram vida a círculos e grupos, enquanto a difusão do epicurismo e do estoicismo chega a mudar a concepção do mundo e da vida humana, afastando as classes cultas da religião tradicional.<sup>329</sup>

<sup>327</sup> MARROU, Henri-Irénée. op. cit. 1990. p.153.

<sup>328</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.591.

<sup>329</sup> CAMBI, Franco. 1999. op. cit., p.107.

Como explicou o historiador, a Grécia foi derrotada e conquistada por Roma, ao mesmo tempo, a cultura grega conquistou Roma. Essa sociedade de Sócrates, de Aristóteles e Platão, da *pólis*, da *paideia*, em suma, a cultura grega germina no solo romano.

### 1.3 O cenário educativo grego em Roma

A partir daqui, nossa investigação volta-se para a terceira e última parte do capítulo. Foi por meio da civilização helenística, ou mais especificamente, nas palavras de Henri-Marrou, *Civilização da paideia*, que Roma cresce e desabrocha no mundo medieval e também chega até nós. “A educação clássica busca formar o homem enquanto homem, e não enquanto elemento a serviço de um maquinismo político, enquanto semelhante a uma abelha na colméia.”<sup>330</sup> A educação grega clássica não morre na *pólis*. Plutarco, (ca 46 - 120), um dos maiores representantes do neoplatonismo, biógrafo das famosas *Vidas Paralelas* de gregos e romanos, resgata os ensinamentos de Fenix à Aquiles. Em sua obra *Da Educação das Crianças*, publicada muito provavelmente no primeiro ou no segundo século de nossa era, podemos ler: “É necessário, contudo, que o pedagogo sério tenha a natureza como a de Fênix, pedagogo de Aquiles.”<sup>331</sup> Portanto, seja em Plutarco, depois com Erasmo ou Montaigne, seja com Comênios ou Rousseau, a ideia da formação omnilateral presente na pedagogia grega clássica não desaparece, portanto, ainda nos intriga. Ela está viva entre nós. Sobre os escritos educativos de Plutarco, o investigador português do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra afirma:

É o único tratado da Antiguidade, especificamente dedicado à pedagogia, que nos chegou na íntegra, fato que lhe confere o direito de ser um documento indispensável para qualquer estudo de história da educação no Ocidente. Por valorizar os benefícios da *paideia* [...].<sup>332</sup>

O cenário político e demográfico que vai receber e perpetuar a filosofia de Platão e a filosofia de Aristóteles é um cenário distinto, difuso, e profundamente

<sup>330</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p. 352.

<sup>331</sup> PLUTARCO. *Obras morais Da educação das crianças*. op. cit. 7 b.

<sup>332</sup> N.T. In: ibid. p.9

modificado, estamos inicialmente reportando aos séculos (II e III a. C.) A desfalecida *pólis* ateniense ao escapar do julgo dos macedônios, cai nas mãos do domínio romano. Estando os gregos nas mãos de Alexandre, as *poleis* perdem totalmente sua autonomia. A democracia ateniense nunca mais foi percebida e sentida como os gregos a perceberam e sentiram. Embora subjugada sua cultura subjuga seus dominados – a língua, a educação, as artes, a filosofia, o teatro: o jeito de ser dos povos da Hélade passa a ser o jeito de ser também de seus opositores, a língua grega é universalizada e, é nisso que consiste o helenismo. “Do *polites* se evoluía assim para o *kosmopolites*, do caráter local da cidade-estado para o mundo globalizado da *oikoumene*.”<sup>333</sup> Este é o fato político principal que marcou e condicionou o desenvolvimento e a trajetória histórica das filosofias dos nossos filósofos. No âmbito propriamente do discurso educativo, podemos dizer que esse período foi caracterizado por uma reflexão sobre o indivíduo.

A educação cívica do mundo clássico formava cidadãos; a cultura da época de Alexandre forjou, depois, os indivíduos. Nas grandes monarquias helenísticas, os liames e as relações entre homem e Estado tornam-se cada vez menos estreitos e imperiosos, as novas formas políticas, nas quais o poder é mantido por um só ou apenas por poucos, permitem sempre mais a cada um forjar ao seu modo sua própria vida e sua própria fisionomia moral; [...].<sup>334</sup>

A desestabilização política da *pólis* causada pelas conquistas macedônicas desfavorece o sentido da investigação da racionalidade filosófica. No segundo século antes de Cristo, a decadente Atenas perde todo o seu brilho e esplendor filosófico; considerando as devidas proporções, podemos dizer assim, é como se a filosofia de Platão e de Aristóteles tivesse desaparecido do cenário. Para explicar isso, recorreremos a nota introdutória de E. Joyau, professor de filosofia da Universidade de Clermont, em Paris: a nota se refere aos escritos do filósofo e poeta latino Tito Lucrecio (96 – 55 a. C.) em sua obra, *Epicuro Antologia de Textos*. De acordo com Lucrecio, Epicuro de Samos (341 – 270 a. C.) foi contemporâneo de Aristóteles e, no entanto, não chegou a ouvir os ensinamentos do Estagirita, Aristóteles, certamente, deveria ter se retirado para outra região. Epicuro funda o movimento epicurista como veremos

<sup>333</sup> LEÃO, Ferreira Delfim. op. cit. 2012. p.31

<sup>334</sup> REALE, Giovanni. ANTISERI. **História da filosofia**. Antiguidade e Idade Média. I. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. (Coleção Filosofia.) p.229.

posteriormente. Nessa época florescem também outros movimentos como: o estoicismo, ceticismo e ecletismo. Expressa o professor parisiense:

Os dois grandes sistemas de Platão e de Aristóteles teriam exigido para ser bem conhecidos e compreendidos; um exame longo e paciente, teriam merecidos ser discutidos ponto por ponto.; Epicuro não se demorou-se nesse trabalho; talvez não fosse muito capaz de o especular; em todo o caso, não sofreu a influência destas duas doutrinas e não se inspirou nelas.<sup>335</sup>

Estamos relatando isso exatamente porque os movimentos surgidos nesse período vão se afastar por demais das filosofias dos nossos dois filósofos. Os filósofos desse período estão preocupados com os problemas morais, querem contudo, descobrir regras e normas universais acerca do comportamento humano. Com o ocidente helenizado e difuso culturalmente em todas as suas dimensões, os filósofos da época helenística retomam o discurso filosófico a partir de diferentes visões. A primeira e a maior tendência da filosofia helenística é trazer de volta para o cenário a questão da religião. Se a filosofia grega nasce para contrapor as opiniões, as tradições e antigos costumes da vida arcaica, agora novamente brota um novo despertar para às antigas tradições. Como estudamos nos tópicos anteriores, Sócrates é o principal personagem e símbolo de uma investigação que Platão tenta justificar teoricamente, nesse interim, afirma Nicola Abbagnano:

[...] o homem não necessita de receber a verdade da tradição porque esta verdade está confiada à sua razão. Com o prevalecimento do interesse religioso, a tradição retoma seus direitos: a verdade é o futuro de uma revelação originária e a sua única garantia é a tradição.<sup>336</sup>

A filosofia dessa época se prende ao misticismo e a religiosidade. Ao mesmo tempo, ao ceticismo e ao ecletismo. Ora, toma partido da religiosidade e do misticismo, ora toma partido da descrença e da desconfiança. O clima é de instabilidade da racionalidade. Na realidade, este espírito que ronda o discurso filosófico no ocidente helenizado: um sentimento de insegurança generalizado, uma mentalidade configurada pelo pessimismo; brota uma descrença, uma desconfiança no pensamento racional - na

---

<sup>335</sup> N.T. In: CARO, Tito Lucrécio. Epicuro antologia de textos. **Os Pensadores**. p.11.

<sup>336</sup> ABBAGNANO. Nicola. **História da filosofia**. Volume II. 5ª ed. Tradução Antônio Borges Coêlho. Lisboa: Editorial Presença. 1999. p.52.

racionalidade. Contudo, esse é o solo primeiro onde as raízes educativas das filosofias de Platão e de Aristóteles vão germinar para mover posteriormente o mundo cristão.

A principal e a maior beneficiada deste legado, sem dúvida, foi Roma, “[...] a primeira a aprender substancialmente com os gregos e a estabelecer, ao mesmo tempo uma cultura independente, atuante não só na arte e na tecnologia, mas também na literatura e no pensamento.”<sup>337</sup> A força do império macedônico deve-se contudo, a Felipe II, (382 – 336 a.C.), filho do rei Amintas III, (370 a. C), aquele que acolheu em sua corte o médico Nicômacos, pai de Aristóteles. Felipe II, após ser assassinado na Batalha de Queroneia (330 a. C.). Essa batalha na verdade, corresponde na prática, à conquista da Grécia pela Macedônia e o fim da democracia grega. Felipe II não poderá ver seu filho conquistar seus objetivos militares. Não indiferente aos planos de seu pai, Alexandre (356 - 323 a. C.), com pouco mais de dezesseis anos, derrota o exército das cidades de Atenas e Tebas. É por volta do século IV a. C., sobretudo com a formação e desenvolvimento do Império de Alexandre, que a “[...] cultura helênica se universaliza e converte em helenística [...]”.<sup>338</sup> Sobre isso, Marrou acrescenta:

A educação helenística é realmente o que deveremos chamar a educação clássica: [...] Ela permanece em voga, em todo o mundo mediterrâneo, por tanto tempo quanto este merece ser considerado antigo. Ultrapassa, com efeito, a era propriamente helenística para estender-se pelo período romano.<sup>339</sup>

A grande aventura de Alexandre Magno contribuiu fundamentalmente não somente para o desenvolvimento político dessa educação, mas também, sobretudo, para renovar o espírito de uma nova época, principalmente do ponto de vista cultural. O enfraquecimento das *poleis*, as sucessivas guerras e rivalidades provocaram cada vez mais os objetivos expansionistas de Alexandre, o que na verdade vai contribuir para o crescimento da civilização grega no oriente.

Tudo começa com o enfraquecimento político da *pólis* grega, sobretudo ao final do século VI a. C., as sucessivas guerras entre as *póleis*, de modo especial, Atenas e Esparta, as duas mais emblemáticas, essas rivalidades são constantes e vão possibilitar e facilitar as aventuras e o expansionismo de Felipe da Macedônia e posteriormente, Alexandre. Em Atenas, sobretudo no último quarto do século V a. C.,

<sup>337</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1998. p.465.

<sup>338</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. 1980. p.42.

<sup>339</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p.154.



três grandes partidos políticos disputam a hegemonia da cidade: os democratas, os oligarcas extremistas e os moderados; em termos de política, podemos dizer que os primeiros desejavam o direito ao voto para todos os cidadãos e, portanto a participação no governo. Os oligarcas extremados defendiam, não sem razão, a classe mais elevada e mais rica, visto que somente a essa, pertencia o direito da cidadania. Finalmente os moderados, este partido não tinha uma posição definida. Esses conflitos tornaram-se confrontos e terminaram no que já sabemos: o fim do governo dos trinta tiranos e o fim da democracia.

Com a derrocada e decadência da cidade-Estado, a *pólis* grega é derrotada e substituída pelas monarquias. Perdem-se aqui, no entanto, aqueles valores expressivos e tão caros que dimensionavam a vida pública do cidadão e de toda a civilização grega, o que na verdade constitui toda a vida espiritual da Grécia clássica. O helenismo, conforme explica Franco Cambi, “[...] coincide com o período em que desenvolve a hegemonia da cultura grega no Mediterrâneo, em que se chega a constituir uma verdadeira e própria *koiné* grega, (uma língua comum) [...]”<sup>340</sup>, o que explica, no entanto, o nascimento da cultura humanística, prevalecendo nessas circunstâncias, questões relativas ao plano do humano. A formação e a instrução passam, no entanto, a priorizar as coisas próprias do homem. O declínio das cidades-Estado era um fato consumando: os cidadãos até então, agora são indivíduos controlados sob a égide de poderes globalizados, isto é, sob a vigilância de poderes mundiais. Expressa Michael Foucault: “O acaso reinava [...] As filosofias da idade helenística eram essencialmente filosofias da evasão, e o principal meio dessa evasão era o de cultivar a autonomia.”<sup>341</sup> Ainda de acordo com esse autor, os gregos dessa época não tiveram que esconder ou [...] fugir ‘do mundo sem cidade dos grandes impérios’ pela excelente razão que o ‘helenismo era um mundo de cidade; [...]’.<sup>342</sup> Em outras palavras, podemos dizer que o processo formativo passa, de certa forma, a vincular questões propriamente do indivíduo e não mais do cidadão tal qual vimos na *pólis* grega do período clássico da antiguidade. A maior consequência que a aventura de Alexandre gera é exatamente a destruição da *pólis* grega. Não mais no centro mediterrâneo estão as famosas *poleis* gregas, Esparta, Atenas, Corinto, dentre outras; naquele lugar agora se desenvolve outro

---

<sup>340</sup> CAMBI, Franco op. cit. 1999. p. 94.

<sup>341</sup> FOUCAULT, Michael. **História da sexualidade. III** o cuidado de si. Tradução Maria Thereza Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 10ª impressão. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. p.88.

<sup>342</sup> FOUCAULT, Michael. *ibid.* p.89.

centro de cultura. Não mais se verá aquela civilização unitária e móvel liderada pela *pólis* Atenas, a partir de 404 a. C., não existirá mais hegemonia ateniense. Outros centros de cultura aparecem no cenário: Rodes, Pergamos, sobretudo, Alexandria são os novos centros da civilização ocidental. Com bem sabemos, Alexandria é fundada por Alexandre Magno no Egito. Sem dúvida, com sua famosa biblioteca e museu, se torna o verdadeiro centro de toda a cultura de literatura, de filosofia e de ciência. Como já anunciamos anteriormente, a filosofias de Platão e de Aristóteles é retomada numa nova perspectiva:

“[...] depois dos grandes sistemas metafísicos, científicos e políticos de Platão e Aristóteles, delineia-se um novo período que elabora um pensamento de fundamento antropológico dividido em lógica, física e ética, mas, mais ligado aos problemas da ética e da busca da ‘vida boa’ que é indicada na figura do ‘sábio’: aquele que limita suas próprias necessidades, pratica uma meditação constante, procura a felicidade individual pela ascese.”<sup>343</sup>

Alexandria se torna pelo menos nos primeiros momentos o centro da cultura helenística; depois Roma, pela sua força militar e política, vence e conquista toda a Hélade. Escolas filosóficas são fundadas, a de Epicuro, (342 – 270 a. C.), e a de Zenão (335 – 264 a. C.), o estoicismo e o epicurismo, respectivamente são os primeiros movimentos filosóficos dessa época. Outra escola é a do ceticismo fundada por Pírron (370 – 270 a. C) e, finalmente, a escola eclética, sendo seu representante o filósofo latino Marco Túlio Cícero (106 – 43 a. C.), um dos mais dignos expoentes da filosofia romana. Na, até então, academia de Platão e no Liceu de Aristóteles, são desenvolvidos assuntos filosóficos e científicos. Rodes, Pérgamo e outras cidades vão atrair artistas, homens sábios, estudiosos. Espeusipo (408 – 399 a. C.), sobrinho de Platão assume a direção da Academia. No Liceu, Teofrasto de Eresso (371 – 287 a. C) dá continuidade ao trabalho de Aristóteles em Lesbos, *pólis* situada ao nordeste do mar Egeu. O discípulo de Aristóteles Teofrasto dirige a escola peripatética até mais ou menos o ano de 288 ou 286 a. C, por ocasião de sua morte, deixando como novo sucessor, Estratão de Lâmpsaco (355 – 269 a. C.), que por seu turno, trabalha no Liceu 18 anos consecutivos. Os movimentos desse período vão ocupar em filosofar sobre os problemas morais e, pouco tempo depois, a filosofia ocupa-se fundamentalmente dos

---

<sup>343</sup> CAMBI, Franco. op. cit. 1999. p.94

problemas religiosos. Podemos dizer que a filosofia helenística não perde seu caráter inquiridor, porém, fica restrito aos problemas morais.

O primeiro e mais importante movimento histórico desse período é denominado estoicismo. Após o período peripatético, o principal movimento filosófico do período romano que acentua o caráter religioso não é sem razão o estoicismo, pois, esse, é a pedra angular que orienta, reconecta e hegemoniza o sentido da filosofia helenística e portanto,

[...] procura recolher e cerzir os elementos religiosos implícitos na história do pensamento grego, da religião dos mistérios ao pitagorismo e ao platonismo; depois nas filosofias que se enlaçam expressamente com religião orientais e procuram conduzir de novo a elas o próprio pensamento grego (filosofia greco-judaica) Em suma, a expressão mais alta desta orientação será o Neoplatonismo.<sup>344</sup>

Como doutrina, o estoicismo revela uma tendência filosófica exatamente oposta ao epicurismo que descreveremos em seguida. Para os estóicos a filosofia é uma ciência que trata das coisas divinas e humanas. O homem, nesse sentido, deve viver de acordo com a natureza. O homem não deve estar voltado para a ciência, mas sim para buscar a felicidade por intermédio da virtude. Sêneca, um dos expoentes mais brilhantes dessa escola, afirma: “A natureza nos gerou em bom estado e nele estaríamos se dela não nos afastássemos.”<sup>345</sup> Para conseguir alcançar a felicidade deve o homem viver uma vida de virtude. Além de Zenão, os demais expoentes dessa escola são: Crisipo (281 – 208 a. C.); Epiteto (50 – 138 d. C.); Sêneca (4 a.C. – 65 d. C) e Marco Aurélio (121 – 180 d.C).

Ao contrário dessa escola, o epicurismo é uma doutrina que tem o objetivo de atingir a plena satisfação interior, ou seja, baseia-se na busca do prazer, na busca da felicidade. Ainda, em nota explicativa, os estudos de E Joyau, confirmam, que, em acordo com Tito Lucrécio (96 – 55 a.C.), para Epicuro, o homem pode conquistar sua felicidade, a filosofia seria uma, “[...] atividade destinada a estabelecer por meios de raciocínios e de discussões uma vida feliz.”<sup>346</sup> Nesta mesma nota podemos ler ainda: “Devemos filosofar não em palavras, mas em atos: a filosofia não deve ser uma ciência de que se ande fazendo gala.”<sup>347</sup> Portanto, o homem pode

<sup>344</sup> ABBAGNANO. Nicola. op. cit. 1999. p.53.

<sup>345</sup> SÊNECA. Lucio Aneu. Consolação a minha mãe Hélivia. In: **Os Pensadores**. V-1.

<sup>346</sup> CARO, Tito Lucrécio. Epicuro antologia de textos. In: **Os Pensadores**. p.19.

<sup>347</sup> *ibid.* p.19.

conquistar seu estado de satisfação e ao mesmo tempo libertar das paixões. A frouxidão do homem, o desejo mórbido e incontido não poderá conduzir o homem ao caminho da felicidade. O epicurista enxerga a filosofia como uma atividade prática, o mérito da filosofia, nesse sentido, é extremamente instrumental, sua finalidade é a felicidade extenuada de toda dor, ou seja, é em suma, ausência absoluta de dor. Do ponto de vista ético o movimento epicurista elege os prazeres como a centralidade das decisões. “Só o cálculo cuidadoso dos prazeres pode conseguir que o homem se baste a si próprio e não se converta em escravo das necessidades e da preocupação pelo amanhã.”<sup>348</sup> Distanciando do pensamento aristotélico, a filosofia epicurista ganha uma nova finalidade e contudo, perde seu brilho e esplendor, “[...] o de ela própria determinar o fim do homem e de ser, já como a investigação, parte integrante deste fim.”<sup>349</sup>

O ceticismo foi uma escola fundada por Pírron conforme já mencionamos anteriormente, o nome ceticismo é derivado do termo *sképsis*, que significa investigação ou procura. Do ponto de vista da ciência podemos dizer que o ceticismo seria uma constante procura do conhecimento. A verdade filosófica seria sempre buscar o conhecimento; podemos então dizer que, não consiste para o ceticismo a busca da verdade, mas sempre estar procurando-a.

A última escola desse período é a escola eclética. Na verdade essa escola nasce para fazer oposição ao ceticismo. Para essa escola, a busca da verdade não se resume em uma resposta, mas em várias. O ecletismo representou inúmeras possibilidades de reflexão em conformidade com as ideias predominantes do período. A partir de então a filosofia grega entra em contato com as grandes religiões do oriente, dentre outras estão o judaísmo e cristianismo. Num primeiro momento a tentativa de conciliação entre filosofia e fé foi resolvida em grande parte pelo pensamento platônico. A filosofia aristotélica no pensamento cristão desse período ainda era uma contribuição muito modesta e secundária.

Grande parte dessa influência deu-se por intermédio do platonismo, pois as escolas platônicas do período imperial romano havia absorvido boa parte do aristotelismo (embora houvesse também uma forte

---

<sup>348</sup> ABBAGNANO. Nicola. **História da filosofia**. Volume II. 5ª ed. Tradução Antônio Borges Coêlho. Lisboa: Editorial Presença, 1999. p.31.

<sup>349</sup> *ibid.* p.27.

influência anti-aristotélica, manifesta em Ático, no século II, e até certo ponto em Plotino, no século III).<sup>350</sup>

O que podemos dizer especificamente desses movimentos filosóficos em relação às filosofias de Platão e de Aristóteles é que eles prepararam o solo definitivamente para o desenvolvimento da mensagem cristã e, posteriormente, para criação da filosofia cristã. Por um lado, o século primeiro de nossa época foi marcado inicialmente pelo platonismo médio, sendo, seu maior representante, Plutarco de Querónia (a. C. 46 – 120 d. C.). “Ficaram-nos dele numerosíssimas obras de cometário a Platão, de polêmica contra os Estóicos e os Epicuristas, de física, de psicologia, de ética, de religião e de pedagogia.”<sup>351</sup> Por outro lado, muitos filósofos dessa época estão também ligados ao neopitagorismo. Nos séculos (II – III d. C.) a finalidade da reflexão filosófica era explicitamente religiosa. A partir do século (IV d. C), os pensadores da filosofia cristã foram, cada vez mais, influenciados pelo platonismo, “[...] a que os estudiosos modernos chamam neoplatonismo.”<sup>352</sup> Essa filosofia é uma filosofia ligada as questões místicas, fundada por Plotino, (205 –270 d. C.), um dos maiores filósofos religiosos. “Em Plotino, e em considerável extensão, ainda nas hierarquias mais rígidas e muito mais nitidamente demarcadas e elaboradas de seus sucessores os níveis de realidade correspondem intimamente aos estados da experiência interior do homem.”<sup>353</sup>

Com o advento do cristianismo no solo grego-romano floresce, paralela e extraordinariamente, o campo da religiosidade. Para além dessas escolas surgiram ainda, nesse mesmo período, muitos pensadores que trabalharam para forjar esse sentido; logo, prepararam o terreno para edificar a filosofia cristã. O primeiro é Fílon, (13 a. C. – 40 d. C.), idealizador da filosofia religiosa. Este filósofo elaborou a síntese entre a vida religiosa judaica e a filosofia platônica. Integrados inteiramente à nossa era, citamos o nome de Clemente de Alexandria (150 – 215), primeiro pensador cristão; contrapondo à Fílon, Clemente conciliou a revelação cristã – mensagem de Jesus Cristo, a partir dos elementos da filosofia de Platão; também Orígenes (185 - 204) um dos mais importantes teólogos além de exegeta do cristianismo; é ele quem faz notáveis interpretações filosóficas religiosas da sagrada escritura. Tanto Orígenes, como

<sup>350</sup> ARMSTRONG. Arthur Hilary. Filosofia Grega e cristianismo. In: FINLEY. Moses. I. (Org.). **O legado da Grécia** uma nova avaliação. Tradução. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Universidade de Brasília, 1998. p.382.

<sup>351</sup> ABBAGNANO. Nicola. op. cit. 1999. p.54.

<sup>352</sup> ARMSTRONG. Arthur Hilary. op. cit. p.402.

<sup>353</sup> *ibid.* p.402.

Clemente de Alexandria “[...] tornaram os fundadores da filosofia cristã.”<sup>354</sup> Finalmente, egípcio Plotino, que enfatizamos anteriormente, grande precursor da filosofia neoplatonista. Finalmente, citamos também os nomes dos discípulos ilustres dessa corrente, Porfírio (232 – 303) e Proclo (410 – 485), tendo o primeiro organizado a introdução à lógica de Aristóteles e o segundo é autor da conhecida *Teologia Platônica*. Sobre Porfírio e os escritos sobre o neoplatonismo podemos acrescentar:

A edição dos escritos de Plotino, preparada e organizada por seu discípulo por Porfírio, e que conhecemos como Enéadas, não surgiu senão no início do século IV: houve uma edição anterior, por outro amigo íntimo e discípulo, Eustóquio, mas não há provas de que tenha sido amplamente lida, embora o escritor cristão do século IV Eusébio de Cesaréia talvez a tenha usado.<sup>355</sup>

Sobre o sentido da filosofia helenística o que podemos afirmar, com certeza é que, a investigação sobre o homem não mais está voltada para a antiga concepção de *pólis* grega. As virtudes de civilidade tal qual pensou Aristóteles estão fora do rol filosófico helenístico, por sua vez, o Estado, a política são conceitos neutralizados e instrumentalizados nas mãos de Alexandre. No século II a. C. Felipe II subiu ao trono da Macedônia, provalvnelmente em 359 antes de nossa era, tudo estava praticamente mudado para os gregos. Expressa Finley: “Durante meio século, exércitos inteiros de Macedônios e Gregos passarm a vida a lutar no estrangeiro.”<sup>356</sup> Ao universalizar o sentido desse novo Estado e dessa nova política, o homem não é mais cidadão da *pólis*, nem helenizado nem romano, mas, cidadão do mundo. Os estudos da investigadora do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, Maria Fialho, revelam que a dimensão que identifica o homem helenístico deve ser desvelada a partir da própria ideia de universalização, a *pólis*, não mais deve ser entendida como um simples complexo urbano, mais que isso, deve ser compreendida como “[...] – um universo, onde em condições ideais, homens, deuses e natureza convivem e se complementam em harmonia.”<sup>357</sup> Ainda em conformidade com essa autora, quanto mais o sistema da *pólis* se intensifica e se consolida, “[...], a experiência de identidade helênica vai-se, também, reforçando, assente em referências

<sup>354</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 1991. p.67.

<sup>355</sup> ARMSTRONG. Arthur Hilary. op. cit. p. 404.

<sup>356</sup> FINLEY. Moses. op. cit. 1963. p.147.

<sup>357</sup> FIALHO, Maria do Céu. Rituais de cidadania na Grécia antiga. In: LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. **Cidadania e Paideia na Grécia antiga**. 2ª ed. Coimbra: CECH/FL/UC, 2012. p.111-144. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Ensaios). p.116.

de integração do homem nesse microcosmo acabado, dentro do macrocosmo helénico.”

<sup>358</sup> A esse complexo e emaranhado fundo helenístico é que se confere o rosto das demais *poleis* gregas que por seu turno, constituem o mundo grego.

Entre os séculos, III e II a. C., em suma, as cidades gregas jamais conseguiram libertar-se do poderio da Macedônia. Foi somente com o domínio definitivo de Roma que as cidades gregas vieram a constituírem-se como províncias romanas.

Um papel decisivo nesta unificação espiritual do Mediterrâneo foi exercido por Roma, que, conquistando o Oriente, foi por sua vez conquistada pela cultura grego-helenística, e a difundiu amplamente por todo império. Tal cultura levava à maturidade a rica tradição da Grécia, desenvolvida em todas as suas articulações, construídas em formas grandiosas em todos os setores (da arquitetura à poesia, à filosofia e as ciências), marcada agora de um forte individualismo apolítico e orientado para o ‘cuidado de si’ que implica uma rica elaboração de ‘exercícios espirituais’ capazes de favorecer a ascese.

<sup>359</sup>

Com o helenismo, o cuidado de si que nos fala Franco Cambi está relacionado com a própria ideia da cultura de si, que na verdade remonta toda a tradição da cultura grega, sobre isso, mais uma vez, Michael Foucault descreve sobre essa prioridade da formação clássica grega antiga: “A melhoria, o aperfeiçoamento da alma que se busca na filosofia, a *paideia* que esta deve assegurar, é tingida cada vez mais com as cores médicas. Formar-se e cuidar-se de si são atividades solidárias.” <sup>360</sup>

Especificamente quanto à história da educação romana, ela também não foge aos princípios da história das demais civilizações antigas. Paralelamente às civilizações arcaicas, também Roma segue os mesmos passos e praticamente todos os estágios da passagem da comunidade primitiva para a sociedade de classes. Os estudos de Aníbal Ponce evidenciam três tarefas educativas fundamentais as quais o cidadão de Roma deve ocupar-se: deve ele aprender as tarefas do campo, da guerra e da política. Essas atividades se realizam no cotidiano da vida prática. Os nobres patrícios em Roma monopolizam o poder. “Os filhos dos proprietários recebiam a sua educação ao lado do pai, acompanhando-o nos seus trabalhos, escutando as suas observações, ajudando-o nas

<sup>358</sup> FIALHO, Maria do Céu. op.cit. 2012. p.116.

<sup>359</sup> CAMBI, Franco. op. cit. 1999. p. 95.

<sup>360</sup> FOUCAULT, Michael. op. cit. 1985. p.60.

suas tarefas mais simples.”<sup>361</sup> Os grandes proprietários de terras controlam e governam a rumo da educação romana.

A posse da terra também assegurava os melhores postos no exército. Os custosos cavalos e as armas pesadas eram privativos dos poderosos. Até o século II a. C., as legiões não se compunham de soldados profissionais e sim de grandes e pequenos proprietários que abandonavam temporariamente as suas propriedades para se dedicar às lides guerreiras e, comumente, obter mais riqueza, em terras e escravos.<sup>362</sup>

O sistema educativo é também desigual e não apresenta mobilidade social, sempre reservada à classe dominante, a escola tipo romana continua a reservar seu espaço para a classe dominante. Podemos afirmar que, numa primeira fase, ou mais precisamente na época da república, ela é moldada por uma instrução patriarcal. Os primeiros anos da República não são diferentes dos tempos da arcaica Grécia: a educação é moldada e dirigida pela classe dominante: os nobres patrícios. Os pequenos proprietários, os plebeus, apesar de serem livres não assumem as tarefas do poder. Como sempre a grande massa da população está destinada ao trabalho e a escravidão. Referindo-se sobre a formação desse nobre, expressa Ponce: “Aos vinte anos, o jovem nobre que já sabia arar a terra e que havia assistido algumas batalhas no exército e no Senado estava pronto para a vida pública.”<sup>363</sup>

No início ainda do terceiro século antes da nossa era, o povo da região do Lácio faz uma nova experiência educativa. Nessas circunstâncias, Roma adota a educação da Grécia, ou seja, a pátria romana traz do solo grego o sistema educativo da *pólis* grega para os seus filhos, e isso tem um valor muito significativo em termos de cultura e dos valores humanos. A pátria romana adota para os seus filhos a *paideia* grega em plena hegemonia e poderio helenístico. As atividades do *fazer* e do *falar* agora são retomadas em Roma. O *lócus* da formação romana é um *lócus* fundado na moral familiar. Se na época grega classica cabia a *pólis* a função educativa, agora em Roma, caberá a família esta função. Sobre a educação das crianças e dos jovens dessa época, Plutarco (ac 46 – 120 d. C.), o maior representante do platonismo médio, conforme referenciamos na introdução da tese, evidência o processo formativo tal qual Fênix educou Aquiles. Afirma o neoplatonista e biógrafo: “Procurem-se para os filhos mestres

---

<sup>361</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p.61.

<sup>362</sup> id. p. 62.

<sup>363</sup> id. p.62.



que tenham uma conduta de vida irrepresível, uma moral acima de qualquer censura e que sejam os melhores em sua experiência”<sup>364</sup> Referendado pela dimensão moral e familiar, também, o processo pedagógico romano forma o homem para o exercício da excelência no *falar* e na excelência do *fazer*. O orador é o homem poderoso e forte, sabe ele agir e raciocinar. Mais uma vez, Plutarco em sua obra moral destaca a especificidade da educação de Roma. A atividade do agir – da força humana deverá ser guiada e amparada pela inteligência.

Pois qual é o poder da força humana comparada com o dos outros animais? Como o dos elefantes, dos touros e dos leões? A formação é o único dos bens que temos que é imortal e divino, Na natureza humana, os dois bens mais importantes são a inteligência e o raciocínio. A inteligência comanda o raciocínio e o raciocínio está a serviço da inteligência.<sup>365</sup>

Já bem sabemos, a família assume o papel da *pólis*. Ela é o principal instrumento educativo, pois, na monarquia, ou seja, no período anterior, são relativamente poucas as informações educativas, são mínimas. Sobre isso, os estudos de Henri-Irénéé Marrou enfatizam que a originalidade da educação romana foi interrompida. Diz ele: “[...] a educação latina evoluiu num sentido muito diferente, porque Roma se viu levada a adotar as formas e os métodos da educação helenística.”<sup>366</sup> Para além do desenvolvimento das letras e da própria filosofia, no solo romano, ao final do IV a. C. e começo do século III a. C., a escola estatal do tipo grego será adotada e difundida não sem maiores esforços. “Nesse período a educação deixa de ser matéria de iniciação privada e passa a ser educação pública, posto que não do Estado, mas dos municípios, das cidades”<sup>367</sup>, ao Estado cabia, somente, como nas épocas anteriores, cuidar da preparação da formação dos jovens guerreiros, mais especificamente dizendo, da *efebia*, – uma espécie de instrução militar obrigatória, que consistia em formar o caráter moral e cívico do soldado, o que, por sua vez, chega até nós, denominado atualmente como serviço militar, também obrigatório.

Esta vitória da escola do tipo grego em Roma representa, afinal, um fato histórico de valor incalculável, mediante o qual a cultura grega tornou-se patrimônio comum dos povos do império romano e depois

<sup>364</sup> PLUTARCO. **Obras morais Da educação das crianças**. 7 b

<sup>365</sup> *ibid.* 8 d.

<sup>366</sup> MARROU, Henri-Irénéé. *op. cit.* 1990. p.375.

<sup>367</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. *op. cit.* 1980. p. 42.

transmitida durante milênios, à Europa medieval e, moderna –, enfim, à nossa civilização – como premissa e componente indispensável à sua história.<sup>368</sup>

Este novo centro cultural vai assumir verdadeiramente o sentido dessa *paideia*, essa ideia serena e forte de uma educação consciente que modela, edifica e instrui o ser humano. Plutarco entendeu perfeitamente esse sentido, compreendeu também a perspectiva política de Platão e a civilidade aristotélica ao seu modo. Para ele, os homens mais perfeitos são capazes de: “[...] unir e alternar a capacidade política com a filosofia; [...] dedicar-se à atividade política para utilidade da vida pública e passar o tempo com calma exserenidade ocupando-se da filosofia.”<sup>369</sup> Aos poucos, a civilização da Hélade construiu o sentido educativo de seu povo, para tal civilização, a educação não pode ser uma somatória de técnicas que modela de forma dirigista os seus indivíduos. Muito menos, se apresenta como uma organização privada que pretende formar uma individualidade perfeita e independente do Estado. Sobre essa força educativa, Werner Jaeger escreveu:

Colocar estes conhecimentos como força formativa a serviço da educação e formar por meio deles verdadeiros homens, como o oleiro modela a sua argila e o escultor as suas pedras, é uma ideia ousada e criadora que só podia amadurecer no espírito daquele povo artista e pensador. A mais alta obra de arte que o seu anelo se propôs foi a criação do Homem vivo. Os gregos viram pela primeira vez que a educação tem de ser também um processo de construção consciente.<sup>370</sup>

No entanto, com o decorrer do tempo, as transformações são constantes, sobretudo quando “[...] a visão de mundo greco-romana foi suplantada pelo cristianismo, a educação deixou de visar a formação do cidadão: [...]”<sup>371</sup> Perdendo cada vez mais o seu caráter político e de civilidade, a educação aos poucos foi tomando outra configuração. A partir de então, a *paideia* não tem mais a finalidade de formar o homem em sua omnilateralidade, mas sim, em sua unilateralidade; nesse caso, ficando restrita a uma formação específica do crente, do cristão. Como sabemos a filosofia cristã aos poucos foi suplantando a filosofia grega. A explicação do cristianismo como

<sup>368</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit.. 2010. p.108.

<sup>369</sup> PLUTARCO. **Obras morais Da educação das crianças**. 10 f.

<sup>370</sup> JAEGER, Werner. 2001. op. cit. p. 13.

<sup>371</sup> BITTAR, Marisa. Universidade, pesquisa educacional e educação básica. In: BITTAR, Marisa; LOPES, Roseli Esquerdo. **Estudos em fundamentos da educação**. (Orgs) São Carlos: Pedro & João Editores, 2007. p.22

fundamento filosófico não deverá surpreender-nos, Werner Jaeger, em seus estudos sobre a relação entre *Paideia* grega e cristianismo revela a impressão que os povos helênicos tiveram sobre os judeus já cristianizados.

[...] os autores gregos que nos transmitem as primeiras impressões do seu encontro com o povo judeu, como Hecateu de Abdera, Megástenes e Clearco de Soles em Chipre, aluno de Teofrasto, referem invariavelmente os Judeus como uma ‘raça filosófica.’ O que pretendem dizer, evidentemente, é que os Judeus sempre tinham defendido certas opiniões acerca da unidade do princípio divino do mundo, que os filósofos gregos só muito recentemente perfilhavam. A filosofia servia de plataforma para as primeiras tentativas de um contato mais íntimo entre o oriente e o ocidente.<sup>372</sup>

O acontecimento Jesus Cristo foi talvez o acontecimento mais expressivo que dinamizou e contribuiu largamente para que as filosofias de Platão e de Aristóteles continuassem a florescer, porém numa perspectiva cristã, isto é, fora de sua originalidade teórica. No começo de tudo, o crescimento da mensagem de Jesus Cristo se deu através da evangelização dos primeiros discípulos denominados apóstolos, entre os mais conhecidos, temos as figuras dos apóstolos Pedro e de Paulo. Em conformidade com a *sagrada escritura*, o apóstolo Paulo entrou em contato com discípulos de Epicuro e também com os de Zenão. Lê-se especificamente no capítulo dezessete em *Atos dos Apóstolos*.

Os que conduziram Paulo levaram-no até Atenas. [...] Enquanto Paulo os esperava em Atenas, à vista da cidade entregue à idolatria, o seu coração enchia de amargura. Disputava na sinagoga com os judeus e prosélitos, e todos os dias, na praça, com os que ali se encontravam. Alguns filósofos epicureus e estóicos conversavam com ele. Diziam uns: ‘Que quer dizer esse tagarela?’ Outros: ‘Parece que é pregador de novos deuses.’ Pois lhes anunciava Jesus e a Ressurreição. [...] Ora, (como se sabe), todos os atenienses e forasteiros que ali se fixaram não se ocupavam de outra coisa senão a de dizer ou de ouvir as últimas novidades.<sup>373</sup>

Aproximadamente entre os anos 70 e 100 de nossa era, os evangelistas remontam as primícias do *falar* e do *fazer* de Jesus Cristo. Na verdade, os discípulos, os amigos de Jesus, - os cristãos precisavam dizer para o mundo quem era esse tal Jesus.

<sup>372</sup> JAEGER, Werner. 1991. op. cit. p.46.

<sup>373</sup> **BÍBLIA SAGRADA.** 176ª ed. Atos dos Apóstolos. Tradução: Monges Beneditinos de Maredsous. Tradução portuguesa da versão francesa dos originais em grego, hebraico e aramaico. Tradução. São Paulo: Ave Maria. 2007. cap. 17, 16 a 23.

Precisariam explicar qual a relação entre Jesus e Deus. Que filiação ou autorização divina lhe pertenceria? Essas são questões que precisavam ser colocadas junto ao tribunal da razão. Como traduzir para o mundo inteiro essa mensagem por excelência aramaica? Como traduzir e interpretar esse judeu descendente dos povos hebreus? O restante da história parece que já conhecemos suficientemente bem.

Fílon, (30 a.C. – 40 c.C.) Clemente de Alexandria, (150 d. C – 215 d. C) Orígenes, (185 – 253 d. C) Plotino, (203 d. C. – 270 d. C) são os principais representantes da filosofia helenística, conforme anunciamos no início da terceira parte desse capítulo. São eles homens de sabedoria, de conhecimento e de inteligência robusta; por excelência são exímios conhecedores da mensagem cristã, verdadeiros sábios da época. São eles que traduziram e interpretaram o desenvolvimento histórico da religião cristã. A filosofia fazia-se servir da teologia!

Os apologistas do século II eram homens de notáveis conhecimentos intelectuais, mas o cristianismo precisava agora dos serviços dos intelectos e personalidades mais desenvolvidas que se podiam encontrar nos ambientes culturais de Alexandria, capital do mundo helenístico. [...] Ali, no tempo de Jesus e de Paulo, Fílon o filósofo judeu tentara demonstrar em inúmeras obras escritas em grego que sua religião hebraica podia ser representada e compreendida em termos da filosofia grega.<sup>374</sup>

No transcurso dos séculos, já nos albores da Idade Média, a *paideia* clássica vai ser substituída pela *paideia* cristã. O processo formativo visava formar o cristão, o fiel, o crente e, portanto, a aprendizagem passa a ser um instrumental que visa a compreensão da palavra divina, ou mais precisamente, tanto o aprendizado da leitura e exercício da escrita remetem à conversão e ao conhecimento da palavra cristã – a Bíblia. No início da missão cristã primitiva, conforme explica Werner, os missionários eram obrigados a empregar

[...] formas gregas de literatura e discurso ao dirigirem aos judeus helenizados para quem se viram primeiro e que encontraram em todas as grandes cidades do mundo mediterrâneo. Isto tornou-se ainda mais necessário quando Paulo abordou os gentios e começou a fazer conversos entre eles. Esta mesma atividade protréptica constituía um traço da característica da filosofia grega nos tempos helenísticos.<sup>375</sup>

<sup>374</sup> JAEGER, Werner. 1991. op. cit. p.46

<sup>375</sup> ibid. p.23.

Essa instrumentalização passa a ser um aparelho de ensino e aprendizado na escola. Em suma, trata-se de um instrumento doutrinator na educação. O ensino, a aprendizagem, os métodos acabam instrumentalizando a educação, as tarefas do *poder* e do *dizer*, princípio herdado da educação grega, agora toma outra direção, sobretudo no contexto medieval e cristão. A igreja católica detém o saber, o conhecimento e, portanto, o poder, a hegemonia, a política. Assim lhe competem as tarefas do *dizer*; por outro lado, uma educação dos cavaleiros que tem por objetivo preparar os jovens medievais para as tarefas do *fazer*, portanto aos filhos dos nobres, restando aos filhos dos nobres essa condição. Afirma Henri Marrou:

No decorrer dos séculos seguintes, a educação clássica acabará de perder muito do que podia restar do seu caráter nobre [...] o papel da cultura física continua a apagar-se progressivamente; [...] em proveito dos elementos propriamente espirituais, e, no interior destes, o aspecto artístico e notadamente musical cede definitivamente o passo aos elementos literários.<sup>376</sup>

Essa formação do homem omnilateral em seu sentido amplo deve ser entendida não como uma simples técnica que prepara a criança para o mundo adulto; a *paideia*, na visão grega helenística, “[...] serve para designar o resultado desse esforço educativo, continuado para além dos anos escolares, durante toda a vida a fim de realizar mais perfeitamente o ideal humano;”[...] <sup>377</sup> logo, no sentido de cultura, de civilização, enfim, no sentido da existência humana. Esse ideal helenístico não tem outra finalidade que não seja formar o homem por inteiro, foge a toda unilateralidade, não pode e não deve ser compreendida como instrumentalização de crianças e de jovens; pelo contrário, a visão do homem helenístico revela acima de tudo um empenho para atingir a mais bela e rica forma da existência do ser humano e, portanto, essa *paideia* não tem outra finalidade a não ser atingir essa beleza e riqueza do processo formativo do humano.

Mais que nunca, o homem grego se crê o centro e “a medida de todas as coisas”, mas este humanismo agora tomou consciência de sua exigência personalista: para o Helenístico, a existência humana não tem outro fim senão atingir a forma mais rica e a mais perfeita de personalidade; como o coroplasto modela e decora as figuras de argila, cada homem deve propor-se, como tarefa fundamental, modelar sua própria estátua; já citei esta fórmula famosa: ela é do

<sup>376</sup> MARROU, Henri-Irénéé. op. cit. 1990. p.153-154.

<sup>377</sup> *ibid.* 1990. p.158.

serôdio Plotino, mas a ideia está subjacente a todo o pensamento helenístico. Fazer-se a si mesmo: extrair, da criança que antes se foi, do ser mal delineado que se arriscaria permanecer, o homem plenamente homem cuja imagem ideal se entrevê – tal é a obra de toda a vida, a única obra a que essa vida possa ser nobremente consagrada.  
378

Sem dúvida, no decorrer dos séculos a educação tem muito a perder de seu caráter nobre. Por outro lado, ao mesmo tempo, são assegurados seus princípios, – sua originalidade parece brotar sempre e tende a permanecer. Como esclareceu Werner Jaeger, *essa história vivida já teria desaparecido há longo tempo se o homem grego não a tivesse criado na sua forma perene*. Assim, entre os séculos XV e XVI, no revigorante momento da Renascença, que marca profundamente a era moderna, reconhece-se mais uma vez o valor educativo dessa *paideia*. O período da renascença ficou marcado por seus ideais e atitudes, acaba por tornar-se uma norma, que parece conduzir o mundo moderno, sobretudo o ideal do humanismo que, por sua vez, pode ser definido como a glorificação do ser humano e das coisas naturais em contraposição ao divino e extraterreno. Do ponto de vista educativo, podemos afirmar que esse período é caracterizado por uma volta parcial das concepções educativas de Platão e de Aristóteles. Se a Idade Média é marcada pelo sincretismo do conhecimento com as crenças do cristianismo, do islamismo e, portanto, da religião, a renascença, ao contrário, é marcada por uma intensa volta aos aspectos do mundo clássico.

Mas foi sobretudo a grande Renascença, a dos séculos XV e XVI, que marcou nossa educação moderna, com sua volta fracamente declarada à mais escrita tradição clássica; hoje ainda vivemos, muito mais do que se tem originalmente consciência, da herança do Humanismo: o ensino secundário francês, para tomar apenas um exemplo, permaneceu, vistas as coisas em seu conjunto, tal qual o estabeleceram, no século XVI, os fundadores das Academias protestantes e dos colégios da Companhia de Jesus.<sup>379</sup>

Tendo investigado o contexto histórico que engendrou essa educação, passamos agora ao problema mais estrito entre: educação clássica – a *paideia* grega e a filosofia. Como percebemos na conjuntura analisada, – a filosofia nasce colada a essa *paideia*, desde seus primeiros passos assume a educação como investigação racional, de seus princípios, métodos teorias e finalidades; em outras palavras, a filosofia assume a

<sup>378</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p.158.

<sup>379</sup> ibid. 1990. p. 4.

reflexão sobre a educação a partir de seu contexto originário. Em Platão ou em Aristóteles, a filosofia não tem outra finalidade a não ser educar o homem. A filosofia encerra-se numa verdadeira *paideia*. Foram eles os estetas da educação, que resgatam na história e na tradição da cultura grega de seu tempo, o sentido pleno da natureza formativa do homem. O conhecimento filosófico em sua constituição histórica assumiu como temática fundamental de investigação a educação.

Se considerarmos que a filosofia tem como propósito produzir uma ordem apodíctica dos fatos, o que configuraria uma teoria, a filosofia clássica inaugurada na pólis, buscou racionalmente produzir uma teoria da educação de modo a justificar uma ordem entre as práticas educacionais e as finalidades expressas para a educação.<sup>380</sup>

Alinhavado estas primeiras raízes históricas da Grécia clássica aproximamos um pouco mais de nosso objeto investigativo. O desígnio que se busca nessa próxima tarefa é uma análise da relação íntima e essencial entre educação e filosofia. Nessa mesma linha de pensamento podemos dizer então que a filosofia e a educação também têm uma história, e as origens de uma e de outra nascem praticamente juntas. Assim, podemos dizer que a filosofia é educativa desde sua nascente. “A dimensão educativa não é, pois, algo acrescentado à filosofia de fora para dentro, mas constitutiva de sua natureza.”<sup>381</sup> Os dois capítulos precedentes investigam na filosofia de Platão e na filosofia de Aristóteles respectivamente, o sentido mais estrito dessa relação: a dimensão educativa.

---

<sup>380</sup> NUNES Cesar Aparecido. op. cit.1999. p.61

<sup>381</sup> COELHO, Ildeu Moreira. op. cit. 2001. p.43.

## CAPÍTULO II

### A CONCEPÇÃO EDUCAÇÃO EM PLATÃO

*Ora, quem faz parte desse pequeno grupo e provou a doçura e a felicidade de semelhante bem, ao perceber a insânia da maioria, e que não há, por assim dizer, nada sadio nos que se dedicam à Política, por não ser possível encontrar aliado para defender a justiça sem arriscar-se perecer, tal como o indivíduo que se visse jogado no meio de feras e que nem se dispusesse a colaborar em suas malfetorias nem se sentisse capaz de, sozinho, opor-se a toda aquela malta, pela certeza de vir a finar-se muito antes de poder vir à cidade e aos amigos, sem proveito algum nem para si nem para os outros, refletindo em tudo isso, abstém-se de qualquer atividade e passa a cuidar apenas dos próprios interesses. É como o indivíduo surpreendido no inverno por tempestade de saraiva ou de poeira que o vento redemoinha, e que procura amparo certo ao pé de um muro: vendo os demais homens tão atolados no crime, sente-se feliz por ao menos poder ao menos passar esta vida limpo de injustiça e de ações ímpias e de despedir-se dela com uma bela esperança tranquila e confiante.*

*Platão*

#### 2.0 A metodologia do capítulo.

O objetivo deste capítulo é investigar o sentido da concepção educativa no pensamento filosófico de Platão (427 - 348a. C.) que, sem dúvida, ocupa a centralidade de sua filosofia. Especificamente no segundo capítulo, em Platão, o governo de filósofos é, sem dúvida, uma questão paradoxal. Três obras do filósofo, *A República*, *Leis* e *Político* contribuem para a próxima reflexão. Platão, a partir da divisão social do trabalho, propõe sua educação, ele projeta educação do *rei-filósofo* ou *filósofo-rei*. Sua educação é edificada para abrigar os interesses da classe dos dirigentes da *pólis*, os homens livres. Numa extremidade, o princípio educativo desse filósofo tem suas raízes fixadas nos ensinamentos de Sócrates e de modo especial na sua condenação. Como descrevemos anteriormente, a vida de Platão é toda circundada pela política de Atenas, sendo que Sócrates morre por uma causa pública. Seus acusadores são representantes da mais expressiva política de Atenas. Na outra extremidade, Platão, quer salvaguardar a cidade da criminalidade, das injustiças, das calúnias, da desonestidade, das imperfeições da corrupção: seu patamar teórico é, contudo ético.



Política e platonicamente podemos expressar, a educação move o indivíduo de acordo com as leis, e essa, está amparada na educação. Não existe cidade sábia e justa sem tal equilíbrio.

Metodologicamente o capítulo dessa investigação está dividido em quatro partes. Para fundamentalmente entender a dimensão e amplitude da concepção educativa platônica, trazemos para o centro, não como subterfugio, mas como substrato essencial, as obras: *Leis* e *O Político*. De modo geral, a divisão desse capítulo pode ser vislumbrada a partir dos dez livros presentes na obra *A República*, porém é apenas uma recurso didática no sentido de buscar facilitar o trabalho de nossa metodologia.

A primeira parte trata da vida de Platão, da literatura e das obras. Antes de apresentar propriamente este projeto e seu programa de estudos, é importante sublinhar algumas palavras preliminares que, na verdade, possibilitam compreender com maior nitidez, brilho e clareza a natureza e o sentido do programa, bem como as finalidades do projeto. Três são os fatores preliminares que aludiremos para esclarecer e aclarar o entendimento de sua filosofia da educação. O primeiro fator está relacionado com a vida do filósofo. Estamos, mais ou menos, quase dois mil e quatrocentos e cinquenta anos de distância de seu nascimento; essa distância, entre outras causas, nos impossibilita ter informações precisas sobre os detalhes da vida de Platão. No entanto, é imprescindível estreitar os laços da distância e do tempo a partir de uma interpretação, sobretudo, crítica. O segundo fator a ser considerado é sua forma peculiar de escrever. Platão, ao redigir, não o faz para o público moderno. Além disso, ele redige sua obra e toda a sua filosofia a partir de diálogos; quando vai escrever, ele não o faz objetivamente, mas a partir de personagens. Portanto, previamente, é preciso entender como Platão elabora o seu pensamento e qual a sua intenção a partir dos seus diálogos. Finalmente, o terceiro e último aspecto introdutório está ligado de modo especial as obras do filósofo, em especial, o livro, *A República*, pois é nele que propomos não somente investigar o contexto educativo de sua filosofia, mas também descrever os aspectos históricos que engendram suas particularidades, alinhavando o sentido de sua filosofia da educação.

A segunda parte do capítulo retrata os primeiros passos que Platão dá em direção à construção de seu projeto educativo. Essa parte é caracterizada por um diálogo introdutório sobre o conceito de justiça. Especificamente, essa parte está focalizada no primeiro livro; ali, Platão apresenta um diálogo prévio de um debate que está por vir, *a fundação de uma cidade perfeita*, da justiça.

A terceira parte investiga a construção propriamente dita do projeto platônico. A reflexão caminha até o livro sexto. Nessa segunda parte, inicialmente é apresentada uma profunda e intensa angústia que norteia os discursos dos dois irmãos, Glauco e Adimanto; ao mesmo tempo, conseguem, com habilidade e sutileza, direcionar a investigação por caminhos até então não percorridos. Nessa tentativa de examinar com rigor o sentido e a natureza da questão da justiça e da injustiça, os irmãos, os demais interlocutores e Sócrates, cada vez mais sentem a necessidade de ampliar o debate sobre a justiça; a questão do caráter e do comportamento do indivíduo parece estar relacionada com a cidade.

Na última e derradeira parte, o trabalho se concentra basicamente no livro sétimo da *República*, o qual retrata a concepção educativa de Platão, especificamente na alegoria da caverna. Por fim, a reflexão acompanha os últimos três livros da obra. Platão propõe examinar a questão da justiça por dois caminhos: primeiro, na perspectiva de cidade; depois, ele volta a investigação para o interior do indivíduo. Para ele, é mais fácil e simples encontrar o que se procura em lugares maiores do que em lugares menores. Dessa forma, Platão procura na tradição, na cultura, nos costumes e nas normas e, portanto, na constituição, adequar seus princípios educativos; a partir da divisão social das classes, ele condensa toda a sua filosofia da educação.

## 2.1 A vida, literatura e obras.

Estamos realmente a uma distância considerável da data em que nasceu Platão, cujo verdadeiro nome é Aristocles, proveniente de uma família de nobres aristocratas, em Atenas. Sobre sua filiação, linhagem e nascimento quem nos conta é Diôgenes Laértios: “Era filho de Aríston e de Perictione – ou Potone – que fazia sua ascendência recuar a Sólon [...] Dizem ainda que seu pai traçava sua ascendência até Codros, filho de Melantos.”<sup>382</sup>; portanto, a partir de uma linhagem aristocrática, ele contava, na verdade, entre os seus ascendentes o lendário rei Codros, e também ascendia a Sólon, (640 a. C. – 558 a. C.), o grande responsável pela reforma política de Atenas, posteriormente aperfeiçoada por outros dois estadistas, Clístenes (565 a. C. – 492 a. C.)

---

<sup>382</sup> LAËRTIS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução o Grego, Introdução e Notas. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1998. (Coleção Biblioteca UnB). p.85.

e Péricles, (495 – 429 a. C.). Assim, tanto por parte de seus pais paternos, como por parte dos maternos, sua descendência remete aos políticos da *pólis*, e dos antigos reis de Atenas. Platão parece ter conhecido Sócrates (469 a. C. – 399 a. C.) provavelmente no interior de sua própria família, pois ele era amigo de seus parentes. Conforme esse mesmo autor, Platão passou a ouvi-lo ainda bem jovem, mesmo porque a juventude da elite da *pólis* sabia que, além de estudar filosofia, deveria também se preparar para a carreira política, portanto, “[...] aos vinte anos tornou-se discípulo de Sócrates.”<sup>383</sup> A educação de Platão não poderia ser diferente dos demais jovens da *pólis*, certamente deve ter aprendido a música, bem com a ginástica, a arte da retórica e, sobretudo, uma formação política. Desde muito cedo sua vida está envolvida com as questões da política de Atenas, mesmo porque sua mãe era prima de Crítias, (450 – 404 a. C.) um dos principais representantes do governo oligárquico. Crítias participou intensamente da vida política de Atenas, é quem organiza o Governo dos Trinta, – uma espécie de liderança governada por trinta magistrados atenienses após a derrocada da democracia grega.

Platão sabe que tais políticos não fazem outra coisa senão destruir os caminhos da justiça. Nesse ínterim, a sua perspectiva política é estritamente ética. A morte de Sócrates fez com que Platão frustrasse em relação à carreira política. O maior desgosto de Platão é a morte de Sócrates, seu professor e mestre. Sócrates morrerá pelas mãos dos democratas que estavam no poder de Atenas. A morte de Sócrates foi fundamental para que Platão pensasse em uma nova atitude. Ele é o mais fiel aluno de Sócrates e, talvez, o filósofo mais combatido em Atenas. Sócrates foi morto pela lei de Atenas; em outras palavras, a norma, a legalidade e a constituição de sua cidade Atenas; acabaram por assassinar seu professor e amigo. O que poderá ser a justiça para Platão? O que será que Platão pensa das leis e das normas de sua cidade? Em que medida essa constituição de Atenas é justa para Platão? O que é, na verdade, a justiça para Platão?

Ele segue sua carreira filosófica com profunda dor e remorso pela morte de Sócrates. Ele não aceita o fato. Por isso, ao longo de sua trajetória existencial, segue procurando homens justos e sábios, homens de bem que consigam governar justamente sua cidade. Essa foi sua incumbência. “Suponhamos que nunca antes dele tenha a filosofia assumido tanto brilho, nem depois dele. Mesmo traduzido, seu estilo é todo

---

<sup>383</sup> LAËRTIS, Diôgenes. op. cit. p.86.

centelha e efervescência.”<sup>384</sup> Descrevendo a personalidade política desse filósofo, expressa François Châtelet, que “[...] esse jovem de boa família, prometido ao mais belo destino de um político, renunciou-se à carreira que poderia ter justamente por causa da morte de Sócrates.”<sup>385</sup> Nos diálogos filosóficos de Platão, a natureza política da formação do *rei - filósofo* ou do *filósofo - rei*, é sem dúvida a sua maior intenção educativa, ancorado a partir da ideia do Bem, ancorado essencialmente na constituição, nas leis, o filósofo propugna um governo para uma *pólis* justa. Também em *Leis*, Platão conserva seus objetivos formativos, de acordo com Finley, ele escreveu essa obra mais ou menos perto dos oitenta anos, tais escritos condesam um projeto para *pólis* – para o Estado. Podemos afirmar então, que ele projetou a justiça e o cuidado tal qual elaborou em *A República*, mas agora, os objetivos formativos visam todos os cantos da *pólis*, portanto, “[...] abarca a regulamentação de todos os pormenores possíveis na vida dos cidadãos, estrangeiros – não os Dez mandamentos, mas dez mil com penas cuidadosamente graduadas para cada tipo de infração.”<sup>386</sup> Em suma, acima de qualquer crítica, para além de qualquer oposição, Platão revela aqui, o cuidado com a cidade, o zelo com o Estado, e, sobretudo, a disposição para fazer reinar a justiça, o direito na vida de cada cidadão.

No mesmo ano da morte de Sócrates, Platão e outros alunos socráticos decidem ir para a cidade de Megara, ficando “[...] como hóspedes de Euclides (provavelmente para evitar possíveis perseguições que lhe poderiam sobrevir pelo fato de ter feito parte do círculo socrático). Mas não deve ter estado muito tempo em Megara.”<sup>387</sup> A partir de então, Platão faz inúmeras viagens: passa pela Itália, depois vai até o Egito, entre outras regiões. Nessas viagens, conhece novas filosofias, entra em contato com a filosofia de Heráclito (540 – 480 a. C.), conhece Crátilo, discípulo imediato desse, logo, aprofunda com precisão os conhecimentos dessa escola. Entra em contato também com a filosofia de Pitágoras (século V a C.), também acompanhou e frequentou os seguidores desse filósofo. Sobre essas viagens, Henri Bergson nos informa:

<sup>384</sup> DURANT, Will. **História da Filosofia**. Vida e ideais dos grandes filósofos. Tradução de Godofredo Rangel e Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1926. p.35.

<sup>385</sup> CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Entrevistas com Émile Noel. Prefácio Jean-Toussaint. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1994. p.22.

<sup>386</sup> FINLEY, Moses. I. **Os gregos antigos**. Tradução. Artur Morão. Revisto Por Dr. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1963. p.115.

<sup>387</sup> REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. II Platão e Aristóteles. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 1994. (Série História da Filosofia). p 8.

A morte de seu mestre foi um golpe terrível para ele. Tentou em vão defendê-lo e, após a condenação de Sócrates, deixou Atenas. Viajou para a África, a magna Grécia, a Sicília. É na Sicília, sobretudo, que parece ter aprofundado a filosofia pitagórica. É lá que teve aventuras romanescas como poucos filósofos tiveram.<sup>388</sup>

Durante mais de uma década peregrinando, sempre buscou aperfeiçoar sua formação, como aludimos anteriormente, sendo de família abastada, sua educação desde muito cedo foi brilhante. “Era eminentemente artista, mesmo quando se tornou filósofo.” Agora, nessas viagens, cada vez mais, impregnava “[...] de todas as fontes de sabedoria.”<sup>389</sup> Aproximadamente pelos anos de 387 a. C., retorna a Atenas, com o espírito amadurecido, inundado de sabedoria dos lugares e terras distantes por onde passou. Platão dá início à sua carreira de educador. Assim como Sócrates começa a angariar discípulos, [...] procurava nos ginásios e alhures jovens inteligentes, nos quais desperta o gosto pela filosofia.”<sup>390</sup> Seus ensinamentos são ensinamentos novos e essa filosofia anunciada não difere da dos diálogos que conhecemos.

Com a ideia e a pretensão de um projeto mais ambicioso em torno das questões políticas, empreende-se numa nova viagem. “Sabe-se, todavia, que em 388 a.C. foi recebido na corte do tirano Dionísio de Siracusa.”<sup>391</sup> Platão ainda faz três grandes viagens para Siracusa, na região da Sicília, na tentativa de colocar seu projeto educativo em prática, mas essa intenção falhou e, em razão disso, não foi realizada. Bernard Pietre afirma:

Esse projeto não constituía somente um sonho do filósofo, pois não era estranho à formação dada aos alunos da Academia. Além disso, Platão alimentou a esperança de vê-lo, de certo modo, concretizar-se. Acreditou, nesse sentido, encontrar na figura de Dion, cunhado de Dionísio de Siracusa, a reunião providencial entre o filósofo e o político.<sup>392</sup>

Mesmo não realizando seu projeto em Siracusa, seu programa de estudos, sua concepção política e ética, sua concepção de sociedade, seu pensamento educativo, foram sendo reconhecidos. Em Roma, descrevendo sobre as consequências dos males e dos bens públicos, o filósofo Cícero (106 – 43 a. C.) procura reproduzir para os

---

<sup>388</sup> BERGSON, Henri. **Curso sobre a filosofia grega**. Tradução. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.296.

<sup>389</sup> DURANT, Will. op. cit. p.34.

<sup>390</sup> BERGSON, Henri. op. cit. p.296.

<sup>391</sup> N.T. In: PLATÃO. **A república livro VII**. p.18.

<sup>392</sup> N.T. ibid. p.19.

romanos os mesmos princípios que Platão desenvolveu em *A República*. O filósofo expressa:

Platão dividiu seu território, com suas moradas e riquezas, entre os cidadãos, em parte iguais, e estabeleceu sua República, tão fácil de desejar quanto difícil de possuir, e que vinha a ser menos um plano suscetível de realização do que um modelo em que se pudessem estudar todos os expedientes da política. Por minha parte, tanto que possa consegui-lo, tentarei aplicar princípios idênticos, não ao vão simulacro de uma sociedade imaginária, mas à ampla e poderosa República, de modo que se possa assinalar a causa dos males e dos bens públicos.<sup>393</sup>

Sobre sua estada em Siracusa, Platão tinha uma profunda amizade com Dion, genro do tirano Dionísio (430-367 a. C.), que governava Siracusa entre os anos de 403 a 367 a. C. Esta amizade rendeu a Platão novas expectativas e novas esperanças para colocar seu projeto em prática. “Essa ligação com Dion, – talvez o mais forte laço afetivo da vida de Platão – representa também o início de reiteradas tentativas para interferir na vida política de Siracusa.”<sup>394</sup> Após a morte de Dionísio, seu filho, denominado também Dionísio, assumiu o governo em Siracusa. Nesse ínterim, Dion queria realizar o projeto de Platão, associando o novo dirigente ao *rei-filósofo*, mas o fato é que Dionísio não se prestou a isso.

Coincidindo com a sua segunda viagem de volta da Sicília, Platão funda a sua própria escola – a sua Academia. Não temos muitas notícias sobre a organização dessa escola, mas com base em estudos sobre o tema, parece que ali não havia cursos regulares. Ainda, os estudiosos que comentam Platão, em considerável parte, entendem que a própria história da academia está vinculada pelo filósofo, existe uma especulação sobre a existência desta escola. Após a morte de Platão, essa escola foi ganhando forma e corpo, e permaneceu assim por durante muitos ao desenvolvimento do pensamento de Platão, ou seja, de acordo com os temas pesquisados séculos, haja vista que não são poucos os nomes que ficaram registrados na história e que sucederam o mestre. O sucessor primeiro foi Espeusipo, (408 – 339 a. C.) seu sobrinho. O segundo é Xenócrates (406 – 314 a. C.) que conduziu a escola provavelmente por mais de vinte e cinco anos (339 – 314 a. C.). O próximo nome é de Polémon de Atenas, (314 – 270 a. C.) Entre os nomes dos discípulos imediatos de Platão estão também: Heráclides do Pontico (390 – 310 a. C.), Exodos de Cnidos (390 – 338 a. C.) e, finalmente, Filipo de

<sup>393</sup> CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. II, 30.

<sup>394</sup> N.T. In: PLATÃO. Diálogos (*Pensadores*) p. XI.

Opunto (339 – 314 a. C.). Podemos, por assim dizer, que a academia de Platão era um local reservado para o estudo. Bernard Piètre referindo-se a ela, explica:

O que é a Academia? Uma escola mais ou menos inspirada nas seitas pitagóricas. Para entendê-la, é necessário imaginar uma espécie de universidade que comporta salas de estudo e reuniões, bibliotecas, museus, e também salas de refeição em comum, de ambulatórios semelhantes às nossas capelas, onde eram realizados certos cultos.<sup>395</sup>

Esse local, sobretudo, está reservado para os estudos, ali se ensina a matemática, a geometria a medicina, a astronomia, a botânica, a retórica e a própria filosofia. Durante esse período entre as viagens a Siracusa e a fundação de sua escola, Platão dá início à sua obra escrita, ou mais especificamente, ele dá início aos seus ensinamentos e, justamente nesse período, escreve seus primeiros diálogos, em grande parte conhecidos como os *diálogos socráticos*, mesmo porque Sócrates acaba sendo o principal personagem de Platão.

Cerca de 387 a. C., Platão funda em Atenas a Academia, sua própria escola de investigação científica e filosófica. O acontecimento é da máxima importância para a história do pensamento ocidental. Platão torna-se o primeiro dirigente de uma instituição permanente, voltada para a pesquisa original e concebida como conjugação de esforços de um grupo que vê no conhecimento algo vivo e dinâmico e não um corpo de doutrinas a serem simplesmente resguardadas e transmitidas. O que se sabe das atividades da Academia, bem como a obra escrita por Platão e as notícias sobre seu ensinamento oral, testemunham sobre essa concepção da atividade intelectual: antes de tudo busca a inquietação, reformulação permanente e multiplicação das vias de abordagens dos problemas, a filosofia sendo fundamentalmente filosofar – esforço para pensar mais profunda e claramente.<sup>396</sup>

Antes de retornar definitivamente para Atenas, Platão sofreu o último golpe em Siracusa, ao tentar uma última intervenção política para colocar em prática seu projeto, acabou por se tornar um escravo naquela região, porém com auxílio de terceiros consegue dali se evadir. Dionísio, o filho, acabou tendo Platão e Dion como adversários e o projeto não vingou.

Com efeito, em 361 a. C., Dionísio convida-o a voltar. Nada, porém, estimulava Platão a retornar à Sicília depois da experiência malfadada das duas viagens precedentes. Somente Dion, exilado, insiste para que

<sup>395</sup> N.T. In: PLATÃO. **A república livro VII**. p.18.

<sup>396</sup> N.T. *ibid.* p. XII.

aceite sob os argumentos de que Dionísio ficaria consideravelmente lisonjeado e revelaria um gosto e disposições verdadeiras para a filosofia. Platão não deveria deixar que se apagassem essas boas disposições em um governante. Pelo sim, pelo não, o filósofo retorna, pela terceira vez à Sicília. Mas, novamente, Dionísio se revela inflexível, certamente porque Platão havia reclamado, com muita insistência, que Dion retornasse do exílio. Dionísio confisca os bens de Dion e obriga Platão a permanecer em Siracusa, de onde, não sem dificuldade, o filósofo consegue partir ao fim de um ano, graças à intervenção de Arquitas de Tarento.<sup>397</sup>

Mas, a intenção de Platão era verdadeiramente realizar esse projeto, tal como escreveu: “Foi tendo isso em mente que cheguei à Itália e à Sicília pela primeira vez.”<sup>398</sup> No ano 360 a. C. Platão volta definitivamente para sua escola, permanecendo nela até o final de sua vida. É nesse período que ele vai compor a obra *Leis*. Composta por doze livros, a reflexão desta vez tem a ausência do seu mais nobre e personagem e amigo: Sócrates. Os ensinamentos platônicos chegam até nós de forma completa: ao todo, são trinta e seis escritos subdivididos em nove tetralogias.<sup>399</sup> Sobre isso, Giovanni Reale confirma: “Os escritos de Platão chegaram-nos integralmente. A ordem que lhes foi dada (trabalho levado a termo pelo gramático Trásilo, mas iniciado antes dele) baseia-se no próprio conteúdo dos escritos.”<sup>400</sup>

O segundo fator introdutório que precisa ser aclarado é a questão literária da obra platônica. Os diálogos que Platão redigiu são derivados da vida prática de Atenas. O que ele escreveu está voltado para as coisas humanas que é senão: os valores, as atitudes, os comportamentos que os indivíduos cultivam dentro da cidade. As atitudes e os comportamentos são questões da vida do cotidiano da *pólis*. Platão não tira sua filosofia do nada, ao contrário, ele afirma sua investigação nas atividades humanas. O mundo dos afazeres humanos está presente na sua concepção educativa de regeneração e conversão. A filosofia, tanto de Platão como a de seu discípulo Aristóteles, não desconhecem essas experiências de vida do cotidiano da *pólis* que constituem o universo humano. Já sabemos, Platão está preocupado com universo educativo da *pólis*. Seu interlocutor, Sócrates, na obra, *Mênon*, expressa: “[...] também me encontro nesse

<sup>397</sup> N.T. In: PLATÃO. **A república livro VII**. p.19.

<sup>398</sup> PLATÃO. **Carta VII**. 326-5.

<sup>399</sup> Tetralogia significa trabalho artístico produzido por obras diferentes, distintas. No mundo grego, a palavra tetralogia estava ligada ao conjunto de quatro peças teatrais. O conjunto das obras de Platão constitui o *Corpus Platonicum*, formado por (43 obras), das quais, (07 inautênticas). “Trásilo diz que Platão publicou seus diálogos em formas de tetralogias, à semelhança dos poetas trágicos, que participavam das competições dramáticas – as Dionísias, as Lênaias, as Panatenaias e o Festival dos *Quíftroi*. A última das quatro peças era um drama satírico, e as quatro peças juntas chamavam-se uma tetralogia.” In: LAËRTIS, Diógenes. op. cit. p.98.

<sup>400</sup> REALE, Giovanni. op. cit. 1994. p. 9.



estado. Sofro com meus cidadãos da mesma carência no que se refere a este assunto [...]”<sup>401</sup> Sócrates e Mênon estavam querendo saber como um homem poderia tornar-se virtuoso e, portanto, as ideias de conversão e regeneração estavam presentes de modo subliminar nos diálogos dos personagens platônicos

Para Cesar Nunes, a filosofia platônica adquire esse modo de conversão, “[...] de fuga e superação das coisas, sensíveis e precíveis, dos erros e percalços do mundo material, para uma contemplação absoluta, incontestável, fundante de toda a ordem e verdade, critério de todo o saber e plenitude.”<sup>402</sup> De acordo com Platão, se as cidades não forem governadas pelos filósofos formados na justiça, na autenticidade, sobretudo nos valores que elevam e enobrecem o ser humano, muito pouca coisa pode mudar a realidade corrompida das *poleis*.

Sem dúvida, esse critério contribui bastante para que possamos entender sua concepção educativa, mesmo porque Platão não é autor dos nossos tempos. Ele fala para outro tipo de civilização mas, no entanto, suas palavras têm conotação profundamente contemporânea. É como se ele estivesse aqui, seus diálogos não são de forma alguma diálogos intemporais. As críticas que sempre recebeu e recebe não são, senão outra coisa, uma tentativa de destronar seus diálogos. O viés político educativo é inconfundível. Precisamos saber como ele escreve e como traduz sua forma de pensar. Em outras palavras, saber como ele traduz sua forma de pensar para sua obra escrita. Ao redigir, ele o faz a partir de diálogos e, ao mesmo o tempo que o faz, não transcreve objetivamente, isto é, ele não escreve sua obra, seus escritos, nem traduz seu pensamento como primeiro autor.

O modo como Platão escreve é caracterizado por perguntas e respostas em torno de alguma questão. Assim, os personagens procuram resolver o problema a partir de um diálogo, mais precisamente, a partir de uma disputa. O narrador da vida dos filósofos, o biógrafo e também historiador, Diôgenes Laértios (200 – 250 a. C.) atesta que Platão é o criador primeiro da dialética. De acordo com suas pesquisas não existe nenhuma dúvida que realmente não seja de fato Platão, o verdadeiro criador dos diálogos, é dele o pleno direito de reivindicação dessa herança literária. O estilo é inconfundível, a clareza da exposição linguística é bela; o domínio e a criação faz de

---

<sup>401</sup> PLATÃO. *Mênon*. 70 b.

<sup>402</sup> NUNES Cesar Aparecido. As origens da articulação entre Filosofia e Educação: matrizes conceituais e notas críticas sobre a paideia antiga. In: LOMBARDI, José Claudinei. (Org.). **Pesquisa em Educação: história, filosofia e temas transversais**. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 1999. p. 57- 75 (Coleção HISTEDBR). p. 65.

Platão um artista e, ao mesmo tempo, poeta e filósofo. O diálogo nada mais é do que um debate composto de perguntas e respostas. É um discurso tanto filosófico como político e, o que caracteriza esse diálogo, são os personagens. São eles que dão a tonalidade e a elucubração na conversa. Sobre o diálogo - a dialética, bem como sobre a natureza e arranjo dos discursos de Platão, quem nos fala mais uma vez é Diôgenes Laêrtios:

A dialética é a arte da discussão com o objetivo de refutar ou aprovar uma tese por meio de perguntas e respostas dos interlocutores. [...] Ora, Platão, quando tem uma convicção firme, expõe seus pontos de vista e refuta os pontos de vista falsos, porém, diante de questões obscuras ou dúbias, suspende o juízo. Suas opiniões pessoais ele apresenta por meio de quatro personagens: Sócrates, Timaios, o hóspede ateniense e o hóspede eleático.<sup>403</sup>

Portanto, ao redigir, Platão seleciona seus personagens; nunca se apresenta como o autor primeiro, quem por ele fala não é ele, mas sim, seus personagens. De acordo com as reflexões de Diôgenes Laérties, para refutar as opiniões falsas ele serve, por exemplo, dos personagens: Trasímaco, Calicles, Polos, Protágoras, Górgias, Hípias, Eutídemos e outros semelhantes. Assim, cada um desses personagens expressa, dita, interpreta o que Platão propõe; na verdade, seus personagens comandam sua inspiração. Em quase toda a sua obra seu personagem principal é Sócrates. Em Sócrates, Platão coloca quase toda sua inspiração filosófica. E, igualmente, sua inspiração educativa. Considerando propriamente os escritos platônicos, podemos perguntar: onde estão Sócrates e Platão? Isto é, nessa produção literária, o que pertence verdadeiramente a Platão e o que pertence verdadeiramente a Sócrates? Como bem sabemos, Sócrates nada escreve; durante todo o percurso de sua vida, nada redige. O que dele sabemos e conhecemos é por intermédio de outros – seus alunos, um desses, Platão. Essa questão é intrincada, delicada e de difícil resolução; os estudiosos da filosofia de Platão concordam em afirmar que, tentar separar aquilo que é de Platão e aquilo que é de Sócrates, é uma empreitada insolúvel.

Em quase toda sua obra escrita, Platão põe na boca de Sócrates – nos diálogos – toda sua subjetividade. Assim, ele interpreta a vida da *polis* e, igualmente, pensa, reedifica, e reinventa o caminho da política pela educação. É em Sócrates que está projetado o Platão. Ademais, falando especificamente do livro *A República*, junto

---

<sup>403</sup> LAËRTIS, Diôgenes. op. cit. p. 96.

com os personagens – Glauco, Adimanto e Polemarco –, Sócrates vai debater, em torno de dez livros, o ideal de uma cidade perfeita. Em tese, em *A República*, ele funda sua cidade perfeita. Essa é a intenção educativa de Platão: fundar uma cidade perfeita, tendo como parâmetro principal a justiça.

Finalmente, o último fator introdutório: as obras propriamente da investigação, *A República*, *O Político* e *Leis*. Considerando todo o trabalho filosófico de Platão, a sua maior contribuição educativa está em *A República*, mas o sentido pleno desse trabalho só deverá ser compreendido quando complementado com as demais obras mencionadas. Em *A República*, diferentemente do que se pensa sobre sua teoria educativa, por seu viés e estilo idealista, nunca esteve tão próximo do chão da *pólis*. O livro *A República* representa, na obra de Platão, uma posição fundamental para compreender o sentido e a natureza dos discursos sobre a *paideia* clássica da antiguidade grega. Além disso, entender seus escritos políticos, visto que, ali, sua teoria política é elaborada a partir de uma perspectiva essencialmente educativa. Em *Leis*, como afirmamos anteriormente, ele coloca toda a cidade sob a vigilância de leis, o poder está na constituição, e essa é de inspiração dos deuses. Na sua obra *Leis*, os estudos platônicos evidenciam que, sobretudo, na cidade da Lacedemônia, o deus é Apolo, e, em certo sentido, está ligado aos costumes de sua época. Platão quer enfatizar que os deuses, as divindades estão presentes muito mais do que em sua obra *A República*. Os personagens da obra são o Estrangeiro de Atenas, Megilo de Esparta e Clínias de Creta, e a cidade a ser fundada é Magnésios. Sobre a nova cidade idealizada por Platão, a colônia dos magéssios, o tradutor e investigador português, Carlos Humberto Gomes, do livro *Leis*, esclarece:

Do plano ideal passou-se para o plano real, por este motivo a cidade de Platão descrita nas leis, já não será a cidade ideal, mas, antes, a cidade do possível. [...] a cidade será, por conseguinte, gerida em conformidade com as leis promulgadas por aqueles que são detentores da sabedoria, da virtude e da honestidade.<sup>404</sup>

Finalmente, na obra *O Político*, Platão, apesar da complexidade da estrutura teórica destes diálogos, tematiza sua teoria política. Nossa intenção não é aprofundar exaustivamente o sentido da obra, ao contrário, queremos abarcar apenas o viés político que caracteriza as ações educativas do homem livre da *pólis*. A ideia

---

<sup>404</sup> N.T. In: PLATÃO. *Leis*. p.9

central que Platão remete é à ideia da trama e do fabrico da tecelagem. Este é um trabalho delicado e essencial: a tarefa de fiar e seu resultado, por isso, Platão faz analogia as tarefas do *fazer* do político da *pólis*: “Por conseguinte, já se tornou evidente a parcela da arte da tecelagem que nos propusemos a tratar, suponho eu.”<sup>405</sup> De acordo com ele, trabalho de unir os fios junto aos trabalhos da lã, por meio de um entrelaçar a trama e a teia surge o resultado final. Presentes nas referidas obras, três realidades distintas – política, educação e leis – que, ali, não estão em oposição, ou em contradição, embora sendo três realidades diferentes; no entanto, são complementares e integram numa unidade perfeita ao longo da reflexão filosófica de Platão.

## 2.1 Um diálogo preliminar: a justiça

Estamos no século V a. C., Platão deve ter mais ou menos cinquenta anos quando elabora o seu programa de estudos que, no transcurso dos séculos, acaba por se tornar uma das maiores teorias da educação. Não podemos entender a obra *A República* como um projeto tal qual entendemos hoje, longe disso, afirma Finley, era “[...] um conjunto de normas infálveis, para as quais o homem bom devia tender e pelas quais se deveriam testar as situações políticas e sociais existentes.”<sup>406</sup> Seu plano é idealmente político, isso significa dizer que é um plano ou uma estratégia de cidade e para a cidade. Como um arquiteto, projeta e estrutura a base do *lócus* urbano – a territorialização desse espaço é escopo da política, da educação e da lei; a primeira e a segunda são mantidas essencialmente pela terceira – sem leis não existe a cidade de Platão. A educação que ele projeta não se esgarça nem desloca para o mundo de um idealismo sem sentido, ao contrário, ela é fundamentada *para e na* cidade. O território de Atenas é um território essencialmente político.

A palavra política, na etimologia grega, deriva de *pólis*, ou cidade-Estado. Posteriormente, no quarto capítulo voltaremos a refletir sobre o sentido específico de política, por hora, cumpre-se apenas ressaltar, a política é uma arte, uma técnica, - *know-how*, uma ciência, uma forma de como se portar na cidade. Seria também uma forma de ali bem viver. Aristóteles no terceiro capítulo dessa tese, como

<sup>405</sup> PLATÃO. *O Político*. 283 a.

<sup>406</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.114.

veremos posteriormente, definiu o homem como um ser da cidade, é o *zoo-politikon* - único capaz do “[...] dom da fala [...].”<sup>407</sup> O homem é aquele que fala e comunica na cidade. A sociedade de Platão é a cidade da comunicação oral. Não há *internet*, *tabletes*, *smartfones*, portanto, a comunicação e a informação acontecem no plano da oralidade.

Sabemos muito bem que Platão, ao expor seu plano educativo, não fala para a massa excluída e oprimida da *pólis* de seu tempo, e nem poderia; ele sempre esteve alheio e avesso a essas questões, mesmo porque a sociedade da qual faz parte é uma sociedade escravagista e dividida por classes antagônicas. A lógica social que perpassa toda a civilização grega antiga deriva da relação entre aqueles que oprimem – dominam – e aqueles que são oprimidos – dominados. Esse programa de estudos pertence somente àqueles que dominam – para uns poucos afortunados, filhos de uma elite – homens livres da *pólis*, “[...] que não chegavam a 500 representantes na cidade, detentores da fortuna, praticantes da demagogia e defensores dos interesses dos senhores de bens e escravos, homens de *honra* da cidade.”<sup>408</sup> O ciclo do seu programa educativo começa propriamente no segundo capítulo e se estende até o oitavo, no livro *A República*. Essa obra de Platão aparecerá na Academia provavelmente entre os anos 375 a. C., e 374 a. C.; e o seu programa de estudos surge como instrumento formativo para a vida do cidadão da *pólis*. Como modelo único e preciso, tem a intenção de regenerar e salvar a cidade da corrupção. Longe de um pensar idealista e distante da realidade de sua cidade, Platão, mais do que nunca, está com os pés enterrados no chão da *pólis*. Sua proposta educativa ilumina o itinerário do seu pupilo – o *rei-filósofo* ou *filósofo-rei*; cada vez mais esse é chamado a se desfazer de suas amarras e cadeias e, ao mesmo tempo, sair da caverna que ali habita desde pequeno. E, se quiser verdadeiramente emergir dali, deverá olhar para a luz e ir em direção ao bem.

Nas primeiras páginas do segundo livro, *A República*, Sócrates, na qualidade de narrador e personagem principal, fala de algumas disposições preliminares. “Pensei que depois dessas palavras eu estivesse dispensado de prosseguir; mas tudo aquilo, pelo que se viu, não passara de um simples proêmio.”<sup>409</sup> A justiça é o tema do proêmio de que fala Sócrates; assim, o primeiro livro tem como propósito argumentar e definir os conceitos de uma virtude na tentativa de compreender outras. Portanto, o tema fundante é o tema da justiça e três são os conceitos que fazem o argumento prosseguir.

<sup>407</sup> ARISTÓTELES. *Política* I, 1, 1253 a.

<sup>408</sup> NUNES, Cesar Aparecido. op. cit. p.60.

<sup>409</sup> PLATÃO. *A República* 357 a.

Os três conceitos são apresentados na figura de três personagens são: o primeiro, Céfalo; o segundo, Polemarco; e o terceiro, Trasímaco. A partir dessa introdução no capítulo primeiro do livro, Sócrates e seus interlocutores vão direcionar os diálogos para construir a cidade perfeita, tendo como base a política e a educação.

A questão da justiça é colocada logo nas primeiras páginas do primeiro capítulo. Antes de adentrar propriamente no debate sobre a justiça, retrocederemos alguns fundamentos históricos da época de Platão. Sabemos que a vida de Platão está ancorada entre a filosofia e a política.

Platão deve ter tido um primeiro contato direto com a vida política em 404 - 403, quando a aristocracia tomou o poder e dois de seus parentes, Cármides e Crítias, participaram como personagens de destaque do governo oligárquico: mas deve ter sido, indubitavelmente, uma experiência amarga e decepcionante, por contados métodos facciosos e violentos que Platão viu serem postos em ação, justamente por aqueles nos quais confiara. Mas o desgosto com os métodos da política praticada em Atenas deve ter chegado ao cume em 339, quando Sócrates foi condenado à morte.<sup>410</sup>

Platão olha para a realidade da *pólis* com vista penetrante; ele conhece sua Atenas, sua família; seus parentes descendem de pessoas advindas do meio político. Sua realidade é uma realidade estritamente política, portanto ele conhece muito bem a tirania daqueles que governam a *pólis*; seu desejo é restabelecer, pelos caminhos da justiça, sua cidade. Na última fase da Guerra do Peloponeso, iniciada no ano de 404 a. C., cuja consequência resulta na invasão e domínio de Esparta sobre Atenas, Platão desentende-se com seus familiares políticos, que na verdade compunham o grupo dos Trinta tiranos, “[...] – hoje diríamos: Ditadores – cujos excessos levariam à queda da oligarquia e à subida, mais uma vez do partido democrático.”<sup>411</sup> Podemos dizer que o pavor oligárquico de Crítias e de Cármides, bem como a restauração da democracia e sobretudo, o processo e condenação de Sócrates tenham levado a Platão a uma profunda reflexão, além de uma contínua tristeza. De acordo com os estudos de Bernard Piètre, filosofia e política são incompatíveis para Platão. Muitos acontecimentos fizeram o filósofo de Atenas a desviar-se de primeiro projeto – o político. Expressa Bernard Piètre: “[...] em primeiro lugar a amizade por Sócrates, [...] em segundo lugar o

<sup>410</sup> REALE, Giovanni. op. cit. 1994. p. 7.

<sup>411</sup> NUNES, Carlos Alberto. **Marginalia platônica**. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973. (Coleção Amazônica / Serie Farias Brito). p.17.

fracasso do Governo dos Trinta, [...] consubstanciado no depotismo [...] (responsável por mais de 1500 execuções sumárias em menos de um ano) [...]”<sup>412</sup>

Sabemos que a democracia ateniense nasceu justamente desses conflitos políticos. A democracia nasce não a partir da luta de classes, mas, da luta e do confronto de grupos políticos. Quando, finalmente, Atenas é derrotada por Esparta em 404 a. C., Crítias regressa do exílio que os democratas havia a ele imputado. Junto com Cármides, ele volta para chefiar o governo dos Trinta. Sobre as ações desse governo Xenofonte (430 – 355 a. C.) escreve: “Haviam os Trinta feito morrer grande número de cidadãos dos mais ilustres e desgarrado outros tantos da trilha da justiça”.<sup>413</sup> Os dois tios de Platão, Cármides e Crítias estão intensamente ligados a este conflito político. Disso, resultou seu profundo desgosto e desprezo pela democracia, podemos dizer que Platão não tem grandes amores pelas multidões como anunciamos nas palavras de Durant Will no primeiro capítulo dessa tese. Sem dúvida, o desencantamento com estas questões públicas da *pólis*, sobretudo com a morte de seu mestre, conduziu Platão por um caminho árduo que quase lhe custou a vida.

Esse grupo lutava contra os partidos democráticos com o qual Platão estava envolvido; assim, ele está inteiramente envolvido com questões dessa natureza. Ele mesmo afirma isso em uma carta endereçada a um amigo, a já conhecida *Carta VII*: “Quando eu era jovem, senti o mesmo que muitos: pensei, mal me tornasse senhor de mim mesmo, ir direto à política.”<sup>414</sup> Ele acreditava que os dirigentes da *pólis* pudessem, até então, restabelecer os caminhos da injustiça para os da justiça. A Atenas desse período vive uma verdadeira turbulência política. Aqueles que apoderaram do governo são gananciosos e mesquinhos. Historicamente pode se afirmar que o transcurso da vida desse filósofo está praticamente circunscrito entre o auge da democracia grega até o período helenístico. Tendo em vista a carreira filosófica e a carreira política, o acontecimento Sócrates, na vida de Platão é sem dúvida o maior acontecimento, na verdade, o impacto deste fato provocou causas profundas e duradouras na vida do filósofo.

Por intermédio de Sócrates e de sua incessante ação como perquiridor de consciência e de crítico de idéias vagas ou preconcebidas, o primado da política torna-se para Platão, o primado da verdade, da ciência. Se o interesse de Platão foi inicialmente dirigido para a

<sup>412</sup> N.T. In: PLATÃO. **A República livro VII**. p.13.

<sup>413</sup> XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. (**Os Pensadores**). II, 32

<sup>414</sup> PLATÃO. **Carta VII**. 324 5c.

política, através da influencia de Sócrates ele reconhece que o importante não era fazer política, qualquer política, mas a política.<sup>415</sup>

Em termos de corrupção, descrédito político e usurpação de poderes, as *pólis* contemporâneas identificam em grau, e gênero, com as *poleis* do tempo Platão e Aristóteles. Platão não podia mais suportar a democracia ateniense, ele sabia que os homens públicos de seu tempo não faziam política. Mais ou menos há quase quarenta anos atrás desses acontecimentos, Tucídides, ao registrar a Guerra do Peloponeso, conta-nos sobre a personalidade de homens tirânicos que já governavam as cidades da Hélade.

Além disso, os tiranos usurpadores do poder em cidades helênicas, preocupados apenas com seus próprios interesses tanto em relação à imunidade de suas pessoas quanto à prosperidade de suas famílias, na medida do possível fizeram da segurança pessoal o seu principal objetivo na administração das cidades, de tal forma que nenhum empreendimento digno de menção foi realizado por eles, exceto talvez por algum isoladamente em conflito com seus vizinhos.<sup>416</sup>

A corrupção política parecia perpetuar-se no tempo também de Platão. Por isso, ele presta atenção no jogo político da *pólis*, e, com máxima precaução, observava os dirigentes. Tirar proveito e angariar vantagens para satisfazer interesses pessoais ou de pequenos grupos era, sem dúvida, o objetivo dos maiores dirigentes da *pólis*. O projeto educativo de regeneração e salvação da *pólis*, que Platão propõe está fortemente relacionado a tais questões e, também a morte de Sócrates. Os conflitos e posteriormente a revolução contra o governo dos Trinta nascem justamente porque muitos cidadãos de Atenas detestavam o modo destes fazerem política. Com vista penetrante e atenta, ele está com os olhos fixos no chão da *pólis*; assim, ele escreve:

E logo vi que esses homens em pouco tempo mostraram que a antiga constituição era como de ouro. – Além disso, um amigo meu, mais velho, Sócrates, que eu certamente não me envergonharia de dizer ser então o mais justo de todos, mandaram-no com outros contra um dos cidadãos, conduzindo-o à força para a morte, afim de que fosse cúmplice dos negócios deles querendo ou não. Mas ele não se deixou se persuadir e arriscou-se a suportar tudo, em vez de se tornar cúmplice deles em atos ímpios.<sup>417</sup>

<sup>415</sup> N.T. Vida e Obra de Platão. In: PLATÃO. Diálogos: (Os Pensadores). p. X.

<sup>416</sup> TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p.111.

<sup>417</sup> PLATÃO. **Carta VII**. 324 a -325 b



Platão lembra com saudades da constituição antiga, pois os dirigentes de sua época governavam mal a cidade; por isso, ao elaborar seu projeto educativo, ele pensa em restabelecer os caminhos da justiça. Assim, é possível afirmar que o perfil educativo de seu programa de estudos é também essencialmente ético e exige conversão.

Retomando nossa reflexão teórica, portanto, existe um problema a ser resolvido por Platão. Recordando as palavras introdutórias, a morte de Sócrates é, sem dúvida, para Platão, uma questão de justiça, pois, seu mestre morre por uma causa pública. Embora Sócrates não tenha exercido estritamente as atividades políticas em Atenas, ele, contudo, é talvez o mais expressivo orador de Atenas. Ele sabe falar, aliás, sabe muito bem as tarefas do falar ou, mais precisamente, do *dizer*, e essa é a maior atividade política da *pólis*. De alguma forma, é possível dizer que os atenienses matam, então, aquele que sabe falar. Em suma, vão matar a Sócrates, que com ardor e ironia questionava a justiça. Atenas vai tirar a vida de quem mais louvava a justiça. A justiça de Atenas condena à morte Sócrates.

A cidade vivia a turbulência da impostura, da violência e da mentira. A acusação estava relacionada com as tarefas do *dizer*. Acusavam-o de corromper os jovens! A ‘ordem’ legal condenara Sócrates à cícuta, a *democracia* corrompera-se pela *demagogia*, a própria Lei não representava mais justiça [...].<sup>418</sup>

Por isso, Platão coloca a questão da justiça como eixo central, como a origem e o fim de sua intencionalidade educativa. Ao projetar seu programa, mais precisamente, sua filosofia da educação, ele a envolve, a condensa, a amarra, e prende nos laços da justiça, da ética e da ordem. Nesse entrelaçar está a sua mais profunda concepção educativa.

No primeiro capítulo da obra República é apresentada a cena do diálogo entre Sócrates e Céfalo, dois velhos conhecidos, para não dizer amigos, há tempos não se viam; assim, dão início a uma conversa simples, amiga e íntima. Esse diálogo acontece na casa de Polemarco, filho de Céfalo, além dos personagens: Trasímaco, os irmãos Glauco e Adimanto, Lísido e Eutidemo, irmãos de Polemarco, Carmantides e Clitofonte, todos interlocutores de Sócrates. Referindo-se ao seu antigo e conhecido

<sup>418</sup> NUNES, Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p. 64.

amigo, Sócrates fez uma ponderação: “Pareceu-me bastante envelhecido, pois fazia muito tempo que o não via. Ainda ostentava a coroa, [...] Por isso, sentamo-nos perto dele, nas cadeiras que ali havia, dispostas em círculo.”<sup>419</sup> Sócrates parece se comprazer em dialogar com pessoas de idade avançada; sempre trazia consigo a ideia de que tais pessoas podem nos dizer sobre a trajetória da existência da vida humana. Inicialmente os dois amigos, numa conversa íntima sem grandes pretensões dialogam sobre a experiência da velhice, a reflexão gira em torno das condições, consequências e finalidade do envelhecer. “No teu modo de pensar, qual foi a maior vantagem que te proporcionou tua fortuna?”<sup>420</sup> Essa é a pergunta que Sócrates faz a Céfalo. Consciente de que sua resposta não agradaria aos demais interlocutores, replicou Céfalo: “A quem a consciência nada acusa, esse tem sempre por companheira a doce Esperança, como bondosa guardiã da velhice, no dizer de Píndaro.”<sup>421</sup> Nesse ínterim, parece que Céfalo estava tranquilo no diálogo; replicou-se como aquele que não deve nada a ninguém, confiante também estava por ter a convicção de ter estado do lado da verdade, ou seja, parece que a verdade estava ao seu lado, e mais uma vez, relembra o poeta Píndaro. Seu argumento traduz a satisfação dos justos, ou seja, de alguém que durante a trajetória terrestre parece tê-la atravessado com tranquilidade.

Dessa conversa, Sócrates entende que ali nasce um primeiro conceito da justiça: o de Céfalo – que consiste em dizer a verdade e restituir o que se deve, isto é, em alguma medida, também ser justo. Da mesma forma, é justo aquele que diz a verdade e não fica em débito com ninguém. Tendo inicialmente feito essa prévia, o diálogo toma nova direção, porém, o tema é o mesmo, a velhice.

Sócrates, em sua reflexão, procura relacionar o tema da velhice com a questão da justiça. Tanto para Sócrates, como para Céfalo, a velhice só tem sentido enquanto propósito e significado de vida. Os partícipes do diálogo não sabem como definir concretamente a justiça; Sócrates indaga a todos se a justiça deve ser somente uma questão de dizer a verdade e restituir os bens a quem se deve. Mais uma vez, outro poeta é lembrado no debate. “Não, Sócrates! Está muito certo, interferiu Polemarco, se tivermos de dar crédito a Simônides.”<sup>422</sup> Para cumprir seus sacrifícios religiosos, Céfalo, concordando com argumento de seu filho, retira-se do diálogo, deixando-o em seu lugar. Mais que dizer a verdade, Polemarco entende que o conceito de justiça é uma

---

<sup>419</sup> PLATÃO. *A República*. 328 c.

<sup>420</sup> *ibid.* 330 d.

<sup>421</sup> *ibid.* 331 a.

<sup>422</sup> *ibid.* 331 d.

questão de direito, o significado poético dado nessa segunda definição de justiça, significa “[...] dar a cada um, o que lhe é devido [...].”<sup>423</sup>

Finalmente, o terceiro conceito de justiça é configurado por Trasímaco. Este, até então ausente do diálogo, irrompe intempestivamente o colóquio. Não aceitando o método de Sócrates, Trasímaco insiste que não se devem formular perguntas, e sim dizer com clareza e distinção o que realmente deve ser dito. Sócrates responde a Trasímaco:

Acreditas, mesmo, que se estivéssemos à procura de ouro, ficaríamos por gosto a fazer medidas um para o outro, deixando, assim, passar a oportunidade de apanhá-lo no chão? E agora, que estamos empenhados a encontrar a justiça, coisa de muito valor do que montões de peças de ouro, haveríamos de ser tão insensatos que empregássemos o nosso tempo com cortesias de parte a parte, e assim deixássemos passar a oportunidade de descobri-la?<sup>424</sup>

Após ter entrado no debate, Trasímaco fala da justiça a partir da ideia de força e de inteligência. Trasímaco está investigando e defendendo a vantagem do mais forte a partir da política da *pólis*, ele não está apenas teorizando sem um chão seguro, ao contrário seu argumento está fundamentado na vida administrativa e política da cidade. Os estudos de Giovanni Reale revelam três momentos da sofística,<sup>425</sup> ou seja, existiram três grupos diferentes; três tipos de mestres da retórica. O primeiro: é o da geração dos grandes mestres como Protágoras. O segundo é o da geração dos “[...] ‘eristas’, isto é, aqueles que explorando o método sofístico [...] transformam a dialética sofística numa estéril arte de contendas [...], enfim, os políticos sofistas, homens políticos [...]”<sup>426</sup> Este último, talvez Trasímaco possa fazer parte, o da geração dos políticos sofistas, ou seja, homens que aspiram ao poder político. Na verdade Trasímaco da Calcedônia subverte e critica toda a visão política tradicional da *pólis*, sobretudo os fundamentos religiosos e mitológicos. A possibilidade da definição de justiça consiste em pensar no interesse do mais forte, explica Trasímaco a Sócrates. “Então, ouve, me falou; o que afirmo é que o justo não é nem mais nem menos do que a vantagem do mais forte.”<sup>427</sup> Nessas circunstâncias, o debate ganha maiores amplitudes, se torna um tema, contudo, político, explica mais uma vez Trasímaco. “Ignoras, porventura, continuou, que as cidades ora

<sup>423</sup> PLATÃO. **A República**. 332 a.

<sup>424</sup> *ibid.* 336 e.

<sup>425</sup> REALE. Giovanni. *op. cit.* 2009. p.33.

<sup>426</sup> *ibid.* p.33.

<sup>427</sup> PLATÃO. **República** 338 c.

são governadas por tiranos, ora pelo povo, ora por aristocratas?”<sup>428</sup> Na concepção de Trasímaco, cada governo deve gerir suas leis e normas, tendo em vista o próprio benefício. Trasímaco tem razão de assim o afirmar, ele, assim como Sócrates, também conhece o governo das *poleis*, de acordo com sua em visão política, os dirigentes da *pólis* não têm feito outra coisa senão promulgar leis com vista à vantagem própria, por isso, calculadamente, insiste que os governantes devem sim promulgar leis e normas que visem o sucesso, a fama e os interesses de quem governa. Essa é a realidade que ali se vê. “Atenas era um burburinho de ideias e um fervilhar de debates e proposições.”<sup>429</sup> Sobretudo a partir do século V a. C., os acontecimentos políticos, sociais e econômicos de Atenas ganham nova dimensão. Na perspectiva educativa um novo horizonte começa a surgir. Uma intensa agitação se esboça contra a educação antiga.

A nobreza tradicional, os *eupátridas* – que fundava a sua hegemonia na posse da terra – viu crescer e afirmar-se outra classe social até então desprezada, a dos *metecos* ou comerciantes, cuja riqueza estava de tal modo ligada aos negócios da navegação, que mais de uma vez foi denominada ‘a gente das costas.’<sup>430</sup>

Trasímaco conhece as leis de Atenas, e diferentemente de Sócrates, enxerga o quadro social e moral de Atenas completamente ao avesso da visão do filósofo. É desse modo que Trasímaco inverte o quadro conceitual da definição da justiça e da injustiça. Do ponto de vista da reflexão moral, Aníbal Ponce, afirma que “[...] já era em si perigosa a maneira como Trasímaco, por exemplo, enfrentava o direito positivo, quase chegava a ser revolucionária.”<sup>431</sup> Ele faz apologia da injustiça: quando se pratica a injustiça com perfeição ela ganha atributos da justiça e recebe honra e louvores, por isso deve ser exaltada e amada.

Por um lado, o diálogo sobre a justiça passa a ter uma conotação maior, o discurso é direcionado para o âmbito do governo das cidades. Por outro, a animosidade dos diálogos ganha uma tonalidade ríspida; a conversa amiga até então se transforma em ataques pessoais. Tanto de um lado como de outro as acusações são certeiras. Trasímaco não se conforma com o método adotado por Sócrates, “Nas tuas discussões,

---

<sup>428</sup> PLATÃO. **A República**. 338 d.

<sup>429</sup> NUNES, Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p. 60.

<sup>430</sup> PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. 16ª ed. Tradução de José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Cortez, 1994. p.53.

<sup>431</sup> *ibid.* p.53.

Sócrates, replicou, procedes como verdadeiro sicofanta.”<sup>432</sup>, isto é, aquele que não diz a verdade.

Desde já, é preciso afirmar que Platão coloca na boca de Sócrates palavras irônicas contra o sofista Trasímaco; ele é visto como um homem altivo e sutil, “[...] concentrando-se à maneira de um animal de rapina, saltou-se para cima de nós como se fosse dilacerar-nos.”<sup>433</sup> Nesse diálogo Platão deixa transparecer um Sócrates inocente e, por seu turno, Trasímaco um sujeito arrogante e agressivo. Assim, os escritos de Platão revelam o caráter, um perfil um tanto difamatório em relação à *paideia* dos sofistas. Como bem sabemos, Platão pertence à classe dos aristocratas, os sofistas são trabalhadores, em grande parte são estrangeiros advindos de vários lugares. Sobre essa situação salienta Werner Jaeger.

Políticos eminentes, como Péricles e altas personalidades sociais, como Calias, o homem mais rico de Atenas, davam o exemplo de um apaixonado amor aos estudos, e muitas pessoas de destaque mandavam os filhos às conferências dos sofistas. Mas não se podia ignorar o perigo que a σοφία encerrava para o homem do tipo aristocrático. Por isso que não queriam que os seus filhos se convertessem em sofistas. Alguns discípulos mais bem-dotados dos sofistas seguiam os seus mestres de cidade em cidade e aspiravam a fazer profissão dos ensinamentos recebidos. Em contrapartida, os jovens distintos que assistiam às suas conferências não os julgavam modelos dignos de imitação. Pelo contrário, acentuavam a diferença de classe que os separava dos sofistas, todos procedentes de famílias burguesas, e estabeleciam um limite além do qual não podia passar a sua infância.<sup>434</sup>

Já em sua nascente, quando do seu aparecimento, os sofistas ganham uma conotação pejorativa, negativa, que na verdade permanece até os nossos dias. Essa constatação não é irrelevante; esse caráter preconceituoso contra Trasímaco tende a revelar um dado interessante na nossa investigação, o modelo aristocrático e elitista da concepção educativa de Platão revela o seu lado difamatório e adverso em relação à *paideia* sofística. Afirma Reale: “Resta, em todo caso, que a responsabilidade máxima em desacreditar os sofistas foi de Platão, e o foi, mas do que pelo que disse, pelo modo particularmente eficaz como disse, com o instrumento da sua arte.”<sup>435</sup> Platão, em *O*

<sup>432</sup> PLATÃO. **A República**. 340 d.

<sup>433</sup> *ibid.* 336 b.

<sup>434</sup> JAEGER, Werner. **Paideia**. a formação do homem grego. 4ª ed. Tradução Artur M Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p.371.

<sup>435</sup> REALE, Giovanni. **História da filosofia Antiga**. I Das origens á Sócrates. Tradução Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 1993. (Série História da Filosofia). p.190.

*Político*, não é menos preconceituoso, nada mais, nada menos, o sofista é para ele “[...]a trupe dos maiores impostores e mais bem experimentados indivíduos na arte deles, [...]”<sup>436</sup>

O caráter introdutório do livro primeiro da *República* tem como centralidade e finalidade buscar soluções para resolver dois problemas fundamentais da *pólis*. O primeiro é um problema histórico. Platão quer resolver questões da constituição – das leis da cidade, portanto da *história* da *pólis*: quem deve governar e quais finalidades se propõe tal governo; quais tipos de governantes podem e devem assumir a administração do Estado; e de que maneira esses devem agir. Nesse aspecto, pergunta-se pelas finalidades do *fazer* e do *dizer* no contexto político situado já ao final do século V e início do século IV a. C. O segundo refere-se à questão dos valores; é um problema ético e político da *pólis*, e que, portanto, está ligado ao comportamento dos cidadãos da cidade. Logo, é uma questão de formação e educação, portanto, uma questão teórica. A filosofia da educação em Platão está ligada a duas vertentes: uma histórica e outra teórica.

O problema da definição do conceito de justiça até então deve ser entendido não de forma acabada, e a conclusão mais acentuada a que se chega ao término dos diálogos do primeiro livro é: *a justiça de modo algum pode ser prejudicial*, isto é, aqueles que a praticam não devem ficar em desvantagens; está necessariamente vinculada à questão das virtudes. Sócrates, ao final do primeiro livro, expressa: “Pois se eu não souber o que é a justiça, de modo nenhum poderia saber se é ou não uma virtude e se quem a possui é feliz ou desgraçado.”<sup>437</sup>

Tendo feito a apologia do caráter da injustiça que, “[...] quando praticada em alto grau, é mais forte e mais livre e dominadora do que a justiça, [...]”<sup>438</sup> Trasímaco, por seus recursos técnicos e eloquentes na habilidade de falar, é considerado por Sócrates como alguém que tem habilidade para falar, discursar, capaz da arte da retórica, portanto sabe navegar sobre a superficialidade do jorro das palavras. Sobre essa habilidade de Trasímaco, acrescenta Sócrates,

Depois de assim falar e de nos ter, à maneira de um banhista hábil, inundando os ouvidos com aquele jorro de palavras, tencionava Trasímaco retirar-se. Porém, os circunstantes não permitiram;

<sup>436</sup> PLATÃO. *O Político*. 291 c

<sup>437</sup> PLATÃO. *A República*. 354 c.

<sup>438</sup> *ibid.* 344 c.

obrigaram-no a esperar e a defender o que acabara de expor. Eu, também, instei muito com ele nesse sentido, [...].<sup>439</sup>

O entendimento de Trasímaco sobre a questão da justiça é o avesso ao que Sócrates enfatiza. Como Sócrates, o sofista também parece conhecer bem a realidade das esferas pública e privada da *pólis*, da mesma forma conhece o comportamento e as atitudes dos dirigentes. Na compreensão de Trasímaco, o indivíduo justo está sempre perdendo, porém, o injusto está sempre ganhando invariavelmente. O que precisa e deve ser considerado de acordo com a visão de Trasímaco são as opiniões correntes, sobretudo aquelas que mais fazem sucesso perante o povo.

O que precisas considerar, meu Sócrates simplacheirão, é que por toda a parte o homem justo perde do injusto. Em primeiro lugar, nos contratos particulares, quando dois indivíduos se associam nunca viste na dissolução da sociedade levar o justo nenhuma vantagem sobre o injusto, porém sempre o inverso: de todo jeito ele perde. Ao depois, nas relações com a cidade, quando está em causa algum imposto, com igualdade de bens, o justo paga mais e o injusto menos, e quando se trata de receber, um fica de mãos vazias e o outro lucra enormemente.

<sup>440</sup>

De um jeito ou de outro, o justo acaba sempre em prejuízo: nas questões particulares, ele perde; nas questões públicas, ele também não ganha e, portanto, na visão de Trasímaco, esse indivíduo no mínimo deve ser considerado um perdedor, um fraco, nenhuma vantagem obtém para si. Já o indivíduo injusto procura obter maiores vantagens em tudo; esse sim, de acordo com Trasímaco, pode e deve ser considerado modelo, portanto, pode ser imitado por outros indivíduos. A conclusão mais clara a que se chega nessa primeira parte de nossas investigações é uma definição não acabada, não pronta sobre o conceito de justiça. Como afirmado anteriormente, Trasímaco tenta retirar-se do debate, porém os irmãos Glauco e Adimanto não permitem e o fazem permanecer para ouvir o que Sócrates tem a dizer sobre a justiça. Os dois irmãos desenvolvem paulatinamente discursos habilidosos sobre os temas investigados e instigam incessantemente para que Sócrates possa dar seu parecer.

Os personagens Glauco e Adimanto insistem em todos os momentos para que Sócrates possa intervir no diálogo. A vida política e a vida educativa da *pólis* passam até a serem questionadas fortemente pelos irmãos, em outras palavras, podemos

---

<sup>439</sup> PLATÃO. *A República*. 344 d.

<sup>440</sup> *ibid.* 343 d.

dizer que o comportamento moral dos cidadãos gregos é objeto de debate cuja finalidade é construir uma cidade justa habitada por cidadãos justos. A justiça está ligada com a questão do cumprimento dos deveres, cada indivíduo deve zelar pelo seu papel que lhe confiado nessa sociedade.

## 2.2 A construção do projeto

Antes de iniciarmos a reflexão sobre o projeto platônico podemos afirmar que sua intenção ao construí-lo tem uma única finalidade: a justiça. Parece que Platão tem uma necessidade constante, fazer reinar a justiça na sua sociedade. Ao ensinar seus discípulos ele não os ensina do nada ou de um lugar que não se sabe, ao contrário, ele extrai os conhecimentos e saberes que estão vivos e presentes na história, e na realidade da *pólis* de sua época. Sobre isso, escreve Bernard Piettre: “Pode-se, igualmente, considerar as sombras da caverna como a projeção de outro espetáculo, tão familiar aos atenienses: os quadros vivos, relativos à história de Deméter e de Core, [...]”<sup>441</sup> O projeto educativo criado por ele visa apenas formar uma classe: a dos proprietários do poder de Atenas de sua época: “Tudo indica que essa classe, naturalmente pouco numerosa, é que detém o único conhecimento digno de ser denominado sabedoria.”<sup>442</sup> Especificamente, na alegoria da caverna, ele descreve o sentido do processo pedagógico cuja finalidade é formar o dirigente da *pólis*. Esse sentido político platônico se funda na cultura e na história da *pólis* a partir de seu engendramento. Daí, o direcionamento teórico do segundo capítulo: investigar no plano histórico e cultural como Platão concebe seu viés político – essencialmente educativo.

No início do segundo livro, Glauco indaga decididamente a Sócrates: “[...] queres apenas deixar a impressão de que nos convencestes, ou desejas, de fato, capacitar-nos de que a justiça, de qualquer forma, é sempre superior à injustiça?”<sup>443</sup>. Glauco rejeita as argumentações elaboradas por Trasímaco, considerando-as inadequadas de acordo com sua educação. Para Glauco, a justiça na concepção de Trasímaco não se constitui como um bem em si, é senão, uma espécie de obrigação,

<sup>441</sup> N.T. In: PLATÃO. **A república livro VII**. p. 91.

<sup>442</sup> PLATÃO. **A República**. 429 a.

<sup>443</sup> *ibid.* 358 e.



como se fosse apenas um contrato social. Nesse caso o indivíduo só a deseja, só a pratica, tendo em vista benefícios e vantagens que essas possam proporcionar-lhe. Não sendo um bem em si, fica presa e amarrada ao compromisso, assim como um pacto social e, portanto, um bem menos amado, menos querido.

As opiniões são muitas e o debate prossegue naturalmente, Glauco expressa também a sua. “Dizem que, por natureza, praticar a injustiça é um bem e ser vítima da injustiça, um mal [...] Na qualidade de um meio termo entre ambas, não é amada a justiça, como um bem, mas apenas tolerada.”<sup>444</sup> Glauco, em seu exame sobre a distinção dos conceitos do indivíduo justo e injusto, envereda por caminhos e labirintos tortuosos, trilhas essas, transmitidas pelos antigos poetas da antiguidade arcaica da Grécia. Ele descreve a história do anel legendário do pastor de Giges.<sup>445</sup> Essa história contada e cantada pelos antigos poetas fala de certo indivíduo que para ser quisto perante os demais deveria ter atitudes como o do pastor de Giges. A história conta que, tendo o pastor se apossado de um anel mágico, arroga-se no direito de um poder ilimitado. Na lendária fábula, o pastor acredita que tudo é possível fazer: destruir, roubar, enganar e matar, tendo em vista a liberdade.

Pois, o indivíduo com semelhante poder que não decidisse a praticar nenhuma injustiça, nem tocar nos bens alheios, seria tido na conta de infelicíssimo pelos observadores, e inteiramente destituído de senso, muito embora uns para os outros o elogiassem, enganando-se mutuamente, de medo de virem a ser vítima de alguma trama de qualquer deles.<sup>446</sup>

Nessa escalada investigativa e na tentativa de compreender os conceitos da justiça e da injustiça, os interlocutores cada vez mais ficam apreensivos diante dos discursos, assim eles citam muitos versos que fazem parte da formação educativa da época dos antigos poetas. Glauco e Adimanto conhecem bem essas fábulas e outras histórias, que tantas vezes escutaram e tiveram que aprender. Falam eles das de Hesíodo, ora citam as de Ésquilo, tantas vezes repetem versos de Píndaro, bem como os de Homero. Quantas vezes eles escutavam o mesmo canto, as mesmas histórias, muitos livros: reclama Adimanto: “Trazem, também, livros aos montes, de Museus e Orfeu, filhos de Selene e das Musas [...]”<sup>447</sup>, esse modelo educativo, o discurso sobre a justiça

---

<sup>444</sup> PLATÃO. **A República**. 359 b.

<sup>445</sup> *ibid.* 369 d.

<sup>446</sup> *ibid.* 360 d.

<sup>447</sup> *ibid.* 365 a.

e injustiça, explica Adimanto, é uma espécie de discurso que circula nas praças e no espaço público. “Todos esses discursos, meu caro Sócrates, continuou, em tantas variações acerca da justiça e da maldade e da estima em que são tidas pelos homens e pelos deuses, que impressão imaginamos possam deixar na alma dos jovens que os escutam?”<sup>448</sup> Diferentemente do discurso da injustiça, o caminho da justiça é um caminho que exige e deve ser tratado com cautela e precisão. Adimanto, preocupado com a educação dos jovens da *pólis*, assevera: “Refiro-me aos bem-dotados e capazes, por assim dizer, de apanhar, do que ouvem, de passagem e como num vôo, a conclusão de como devem percorrer para atravessarem a vida do melhor modo possível.”<sup>449</sup>

Nesse trecho podemos perceber claramente que Platão, pela boca de Adimanto, fala dos bem-dotados: é possível perceber a ideia de uma educação seleta e amarrada ao caráter aristocrático do filósofo. De todas as maneiras possíveis, os irmãos procuram incitar cada vez mais Sócrates, na esperança que este pudesse intervir em algum momento no diálogo. Recorramos agora ao trecho de uma interpretação que Platão dá ao personagem Adimanto que, num tom muito angustiado, expõe a problemática do sistema formativo da *pólis*. Adimanto se encontra derrotado, sente-se corrompido e traído pela sua própria formação e educação.

Meu admirável amigo, todos vós que vos apresentais como paladinos da justiça, desde os heróis da antiguidade, cujos escritos nos foram transmitidos até os homens de nossos dias, ninguém condenou até hoje a injustiça, ou fez o elogio à justiça a não ser por causa da reputação, das honrarias e dos benefícios dela decorrentes. Mas a maneira por que atua a justiça ou a injustiça na alma em que se encontrem, graças à virtude própria, sem que os deuses e os homens o saibam, ninguém ainda, nem em verso nem em prosa, fez a demonstração convincente de que uma é o maior mal que a alma possa ter em si mesma, e a outra, a justiça, o maior bem. Se assim nos tivésseis falado do começo e procurado desde a infância convencer-nos de semelhante verdade, não teríamos precisão de nos vigiarmos reciprocamente para não cometermos injustiça, pois cada um seria o melhor guarda para si mesmo, por medo de, com a prática de alguma maldade, agasalhar o maior mal. Tudo isso, Sócrates, e muito mais ainda, certamente Trasímaco e outros poderiam dizer a respeito da justiça e da injustiça, modificando, a meu parecer, por maneira imprópria, a natureza de ambas.<sup>450</sup>

Adimanto, sem perder a sutileza e a habilidade no discurso, não menos sem veemência, longe do medo, com profundidade e franqueza, tendo declarado

<sup>448</sup> PLATÃO. *A República*. 365 a.

<sup>449</sup> *ibid.* 365 b.

<sup>450</sup> *ibid.* 366 e.

anteriormente sua posição frente ao sistema educativo de sua época, reverencia a pedra de toque, convida seu mestre para que este possa tomar uma posição. A justiça entendida a partir da ideia do mais forte parece superar o conceito de justiça. A lei do mais forte que propõe Trasímaco parece ser uma coisa corriqueira na vida prática dos atenienses. Parece que a parte mais forte sempre supera a parte mais fraca. O próprio Aristóteles poucos anos depois, em *Política* reconhece isso quando estuda a legislação para Atenas. Ele alerta como princípio geral para toda e qualquer constituição: “[...] é essencial que a parte desejosa da perenidade da constituição seja mais forte do que a parte desejosa do contrário.”<sup>451</sup> O que será que os atenienses pensavam a respeito da massacrante vitória que Tucídides narra no livro terceiro de sua obra *História da Guerra do Peloponeso*, naquela ocasião mais de dez mil homens esmaga quinhentos homens de Melos. A lei do mais forte parece sempre imperar. Por isso, Adimanto cada vez mais, coloca Sócrates diante do espelho da justiça. Ele não admite o silêncio. Ele tem necessidade de ouvir do mestre, o parecer sobre a justiça; será ela verdadeiramente superior a injustiça? Ésta é uma dúvida não somente de Adimanto. Esta é uma questão crucial. O que é a justiça? Adimanto apressa em dizer a Sócrates, que fique de lado a reputação. É preciso despojar. Será que Sócrates não elogia a justiça nem censura a injustiça? Será que Sócrates está de acordo com Trasímaco em considerar a justiça um bem estranho? Será a saber, a vantagem do mais forte, vindo a ser a injustiça útil e vantajosa para si mesma, conquanto nociva para o mais fraco? São dúvidas terríveis para Adimanto. Não tendo mais necessidade de esconder nada de seu mestre, quer ver Sócrates defender a tese oposta até agora anunciada, logo, expressa com veemência:

Uma vez que admitiste ser a justiça um dos maiores bens, cuja posse é desejada tanto pelo que dela decorre como, e principalmente, por ela mesma, como a vista, o ouvido, a razão, a saúde e os demais bens que são operantes por sua própria natureza, não pela opinião que os homens fazem deles, então elogia também na justiça o que nela é de vantagem para o seu possuidor, e na injustiça, e na injustiça o que nela prejudica; deixa ao cuidado de terceiros o elogio das recompensas e da opinião. Na boca de outras pessoas, eu ainda poderia tolerar essa maneira de elogiar ou de reprovar a injustiça em que são exaltados ou condenados o prestígio ou as vantagens de uma e de outra. Porém de ti, que dedicaste a vida exclusivamente ao estudo dessa questão, espero coisa muito diferente, a menos que decidas o contrário. Não te limites, portanto, a declarar que a justiça é superior à injustiça, mas mostra-nos como cada uma atua por si mesma no seu possuidor e o

<sup>451</sup> ARISTÓTELES. *Política*. IV. 10, 1296 b.

que faz de uma um bem e de outra um mal, quer seja vista ou não seja pelos deuses e pelos homens.<sup>452</sup>

Assim como as águas fertilizam, solidificam e dão vida às raízes já sem vida num solo árido, o lamento de Glauco e Adimanto, faz brotar do âmago de Sócrates uma convicção sobre um novo modelo de educação da *pólis*: a justiça ou a injustiça são conceitos que germinam num mesmo solo, conforme a educação do indivíduo, conforme será a situação da justiça e injustiça a ser praticadas na *pólis*. Sócrates não tem outra solução, senão convidar a todos os partícipes para refletirem juntos sobre a questão, com maior rigor e precisão. No entendimento de Sócrates, os dois irmãos aprofundaram e alargaram a compreensão inicial da justiça. A tarefa já era bastante árdua, ao seu parecer “[...] exigia vista penetrante.”<sup>453</sup>

Por isso, Sócrates explica aos seus interlocutores que a questão da justiça e da injustiça não é apenas uma questão do indivíduo, mas de todos: é uma questão que deve ser teoricamente debatida a partir do contexto da cidade. Deve ser debatida no centro da vida pública. Não pode ser deliberada por grupos restritos, mercadores ou poderosos, muito menos, por alguns poucos interessados. A análise dos conceitos de justiça e de injustiça acaba por enveredar para um novo campo. Discute-se agora, entretanto, as vantagens e as desvantagens do indivíduo vivendo na cidade. Esse é um problema árduo. Por isso, quando atrelado fortemente ao campo das prerrogativas, dos privilégios, dos interesses, dos direitos, da regalia, a questão toma e ganha corpo na vida da *pólis*. A via, ou o desvio mais curto para atingir a finalidade do debate é a cidade. Os conceitos de justiça e de injustiça passam a ser refletidos no âmbito da comunidade. O que pode ser vantajoso para uns pode não ser para os outros, essa é a velha questão que ainda não é muito bem definida nem mesmo no nosso mundo contemporâneo. A questão é uma questão pública. A partir de então, Trasímaco, já acuado, não mais participa dos diálogos, somente ao final do debate é que Sócrates vai a ele remeter as conclusões sobre a investigação iniciada. Diz ele para os seus interlocutores.

Uma vez que não somos suficientemente idôneos, lhes disse, para levar avante uma investigação nessa base, proponho procedermos como alguém a quem mandassem ler de longe letras pequeninas e ocorresse a outra pessoa que havia algures letras iguais àquelas, porém em caracteres maiores e numa superfície mais larga; seria resolução

---

<sup>452</sup> PLATÃO. **A República**. 367 b.

<sup>453</sup> *ibid.* 368 d.

felicíssima começar a leitura destas e depois passar para as menores, para ver se eram realmente, iguais.<sup>454</sup>

Estando todos os personagens do diálogo acordados quanto ao método e a forma de investigação, logo eles investigam a questão da justiça e injustiça na cidade para saber como ela ali se dispõe, para depois investigá-la no interior do indivíduo. Platão diz pela boca de Sócrates: “E não é maior a cidade do que o indivíduo?”<sup>455</sup> Poucos anos mais tarde, seu mais expressivo discípulo, Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.), vai retomar esse mesmo princípio, para poder entender e compreender o sentido de civilidade dos cidadãos da *pólis*. Ao teorizar sobre a cidade, em seu primeiro livro, *Política*, Aristóteles considera que essa também precede concretamente sobre o indivíduo e todas as suas particularidades, da mesma forma precede a família, a comunidade, esclarece ele: “Na ordem natural a cidade tem precedência sobre a família e sobre cada um de nós individualmente, pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes; [...]”<sup>456</sup> Tanto em Platão como em Aristóteles, há a concepção de que a cidade deve ter precedência sobre o indivíduo. Assim, Sócrates remete o debate da justiça e da injustiça para a esfera da cidade. Na compreensão de Platão, a reflexão, o debate, o diálogo que seus personagens apresentam só é justificado enquanto cidade. O conceito de justiça ou o próprio conceito de injustiça só tem sentido e é verdadeiro enquanto os indivíduos vivem juntos.

Nos diálogos de Platão e também nos escritos de Aristóteles, é possível perceber que esses dois filósofos reconhecem que a tradição educativa é a mais completa e perfeita para educar as crianças e os jovens da *pólis*. Em *A República*, diz Sócrates: “– Que educação lhes daremos? Será difícil achar outra melhor do que a que já foi encontrada no decurso do tempo, a saber: Ginástica para o corpo e Música para a alma.”<sup>457</sup> Partindo de Homero, apesar das críticas de Platão, ao antigo educador da *pólis*, seu projeto educativo nasce dessa educação antiga. Assim, dessas raízes, ele começa a elaborar sua intenção formativa, tendo como fundamento duas disciplinas já existentes até então. Ginástica e música são duas matérias que de certa forma compunha o processo pedagógico da escola tipo grego. Em Homero, particularmente, esses dois ramos de conhecimento já visavam a formação do homem em sua omnilateralidade.

---

<sup>454</sup> PLATÃO. *A República*. 368 d

<sup>455</sup> *ibid.* 368 d.

<sup>456</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 1, 1253 a.

<sup>457</sup> PLATÃO. *República*. 376 e.

Diz Sócrates: “Segundo o meu modo de pensar, principiei, forma-se uma cidade quando nenhum de nós se basta a si mesmo e necessita de muitas coisas. Ou admities outra causa para o nascimento das cidades?”<sup>458</sup> Aqui, Sócrates quer mostrar aos seus interlocutores que o indivíduo não se basta, ou seja, é carente, é apetente. Assim, pela apetência e carência nascem as necessidades. O Estado, a cidade, a *pólis*, as classes, as instituições, as profissões e ocupações vão nascer exatamente pela carência do indivíduo, este não é autárquico, depende de outros indivíduos para viver. Em outras palavras, o indivíduo para viver cria necessidades e elas são múltiplas, variadas. Para viver e sobreviver o indivíduo necessita do auxílio do outro. A cidade-Estado brota dessa raiz. A origem do Estado está aqui. O homem necessita de paz, de defender a paz, de defender o território, daí surgem também as mais diferenciadas profissões. Logo, a cidade surge dessa carência e dessa apetência. As necessidades dos indivíduos estão na cidade por mais rudimentar que esta seja. Para suprir as necessidades e anseios que comportam uma cidade, Sócrates alude primeiramente àquelas profissões mais elementares, no entanto, essenciais na edificação de qualquer civilização, por isso é preciso das mais diversas profissões, do pedreiro, do tecelão, do lavrador, dos construtores, dos carpinteiros, dos sapateiros, dos ferreiros, dos pastores e outras, e representam a classe trabalhadora, a que produz.

Nos diálogos com seus interlocutores, Sócrates vai apresentar as classes que uma cidade deve ter, a saber: a classe dos produtores, a classe dos guardas e, por fim, a classe dos dominantes. Uma cidade precisa de indivíduos que saibam fazê-la funcionar. Precisa de indivíduos que produzam o bem material para satisfazer as necessidades de todos, depois precisa de indivíduos para defender o território dessa cidade e, por fim, necessita de indivíduos que administrem as *poleis*. A partir dessa prerrogativa, Platão começa a elaborar o seu programa educativo visando construir uma cidade harmoniosa. Seu programa educativo então nasce a partir dessa separação entre as classes, portanto da divisão social do trabalho. É preciso dizer que a maior parte da população e a grande massa de escravos não têm educação e nem escola. Os escravos, os agricultores, os artífices estão fora do rol da classe privilegiada. Eles não têm serventia no modelo educativo platônico. Werner Jaeger referindo-se a isso esclarece:

Platão não parte de um povo histórico existente, como Atenas ou Esparta. Ainda quando se refere conscientemente às condições

---

<sup>458</sup> PLATÃO. **República**. 369 b.

vigentes na Grécia, não se sente vinculado a um determinado torrão nem a uma cidade determinada. Na sua obra não há a mínima alusão aos fundamentos concretos do Estado.<sup>459</sup>

Platão, assim, começa a elaborar seu projeto educativo. Ele começa pensar a política da *pólis* a partir da educação e esta a partir da dimensão pública. Para Platão, no centro dessa divisão de classes, a mais poderosa e mais significativa é a classe dos governantes, que comporta os filhos da elite de Atenas. “Ele pensa especialmente na sua educação, ou melhor, na educação dos cidadãos como guerreiros, a partir de uma seleção dos mais aptos.”<sup>460</sup> Nesse ínterim, a dimensão educativa do seu projeto contempla sabiamente a formação integral, - completa de seu pupilo, porém, sua proposta é unilateral porque ela visa uns poucos não contemplam o todo, portanto, não visa a omnilateralidade da qual enfatiza Mario Alighiero Manacorda. Como afirmamos anteriormente, ao propor a concepção educativa, Platão parte dessa divisão, e aqui já podemos dizer que existe uma profunda distinção entre as coisas que se deve *fazer* e as coisas que se deve *dizer*, proposto por Manacorda, “Ela constitui o antecessor direto de nossa escola. Mas encontramos também muito claramente o sadismo da relação pedagógica a ignóbil posição social da ‘não liberal’ profissão de ensinar [...]”.<sup>461</sup> Se a primeira classe – a dos trabalhadores produz as necessidades básicas e essenciais para a edificação da cidade, a segunda e a terceira classe deve manter-se sempre em estado de alerta, elas precisam ser irrepreensíveis por suas virtudes, a dos guardas. Estes devem proteger a cidade com honra e alegria, defender o seu território com coragem e assim, conservá-la em paz, enquanto a dos governantes deve adequadamente administrar os negócios públicos visando o bem de cada uma das classes. Fora disso, a cidade não poderá manter-se coesa e em harmonia.

Tendo investigado inicialmente as classes sociais, as profissões e suas finalidades, Sócrates responde a Glauco sobre a possibilidade de se fundar uma cidade farta, sadia e luxuosa. “Talvez não haja mal nisso; estudando uma cidade nessas condições, é possível que venhamos a surpreender a justiça e a injustiça no momento preciso em que se originam.”<sup>462</sup>, e é exatamente com o debate da justiça e da injustiça que vai brotar a concepção platônica de uma cidade perfeita, de um Estado ideal. Será

<sup>459</sup> JAEGER, Werner. op.cit. 2001. p. 750.

<sup>460</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação** da Antiguidade aos nossos dias. 13ª ed. Tradução Gaetano Lo Mónaco. Revisão Técnica da Tradução e revisão geral Paolo Nosella. São Paulo: Cortez, 2010. p.76.

<sup>461</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.428.

<sup>462</sup> PLATÃO. **A República**. 372 e.

preciso entender com maior amplitude a questão dos conceitos da justiça e da injustiça. Ao dar os primeiros passos em direção ao seu projeto educativo, Platão o faz situando a justiça em primeiro plano, ela é seu norte. Platão pensa na educação guerreira cuja finalidade é preservar a *pólis* da corrupção. Reflete ele:

Acabei por entender que todas as cidades de agora são mal governadas, pois têm legislação quase incurável, e falta uma preocupação extraordinária aliada à fortuna. Fui obrigado a dizer, louvando a verdadeira filosofia, que a ela cabe discernir o politicamente justo em tudo dos indivíduos, e que a espécie dos homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofam correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que têm soberania nas cidades, por alguma graça divina, filosofe realmente.<sup>463</sup>

Nessa perspectiva de corrupção da *pólis*, ele pensa num sistema educativo que possa modelar não somente o corpo do indivíduo, mas também a alma. Uma vez formado, possa o indivíduo sentir-se bem e feliz. Música e ginástica são as duas primeiras disciplinas do projeto platônico já por ele recomendadas anteriormente. Por isso, Sócrates fala para os seus interlocutores de uma necessidade primordial: o estudo dedicado dessas disciplinas: música e ginástica, cada uma particular vai contribuir na formação dos guardiões, para que sejam perfeitos na sua profissão. Nada poderá perturbar a alma do guarda, que a música seja edificante, que as histórias sejam bem contadas tendo em vista a verdadeira história dos heróis, longe dos contos que fantasiam a verdadeira realidade vivida por cada herói, mais que isso, que essas poesias sirvam para encorajar e despertar nos jovens guardiões a coragem a destreza e o ardor, sobretudo que indiquem o caminho da justiça e da virtude. Falando especificamente da classe dos guardiões Sócrates enfatiza:

– Se quisermos, portanto, manter de pé a primeira proposição, a saber: que os nossos guardas, dispensados de qualquer outra ocupação, se dedicariam exclusivamente à liberdade da cidade, sem empreenderem senão o que tendesse para esse fim, será preciso que não façam nada mais nem imitem coisa alguma.<sup>464</sup>

A finalidade dessa formação remete às tarefas do poder, da política, nesse ínterim, nos dizeres de Sócrates, ela não visa às atividades práticas, “[...] o trabalho de ferreiro, ou de qualquer outro artífice, de remadores de trirremes ou de seus

<sup>463</sup> PLATÃO. *Carta VII*. 326-5b5

<sup>464</sup> PLATÃO. *A República*. 395 c.



comandantes, e tudo o mais que se relaciona com essas atividades, não deverá ser imitado.”<sup>465</sup> A educação não tem a finalidade prática e portanto não visa profissionalização. Estes poucos afortunados mais tarde devem exercer a tarefa mais importante da *pólis* – a direção da cidade. Para a classe dos governantes existe uma escola, essa escola deve formar o verdadeiro político cuja finalidade primeira é governar bem a cidade. Para a classe dos guerreiros, o processo formativo visava cultivar a coragem e moderação e, por fim, na classe dos produtores, por sua vez, a formação consistia num ensino propriamente técnico.

Essa concepção educativa para os para os filhos dos cidadãos livres é prevista em duas etapas, somente aqueles que conseguem passar da primeira fase – *da formação dos guardiões*, conseguem alcançar a outra fase: *a da formação política*, pois, pressupõe que esses afortunados venceram as maiores provas na ginástica, nas corridas, nos torneios olímpicos. Essas duas etapas formativas, a do guarda e do político, consistem em dois processos pedagógicos distintos, respectivamente: um, o fazer; outro, o falar. A primeira parte do processo pedagógico preparava os jovens para atuar na guerra; a segunda prática educativa se volta finalmente para orientar e capacitar o jovem para exercer a política da *pólis*, portanto, na juventude, eles seriam guerreiros e na velhice atuariam como governantes da cidade, porém essa prática era reservada somente para a classe dominante, cujo ideal formativo era atingir a plenitude da formação da *pólis*, o homem omnilateral. Apenas uns poucos afortunados atingiam esse grau. “Formar o homem das classes dirigentes, eis o ideal da educação grega, [...]”<sup>466</sup>

O projeto platônico traz em seu bojo uma intenção ética, a *paideia* que Platão propõe tem a finalidade de salvar e regenerar a *pólis*. A finalidade é formar o homem completo, o processo formativo visa instruir e educar o “[...] homem por inteiro: corpo e alma, sensibilidade e razão, caráter e espírito.”<sup>467</sup> Essa *paideia* insiste em formar duplamente o indivíduo: que ele seja manso e dócil no espírito, ao mesmo tempo ágil e rápido em seus movimentos. Em outras palavras, insiste numa formação intelectual e física, uma formação omnilateral. Sócrates fala do perfil do guardião da *pólis*:

<sup>465</sup> PLATÃO. **República**. 396 b.

<sup>466</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. 1994. p.47.

<sup>467</sup> MARROU, Henri-Iréné. **História da educação na Antiguidade**. 5ª Reimpressão. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990. p. 342

Assentamos, portanto, com toda a confiança, que o homem, também, se tiver de mostrar-se manso para seus familiares e conhecidos, terá de ser naturalmente filósofo e ávido de saber.

Assentemos, respondeu.

Logo, filósofo, brioso, rápido de movimentos e forte é como precisará ser o indivíduo destinado a tornar-se um bom guarda de sua cidade.<sup>468</sup>

A *paideia* platônica é configurada pela música e pela ginástica tem como objetivo formar o homem valoroso e vigoroso. Interiormente e exteriormente bem formado, esse indivíduo está apto para exercer todas as atividades dentro da *pólis*. Podemos dizer que esse duplo equilíbrio entre a formação do corpo e da alma foi transmitido e assimilado desde a época arcaica, como podemos ler em Manacorda. “Na música e na ginástica está baseada também no período clássico a educação dos cidadãos em Creta e Esparta, consideradas durante muito tempo modelo de política e de educação por todos os conservadores gregos.”<sup>469</sup>

Platão, sem dúvida, recolhe essas raízes educativas da tradição arcaica para pensar na formação omnilateral de seu pupilo – música para alma e ginástica para o corpo, e no plano moral ele propõe um aprendizado cuja finalidade é moldar o caráter, visando a integridade e nobreza da alma do guardião. Para tanto, é preciso extirpar toda espécie de música, de poesia que seja contrária a isso. Que sejam extirpadas as poesias e poemas que cantem a mentira, a injustiça e a ilusão; ao contrário, que orientem a formação do caráter do jovem guardião. Podemos afirmar que a finalidade imediata da formação dos guardas consiste em fazer que esses se identifiquem com a sua função, desse modo a *pólis* parece não mais carecer, salvo os desequilíbrios que possa perdurar.

A educação dos ‘guardiões’ de acordo com um sistema legalmente estabelecido pelo Estado é uma inovação revolucionária de alcance histórico incalculável. É a ela que em última instância remonta a exigência do Estado moderno sobre a regulamentação autoritária da educação dos cidadãos, defendida principalmente desde o Século das Luzes e a época do absolutismo por todos os Estados, qualquer que fosse a sua forma de governo.<sup>470</sup>

Se o fim imediato da educação dos guardiões consiste em fazer que esses se identifiquem com sua função, a finalidade do processo educativo em longo prazo consiste em formar o verdadeiro filósofo. Assim, Platão começa a programar uma nova

<sup>468</sup> PLATÃO. **A República**. 376 c.

<sup>469</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.65.

<sup>470</sup> JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. 4ª ed. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 766.

etapa educativa, para aqueles que suportaram bem os desafios e, por fim, alcançaram a honra, a esses sim, devem prosseguir nos estudos. Essa dimensão nova do programa de Platão tem uma única finalidade, formar o verdadeiro cidadão da *pólis*, o *rei-filósofo*, ou o *filósofo-rei*. Uma questão paradoxal começa a ser refletida com maior radicalidade por Sócrates e por seus interlocutores: a formação do homem completo. Sócrates alerta seu interlocutor Glauco quanto ao processo dessa formação:

Os que na infância, na mocidade e na idade madura forem submetidos a essas provas e se saírem delas puros e vitoriosos, serão colocados como dirigentes e guardas da cidade e receberão honrarias tanto em vida como depois de mortos, além de erigirmos túmulos e outros monumentos em sua memória, os maiores no seu gênero. Serão excluídos os que falharem nessas provas.<sup>471</sup>

O indivíduo que é formado e instruído nessa *paideia* é um homem de cultura, dotado de valores, aprendeu a conhecer a música, seu corpo não é rígido e nem fraco, mas vigoroso e belo, pois o desenvolveu na ginástica, estudou os cálculos, a geometria, a astronomia, a aritmética, a física, a dialética e a filosofia, desse modo subentende que é um indivíduo educado, nobre, cultivado nas artes e nas letras e, portanto, supõe-se que pode governar a cidade. Reafirma Sócrates novamente a Glauco as condições educativas dos guardas, é uma educação austera e severa:

O que eu disse há pouco foi apenas que eles precisam receber uma educação acertada, seja ela qual for, se tiverem de adquirir a maior disposição possível de brandura, tanto com referência a eles mesmos como aos que eles terão de proteger. [...] Inicialmente nenhum deverá possuir nada, a não ser o estritamente necessário. Depois, ninguém terá moradia própria nem celeiro, onde qualquer pessoa não possa entrar quando quiser. [...] De todos os cidadãos de nossa comunidade, serão eles os únicos a quem não é permitido lidar com ouro e prata, ou sequer tocar neles, nem permanecer sob o mesmo teto, trazê-los como enfeite nas vestes ou beber em vasos de ouro e prata. Desse modo, não somente se conservarão salvos, como promoverão a salvação da cidade.<sup>472</sup>

Aos poucos Platão definiu o perfil daqueles que serão os futuros guardiões, os guardiões perfeitos: vigorosos e belos por seu corpo e valorosos em virtudes, mansos e dóceis por seu espírito. Tudo isso deve ser assegurado por lei, isto é, a educação deve ser protegida pela lei – pela constituição da *pólis*. Confirma Sócrates: “Foi por essas razões, arrematei, que explicamos como devem ser organizadas as

---

<sup>471</sup> PLATÃO. *A República*. 414 a.

<sup>472</sup> *ibid.* 416 c-d-e. 417 a

moradias dos nossos guardas e tudo o mais que lhes diz respeito, o que passará ser regulado por lei.”<sup>473</sup>

Nessa altura dos diálogos, Adimanto faz uma indagação importante sobre a vida dos guardiões. “De que maneira, Sócrates, perguntou, te justificarias, se alguém observasse que teus homens não são muito felizes?”<sup>474</sup> Adimanto faz essa pergunta porque bem sabe que os guardas não terão nenhuma regalia por serem guardas, nada podem possuir, vivem uma vida regrada e preservada em relação aos demais indivíduos, ainda que eles sejam os donos da cidade. Sem dúvida, a formação dos guardas na concepção educativa platônica consiste numa tarefa árdua e perigosa, longe dos prazeres fáceis, do luxo, da ambição, da avareza, da ostentação. Responde Sócrates a Glauco:

É isso mesmo, observei; e ainda por cima só recebem a comida, sem nenhum soldo de crendice, ao contrário do que se dá com os outros, de forma que nem mesmo poderão viajar, se assim o desejarem, presentear as raparigas ou gastar com o que bem que lhes parecer, tal como fazem os que têm na conta de felizes. Tudo isso e alguma coisa mais deixaste de incluir em tua acusação.<sup>475</sup>

Para Sócrates, todas as funções devem ser realizadas em benefício e proveito da cidade, e não em proveito e interesse do indivíduo. Como anteriormente afirmado pelo próprio Sócrates, *a cidade deve preceder sobre o indivíduo*. A cidade foi fundada para edificação de todos, e não para a edificação do indivíduo em suas particularidades. Nessas circunstâncias, Platão, pela boca de Sócrates, encaminha o debate para dois polos distintos: o primeiro, o plano formativo, refere-se à questão moral; o segundo, o plano de formação, para a vida política. Responde Sócrates que a cidade tem uma única finalidade, a de conjunto:

Quando constituímos a cidade, não tínhamos por escopo deixar uma classe mais feliz do que as outras, porém promover a felicidade máxima da cidade. Éramos de parecer que numa cidade desse tipo é que haveria maior probabilidade de encontrarmos a justiça, tal como se daria com a injustiça na mais desorganizada; isso nos permitiria, após o competente exame, resolver a questão que há muito nos ocupamos. Presentemente, segundo creio, o que estamos formando é a cidade mais feliz, não no sentido de separar uns poucos cidadãos para tal fim, mas no conjunto.<sup>476</sup>

---

<sup>473</sup> PLATÃO. *República*. 417 b.

<sup>474</sup> *ibid.* 419 a.

<sup>475</sup> *ibid.* 420 a.

<sup>476</sup> *ibid.* 420 b - c.

Tendo Sócrates terminado o diálogo sobre a formação dos guardas, uma vez já consolidada, restaria apenas saber quem governaria a cidade. Aparece então no discurso de Sócrates a dimensão política do processo formativo político: quem pode *dizer* e quem pode *fazer* as coisas da *pólis*, *quem deverá mandar e quem deverá obedecer?* Sobre o conteúdo e fins dessa educação proposta por Platão, afirma Mario Manacorda que “[...] para os afortunados que continuavam os estudos, culminavam no ‘dizer e fazer as coisas da cidade’. E talvez, além do dizer e do fazer, deveremos também falar do pensar.”<sup>477</sup>

Para as tarefas *do dizer*, Platão entende que essa classe precisa ser muito bem formada, pois a esta pertenceria a dos *governantes filósofos*, ou *filósofos-governantes*, que constituiriam a primeira classe do Novo Estado. Sobre a cultura formativa e especial que teriam os *governantes-filósofos* – chamados a velar pela conservação, regeneração e manutenção do espírito da verdadeira educação no Estado perfeito. Werner Jaeger alerta:

Todavia, a tese do reinado dos filósofos, que parecia apenas começar por estabelecer como premissa para realização destas exigências, volta a conduzir-nos por si própria ao problema da educação dos ‘governantes’, uma vez que a ‘salvação do temperamento filosófico’ manifesta-se essencialmente como o problema da sua educação adequada.<sup>478</sup>

Essa educação acertada, adequada e modelada deve ter base e fundamento nos valores da Justiça, portanto, *do Belo*, *do Bom*, por fim, *do Bem*. Sócrates revela aos seus interlocutores: formados na coragem na justiça e na sabedoria, pois a cidade deles depende. Portanto, a partir dessa formação, deverão saber distinguir a opinião daquilo que é verdadeiro, daquilo que edifica e enobrece a existência da cidade.

Por consequência, se formarmos verdadeiros guardas, estes serão absolutamente incapazes de fazer mal à cidade; quem pretende o contrário e os transforma em lavradores ocupados apenas com festanças e alheios à função de felizes hospedeiros do burgo, falará de tudo, menos da nossa cidade. Precisamos, portanto considerar-se ao instituímos os guardas, temos em mira conceder-lhes o maior grau possível de felicidade, como indivíduos, ou se, de preferência, devemos olhar para a cidade como a um todo, para que ela alcance

---

<sup>477</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.75.

<sup>478</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p. 864.

esse desiderato, e também obrigar pela força, ou pela persuasão os auxiliares e os guardas e assim os demais cidadãos a cumprirem suas obrigações da melhor maneira possível, e uma vez bem organizada e florescente a cidade, deixar que cada classe participe da felicidade a que por natureza tem direito.<sup>479</sup>

Aqui, o projeto educativo de Platão entende a cidade como um todo. De fato diz ele, enfatizamos novamente a citação, “devemos olhar para a cidade como um todo para que ela alcance seu desiderato”, assim, ele propõe que a cidade possa educar os seus habitantes, tudo que tem nela deve educar o seu cidadão. A finalidade dessa educação não é senão que esses guardiões perfeitos evitem que a cidade se corrompa em todos os sentidos, pois quando a educação e a instrução são bem dirigidas certamente também serão boas as constituições por eles redigidas. Tendo em vista seu programa educativo, os governantes – administradores da *pólis* devem ser dirigidos e movidos pelo conhecimento. Um governante sem instrução, sem formação, sem sabedoria, sem temperança, sem honra, sem vigor e sem valentia certamente fracassaria na missão de dirigir uma *pólis* justa. Nessa mesma direção apropriamo-nos das palavras de Cesar Nunes.

Para Platão, a *doxa* é critério das sensações. Podemos cometer enganos se estivermos determinados pelas sensações, mantendo nosso conhecer no nível da *aísthesis*, condicionados à *filodoxia*, que nos confunde e embrutece. Defendeu que é preciso superar a *filodoxia* pela *filosofia*, somente restando ao homem abandonar as sensações e voltar-se para a contemplação das *ideias*, das *essências puras que não alteram* que não confundem e que somente são alcançáveis pelas almas intelectivas superiores, ascéticas, capazes de superar a ditadura das sensações e do determinismo do corpo para atingir o Bem Supremo. [...] Disto decorre sua teoria política, a lei deve basear-se na ciência: *os reis se tornam filósofos, ou os filósofos se tornam reis*, apresentando sua concepção aristocrática de poder para que não cometam erros como a morte de Sócrates. Decorre também sua ética: a virtude deve basear-se na razão, na essência do Bem e da Verdade, e não sustentar-se sobre opiniões individuais.<sup>480</sup>

Constituindo-se na primeira e mais importante classe da *pólis*, os *filósofos-governantes* ou os *governantes-filósofos* comandariam as demais classes tendo como fundamento edificar a *pólis* virtuosa e estável, “Terá de ser, por conseguinte, sábia, valente, temperante e justa.”<sup>481</sup> Não se funda uma cidade para o bem de uma

<sup>479</sup> PLATÃO. *A República*. 421 b.

<sup>480</sup> NUNES Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p.65.

<sup>481</sup> PLATÃO. *A República*. 427 e.

determinada classe ou para o bem de um determinado indivíduo, mas se funda uma cidade para o conjunto das três classes e essa é a proposta de Platão.

Uma parte das reflexões da filosofia da educação de Platão, embora apareça pouco no contexto geral de sua filosofia, porém não menos importante, é a educação feminina. Está presente, sobretudo a partir do quinto livro em *A República*. A educação das mulheres é o objeto central das reflexões de Sócrates e de seus interlocutores nesse livro que, por sua vez, não está separada da reflexão sobre a formação dos dirigentes da cidade, os guardiões. Por curiosidade ou não, esses querem ouvir o que Sócrates tem a dizer sobre a posição da mulher na cidade. Sócrates aproveita a oportunidade para reforçar sua primeira tese, sobre o governo dos filósofos. Sócrates, atendendo a curiosidade de seus ouvintes, passa a investigar a possibilidade e probabilidade de as mulheres exercerem a função dos guardas. O traço e perfil que Sócrates tem é resultado da antiga educação das mulheres de Esparta. Esse traço da mulher guerreira é resultado da educação arcaica espartana, como nos relata Henri Marrou: inicialmente a educação das mulheres tinha uma formação especificamente regulamentada, em que a música, a dança e até mesmo o canto tinham uma conotação mais apagada do que o esporte e a ginástica.

A graça arcaica cede o passo a uma concepção utilitária e crua: como mulher espartana tem o dever de ser antes de tudo uma mãe fecunda em seus filhos vigorosos. Sua educação é subordinada a esta preocupação de eugenia: procura-se ‘tirar-lhe a delicadeza e a feminilidade’, enrijecendo-lhe o corpo, obrigando-a a exhibir-se nua nas festas e nas cerimônias: o objetivo é fazer das virgens espartanas robustas viragos sem complicações sentimentais, que se acasalarão ao melhor dos interesses da raça.<sup>482</sup>

Para Sócrates, o melhor caminho a ser trilhado nada mais é do que voltar ao princípio, tal como expressa: “Prossigamos, portanto, na mesma direção e vejamos se é válido ou não aquele princípio referente ao nascimento e à educação das mulheres.”

<sup>483</sup> Inicialmente, Sócrates faz alusão aos cães, às fêmeas desses que analogicamente vigiam e caçam igualmente aos machos, não ficam em casa cuidando dos filhotes. Aqui podemos dizer que Sócrates não faz uma argumentação propriamente dita sobre os cães, apenas ele situa a ideia de que os cães são assim e que, portanto, homens e mulheres também podem ser assim. Por essa analogia, Sócrates demonstra que nessa cidade as

<sup>482</sup> MARROU, Henri-Iréné. op.cit. 1990. p.46.

<sup>483</sup> PLATÃO. *A República*. 451 d.

mulheres devem ter a mesma participação dos homens, pois cada um deve se aplicar ao que é de sua natureza para que haja justiça na cidade. Embora seja a mulher mais fraca, não existe algo tão distinto de modo a fazer essa separação e assim, tanto para Sócrates como para seus interlocutores, a educação deverá ser a mesma, nesse caso. É atribuída para a mulher a mesma educação do homem, seja na música, seja na ginástica. Afirma Sócrates: “Nesse caso, estas duas artes terão de serem ensinadas também às mulheres, bem como a arte da guerra, que elas precisarão praticar do mesmo modo que os homens.”<sup>484</sup>

Essa reflexão sobre a educação das mulheres, sobretudo na arte militar, onde essas deveriam despir-se em público para os exercícios físicos é uma questão da cultura da época. Pareceria ridículo observar em público a mulher nua se exercitando com os demais homens, talvez fosse bem interessante à vista dos homens mais idosos. Na concepção de Sócrates as coisas mudam de tempo em tempo, isto é, cada época um comportamento distinto e portanto, é necessário não se intimidar com considerações do passado. A ideia de mulheres nuas em público está relacionada com os povos helênicos, na visão de Sócrates. Da mesma forma que aconteceu na cultura dos helenos, os costumes modificam-se com o passar dos tempos. No princípio, os povos helenos consideravam o homem nu desonroso e ridículo e, posteriormente, descobriram que desnudar-se era mais adequado que se cobrir para os exercícios. Portanto, Sócrates mostra aos seus interlocutores que a questão não estava no risível, no ridículo, mas sim em saber em quais e que condições a mulher deveria ser guerreira e atuar também como filósofa.

A questão marcante da educação das mulheres para Platão era saber se ela tinha condição de associar-se ao homem, isto é, seria possível o gênero feminino adequar-se em todas as situações possíveis ao gênero masculino? Ou poderia haver algum trabalho ou atividade de que o gênero feminino deveria ser poupado? O diálogo é mais intenso e mais agudo do que pensavam os seus interlocutores. Sócrates, no entanto, relaciona a investigação como uma situação sempre inusitada. Diz ele: “Mas tanto no caso de cair alguém num pequeno tanque como no mar fundo, terá por força de nadar.”<sup>485</sup> Previamente, Sócrates considera que toda investigação deve ser bem analisada, seja em qual ângulo o objeto se encontra. Ele entende que para indivíduos de naturezas diferentes certamente deveriam ocupar-se das mesmas coisas, ou das mesmas

---

<sup>484</sup> PLATÃO. **República**. 452 a.

<sup>485</sup> *ibid.* 453 d.



funções, e realmente *parece* bem confortável essa proposição: *naturezas diferentes* não devem ocupar-se com as mesmas coisas. Mas os homens e as mulheres devem fazer as mesmas coisas? Sócrates parece colocar seus interlocutores numa armadilha. Nos diálogos platônicos, ele procura sempre encaminhar as perguntas para uma nova dimensão. No primeiro momento ele reconhece que indivíduo de natureza diferente deve ocupar funções distintas; num segundo momento, entende que as contradições fazem parte do debate da reflexão e do pensamento, e retoma sua interlocução da seguinte forma como na transcrição abaixo:

Por conseguinte, continuei, estávamos livres de formular a pergunta se os indivíduos calvos e os de cabeleira vasta têm a mesma natureza ou se são de natureza contrária, e depois de havermos concordado que são de natureza contrária, no caso de exercerem os calvos o ofício de sapateiro, não deixar que os de cabeleira o exerçam, e vice versa.

Seria mais do que ridículo, respondeu.

E por que ridículo, perguntei, se não for pelo fato de não ter sido nossa intenção estabelecer a diferença ou identidade das naturezas em sentido absoluto e de só termos, então, em mente o conceito de identidade ou diferença que relaciona com as ocupações? Essa razão de havermos dito o médico e o indivíduo dotado de espírito de médico tem a mesma natureza. Não pensas desse modo?

Perfeitamente.

O médico e o carpinteiro diferem entre si?

Muito.

V – Sendo assim, prossegui, se os sexos masculino e feminino parecem diferir na aptidão para determinadas artes ou ocupações, diremos que é preciso atribuir a cada um a que lhe convém. Mas, se virmos que a diferença consiste apenas em gerar filhos o homem e em dá-los à luz a mulher, não poderemos, de forma alguma, admitir como demonstrado que a mulher difere do homem na questão com que nos ocupamos. Pelo contrário: continuaremos a sustentar que tanto os nossos guardas como nossas mulheres devem desempenhar funções idênticas.<sup>486</sup>

Assim, Sócrates consegue que seus interlocutores entendam que ao atribuir diferentes ocupações a natureza distinta e também as mesmas ocupações a naturezas que, por assim dizer, são contrárias, eles próprios não investigaram que a diferença e a identidade estavam justamente em questão. Platão, por intermédio das palavras de Sócrates, não partilha a opinião corrente da *pólis* grega, embora sendo a mulher mais fraca que o homem em geral, ela deverá ocupar-se de todas as atividades de que o homem participa. “Por conseguinte, a mulher da classe dominante deverá ser educada na música e na ginástica, tal qual como o homem, e como ele se deverá formar

---

<sup>486</sup> PLATÃO. **República**. 454 c - e.

para a guerra.”<sup>487</sup> Também na administração pública não existe algo que seja específico e próprio das mulheres. Na medida em que a formação é a mesma entre o gênero feminino e masculino, também as ocupações serão as mesmas. “No que entende com a formação das mulheres para a função de guardas, não haverá necessidade de dar àquelas educação diferente da dos homens, visto ser a mesma natureza que a recebe.”<sup>488</sup> Portanto, não poderá haver qualquer ocupação daqueles que administram uma cidade que seja própria de uma mulher, porque ela é mulher, e da mesma forma, acontece como o homem, por ele ser homem. As naturezas são igualmente distribuídas entre os dois gêneros, ainda que a mulher seja mais fraca, a mulher participa de todas as ocupações, e isto, conforme a natureza, e o homem também.

Não há nada melhor para uma cidade do que ser habitada pelos melhores homens e mulheres e este fim será alcançado pelo mesmo sistema de educação. “E poderá haver algo mais louvável numa cidade, do que ter homens e mulheres excelentes?”<sup>489</sup> Portanto é preciso desde cedo superar os risos e gracejos contra a nudez feminina, é preciso levar em conta as questões relativas. Conquanto da aparente contradição existente no fato dessa igualdade atribuída aos dois sexos, não se pode negar ou confundir que haja entre eles diferença, mas que, portanto, não se justifica. Sócrates mostra aos seus interlocutores que as aptidões para as atividades dentro da *pólis* não dependem do sexo, entretanto deve haver tanto homens quanto mulheres em todas as funções, sendo que para isso são eles educados da mesma forma, ou seja, pela música e pela ginástica.

Essas reflexões que fazem Sócrates e seus interlocutores sobre a condição das mulheres não estão separadas da condição dos homens. As consequências do debate que fazem Sócrates e seus interlocutores estão vinculadas à formação do surgimento da noção de *rei-filósofo*. A reclamação de que o poder político esteja com um guardião perfeito é conhecida, mas, no entanto é preciso esclarecer também sua natureza filosófica. É preciso também saber como se deve proceder para bem educar o indivíduo. Quando começa a educação e a formação do seu dirigente filósofo? Os interlocutores do diálogo procuram e querem saber onde começa a formação do indivíduo. Na concepção platônica, é preciso mesmo antes do nascimento do guardião cuidar e interessar-se por esse processo, sobretudo tendo em vista a eugenia. O ciclo

---

<sup>487</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p. 815.

<sup>488</sup> PLATÃO. **República**. 456 e.

<sup>489</sup> *ibid.* 456 e.

educativo do programa tem origem nas relações conjugais entre homens e mulheres da *pólis*, a preocupação está em gerar filhos fortes.

A seleção é drástica, como podemos ler:

De acordo com os princípios estabelecidos, continuei, será preciso que os melhores homens se unam o maior numero de vezes possível às melhores mulheres, e os indivíduos inferiores de um e de outro sexo só muito o raramente o façam, devendo ser criados os filhos nascidos da união daqueles, porém não os destes últimos, se quisermos que o rebanho se mantenha sempre em excelentes condições. Todas essas cautelas só devem ser conhecidas dos governantes, para que o rebanho dos guardas se conserve, tanto quanto possível, imune de rebeliões. É muito certo.

Por isso mesmo regulamentaremos o uso de algumas festas em que se reunirão moças e moços, com sacrifícios e hinos aos nossos poetas, apropriados à cerimônia dos casamentos. Fica a cargo dos dirigentes determinar quantos casamentos devem ser celebrados, levando-se em consideração as guerras, doenças e outras ocorrências da mesma natureza para que o número de homens se mantenha sempre igual, e se evite, na medida do possível, que a cidade venha a crescer demais ou a minguar.<sup>490</sup>

Esse poder confiado a *pólis* tem consequência e repousa na classe dominante, somente ela detém o poder. Essa aristocracia não é uma aristocracia firmada nos laços de sangue, como se via nas épocas anteriores, mas a *pólis* é a mãe primeira a decidir.

Os referidos funcionários, quero crer, levarão os filhos de pais bem constituídos para o redil, nalgum ponto, afastado da cidade e os entregaram a uma tantas amas aí residentes. Quanto aos nascidos de pais inferiores ou mesmo dos outros que porventura apresentem alguma malformação congênita, serão escondidos, como convém, em algum lugar oculto e inacessível.<sup>491</sup>

Visando a eugenia daquela civilização, esse sentido dado por Platão ao seu programa foge à nossa compreensão contemporânea. Atrás de toda contradição, esconde ali uma preocupação com a formação do homem adulto. A preocupação não está no desenvolvimento da criança, mas visa gerar filhos fortes, sobretudo para defender a *pólis*. “Quanto aos filhos, à medida que forem nascendo, serão entregues a comissões adrede organizadas, ou de homens somente, ou de mulheres, ou, ainda dos

---

<sup>490</sup> PLATÃO. *A República*. 459 e.

<sup>491</sup> *ibid.* 460 c.

dois sexos, por serem comuns às funções públicas.”<sup>492</sup>, como verdadeira mãe e protetora, a *pólis* vai assegurar a seletividade e a manutenção do processo instrutivo. Compete ao Estado cuidar dessa educação durante toda a vida do educando. Ainda, sobre o período infantil, no sétimo livro da *República*, Platão orienta a formação do caráter, ressalta a não-violência, faz menção ao lúdico: “Por isso, meu caro, nunca ensines nada às crianças por meios violentos, mas à guisa de brinquedos; como melhor poderás observar as aptidões de cada um.”<sup>493</sup> Também Platão fala do zelo e do cuidado que terão com os pupilos, ao levá-los como expectadores nas campanhas militares, ao mesmo tempo que aprendem a lutar, aprendem a coragem e a virtude de ser guerreiro, por isso Sócrates recorda a questão das batalhas e pergunta ao interlocutor Glauco se ele lembra dessa questão:

Não te recordas de que falamos da vantagem de levarmos os meninos a cavalo, nas campanhas militares, como expectadores e nos casos de absoluta segurança, aproximá-los o mais possível da batalha e fazê-los tomar o gosto do sangue, como cachorrinhos?

Recordo-me respondeu.

Em todos esses trabalhos, continuei, e perigos e ensinamentos, os que se revelarem mais diligentes devem ser relacionados numa lista a parte.

Em que idade? perguntou.

Ao terminar o curso obrigatório de exercícios físicos do ginásio, pois esse tempo, quer seja dois anos, quer seja de três, não admite outras ocupações: o cansaço e o sono são os inimigos naturais do estudo, sem contarmos que o curso em si é a melhor pedra de toque para vermos como cada um se comporta na Ginástica.”<sup>494</sup>

O ensino tanto da ginástica como da música começa a partir dos sete anos. No entanto, é praticamente quando a educação propriamente dita tem seu início. Antes dessa idade são praticados os jogos esportivos, praticados em comum e sem o espírito de competição, tanto meninos como meninas brincam sob vigilância. É Henri-Marrou quem nos narra.

Os primeiros anos da criança deveriam, segundo Platão, ser ocupados por jogos educativos praticados em comum, pelos dois sexos, e sob a vigilância, em jardins de crianças; mas, para ele, como para todos os gregos a educação propriamente dita só começa aos sete anos. [...] No referente à ginástica, Platão reage violentamente contra o espírito de

<sup>492</sup> PLATÃO. *República*. 460 b.

<sup>493</sup> *ibid.* 537 a.

<sup>494</sup> *ibid.* 537 a.

competição que, como lembrei, causava já tantos danos ao esporte de seu tempo.<sup>495</sup>

Como já afirmamos anteriormente, para os gregos da antiguidade a educação infantil não era considerada um fim em si, a criança era tratada como um adulto. A educação desse período não contempla a formação da criança, a escola do tipo grego não está direcionada para formar a criança, mas sim, para formar o homem adulto. Além disso, somente os escolhidos, os mais aptos serão incluídos e integrados nessa camada social. Esse poder confiado aos perfeitos - a classe dominante, uma vez tendo revelado suas aptidões para o aprendizado da música e da ginástica podem chegar ao término desse aprofundado plano educativo. Sobre isso, Cesar Nunes afirma:

Na experiência dos filósofos-educadores, o conceito de *paideia* superava a vinculação limitada à instrução da criança. Tratava-se de uma reflexão sobre a formação do homem para a vida racional na *pólis*. Aplicava-se à vida adulta, à formação e à cultura, à sociedade e ao universo espiritual da condição humana; exigia a investigação da natureza humana para sua efetiva compreensão e possibilidade de intervenção política.<sup>496</sup>

A *paideia* é definida como *paideia* dos dirigentes, a esses pertencem o poder e o legado da continuidade da educação, o Estado assim concebido depende da educação e do conhecimento. O que poderia então fazer com que um indivíduo pudesse vir a ser um bom filósofo? Surgido dessa classe, ele será capaz de distinguir a opinião do verdadeiro conhecimento. Interessa, portanto, reconhecer o parecer do diferir. Por isso, Sócrates mais uma vez retoma a reflexão sobre a educação das mulheres, novamente afirma a distinção entre os objetos da opinião e os objetos da ciência. Se as mulheres aprendem também a música e a ginástica não poderá então haver distinção entre os gêneros, o que por sua vez justifica e confirma a natureza constitutiva dos homens e das mulheres e, assim, os verdadeiros filósofos buscam e aspiram a contemplação da verdade.

Sócrates explica aos seus interlocutores a diferença conceitual entre o conhecimento e a opinião. A opinião emana dos nossos sentidos, expressa nossos desejos, nossas paixões; o conhecimento, ao contrário, contrapõe aquilo que é visto pelos olhos. Enquanto a opinião não necessita de provas e de demonstrações mais

---

<sup>495</sup> MARROU, Henri-Irénée. op. cit. 1990. p. 116.

<sup>496</sup> NUNES, Cesar Aparecido. op. cit. 1999. p.62.

acuradas, o conhecimento necessita cada vez mais de reflexão, de contemplação, isto é, da racionalização das ideias. No conhecimento é preciso sempre demonstrar a razão – a racionalidade, tendo em vista os conceitos necessários e universais. Enquanto o conhecimento objetiva determinar o sentido do ser, a opinião permite apenas conjecturar sobre esse. Enfatiza Sócrates aos seus interlocutores que o conhecimento intelectual é capaz de demonstrar com mais afinco a essências das coisas. “Desse modo, ao que parece, descobrimos que as ideias da maioria dos homens a respeito do belo e de outros conceitos semelhantes giram numa região intermediária entre o não-ser e o verdadeiro.”

497

Para Sócrates, alguns indivíduos inclinam para as coisas em que há conhecimento, são os amigos da sabedoria e da filosofia e, portanto, fogem das aparências, do variável, do visível, logo, das coisas efêmeras. “Nesse caso, teremos de denominar filósofos e amigos da sabedoria os que se comprazem com a essência das coisas, não amigos da opinião.”<sup>498</sup> O que faz, portanto, um homem ser um bom filósofo senão a sua capacidade de fazer distinção entre a opinião e o conhecimento? Portanto, os governantes devem necessariamente ser filósofos, a fim de não se deixarem levar por opiniões, guiando-se a si mesmos e à cidade pelo conhecimento que enobrece e edifica o homem, jamais baseando sua convicção em opiniões que não dignificam a existência do ser humano.

O projeto educativo platônico caminha nessa direção, procura formar o homem em sua totalidade, em sua inteireza. O pupilo platônico deverá, desde cedo, procurar sempre mais se aproximar do conhecimento, do saber, da educação como se fosse um enamorado. “Com relação à natureza dos filósofos, devemos aceitar como fato irretorquível que estes são apaixonados do conhecimento capaz de revelar algo daquela essência eterna que não oscila entre o nascimento e a destruição.”<sup>499</sup> Assim, ele induz os interlocutores, necessariamente, a refletir e investigar sobre a natureza daqueles que dirigem a *pólis*. Para saber sobre essa natureza irretorquível do guerreiro, ela deverá ser observada desde a infância.

Na concepção de Sócrates, o que evidencia e caracteriza essa natureza reside e consiste nas aptidões naturais, mas, sobretudo, na educação que o pupilo cultiva. Isto é: conforme a educação, conforme é o pupilo. Mas, para que seja possível que a

---

<sup>497</sup> PLATÃO. **A República**. 479 d.

<sup>498</sup> *ibid.* 480 a.

<sup>499</sup> *ibid.* 485 b.

alma de cada um desses escolhidos possa alcançar o conhecimento adequado “[...] teremos de procurar um espírito moderado e gracioso por natureza e que se deixe guiar facilmente para a verdadeira essência de cada coisa.”<sup>500</sup> Conforme afirmamos anteriormente, essa seleção é drástica e sistematizada, mesmo porque o governo da cidade não poderá ser entregue àquele que não tem capacidade de reflexão, de argumentação. Este não sabe distinguir com nitidez as opiniões do conhecimento. Assim, facilmente o governo pode ser corrompido e destruído. “Uma natureza pusilânime e servil, ao que parece não participará da verdadeira Filosofia.”<sup>501</sup>

O que Platão evidencia nas palavras de Sócrates é um modelo de homem justo, humano, é um modelo ético, é um modelo de uma *paideia* ancorada por uma formação dignamente humana. Sua *paideia* não tem outro objetivo senão formar o homem no seu mais profundo humano, isto é, procura formar a sua omnilateralidade, a sua completude, portanto em todas as suas capacidades: intelectuais, físicas e sobretudo morais. Essa *paideia* é capaz de efetivar a essência mesmo de um ideal.

A verdade, Adimanto, é que quem volve o pensamento para a essência das coisas não tem vagar para ocupar-se com as atividades dos homens, de guerreá-los e saturar-se de ódio e de azedume. Não; só vê as coisas imutáveis e bem ordenadas e se compraz em sua contemplação. Aqui ninguém prejudica os outros; todos acompanham a ordem e a razão e procuram imitá-las e, tanto quanto possível, assemelhar-se-lhes. Ou serás de parecer que pode haver jeito de não imitamos aquilo com cuja convivência nos deleitamos?

- É possível, respondeu.

Convivendo o filósofo só com o que é ordenado e divino, torna-se por vez, divino e ordenado quanto o permite a natureza humana; mas a calúnia pulula por toda a parte.

Perfeitamente

E no caso, prossegui, de ver-se na contingência de aplicar à vida pública e particular dos homens tudo o que ele viu por lá, para não ser o único a beneficiar-se julgas mesmo que ele tornaria mau obreiro da temperança, da justiça e das demais virtudes cívicas?<sup>502</sup>

Platão, nessa passagem, evidencia claramente aquilo que fundamenta a natureza das ações humanas, dos valores, do conhecimento e da *paideia*. O bem do indivíduo é também o bem da cidade, o dirigente da *pólis* deve contemplar o Belo, o Bom e o Bem. A ideia de Bem deve ser contemplada, pois só assim o pupilo platônico livra-se da corrupção que ataca e corrompe a *pólis*. Ao *rei-filósofo* cabe manter o

<sup>500</sup> PLATÃO. *A República*. 486 d.

<sup>501</sup> *ibid.* 486 b.

<sup>502</sup> *ibid.* 500 b.

pensamento voltado para a não mesquinaria e a não mediocridade, mas sim para aquilo que é ordenado, justo e divino. A contemplação do belo, do bom, do perfeito, e da Ideia de Bem, das essências puras, de que fala Platão, não é senão a fuga das coisas imediatas, do prático, do variável. O dirigente da cidade deve estar atento a isso, seu pupilo deve se parecer com o imutável, portanto não se contentar com o mutável; deve parecer-se com o bom, com o belo, com o divino, com aquele que não se modifica. Nos diálogos de Platão, bem como para todos os demais gregos antigos, a contemplação ou a teoria tem um significado diferente do que entendemos hoje. Platão, ao colocar na boca de Sócrates sua inspiração política, está falando da realidade concreta da *pólis* e do indivíduo. Portanto, Platão não está falando de uma realidade meramente especulativa ou mesmo de generalidades intelectuais, muito menos de uma construção imaginária que pouco tem a ver com os acontecimentos verdadeiros da *pólis* de seu tempo. Salientamos mais uma vez, Platão sabe que seu professor é condenado pela justiça de Atenas. Por isso, quando ele propõe o perfil de seu *filósofo-dirigente*, ele o faz a partir da justiça, da beleza, da sabedoria. Assim, esse indivíduo deve ser apaixonado pelo saber, deve manter uma relação de profunda amizade com o saber, para que esse possa revelar-lhe algo a mais daquela essência que existe sempre, que não se desvirtua e nem se modifica, nem com a geração nem com a destruição. A corrupção não poderá ser cessada sem um governo que se proponha a dirigir a cidade com seriedade, serenidade, sabedoria e justiça. Platão, no quinto livro da *A República*, expressa a sua mais intensa preocupação em relação ao verdadeiro governo dos filósofos. Coloca mais uma vez na boca de Sócrates quase toda sua inspiração educativa. Na medida em que fala ao seu interlocutor Glauco, evidencia nas entrelinhas o sentido e a natureza de sua concepção educativa. Aqui está o objetivo do projeto educativo de Platão: formar o *rei-filósofo* ou o *filósofo-rei*.

A não ser, prossegui, que os filósofos cheguem a reinar nas cidades ou que os denominados reis e potentados se ponham a filosofar seriamente e em profundidade, vindo a unir-se, por conseguinte, o poder político e a Filosofia, e que sejam afastados à força os indivíduos que se dedicam em separado a cada uma dessas atividades, não poderão cessar, meu caro Glauco, os males das cidades, nem ainda, segundo penso, os do gênero humano. Antes disso não se concretizará no mínimo nem verá a luz do sol a Constituição cujo traçado acabamos de esboçar. Era isso o que há muito eu receava declarar, por ver como destoa da opinião comum. É difícil



compreender que de outra forma não poderá haver felicidade, nem pública nem particular.<sup>503</sup>

Os filósofos são amigos da sabedoria, do conhecimento e ao aspirar, querer, desejar muito a Justiça, o *Belo*, o *Bom* e o verdadeiro *Bem*, pautados numa educação sólida, eles poderão reinar sobre a cidade. Mas é preciso enfatizar radicalmente, o filósofo não é o dono do saber, nem o saber é propriedade sua, mas o filósofo deve aspirá-lo e almejá-lo a todo o momento, constantemente. Ainda que este dele escape, sua tarefa é novamente alcançá-lo, só assim ele encontrará o sentido da filosofia. “Aproximando-se desse modo, do verdadeiro ser e a ele unindo-se, gera a inteligência e a verdade, com o que atinge o conhecimento e vive e se desenvolve verdadeiramente. Só então, nunca antes, é que cessam essas dores de parto.”<sup>504</sup> A educação que os indivíduos escolhidos, os afortunados deverão receber, está relacionada com o divino, com a excelência – a virtude, com a verdade, com a coragem, com a temperança, com a justiça, portanto, com aqueles valores que enobrecem e caracterizam a dignidade do humano. A cidade e o seu governo não podem ser entregues a indivíduos que estão desprovidos dessa educação e que, portanto, não trazem dentro de si esse espírito. Mas, os filósofos do tempo de Platão desconhecem o verdadeiro sentido da filosofia, ele sabe disso e escreveu isso em *A República*.

Para um indivíduo privado dessa visão, certamente sua administração pode estar fadada ao insucesso. Para o “[...] descrédito da Filosofia, o que já me referi, consiste, justamente, em não estarem à sua altura os que com ela se ocupam”<sup>505</sup> Quem está privado da educação, do saber, da cultura, dos valores, das normas das leis, da sabedoria e da justiça está privado do conhecimento e, assim, sua visão não atinge o horizonte da *pólis*, o horizonte da *pólis* precede o horizonte do indivíduo. Só uma visão penetrante abarca o horizonte da *pólis*, assim, somente esse indivíduo de visão larga será capaz de governar ética e politicamente sua cidade. O projeto educativo de Platão propõe eliminar as imperfeições nos costumes e na cultura da época e posteriormente estabelecer sua constituição, que deverá espelhar-se na essência da justiça e da beleza e do bem. Na oportunidade de estar num cargo público, o *dirigente-filósofo* terá de fazer de tudo para que também a cidade possa a ser melhor de todas as cidades. E essa é uma questão essencialmente educativa que Platão deixa revelar pela boca de Sócrates. “Por

---

<sup>503</sup> PLATÃO. *A República*. 473 d.

<sup>504</sup> *ibid.* 490 b.

<sup>505</sup> *ibid.* 535 c.

isso, Adimanto, voltei a falar, podemos afirmar que com uma educação viciosa as almas mais bem dotadas se tornam particularmente ruins.”<sup>506</sup> Quanto ao caráter do *reifilósofo*, mais precisamente, quanto ao modelo ideal de humano em sua omnilateralidade que Platão pretende formar pelo seu programa de estudos, foi descrito com sabedoria por Werner Jaeger:

O seu ‘filósofo’ não é exatamente um professor de Filosofia nem qualquer outro representante da ‘Faculdade’ de Filosofia, que se arrogue um título destes, baseados nos conhecimentos que tem da sua especialidade (τεχνυδριον). E ainda menos é um ‘pensador original’, pois não seria possível existirem simultaneamente tantos pensadores quanto os ‘filósofos’ de que Platão precisava para governar o seu Estado. Apesar de a palavra ‘*Filósofo*’ possuir na linguagem platônica, como em seguida veremos, um conteúdo tão grande de disciplina dialética da inteligência, apresenta em primeiro plano um sentimento mais amplo e fundamental, que é o de ‘amante da cultura’ designando-se deste modo a personalidade humana altamente cultivada. Platão concebe o filósofo como um homem de grande memória, de percepção rápida e sedento de saber. Um tal homem despreza tudo o que é minúsculo, o seu olhar eleva-se sempre ao aspecto global das coisas e abarca, de uma vigia altíssima, a existência e o tempo. Não tem a vida em grande apreço nem sente grande apego aos bens exteriores. É estranho a ele tudo o que seja gabolice. É grande em tudo, mas sem por isso deixar de possuir o encanto. É *amigo e parente* da verdade, da justiça, da valentia, do autodomínio.<sup>507</sup>

Esse é o tipo humano que Platão idealiza como ideal para dirigir sua cidade, desde cedo modelado e instruído nos caminhos da justiça. Platão, ainda, nos diálogos sobre a natureza que o filósofo precisa ter, insiste cada vez mais na necessidade de elevar as coisas humanas para o mundo do inteligível, do bem, da justiça, por isso diz Sócrates aos seus interlocutores: “O que é imperfeito não serve para medir coisa nenhuma, apesar de haver muita gente que se contenta com aproximações, sem sentir a necessidade de levar a pesquisa adiante.”<sup>508</sup> De acordo com as reflexões de Sócrates, um bom dirigente deve prezar cultivar todas as virtudes possíveis, mais que isso, deve cultivar o conhecimento de algo bom e maior, portanto superior a tudo e a todos, que na verdade nada mais é do que a ideia do bem. Escolhido entre os melhores, o seu pupilo em nada deve ser inferior aos demais filósofos. Sua formação, seus estudos, seu currículo deve direcioná-lo para o ápice da excelência, agindo em consonância com o saber, com as virtudes, com a justiça, assim direcioná-lo para o

<sup>506</sup> PLATÃO. *A República*. 492 e.

<sup>507</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p. 848.

<sup>508</sup> PLATÃO. *A República*. 504 c.

verdadeiro *Bem*. Adimanto quer ouvir de Sócrates o que é o *Bem*, ou, o que é o verdadeiro *Bem*. Sócrates responde:

Já me ouviste, em várias ocasiões, dizer que a ideia do bem constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes. Neste momento deves saber que vou dizer-te isso mesmo, com acréscimo de que não a conhecemos bem e que sem isso de nada nos servirá o conhecimento de todo o resto, por mais perfeito que seja, como inútil nos seria possuir tudo, porém, com exclusão do bem. Ou acreditas que tenha algum valor a posse do que quer que seja, se não adquirirmos o bem? Ou conhecer tudo sem o bem, sem conhecermos nada belo nem bom?

509

A ideia de *Bem* para Sócrates é em primeiro lugar uma questão de investigação, para tanto ele insiste em dizer que o indivíduo humano a conhece pouco. Em Platão, o ato de conhecer – o conhecimento, e a educação, destarte, a *paideia*, se entrelaçam e, necessariamente juntas, dão ao indivíduo uma nova configuração. A virtude se identifica com o conhecimento, com a justiça, com a verdade e com a ordem e com o bem, categorias essas que representam os valores fundamentais e centrais da concepção de uma cidade que pretende ser perfeita e ordenadamente justa. A ideia do Bem supremo dá um direcionamento final para a construção da cidade justa e politicamente ordenada, cuja ideia suprema de Bem deve ser buscada e vivida na realidade, pois é nesse sentido que Platão se apresenta pelas palavras de Sócrates:

Ora, o que comunica a verdade aos objetos conhecidos e ao sujeito cognoscente a faculdade de conhecer, podes afirmar que é a idéia do bem; é a fonte primitiva do conhecimento e da verdade, tanto quanto estes podem ser conhecidos; mas, por mais belos que sejam ambos, o conhecimento e a verdade, se admitires que muito mais belo é esse outro elemento – a idéia do bem – terás pensado com acerto. Conhecimento e verdade: assim como há pouco nos foi lícito admitir que a luz e a visão têm analogia com o sol, porém que seria erro identificá-los com ele, agora podemos considerar o conhecimento e a verdade como semelhantes ao bem, sem que nenhum, no entanto, possa ser como ele identificado, pois a natureza do bem deve ser tida em muito maior apreço.<sup>510</sup>

O caráter educativo dessa passagem é a explicação mais plausível sobre o conceito de Bem que Platão formula e que, no entanto, para se distinguir a

<sup>509</sup> PLATÃO. *República*. 505 a - b.

<sup>510</sup> *ibid.* 509 a.

importância e a pertinência do *Bem* na existência humana, não é necessariamente preciso previamente determinar a sua essência. O plano educativo de Platão ou, mais exatamente o processo pedagógico, não é um plano acabado ou pronto, ele se encontra num certo inacabamento, cabendo discípulos e mestres cultivarem cotidianamente os princípios e categorias que abarcam a formação do homem por inteiro. O pano de fundo que assegura a distinção entre a ciência e a opinião vai se desenvolver, sobretudo, no livro sétimo da *A República*, onde Platão desenrola finalmente seu programa educativo. É exatamente no sétimo livro da *A República* que Platão condensa quase toda a sua ideia sobre o sentido educativo de seu programa, ao fazer a analogia ao mundo subterrâneo de uma caverna. Antes de apresentar o programa de estudos aos seus interlocutores, Sócrates, para explicar com maior exatidão a complexidade da ideia de bem, faz comparação com o sol. De acordo com ele, o sol ilumina o planeta, as plantas, os seres, enfim, ilumina o mundo, sem ele, o indivíduo não tem acesso à realidade da vida, sem o sol o indivíduo não pode enxergar nada. É a luz do sol que ilumina os objetos para que esses possam ser conhecidos. O sol é a intermediação primeira entre os objetos e os olhos. Afirma ele, “A vista não é o sol; nem ela nem a parte em que ela se encontra e que denominamos olho.”<sup>511</sup> Portanto, Sócrates procura fazer com que seus interlocutores comessem a entender que o que é o sol no mundo visível, não é o bem no mundo inteligível.

A ideia do *Bem*, de acordo com ele, ilumina a capacidade de reflexão, logo, ilumina e aclara a inteligência. Paulatinamente, Sócrates vai conduzindo seus interlocutores para um diálogo estritamente educativo: “[...] o sol, como dirás, não somente empresta às coisas visíveis a faculdade de serem vistas, como também a geração, o crescimento e a alimentação, muito embora ele mesmo não seja geração.”<sup>512</sup>. Assim, o sol é fonte de vida, sem ele é impossível o crescimento e desenvolvimento dos seres. Sócrates explica a ideia do *Bem*, assim como o sol é a fonte a vida, o *Bem* é a fonte da vida do mundo inteligível.

Também nos diálogos em *O Banquete*, Platão, novamente pelas palavras de Sócrates, porém agora dialogando com o personagem Alcibíades (450 – 404 a. C.), enquanto refletiam sobre a questão do amor, também já identificava essa realidade de – olhar com a vista e olhar com a alma. Naquela ocasião, Sócrates confirmava para seu interlocutor. “*Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza*

---

<sup>511</sup> PLATÃO. *A República*. 508 b.

<sup>512</sup> *ibid.* 509 b.

*quando a dos olhos tende a perder sua força; tu, porém, estás ainda longe disso.”*<sup>513</sup>

Essas duas realidades investigadas por Platão estão relacionadas com a vista e com a alma, logo se relacionam com o visível e com o invisível. Ver com a alma os valores: o belo, o bom, o justo, enfim, aquilo que não pode ser visto – com os olhos – invisível.

Dirás, por conseguinte, continuei, que este sol é que eu denomino filho do bem, gerado pelo bem com sua própria imagem, e que no mundo visível está nas mesmas relações para a vista e as coisas vistas com o bem no mundo inteligível para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento.<sup>514</sup>

Assim, por um lado, como a luz do sol, como o clarão do dia ilumina os objetos para que possamos enxergar, por outro, ao contrário, sem a luz do sol, não podemos enxergar. Assim acontece com a visão da alma. O invisível de que nos fala Platão é o contrário do visível, esse proporcionado pelo sol, por sua vez, o invisível só poderá ser percebido e proporcionado pela visão intelectual, assim, é o conhecimento que auxilia a visão da alma, é o saber que o aclara, é a educação que direciona e orienta a visão da alma, aqui está a verdadeira separação entre: ver com a vista e ver com a alma, e portanto, é o que justifica e orienta o indivíduo separar a opinião do conhecimento.

Aqui está o divisor de águas, entre a opinião – a *doxa* e as ciências. Na filosofia de Platão o pensamento, a reflexão, a racionalidade orienta sempre mais as ciências. A opinião está no mundo da efemeridade, do passageiro. Fazer essa distinção não é uma tarefa simples de trilhar, ao contrário: “Se Sócrates foi o primeiro grande educador da história, Platão foi o fundador da teoria da educação, da Pedagogia.”<sup>515</sup>

### **2.3 A caverna e a conversão.**

Como afirmamos tantas vezes, Platão conhece a realidade da *polis*, sabe da existência da corrupção, não desconhece a demagogia dos políticos de sua cidade. Ele quer salvar e regenerar a cidade. Lança mão de sua mais significativa filosofia: a

<sup>513</sup> PLATÃO. *O Banquete*. 219 a.

<sup>514</sup> PLATÃO. *República*. 508 c.

<sup>515</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. 1980.

educação. O mito ou alegoria da caverna que ele apresenta aos seus discípulos não é um mito novo, não é uma coisa de outro mundo, ao contrário, essa alegoria em certo sentido, já estava presente a partir de uma conotação religiosa e mística da época. Inicialmente as respostas que os homens tinham sobre sua existência, sobre a origem do universo, do cosmos, dos deuses, eram respostas constituídas por explicações míticas. As respostas míticas são explicações que podem orientar a fantasia, embora não sejam verdadeiras. Platão sabe disso perfeitamente. Do ponto de vista da alegoria da caverna, expressa Bernard Piettre: “Trata-se de um tema que não é novo. Sem dúvida, na obra de Platão, mas no pensamento grego, por detrás do qual há toda uma história que Platão não desconhecia [...].”<sup>516</sup> Nessa perspectiva, seu projeto é logo compreendido pelos seus. O processo pedagógico de seu programa é revestido da cultura de seu povo. Platão propõe uma formação única, específica para os seus guardiões. Além dos tradicionais ramos de conhecimento: a música e ginástica, ele agora contempla outros: a geometria, o cálculo, a astronomia, a dialética, portanto, a filosofia. Daí nasce uma cultura especial para a formação do pupilo. Logo no início do livro sétimo de *A República*, Platão, por meio de seu personagem, Sócrates convida seu interlocutor Glauco a imaginar esta cena:

I \_ Depois disso continuei, compara nossa natureza, conforme seja ou não educada, com a seguinte situação: imagina homens em uma morada subterrânea em forma de caverna, provida de uma única entrada com vista para a luz em toda a sua largura. Encontram-se nesse lugar, desde pequenos, pernas e pescoço amarrados com cadeias, de forma que são forçados a ali permanecer e a olhar apenas para frente, impossibilitados, como se acham, pelas cadeias, de virar a cabeça. A luz de um fogo aceso a grande distancia brilha no alto e por trás deles; entre os prisioneiros e o foco de luz há um caminho que passa por cima, ao longo do qual imagina agora um murozinho, à maneira do tabique que os pelotiqueiros levantam entre eles e o público e por cima do qual executam suas habilidades.

Figuro tudo isso, respondeu.

Observa, então, ao comprido desse murozinho homens a carregar toda sorte de utensílios que ultrapassam a altura do muro, e também estátuas e figuras de animais, de pedra ou de madeira, bem como objetos da mais variada espécie. Como é natural desses carregadores, uns conversam e outros mantêm-se calados.

Imagens muito estranhas, disse, como também os prisioneiros de que falas.

Parecem-se conosco, respondi. Para começar, achas mesmo que, em semelhante situação, poderiam ver deles próprios e dos vizinhos

---

<sup>516</sup> N.T. In: PLATÃO. *A República livro VII*. op. cit. p. 90.

alguma coisa além da sombra projetada pelo fogo, na parede da caverna que lhes fica em frente?

De que jeito, perguntou, se a vida inteira não conseguem mexer a cabeça?

E com relação aos objetos transportados, não acontecerá a mesma coisa?

Como não?

Logo, se fossem capazes de conversar, não acreditam que pensariam estar designando pelo nome certo tudo o que vêem?

Necessariamente.

E se no fundo da prisão se fizesse também ouvir um eco? Sempre que falasse alguma das estátuas, não achas que eles só poderiam atribuir a voz às sombras em desfile?

Sim, por Zeus! Exclamou.

De qualquer forma, continuei, para sempre semelhante gente a verdade consistiria apenas na sombra dos objetos fabricados.

É mais do que certo, respondeu.<sup>517</sup>

Após ter narrado essa primeira parte da alegoria, Platão esclarece que é necessário aplicar essa alegoria a tudo o que foi dito até então. Essa situação paralisada, adormecida, enternecida, e carcerária dos indivíduos no interior da caverna analogicamente é uma comparação à situação existencial dos indivíduos no mundo. Essa situação existencial não pode ser resolvida sem drama. Até então, se imaginássemos a cena descrita por Platão, saberíamos que aqueles prisioneiros só podem enxergar sombras e penumbras, mesmo porque todos os indivíduos ali presentes estão na escuridão. De acordo a alegoria de Platão, a imagem das estátuas é projetada na parede da caverna tendo em vista o foco de luz que advém da parte superior da caverna. Nessa mesma dinâmica, se um dos prisioneiros consegue dali sair, e assim, ver a luz do sol, certamente ao retornar para o interior da mesma, onde seus companheiros continuam ali, presos e amarrados, ele sem dúvida se deparará com uma realidade diferente. Essa é a primeira ideia que Platão quer mostrar. Depois ele prossegue com sua história:

Considera agora, lhe disse, quais seriam as consequências da libertação desses homens, depois de curados de suas cadeias e imaginações, se as coisas se passassem do seguinte modo: vindo a ser um deles libertado e obrigado imediatamente a levantar-se, a virar o pescoço, andar e olhar na direção da luz, não apenas tudo isso lhe causaria dor, como também o deslumbramento o impediria de ver os objetos cujas sombras até então ele enxergava. Como achas que responderia a que, lhe afirmasse que tudo o que ele vira até ali não passava de brinquedo e que somente, agora, por estar mais próximo da realidade e ter o rosto voltado para o que é mais real é que ele via com

<sup>517</sup> PLATÃO. *A República*. 514 a.

maior exatidão; e também se o interlocutor lhe mostrasse os objetos, à medida que fossem desfilando, e obrigasse, à custa de perguntas, a designá-los pelos nomes? Não te parece que ficaria atrapalhado e imaginaria ser mais verdadeiro tudo o que ele vira até então do que quanto naquele instante lhe mostravam?

Muito mais verdadeiro, respondeu.

II \_ E no caso de o forçarem olhar para a luz, não sentiria dor nos olhos e não correria para junto das coisas que lhe era possível contemplar, certo de serem todas elas mais claras do que as que lhe então apresentavam?

É isso mesmo, disse.

E agora, perguntei; se o arrastassem à força pela rampa rude e empinada e não o largassem enquanto não houvesse alcançado a luz do sol, não te parece que sofreria bastante e se revoltaria por ver-se tratado daquele modo? E depois de estar no claro, não ficaria com a vista ofuscada, sem enxergar nada do que lhe fosse, então, indicado como verdadeiro?

De fato, respondeu; pelo menos no começo.

Precisaria, creio, habituar-se para poder contemplar o mundo superior. De início, perceberia mais facilmente as sombras; ao depois, as imagens dos homens e dos outros objetos refletidos na água; por último, os objetos, e no rasto deles, o que se encontra no céu e o próprio céu, porém sempre enxergando com mais facilidade durante a noite, à luz da lua e das estrelas, do que de dia ao sol com todo o seu fulgor.

Não há dúvida.<sup>518</sup>

Continuando nesse mesmo entendimento, e se os prisioneiros também fizessem a mesma experiência? O que Platão quer demonstrar com essa história? Não é senão mostrar que a realidade pode ser percebida pelo mundo sensível e pelo mundo inteligível? As sombras são as aparências sensíveis das coisas que os indivíduos percebem. Platão quer alertar que o indivíduo deve olhar as coisas para além das aparências. Em relação ao projeto educativo do *rei-filósofo*, significa que esse dirigente, na qualidade de governante da *pólis*, precisa superar o mundo sensível, logo, superar as aparências, as crenças, a ignorância, a irracionalidade, enfim, o mundo das opiniões, tendo em vista atingir o mundo inteligível.

A caverna para Platão representa o mundo dos sentidos, e o fora dela, – o dia legítimo: o exterior, o dia claro, representa o mundo do inteligível. Estes dois mundos – sensível e inteligível, também representam as diferentes etapas da educação do pupilo de Platão, bem como sua progressão rumo ao conhecimento e ao Bem. Tendo ele chegado ao ápice de seus estudos, embora continue sempre essa caminhada, ele deverá governar em prol da cidade. Por isso, Platão deixa evidente que seria preciso não somente entender o sentido da alegoria, mas aplicar na vida prática esses

<sup>518</sup> PLATÃO. *República*. 515 c.



conhecimentos. Em outras palavras, é preciso aplicar esse sentido à educação. Diz o personagem Sócrates na alegoria: “[...] a educação não é o que muitos indevidamente proclamam, quando se dizem capazes de enfiar na alma o conhecimento que nela não existe, como poderia dotar de vista os olhos privados da prisão.”<sup>519</sup> Isso significa dizer que a educação não consiste em empurrar na alma um monte de conteúdos de fora para dentro, a *paideia* platônica ou, mais precisamente, a concepção educativa de Platão, não é algo que se acrescenta ao guarda da *pólis*, não é algo que vem de fora para dentro, mas sim, é alvo de escolha. Platão nos convida a voltar os olhos para a educação e a ela converter-se. Isso significa deliberar sobre ela. Portanto, essa transposição que o prisioneiro da caverna faz – do interior para o exterior, não é, senão, ascensão, o que significa: elevar-se. Sair da caverna é, ao mesmo tempo, a passagem da escuridão para a claridade, do obscuro à luminosidade. O interesse principal de Platão é evidenciar a descoberta e a progressão do mundo inteligível – superior. Isto, não acontece de um dia para o outro. O sol que Platão faz analogia em *A República* é em certo sentido é a causa de tudo que existe no mundo visível. “Finalmente, segundo penso, também o sol, não na água ou sua imagem refletida em qualquer parte, mas no lugar certo, que ele poderia ver e contemplar tal como é mesmo.”<sup>520</sup> Portanto, se o *Bem* é a causa de tudo, nesse sentido, no mundo visível, sem dúvida, reflete o mundo inteligível. O guardião da *pólis* precisa apreender a fazer esse itinerário. Podemos ler em *A República*:

Considera também o seguinte, lhe falei: se esse indivíduo baixasse de novo para ir sentar-se em seu antigo lugar, não ficaria com os olhos obnubilados pelas trevas, por vir da luz do sol assim tão de repente?  
Sem dúvida respondeu. E se tivesse de competir outra vez a respeito das sombras com aqueles eternos prisioneiros, quando ainda se ressentisse da fraqueza da vista, por não se ter habituado com o escuro - o que não exigiria pouco tempo – não se tornaria objeto de galhofa dos outros e não diriam estes que o passeio lá por cima lhe estragara a vista e que não valia a pena sequer tentar aquela subida? E se porventura ele procurasse libertá-los e conduzi-los para cima, caso fosse possível aos outros fazer uso das mãos e matá-lo, não lhe tirariam a vida? Com toda certeza, respondeu.<sup>521</sup>

O sair da caverna não pode ser entendido como se fosse um passe de mágica, como se tudo pudesse ser transformado de um dia para o outro, não podemos negar que as incertezas das sombras, as incertezas da realidade, essa ascensão, é

---

<sup>519</sup> PLATÃO. *República*. 518 c.

<sup>520</sup> *ibid.* 516 b.

<sup>521</sup> *ibid.* 516 b.

realizada aos poucos, a partir da educação, do tempo, do saber, do conhecimento, do estudo, da reflexão, da orientação e, vagarosamente, o prisioneiro vai se libertando das amarras e contemplando o inteligível. Em outras palavras, podemos dizer que o pupilo de Platão deverá recusar o mundo da obscuridade das opiniões para voltar-se para a luminosidade da verdade, esse é o primeiro passo a ser dado: é necessário desamarrar-se dos sentidos. Mas esta empreitada é uma situação árdua, não é fácil nem simples, ela não acontece de um dia para o outro, muito menos acontece no mundo da tranquilidade, da passividade, da facilidade e das ilusões, a educação, ao contrário, é trabalho ininterrupto, de dedicação contínua.

Em educação essa situação consiste em a ela voltar-se durante toda a vida. Se a vida inteira, amarrados e aprisionados, os encarcerados foram habituados a não mexerem a cabeça, são forçados constantemente a permanecerem olhando para frente e nem podem virar a cabeça. Por sua vez, Platão parece conhecer bem a realidade humana, sobretudo a realidade humana de sua *pólis*, ao fazer essa analogia ele sabe que a conversão é difícil e dolorosa e embaraçante. Sua *paideia* é uma constante conversão ao sentido do *Belo*, do *Bom* e do *Bem*. “Por este caminho atingir-se-a a essência (*óusia*) da justiça, da Beleza, da Bondade, que configura o *logos*, o saber de ordem mais elevada.”<sup>522</sup> A ascensão ou a subida do interior da caverna é para Platão o encontro da alma com o mundo do inteligível, que é diferente do sensível, o mundo inteligível não é o mundo das aparências, daquilo que se vê numa primeira vez, e sim, é aquela esfera ligada aos vários graus do conhecimento e que, portanto, é distinto das meras opiniões, das crenças, do falatório.

Expressa Platão, “[...] a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão [...]”<sup>523</sup>; de acordo com o pensamento de Platão, o pupilo, deve ser formado nessa prerrogativa, vista ele já possui, porém está mal orientada, sua vista não está olhando para o que se deve olhar, e só a educação pode promover essa mudança. A concepção educativa platônica tem a finalidade de dirigir a vista do pupilo para onde se deve. Portanto, será preciso virar a cabeça para longe dos percalços, da mentira, das coisas sensíveis e percíveis, dos erros, do mundo material, em suma, para outra direção. Esse processo começa na infância do pupilo. Os legítimos filósofos deixam de lado as coisas efêmeras e banais, se tornam “[...] filósofos e amigos da sabedoria os que

---

<sup>522</sup> NUNES César Aparecido. op. cit. 1999. p.65.

<sup>523</sup> PLATÃO. **A República**. 518 d.

se comprazem com a essência das coisas, não amigos da opinião.”<sup>524</sup>, isto é, os filósofos descartam de sua amizade as opiniões. São, entretanto, amantes do saber.

Sair do cárcere, das cadeias, das amarras significa e simboliza a libertação. Mais uma vez reafirmamos: se a tarefa do *rei-filósofo* é governar as cidades para o *Bem*, para a *Beleza* e para *Bondade*, então esse afortunado, enquanto governante da *pólis*, deve priorizar e conhecer o mundo do *Bem*. Sua tarefa consiste sempre em fugir da aparência, do efêmero, da irracionalidade, da mesquinharia, da mediocridade, da insignificância, do banal e, assim, chegar ao mundo do inteligível, da inteligência e do pensamento, daquilo que é ordenado, justo e ético. Expressa Platão o sentido da conversão. “Evidentemente, não é a mesma coisa que virar uma valva de ostra; trata-se da conversão da alma, de um dia, por assim dizer, noturno, para a subida ao dia legítimo do ser.”<sup>525</sup> Isso é o que Platão entende como a verdadeira filosofia, isto é, converter a alma para o conhecimento, para o *Belo*, para o *Bom*, portanto, para o *Bem*. Sobre isso, Werner Jaeger acrescenta:

A última coisa que na região do conhecimento puro da alma aprende a ver, ‘com esforço’, é a idéia de Bem. Mas uma vez que aprende a vê-la tem necessariamente de chegar à conclusão de que essa idéia é a causa de tudo o que no mundo existe de belo e de justo, e de que forçosamente deve tê-la contemplado quem quiser agir racionalmente tanto na vida privada como na vida pública.<sup>526</sup>

Platão fazendo analogia às cadeias e correntes que prendem a cabeça do prisioneiro, de modo a permanecer sempre virado para frente, nos orienta que é preciso girar o pescoço ao virar a cabeça, só assim o prisioneiro pode dar o primeiro passo ao processo de libertação. O ato de ver com a vista e o ato de ver com a alma é justamente o que separa a opinião da ciência.

A concepção educativa de Platão é norteadada por uma série de disciplinas que poderão auxiliar o pupilo a desenvolver essa nova etapa educativa – a passagem do sensível para o inteligível. Assim, nessa etapa da investigação Platão coloca na boca de seu personagem Sócrates, a continuidade da proposta pedagógica, tendo passado pelo estudo da música, pela ginástica, tendo estudado a geometria, a matemática, a astronomia, chega-se ao estudo da dialética. Essas primeiras ciências são propedêuticas e, portanto, têm finalidade preparatória, e de certo modo revela o mundo do inteligível.

<sup>524</sup> PLATÃO. *A República*. 480 a.

<sup>525</sup> *ibid.* 521 c.

<sup>526</sup> JAEGER, Werner. *op. cit.* 2001. p.885.

Afirma ele: “Assim, a Aritmética, a Geometria e os demais ramos do conhecimento que servem de propedêutica à Dialética terão de ser-lhes ministrados na infância, porém sem que o sistema pedagógico se ressinta do menor constrangimento.”<sup>527</sup> Para entender obviamente a concepção educativa de Platão é necessário também situar o ciclo de estudos do programa platônico. Como já vimos anteriormente, ele começa muito antes do nascimento do futuro filósofo, a educação é pensada em movimento progressivo e contínuo, conforme também salientamos anteriormente. A seletividade é drástica e violenta, esse ciclo culmina propriamente os estudos filosóficos, para que o melhor de todos os guardas – *aquele perfeito*, formado no corpo e na alma, possa assumir as tarefas do *poder*, da *pólis*. De acordo com Platão, após o período da infância e adolescência o ciclo de estudo caminha para uma nova etapa. O ciclo muda aos dezessete anos, esse período pode ser caracterizado por uma nova etapa, a fase da *efebia*, ou mais precisamente, a educação militar. Após a seleção, os melhores, os poucos eleitos, os afortunados, após os vinte anos entram no ensino superior. A geometria, a aritmética são disciplinas que vão preparando cada vez mais os pupilos, para que esses possam exercer a verdadeira educação, que não é senão a *paideia* filosófica.

Educados e cada vez mais instruídos na dialética na filosofia, aos poucos os escolhidos vão chegar ao verdadeiro conhecimento filosófico, que na verdade é educativo por sua própria natureza. Com dedicação, empenho, desenvoltura, estudar interruptamente é tarefa dos afortunados. Livre de qualquer outra preocupação, o escolhido deve “[...] cultivar a mente, como antes fora feito com os exercícios físicos, porém, agora, num período de anos duas vezes mais.”<sup>528</sup> O sobrevivente ou escolhido de quem fala Platão aos cinquenta anos chega ao ápice dos estudos, mas essa educação continua por durante a vida toda.

Atingidos os cinquenta anos, os que sobreviverem e, por vários modos, se tiveram distinguido com galhardias nas ocupações práticas e nos diferentes ramos do saber, serão finalmente conduzidos à meta, obrigados a abrir os olhos da alma e a dirigi-los para o ser que dá luz, a todas as coisas; depois de contemplarem o bem em si, tomá-lo-ão como modelo para dirigir a contento a cidade, os participantes e a eles próprios o resto da vida, cada um por seu turno, de forma que dediquem à Filosofia a maior parte do tempo; porém, uma vez chamados, terão de ser entregar-se às labutas políticas, com

---

<sup>527</sup> PLATÃO. *A República*. 536 d.

<sup>528</sup> *ibid.* 539 e.

assumirem sucessivamente a direção dos negócios públicos, sem imaginarem que com isso praticam alguma ação excelente, mas apenas um dever inadiável; e depois de haverem educados em intermitência tantos concidadãos, de acordo com seus próprios modelos, e de deixá-los como guardas da cidade, passarão a habitar a Ilha dos Bem-aventurados. Como a demônios, a cidade instituirá em sua memória monumentos e sacrifícios públicos, no caso de o confirmar o oráculo pítico ou, quando não, como a almas bem-aventuradas e divinas.<sup>529</sup>

Portanto, a concepção educativa platônica envolve toda a tradição e a cultura da *pólis* e ao mesmo tempo procura a dequar seus princípios educativos para a *pólis*. O novo tema proposto está ligado às diferentes formas de dirigir uma cidade e seus possíveis tipos de humanos criados a partir de suas constituições. Conforme já sabemos, a cidade perfeita só poderá existir se tiver dirigentes capazes, dirigentes filósofos no poder. O itinerário da reflexão caminha na intenção de compreender as formas de governo e como são elas instituídas. Sobre as constituições, Platão elenca as mais evidentes de sua época, são elas: a *timarquia*, a *democracia*, a *oligarquia* e finalmente a *tirania*, essa última, na concepção de Sócrates, é uma das piores formas. A partir daí, ele, juntamente com os interlocutores, examinam e investigam cada constituição em particular. Tendo as características e especificidades de cada uma, eles procuram nela descobrir o paradeiro do homem justo e injusto, assim remontam novamente o discurso iniciado no primeiro livro, voltam eles ao ponto inicial do diálogo, naquela ocasião transmitido pelo personagem Trasímaco.

Nesse ínterim, Platão fala e informa sobre as constituições de seu tempo, e sobre os tipos de indivíduos que a essas se assemelham. Adota uma linha de reflexão bastante irônica, tipicamente de Sócrates, realmente as palavras agora passam a ter uma tonalidade extremamente crítica, pautadas de ironia. Mesmo porque, como aludimos nas nossas palavras introdutórias, Platão parece ter se desentendido seriamente com alguns de seus parentes políticos, ele conhece bem o caminho por onde está palmilhando.

As formas de governo são examinadas não somente a partir da esfera pública, mas a partir da esfera individual, isto é, do ponto de vista da formação do indivíduo. Platão, pela boca de seu personagem Sócrates, comenta sobre a falta de uma investigação mais sistematizada sobre a realidade do indivíduo e de acordo com ele será preciso primeiro verificar a questão dos apetites, isto é, dos desejos, das vontades que estão presentes no interior da alma humana. Os apetites, os desejos, diz o personagem

---

<sup>529</sup> PLATÃO. *A República*. 540 a - c.

Sócrates, “De fato, nascem com o homem; [...]”<sup>530</sup>, sim, os apetites e desejos fazem parte e estão presentes em todos os indivíduos, de alguma forma esses desejos, esses apetites, ora impõem-se sobre o indivíduo, ora, o indivíduo os comanda. Na visão de Sócrates isso é uma coisa natural, é uma predisposição presente no interior de cada um: os desejos, os apetites, as necessidades quando praticadas ao extremo vão dar origem à tirania, por isso ele recorda o ponto inicial do debate, lembra ele, das palavras de Glauco.

Não é difícil, me disse; depois de completares a descrição da cidade, falaste mais ou menos como agora, que consideravas excelente uma cidade nos moldes da que acabavas de descrever, assim como o indivíduo que se lhe assemelhasse, muito embora, ao que parece, te fosse possível apresentar uma cidade e um homem de maior beleza. Disseste mais: que se essa forma de governo fosse a verdadeira todas as outras, seriam defeituosas.<sup>531</sup>

Por isso, Platão vai investigar os tipos de constituições e, ao mesmo tempo, analisou os tipos de humanos que essas constituições produzem. Ele lembra e fala das mais diversas constituições e respectivas cidades, lembra ele do elogio que os cidadãos da *pólis*, faziam à constituição de Creta e à da Lacedemônia, mas também recorda daquelas constituições inadequadas e assim investiga os indivíduos que a elas se assemelham, “[...] precisamos considerar os tipos inferiores, os contenciosos e os ambiciosos que correspondem à constituição da Lacônia e passar para os outros tipos.”<sup>532</sup>

No plano individual, o homem justo e bom está ligado ao governo aristocrático, como forma perfeita e justa de vida, a aristocracia é a pedra de toque, o paradigma, a referência primeira, tanto para a construção da *pólis* como para a formação e existência do indivíduo. Conforme sua própria investigação, ele afirma, “Já discorremos a respeito do indivíduo que se assemelha à aristocracia, e concluímos que deverá ser bom e justo.”<sup>533</sup> Embora, tendo já demonstrado os demais modelos de constituições inferiores ou, mais precisamente, as constituições até então corrompidas. A intenção de Platão é rever e refletir os equívocos de cada uma delas e, de forma definitiva, demonstrar aos seus interlocutores que todas elas regridem em relação à

---

<sup>530</sup> PLATÃO. **A República**. 571 b.

<sup>531</sup> *ibid.* 543 d.

<sup>532</sup> PLATÃO. **República**. 545 a.

<sup>533</sup> *ibid.* 544 e.

questão dos valores, tendo em vista a construção da cidade, do Estado perfeito. As constituições não aparecem do nada, muito menos “[...] nascem dos carvalhos ou das pedras [...]”<sup>534</sup>, cada constituição, cada norma, cada lei, vai nascer dos costumes, dos hábitos provenientes das mais diversas culturas, nasce a partir de cada costume, de cada hábito que o indivíduo pratica, portanto as constituições nascem “[...] dos costumes dos cidadãos [...]”<sup>535</sup> e a esses estão sempre inclinadas.

De todas as constituições existentes na sua época, a mais terrível e inoportuna é a tirania. Ao indivíduo que pertence a essa constituição, ele o apresenta aos seus interlocutores como o indivíduo mais belo e feliz, uma vez que esse pratica a tirania. Assim, ele procede da mesma forma em relação à constituição corrompida e tirânica: “[...] é a bela e sedutora a raiz de onde brota a tirania.”<sup>536</sup> No seu entendimento, nascida a partir da democracia, a tirania se impõe a partir da violência dos desejos obcecados e desenfreados de um indivíduo. Daí deriva a tirania, o indivíduo não justo, o mais ambicioso vai escravizar a cidade toda, vai contaminar todos os demais indivíduos. Quanto ao governo oligárquico, Platão já o havia definido como aquela forma de governo que tem por objetivo acumular riquezas, onde apenas os ricos, os abastados e afortunados podem gerir a cidade, dessa forma. A oligarquia é uma espécie de plutocracia. Platão investiga a origem da tirania e a sua ironia está presente em todas as suas palavras.

Só nos resta, continuei, dissertar acerca da mais bela forma de governo e do mais belo homem: a tirania e o tirano.

Perfeitamente.

Vejamos, então, meu caro companheiro, como nasce a tirania. Sua origem democrática é mais do que evidente.

Sem dúvida.

A passagem da democracia para a tirania não se fará da mesma forma que a da oligarquia para a democracia?

De que jeito?

Acumular riquezas não foi o bem a que os cidadãos se propuseram e de que resultou a oligarquia? Ou não?

Certo.

Depois do desejo insaciável de riqueza e do descaso de tudo o mais, senão tão-somente ganhar dinheiro, proveio a ruína da oligarquia.

Exato.

E o que destruiu a democracia, não foi a avidez do bem que ela a si mesma propusera?

Qual foi o bem a que ela propôs?

<sup>534</sup> PLATÃO. *A República*. 544 e.

<sup>535</sup> *ibid.* 544 e.

<sup>536</sup> *ibid.* 563 e.

A liberdade, lhe disse. A esse respeito ouvirás dizer nas cidades democráticas que é o mais belo de todos, o único que em qualquer cidade dignifica a vida do homem livre.

É certo, me falou; é a frase que se ouve a cada momento.<sup>537</sup>

Essas as palavras de Platão ditas por Sócrates. Poucos anos mais tarde, em Roma, o filósofo Cícero vai descrevê-las fazendo alusão também à tirania reinante em sua época: enfatiza o filósofo romano, expressa, “[...] que, conforme escreve Platão, se nos apresenta nos diálogos peripatéticos de Sócrates.”<sup>538</sup>, a questão da liberdade, quando mal orientada pelos dirigentes do povo, só pode trazer consequências inadequadas, por vezes desastrosas, de acordo com o filósofo romano. As palavras de Platão são fecundas e traduzem o sentido de uma cidade sem compromisso com a justiça. Não é novidade dizer que a liberdade é característica primeira do governo democrático e, na verdade, a liberdade é sem dúvida o que dá graça e beleza à vida e à existência do indivíduo. Platão sabe perfeitamente disso, conhece seu tempo, conhece seu povo, não se fala em outra coisa nesse período a não ser em liberdade. A liberdade é a palavra do momento. Na sequência do diálogo platônico, Sócrates acrescenta sua própria opinião sobre as formas de governos de seu tempo.

O que eu acho é que quando uma cidade democrática sedenta de liberdade tem a má sorte de ser servida por escanções ordinários, embriaga-se além da conta com o vinho puro da liberdade; e sempre que os governantes não se mostram complacentes e não deixam beber à vontade, ela os persegue, acusando-os de criminosos oligarcas.

É, realmente, o que todas fazem, observou. [...]

A mesma doença, lhe disse, atacou a oligarquia e lhe causou a ruína, aqui se manifesta num âmbito maior e com mais força, pela falta de freio, até reduzir a democracia à servidão, pois é um fato que o abuso seja do que for provoca reação correspondente, o que se verifica tanto nas estações, nas plantas e nos corpos, como no governo das cidades.

<sup>539</sup>

A forma de governo estabelecida pela tradição socrático-platônica é a forma aristocrática. Como já vimos, ela é distinta da timarquia e da democracia. Sócrates recorre e identifica-se com as antigas constituições de Creta, de Lacedemônia, vigentes nos séculos anteriores: essa forma de governo está vinculada à questão da honra. O homem honrado é aquele que possui bens, essa ideia posteriormente vai ser traduzida no homem que tem dinheiro, o que por sua vez vai gerar a oligarquia. Em

<sup>537</sup> PLATÃO. *A República*. 562 a-b-c.

<sup>538</sup> CÍCERO, Marco Túlio. *Da República*. II, 24.

<sup>539</sup> PLATÃO. *A República*. 562 d -563 e.



relação à democracia, Sócrates entende o lado demagógico. Por isso, a aristocracia na tradição socrático-platônica é considerada pedra de toque, e o indivíduo que a essa se assemelha deve ser o mais belo e o melhor e o dirigente filósofo, educado, instruído nessa *paideia*, é o mais perfeito. Portanto, dessa mesma forma, seus governados são também os melhores e certamente essa constituição é a mais bela. Educados súditos são capazes de conservar o Estado perfeito, ao contrário, o homem tirânico, súditos tirânicos não podem realizar a verdadeira vida da *pólis*, pois, “[...] a rigor, o perfeito tirano só nasce quando determinado indivíduo, ou por natureza e hábito ou por ambos os fatores, se torna ébrio, amoroso e louco.”<sup>540</sup> Dizendo de outra forma, esse indivíduo se deixar levar pelos seus desejos – apetites todos que nele habitam, de modo a fazer de tudo para satisfazê-los e acima de tudo e de todos. Assim, preso aos seus desejos, à servidão dos apetites, esse indivíduo não pode ser recomendado ao governo, muito menos pode governar a cidade. Sem racionalidade, sem reflexão, sem moderação, sem sabedoria, esse indivíduo agarrado e colado ao mundo dos desejos, “[...] não há loucura nem imoralidade que não esteja disposta a praticar.”<sup>541</sup> Ao examinar as constituições, os tipos de governos e seus respectivos tipos de humanos, o personagem Sócrates reconhece o homem justo pela sua cidade. Ele e seus interlocutores chegam ao fim do debate sobre os conceitos de justiça e injustiça. Depois de esclarecer a questão da justiça e injustiça no interior do homem, Glauco, Polemarco, Adimanto, Sócrates e os demais interlocutores descobrem que a justiça não é somente vantajosa para o indivíduo, mas também pode ser um instrumento que possibilita uma existência equilibrada na *pólis*, bem como pode proporcionar uma vida prazerosa e feliz. Diz Sócrates: “O certo, lhe falei, é que também, sob muitos aspectos, a cidade por nos fundada é a melhor possível, o que afirmo com vistas, principalmente, ao que dissemos a respeito da poesia.”<sup>542</sup>

Nessa altura, Platão propõe para sua educação uma última medida, quer ele intervira não somente na constituição da *pólis*, mas, sobretudo na, tradição e nos costumes e na cultura de seu tempo. Nos diálogos em *República*, Sócrates retoma a questão da poesia e dos poetas, está preocupado com os métodos de ensino. O que Sócrates quer revelar sobre a educação e sobre o método de ensino é que: a imitação, quando não bem praticada, não pode trazer resultados excelentes, muito menos formar crianças e jovens adequadamente do ponto de vista moral. Quando a imitação está longe

---

<sup>540</sup> PLATÃO. *A República*. 573 c.

<sup>541</sup> *ibid.* 571 d.

<sup>542</sup> *ibid.* 595 a.

da sua verdadeira forma, ela não exerce sua finalidade como deveria, assim ele compara a arte de imitar a partir de algumas profissões, fala ele do ofício do carpinteiro, do pintor, dos artistas, cujo aprendizado consiste na imitação, mesmo por que, nesse tempo, essas profissões eram aprendidas pela arte da imitação.

Sendo assim, firmemos desde logo este ponto: todos os poetas, a começar por Homero, não passam de imitadores de simulacros da virtude e de tudo o mais que constitui objeto de suas composições, sem nunca atingirem a verdade, o que também se dá com o pintor, a que já nos referimos, o qual, sem nada entender da arte de fazer sapatos, é capaz de pintar um sapateiro que lhe pareça bom e a quantos desconheçam essa profissão e só percebam as cores e o desenho.<sup>543</sup>

Nessa passagem, Platão faz alusão ao antigo método de aprendizado da cultura arcaica grega, recorda todos os educadores do passado, Ele critica categoricamente também a Homero. Para fazer sua crítica, ele faz alusão ao mau pintor, pois na medida em que projeta sua pintura na moldura, ela nada parece com o original. Assim, conforme contam as histórias, conforme será a atitude dos ouvintes. Até então, as respostas que os educadores do mundo arcaico tinham sobre a existência humana, sobre a origem do universo, do cosmos, dos deuses, do passado de seus descendentes eram respostas constituídas por explicações míticas. Contavam e transmitiam a história dos seus descendentes e heróis a serem imitados, como Ulisses, Aquiles e outros. As respostas míticas são explicações que podem orientar a fantasia, embora não sejam verdadeiras e Sócrates sabe disso. No caso da arte de pintar, se o pintor não imita com perfeição, então ela só imita o simulacro, a representação. Ele imita o aparente, o efêmero, o não o verdadeiro. E, se ele, imita sem realmente conhecer aquilo que imita, não imita com a racionalidade, como reflexão, com o pensamento. Portanto, Sócrates faz a crítica a cada um desses poetas e também os condena. Lê-se a interlocução de Sócrates e Adimanto.

É o que será preciso condenar desde o início com todo o empenho, principalmente quando a mentira não é bem contada.

Por exemplo?

Quando fazem uma descrição errônea da natureza dos deuses e dos heróis, a maneira do mau pintor, cujo trabalho em nada se parece com o original que se propusera retratar.

---

<sup>543</sup> PLATÃO. *A República*. 600 a.

Realmente, disse; tudo isso merece, de fato, franca repulsa. [...] <sup>544</sup>

Assim, a exemplo do mau pintor, também os poetas quando não contam, cantam ou descrevem a realidade de modo adequado, também as crianças e os jovens não vão aprender como deveriam. A preocupação central de Platão é de fundo moral, que é uma questão ética. O processo pedagógico vai dificultar o andamento da aprendizagem, pois impede o ciclo do desenvolvimento da carreira do formando, bloqueia o processo educativo e, portanto, afasta o pupilo de Platão da verdadeira educação.

A concepção educativa de Platão quer intervir nos costumes e na constituição de sua cidade, busca ele uma educação nova, as fábulas e as poesias não condizem verdadeiramente com a justiça, essa é a questão maior para Platão. A legendária fábula do pastor de Giges referendada anteriormente é típica de um aprendiz não ético. Se as crianças e jovens não são bem instruídos e educados de acordo com a constituição sadia, o que deles esperar no futuro?

Investigando especificamente da formação dos guardas, como poderão tornar-se soldados e guardiões excelentes? Como afirmamos nas palavras introdutórias desse capítulo, Platão aproxima-se do chão da política da *pólis*, com os olhos penetrantes ele vislumbra o horizonte da Justiça, do *Belo*, da *Beleza* e do *Bem*, na tentativa de adequar a ajustar pela educação, sua *pólis*. Para Platão só a ideia do *Bem* é capaz de conduzir a formação do seu pupilo. O conhecimento do *Bem* não é ainda o *Bem*. Platão não procura definir em sentido rigoroso a ideia do *Bem*. “Em nenhuma das suas obras o faz, apesar da frequência com que elas, no final da investigação, conduzem a este ponto.” <sup>545</sup> Os estudos de Werner Jaeger ilustra com genialidade a ideia de *Bem* em Platão.

A alma do homem é semelhante ao olhar. Se não olharmos para a região de onde irradia com brilhantes cores a luz do dia, mas sim para as trevas da noite debilmente iluminada pelas estrelas, o olhar pouco vê e parece cego, como se carecesse de todo o poder visual. Quando Hélios, porém, ilumina o mundo, é clara a sua visão e plena a sua capacidade visual. Acontece o mesmo com a alma: quando fita o mundo que brilha claramente com a luz da verdade e do Ser, a alma conhece e pensa e está dotada de razão. Quando, porém, é o que está envolto nas sombras, o que nasce e morre, que contempla, então gera

<sup>544</sup> PLATÃO. *A República*. 377 e.

<sup>545</sup> JAEGER, Werner. op. cit. p. 869.

simples opiniões, a sua visão é fraca, move-se por tateamentos e assemelha-se a algo carente da razão.<sup>546</sup>

Para Platão, a ideia do *Bem* é a responsável para comunicar ao nosso intelecto o caráter da verdade dos objetos que o homem pode conhecer, haja vista que ela é fonte primeira do conhecimento e da verdade; por essa razão, Platão coloca na formação de seu pupilo a ideia de *Bem* como princípio máximo. “Dizem que o bem é a inteligência do bem, admitindo como certo que compreendemos o que querem dizer quando pronunciamos a palavra *Bem*.”<sup>547</sup> Conclui-se que, talvez, na filosofia educativa de Platão encontra-se a mais expressiva e significativa tentativa de educar o homem no plano da justiça, no plano das coisas humanas. Entretanto, esse modelo educativo é previsto para uns poucos, visando, portanto, a unilateralidade.

---

<sup>546</sup> PLATÃO. *A República*. p.871.

<sup>547</sup> *ibid.* 505 c.

## CAPÍTULO III

### A CONCEPÇÃO DE EDUCAÇÃO EM ARISTÓTELES

*Naquele mundo das cidades gregas independentes e da República romana, todos estariam de acordo com a ideia de Aristóteles quanto a ser o homem um animal cuja finalidade consiste em viver, como cidadão, uma vida associativa numa cidade-Estado e com a crença de que no Estado imperam as leis, não os homens. Tão belo ideal excluía, entretanto as mulheres, os escravos, e os estrangeiros domiciliados e não impediu longas e sangrentas lutas em função das quais a natureza da cidade-antiga transformou-se mais de uma vez.*

*Ciro Flamarion.*

#### 3.0 A metodologia do capítulo.

O objeto de estudo deste capítulo é a concepção educativa do pensamento filosófico de Aristóteles (384 – a. C. – 322 a. C.), tendo como referência duas de suas principais obras: *Política* e *Ética a Nicômacos*. Sobretudo, no oitavo livro da *Política*, Aristóteles estabelece o escopo de sua educação – a legislação, isto é, o Estado deve cuidar da educação. Ele examina as condições necessárias para obtenção do fim a que ele persegue, que é senão descobrir a melhor forma de comunidade política, tendo em vista a realização plena da vida do cidadão na *pólis*. Para ele, o bem da cidade é o bem do indivíduo, e a felicidade da cidade é também a felicidade do indivíduo.

Metodologicamente, dividimos o capítulo em quatro partes, a primeira é uma reflexão sobre a vida de Aristóteles. Podemos dizer que é um exímio investigador e, se Platão tinha uma tendência filosófica que o deslocava para o âmbito religioso, Aristóteles, ao inverso, tinha uma tendência que o movia para a esfera do prático, da ciência. Ele é um dos maiores pensadores da filosofia antiga.

A segunda parte trata da escola de Estado entendida como engargo público. Aristóteles parte do princípio de que todos os homens desejam uma vida melhor, e não ao contrário. Por isso, ele recomenda ao legislador da *pólis* uma atenção especial à educação. Seu método de estudo parte do geral para o particular, dessa forma,

em primeiro lugar, e declara objetivamente as funções e finalidades da cidade, ou da cidade-Estado. A reflexão filosófica aristotélica fundamenta os pressupostos teóricos e práticos da *pólis*, para ele “[...] a cidade é uma criação natural [...].”<sup>548</sup>

A terceira parte se caracteriza pela escola de Escrita - a gramática. Aristóteles assume a escrita como fator essencial para o desenvolvimento da formação do indivíduo. Aristóteles, não nega o estudo das letras, “Aprender bem as letras é o começo da sabedoria, [...].”<sup>549</sup> Nesse ínterim, em contrapartida ao sistema educativo da tradição aristocrática, ele impulsiona fortemente o aspecto da gramática. Rompe definitivamente com o sistema educativo de sua época. A escrita que Platão não reconhece e nem dá atenção, Aristóteles coloca em primeiro plano, na esfera do quadro educativo das matérias, Aristóteles “substituindo o costume pelo reino da lei escrita, atribui mais a flexibilidade da inteligência, à palavra persuasiva, à utilidade e à eficácia que à integridade ou beleza do caráter e dos costumes.”<sup>550</sup> De acordo com os estudos e crítica de Mario Manacorda, no entanto, ele exclui dos jovens – os filhos dos homens livres da *pólis*, qualquer conteúdo que venha instruí-los no sentido prático, - profissional.

A quarta e última parte investiga o sentido da concepção educativa de Aristóteles. De acordo com seus estudos, o fim a que visa todo o agir humano é a felicidade, ninguém a escolhe por outras razões a não ser por ela própria, tida como bem supremo realizável. A felicidade “[...] é um primeiro princípio, pois todas as outras coisas que fazemos são feitas por causa dela, e sustentamos que o primeiro princípio é causa dos bens, é algo louvável e divino.”<sup>551</sup> A concepção educativa aristotélica visa uma única meta: atingir a felicidade plena que o ser humano busca na cidade, eis aqui o sentido total do conceito de civilidade em Aristóteles. A partir dessa ótica, o cidadão não deve ser educado de forma desigual ou diferente dos demais cidadãos, nesse sentido, a cidade educa o indivíduo. Para isso, ele faz distinção entre as ciências práticas e as ciências teóricas. Aristóteles investiga a forma, a configuração, dos modos, dos costumes dos indivíduos a se constituírem como humanos, o caráter ou a índole dos seres humanos vivendo juntos em uma determinada sociedade.

---

<sup>548</sup> ARISTÓTELES. **Política**. I, 1, 1253 a.

<sup>549</sup> MARROU, Henri-Iréné. **História da educação na Antiguidade**. 5ª Reimpressão. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990. p. 154.

<sup>550</sup> VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. Physis, ethos, nomos. Tradução. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Pauluas, 1998. (Ensaio Filosóficos). p. 6.

<sup>551</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. I. 1102 a.

### 3. 1 A vida e obras.

Assim como a de Platão, poucas coisas chegaram até nós com precisão. Nossa investigação biográfica do filósofo em grande parte está fundamentada na obra de Diôgenes Laértios, (200 a 250 a.C.) que chegou até nós – *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres* do século (III a. C.). Assim como Homero foi reconhecido como autoridade poética da Antiguidade, Aristóteles, “[...] foi esse tipo de autoridade na Idade média, para a qual ele era <o filósofo>; [...]”<sup>552</sup> Platão entendia a ideia como forma primeira de investigação; Aristóteles via a substância – entendida como realidade, como o primeiro objeto de pesquisa. ‘Depois dele, afirma Cesar Nunes, “[...] a filosofia grega feneceu e perdeu seu esplendor. [...]”<sup>553</sup>

A vida desse filósofo, coincide com a crise e o declínio de Atenas. Sobre isso, comenta Finley, “Aristóteles e a *pólis* clássica morrem aproximadamente na mesma altura.”<sup>554</sup> É considerado também um dos maiores pensadores do ocidente, visto que sua reflexão, seus escritos e, sobretudo, seu pensamento, “[...] desafia até hoje a compreensão dos estudiosos e teve uma imensa repercussão sobre o desenvolvimento de toda a filosofia ocidental, que não cessa de voltar aos temas e questões propostas por ele”.<sup>555</sup> De acordo com Diôgenes Laértios, ele “[...] era o discípulo mais autêntico de Platão, [...]”<sup>556</sup> Conhecido e também denominado, Estagirita, por ser proveniente da cidade de Estagira, atual Stava, situada aproximadamente umas duzentas milhas ao norte da Grécia. Aristóteles nasce no ano de 384 a. C. De acordo com Mario da Gama Cury, “A principal fonte para a biografia de Aristóteles é o livro V da *Vida dos Filósofos* de Diôgenes Laértios, que viveu na primeira metade do século III d. C., mas usou fontes muito mais antigas, hoje perdidas.”<sup>557</sup> Sobre as circunstâncias do nascimento de Aristóteles, Diôgenes Laértios relata:

---

<sup>552</sup> FINLEY. Moses. I. **Os gregos antigos**. Tradução. Artur Morão. Revisto Por Dr. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1963. p.101.

<sup>553</sup> NUNES Cesar Aparecido. As origens da articulação entre Filosofia e Educação: matrizes conceituais e notas críticas sobre a paideia antiga. In: LOMBARDI, José Claudinei. (Org.). **Pesquisa em Educação: história, filosofia e temas transversais**. Campinas, SP: Editora Autores Associados, 1999. p. 57- 75 (Coleção HISTEDBR). p. 66.

<sup>554</sup> *ibid.* p.116.

<sup>555</sup> FÁRIA. Maria do Carmo Bittencourt. **Aristóteles**. A plenitude como horizonte do ser. São Paulo: Moderna, 1994. p. 20.

<sup>556</sup> LAËRTIS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução o Grego, Introdução e Notas. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1998. (Coleção Biblioteca UnB). p.129.

<sup>557</sup> N.T. In: ARISTOTLES. **Política**. p.6.

Aristóteles, filho de Nicômacos e de Faistis, nasceu em Stágeira. Nicômacos descendia de Nicômacos, filho de Macáon, e neto de Asclépios, (...) como diz Hêrmipos em sua obra sobre Aristóteles, e morava na corte de Amintas, rei da Macedônia, na qualidade de médico e amigo do rei.<sup>558</sup>

Em relação à sua primeira educação, também pouco se conhece. Afirma Faria que, “Seus pais morreram cedo e Aristóteles foi, segundo a tradição, criado por um tio na cidade de Atarneu, colônia grega situada na Ásia menor.”<sup>559</sup> De acordo com essa mesma autora, permaneceu ali até a sua juventude, sempre frequentando a corte, “[...] tendo o destino pessoal marcado pelo sucesso e azares do Império Macedônico.”<sup>560</sup>

Durant Will apresenta duas versões sobre sua adolescência: a primeira versão relata-nos um Aristóteles a esbanjar suas posses a partir de uma vida descontrolada, sem regras, relata-nos ainda que, Aristóteles teria ingressado no exército para evitar a fome, voltando em seguida a Estagira para exercer a medicina, donde segue para Atenas, aos trinta anos para estudar filosofia com Platão. A segunda versão da descrição de Durant revela que o nosso filósofo chega a Atenas com dezoito anos e não trinta. O fato interessante é que nas duas histórias relatadas um fato se justifica: expressa Will, “[...], todavia, mesmo nessa versão mais verossímil, existem suficientes referências a uma adolescência desmandada e perdulária.”<sup>561</sup> Fazendo opção pela primeira ou pela segunda, o final da trajetória histórica sempre será o mesmo, chegaremos sempre na escola peripatética. O termo peripatético na versão grega significa itinerante, isto é, aquele que caminha, passeia, perambula. Daí, o que já sabemos, seus discípulos foram chamados peripatéticos, e a tradição nos conta que tanto o estagirita como os discípulos debatiam os temas caminhando, perambulando pelo jardim.

Em Atenas, na época de Aristóteles, duas grandes escolas disputavam o interesse dos jovens da *pólis*, a Academia de Platão e a escola de Isócrates (436 a. C. – 336 a. C.), essa última de inspiração sofística. Aos dezoitos anos ele entra para a Academia de Platão e permanece nela até os anos 348 - 347 a. C. “Bem cedo ultrapassa

<sup>558</sup> LAËRTIS, Diôgenes. op. cit. p. 129.

<sup>559</sup> FARIA. Maria do Carmo Bittencourt. op. cit. p. 20.

<sup>560</sup> *ibid.* p. 20.

<sup>561</sup> DURANT, Will. **História da Filosofia**. Vida e ideais dos grandes filósofos. Tradução de Godofredo Rangel e Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1926. p.69.



o nível de simples estudante, desenvolvendo suas próprias pesquisas e teorias e contestando em mais de um ponto as teses platônicas.”<sup>562</sup> Na escola platônica ele permaneceu aproximadamente vinte anos. Com Platão, Aristóteles cultivava a filosofia, e não demorou muito para que o mestre reconhecesse aquele novo discípulo.

Mas, ambos eram gênios; e é sabido que os gênios se harmonizam tanto entre si como a dinamite e o fogo. Separava-os quase meio século; para a mútua compreensão era difícil suprimir esse abismo da diferença em idades; de modo a corrigir a incompatibilidade das almas.<sup>563</sup>

Platão é da cidade de Atenas, a famosa *pólis*, seu novo discípulo da região do norte, certamente os sotaques eram distintos; o mestre não prezava muito os macedônios - os bárbaros. No entanto, seu discípulo era um deles e ali estava. Conta-nos Will que certa vez, Platão o citou como o “‘*Nous* da Academia’, isto é, a Inteligência personificada.”<sup>564</sup>

De acordo com Diôgenes Laértios, ele “[...] escreveu numerosíssimas obras e considerando sua excelência em todos os campos.”<sup>565</sup>, escreveu sobre psicologia, moral, ética, política, lógica, física, metafísica, biologia, zoologia, artes, retórica dentre outras. Ao que parece, são mais de quatrocentas obras, “das quais restam quarenta e sete, entre as certamente autênticas, as provavelmente autênticas, as de autenticidade duvidosa e as espúrias, além de fragmentos das obras perdidas.”<sup>566</sup> Sobre o conjunto de seus escritos, ficou denominado como *corpus aristotélico*. Esse conjunto de escritos foi dividido em dois grandes grupos: o grupo dos estudos exotéricos, isto é: destinados ao grande público – dedicados à divulgação das teorias filosóficas junto ao público; e grupo dos esotéricos, ou – acromáticos, cujo conteúdo educativo era reservado somente aos participantes da escola. “Dessas quarenta e sete somente uma pertence à classe das chamadas exotéricas: [...] é a *Constituição de Atenas*, descoberta no fim do século passado.”<sup>567</sup> As demais, sem exceção, pertencem à classe das esotéricas – ou exclusiva aos seus discípulos. É possível afirmar que ele preocupava com a totalidade dos conhecimentos, Aristóteles provavelmente “[...] tenha herdado de

<sup>562</sup> FARIA, Maria do Carmo Bittencourt. op. cit. p. 20.

<sup>563</sup> DURANT, Will. op. cit. p.70.

<sup>564</sup> *ibid.* p.70.

<sup>565</sup> LAÉRTIS, Diôgenes. op. cit. p.134.

<sup>566</sup> N.T. In: ARISTOTLES. **Política**. p.6.

<sup>567</sup> *ibid.* p.6.

seu pai o interesse pelas ciências naturais constante em sua obra.”<sup>568</sup> Quando da morte de seu mestre Platão, Aristóteles deixa a Academia e, de acordo com os estudiosos, parece ter aborrecido com questões relacionadas à direção da escola e ainda, uma desavença sobre quem seria o novo representante a pleitear o cargo na direção da Academia o faz afastar-se. Explica Gama:

Desgostoso com a escolha de Spêusipos, representante de uma tendência do platonismo que lhe repugnava - a de transformar a filosofia em matemática, Aristóteles deixou a Academia. Juntamente com Xenócrates, outro filósofo platônico descontente, ele aceitou um convite de um colega na Academia – Hermias, futuro governante de Atarneus e Assos, na Mísia (Ásia menor), que reuniu em torno de si um pequeno círculo.<sup>569</sup>

Na cidade de Assos ele permaneceu por volta de três anos. Aqui começa uma fase significativa na vida do filósofo. Juntamente com os discípulos de Platão, “Erasto e Corisco, originários da cidade de Esquepsi, que se tornaram conselheiros de Hérmiás, homem político, senhor de Arteneu e de Assos.<sup>570</sup>, ainda, de acordo com esse autor, Aristóteles teria permanecido na ilha de Lesbos por influência de Teofrasto (372 – a 387 a C.), seu amigo e mais tarde sucessor de sua escola. Dali Aristóteles vai para a Macedônia. Nesse tempo, Felipe II (382 – 336 a. C.), rei da Macedônia tem quase todo o território grego em suas mãos, “[...] foi o senhor efectivo da Grécia (excluindo os Sicilianos e outros Gregos ocidentais).”<sup>571</sup> Estamos lentamente adentrando no mundo helenístico. No ano de 338 a. C., o exército de Felipe II entra em confronto com os soldados dos exércitos formados pelos guerreiros de Atenas e de Tebas e põe fim na democracia ateniense. Provavelmente, entre os anos 343 – 342 a. C. o rei convida Aristóteles para instruir seu filho Alexandre (356 – 323 a. C.), o maior conquistador do mundo antigo, educado pelo filósofo ele modifica os rumos da histórica grega.

De Atarneus Aristóteles foi depois para a Macedônia, na corte de Felipe, e recebeu dele como aluno o filho Alexandre, a quem pediu a reconstrução de sua pátria destruída por Felipe. Alexandre atendeu à solicitação e, além disso, deu uma constituição aos habitantes.<sup>572</sup>

<sup>568</sup> N.T. In: ARISTOTLES. **Política**. p.5.

<sup>569</sup> *ibid.* p.5.

<sup>570</sup> REALE, Giovanni. **História da filosofia Antiga**. II Platão e Aristóteles. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 1994. (Série História da Filosofia). p.316.

<sup>571</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. 75.

<sup>572</sup> LAËRTIS, Diôgenes. op.cit. p.130.

A partir daí, inicia-se um novo momento na vida do filósofo. Do ponto de vista educativo, dois são os acontecimentos que irão marcar sua filosofia da educação. O primeiro compreende o período como preceptor de Alexandre, e o segundo, quando ele funda sua escola. Sobre as relações espirituais entre o filósofo e Alexandre poucas coisas também sabemos, no entanto, afirma Giovanni Reale:

O gênio político do discípulo, nesse âmbito, abriu perspectivas históricas muito mais novas e audazes do que as categorias políticas do filósofo permitiam compreender, dado que eram categorias substancialmente conservadoras e, sob certo aspecto, inclusive reacionárias. Na corte macedônia, Aristóteles ficou, talvez, até quando Alexandre assumiu o trono, isto é, até 336 (mas é também possível que depois de 340 ele tenha voltado para Estagira, estando então Alexandre ativamente empenhado na vida política e militar).<sup>573</sup>

Sobre o segundo acontecimento marcante na vida do filósofo em relação à educação, está ligado à criação de sua escola, denominado Liceu, em 335 - 334 a. C. A escola foi fundada “[...] próximo a um pequeno bosque consagrado a Apolo Lício, e às Musas, Aristóteles se instalou em alguns prédios existentes no local e fundou a sua escola: entre os prédios haviam uma colunata coberta (perípatos) origem do nome da escola.”<sup>574</sup> A partir daí Aristóteles desenvolve praticamente quase toda a sua disposição e atividades de ensino. Assim, o Liceu se transforma em pouco tempo num grande centro de estudos, sobretudo das ciências naturais. Como afirmado anteriormente, Aristóteles escreveu inúmeras obras, pesquisou sob o ponto de vista dos mais diferentes ramos do saber. Sobre o grau de importância do Liceu e das pesquisas, Kury afirma:

Lá ele constituiu uma coleção de manuscritos – protótipo de todas as grandes bibliotecas da antiguidade, e também de mapas, além de um museu, com objetos para ilustrar suas aulas, especialmente de zoologia; consta que Alexandre teria contribuído com uma elevada soma para a coleção. Aristóteles estabeleceu normas para a sua comunidade, inclusive refeições em comum em um seminário mensal. Uma de suas realizações mais importantes foi a organização de pesquisas em grande escala, das quais o levantamento de 158 constituições de cidades-estados helênicos foi um exemplo. Sob sua direção Teofrastos realizou pesquisas botânicas e Aristóxenos pesquisas musicais; além disto, o primeiro compilou histórias básicas do pensamento helênico anterior, englobando a física, a psicologia e a cosmologia. Êudemos fez o mesmo em relação à matemática, à astronomia e a teologia, e Menon em relação à medicina.<sup>575</sup>

<sup>573</sup> REALE, Giovanni. op. cit. 1994. p.316.

<sup>574</sup> N.T. In: ARISTOTLES. **Política**. p.6.

<sup>575</sup> ibid. p.6.

Após a morte de Alexandre em 323 a. C., em Atenas surgiu um movimento contrapondo-se ao poder macedônico. Aristóteles passa a ser hostilizado e por isso, vai para a região da Calcídia, ficando exilado até a sua morte em 322 a. C. Após sua morte, a direção da escola fica a cargo de seu discípulo Teofrastos. Ainda que os seus concidadãos mantivessem certo respeito por ele, ou mesmo por ser um filósofo, “[...] Aristóteles sempre permaneceu como um ‘meteco’ (estrangeiro sem direito a cidadania), vinculado à figura do conquistador Alexandre, que retirou dos atenienses o bem mais precioso, a autonomia de sua cidade.”<sup>576</sup> Conforme os escritos de Mario da Gama Kury, Aristóteles foi casado duas vezes, sua primeira mulher Pítias, sobrinha de Hércias, morre por ocasião da segunda estada do filósofo em Atenas e, “[...] passa a viver com Herpílis, da qual teve um filho chamado Nicômacos, a quem teria dedicado uma de suas *Éticas*.”<sup>577</sup> O destino de sua filosofia segue verdadeiramente um labirinto histórico até alcançar a modernidade. Desde sua morte ocorrida em 322 a. C. sua filosofia, seu pensamento, sua influência e seus preceitos educativos não mais são ouvidos pela sua civilização. Em relação ao destino de sua filosofia, Reale explica:

A especulação aristotélica teve um influxo de alcance histórico, [...] Se imediatamente depois da sua morte, Aristóteles calou-se, e não foi mais ouvido no âmbito do próprio Perípatos [...] renasceu já no final da era antiga, no âmbito do próprio pensamento grego, com os grandes comentadores gregos que buscavam nele um seguro ponto de apoio: de Alexandre de Afrodísia (200 d.C.) [...] Já no século VI d. C., Boécio tornava conhecida a lógica, traduzindo o *Organon* [...] Em grande parte por influxo dos árabes o interesse pelo pensamento do Estagirita refletiu para o ocidente e nos séculos XIII e XVI assistimos, com a Escolástica, ao mais grandioso fenômeno de reflorescimento que o aristotelismo conheceu: neste período Aristóteles perdeu, contudo, os seus contornos históricos de homem de determinada época, e tornou-se o símbolo do ‘philosophus’ por ‘excelência’ ‘o mestre daqueles que sabem’ [...] do século XV até o final do século XVII (sobretudo na Universidade de Pádua), que, na tentativa de voltar ao Aristóteles genuíno, isto é, ao Aristóteles espoliado das vestimentas com as quais a escolástica o revestira, na realidade acabou por identificar Aristóteles com a naturalista antiplatônico, como já sabemos [...] No século XIX, na sequência do florescimento dos estudos filológicos e da grande edição de todas as obras do nosso filósofo preparada por Bekker, inseriu de novo, embora parcialmente, no vivo da cultura filosófica: [...].<sup>578</sup>

<sup>576</sup> FARIA, Maria do Carmo Bittencourt. op.cit. p. 23.

<sup>577</sup> N.T. In: ARISTOTLES. **Política**. p.8.

<sup>578</sup> REALE, Giovanni. op. cit. 1994. p.495.

Neste labirinto histórico, o brilho de sua perspicácia filosófica jamais foi apagado, muito menos seus discursos educativos. Entre o apagar e o acender, o brilho de seu pensamento educativo caminha permanentemente entre os estudiosos e pesquisadores. Ora brilha, ora ofusca, sua atitude educativa é franca, não pálida, não serena, ríspida, por vezes assustadora.

Mas a quem Aristóteles direciona seus escritos e quem são os seus interlocutores? O que ele propõe investigar? Em algumas circunstâncias, sua voz ecoa contra a tradição filosófica de sua época – os antigos filósofos, conhecidos por nós, como, pré-socráticos, ou seja, aqueles que vieram antes de Sócrates (469 a. C. – 399 a. C.). Aristóteles lembra que os primeiros filósofos não se dedicaram às causas humanas, esqueceram eles das ciências humanas. Ao não desvendarem a realidade humana, tanto Anaxágoras, (500 – 428 a. C.) como Tales de Mileto (640 – 546 a. C.) e, homens semelhantes a eles, embora tenham o estudo da filosofia não souberam discernir que o conhecimento filosófico “[...] é uma combinação do conhecimento científico com a inteligência, que permite perceber o que há de mais sublime na natureza.”<sup>579</sup> Não poupa Sócrates ou Platão dos elogios, mas, também interpreta suas análises numa outra perspectiva. Ele questiona o projeto educativo de seu mestre, e pergunta, “Qual é então o melhor sistema? O adotado atualmente ou a legislação proposta da *República*?”<sup>580</sup> Aristóteles pergunta qual então é o melhor sistema? Seria o de Platão idealizado em *A República* ou ainda, o sistema vigente de sua época? Outras vezes sua voz ressoa contra os sofistas, assevera o filósofo: “Por outro lado, vemos que os sofistas que pretendem ensinar política estão muito longe de ensiná-la realmente.”<sup>581</sup>, por fim, sua voz ressoa também contra a própria teoria platônica.

Em relação aos seus propósitos, sua investigação quer suprir as carências da formação do sistema educativo da *polis*. Nessa escalada investigativa sua reflexão é substancialmente política e ao mesmo tempo, essencialmente ética.

Ao dirigir a reflexão ética para o campo político, Aristóteles enfatiza que as ações humanas dependem sobretudo de questões políticas. Por outro lado, as questões políticas devem pautar-se essencialmente pela reflexão ética. Pode-se dizer que existe uma relação intrínseca entre a ciência da *práxis* e a ciência do *ethos*. A *ética* é a *política* na medida em que essa tem como finalidade o bem do homem vivendo na *polis*.

<sup>579</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VI, 1141 a.

<sup>580</sup> *ibid.* II, 1, 1261 a.

<sup>581</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. X, 1181 a.

Se os negócios humanos não se realizarem no bem, também a cidade não se realiza, tão pouco se realiza o homem.<sup>582</sup>

### 3.1 A escola de Estado

Sua investigação sobre a escola de Estado parte do pressuposto de que a felicidade é a única e a melhor forma de viver em qualquer *polis*. Nesse ínterim, investiga a melhor forma de governo, e que essa corresponda verdadeiramente aos anseios da comunidade. Ele projeta na educação seu porto seguro. A partir daí sim, ele interpreta seu programa educativo. As escolas de seu tempo não são escolas públicas, é ele quem dá o início às primeiras iniciativas de uma escola de Estado. Já ao final de sua obra, *Ética a Nicômacos*, Aristóteles, antecipa e anuncia seu programa educativo, desde já ele recomenda que os jovens sejam educados e instruídos por lei. A questão da formação dos jovens de Atenas é complexa, por isso, Aristóteles enfatiza que é necessária uma preparação desde os tempos da adolescência, Escreve ele em *Ética a Nicômacos*:

Mas é difícil proporcionar desde a adolescência uma preparação certa para a prática da excelência moral se os jovens não são criados sob leis certas; de fato, viver moderada e resolutamente não é agradável para a maioria das pessoas, especialmente quando se trata de jovens. Por esta razão a sua educação e suas ocupações devem ser reguladas por lei, pois elas não serão penosas se se tiverem tornado habituais. Mas certamente não é bastante que desde jovens as criaturas humanas recebam a educação e os cuidados certos; [...].<sup>583</sup>

O assunto educativo é um assunto que demanda antes de qualquer outra coisa o cuidado e a manutenção do Estado. Ele reconhece que seus antecessores se omitiram quanto a isso, nesse caso os governantes parecem que desconhecem esse assunto entendido como uma reflexão das coisas humanas ou, mais precisamente, como ciências humanas.

---

<sup>582</sup> OLIVEIRA, José Sílvio de Oliveira. **Ética educação e escola**. 131f. 19/03/2004. Dissertação de Mestrado – Cultura e Processos Educacionais. Faculdade de Educação. Universidade Federal de Goiás. Goiânia: FE/UFG. 2004. p. 49.

<sup>583</sup> ARISTÓTELES. **Política**. X, 1180 a.

Nossos predecessores se omitiram quanto ao exame do assunto legislação; talvez seja melhor, portanto, que nós mesmos o estudemos, e estudemos de um modo geral a questão das constituições, a fim de completarmos da melhor maneira possível, nos limites de nossa filosofia das coisas humanas. Primeiro, então, se algo foi dito com acerto e detalhadamente.<sup>584</sup>

O ponto de partida de sua investigação é a cidade, - a *pólis*, - a cidade-Estado. Ele quer saber de fato qual é o fim soberano da cidade, porque ela existe? Quais são os fundamentos qualitativos e quantitativos da constituição da comunidade política? Ele bem sabe que a parte melhor da cidade, isto é, a parte mais forte deve ser sempre superior a parte mais fraca. De acordo com a sua concepção filosófica a cidade é constituída de qualidade e de quantidade. Seja a liberdade, a riqueza, a educação e a nobreza são qualidades da *pólis* de Aristóteles. A quantidade é uma questão de “[...] superioridade numérica da maioria.”<sup>585</sup> Ele sabe exatamente que a qualidade presente na *pólis* é advinda de uma só classe. Nesse ínterim, ele quer saber qual a melhor forma de comunidade política. Para ele, o sistema educativo deve adaptar-se às constituições.

Mas de todos os meios que já mencionei o mais eficiente para assegurar a estabilidade da constituição, apesar de geralmente negligenciado, é à adaptação da educação às formas de governo. Com efeito, não haverá utilidade alguma nas melhores leis, ratificadas pela aprovação unânime dos cidadãos, se estes não forem preparados e educados dentro do espírito da constituição, ou seja, democraticamente se as leis forem democráticas e oligarquicamente se forem oligárquicas, pois se um cidadão for discrepante, a cidade também sê-lo-á.<sup>586</sup>

Na concepção do filósofo, a cidade não deve ser menor em importância do que o cidadão, ao contrário. A cidade é maior que o indivíduo. O chão político-econômico de Atenas na época de Aristóteles, como já foi afirmado, é um solo fragmentado, prestes a ruir. Estruturalmente desarticulado, as disputas pelo governo da *pólis* são intensas, “[...] Alguns desaprovam o exercício das funções de governo, pensando que a vida do homem livre é diferente da vida do estadista [...]”<sup>587</sup>, outros pensam “[...] que a cidade próspera deve ser uma grande cidade [...]”<sup>588</sup>, e mais ainda,

<sup>584</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. X, 1181 b.

<sup>585</sup> ARISTÓTELES. *Política*. IV, 10, 1296 b.

<sup>586</sup> *ibid.* V, 7, 1310 a.

<sup>587</sup> *ibid.* VII. 3, 1325 b.

<sup>588</sup> *ibid.* VII, 4. 1326 a.

os estudos de Aristóteles revelam, sobretudo, em *pólis* com grande número de indivíduos, ocorre facilmente a usurpação dos direitos de cidadania.

Nesse cenário, Aristóteles não parte primeiramente da escola para pensar a educação omnilateral. A partir de uma visão do todo é que ele principia sua reflexão. É a cidade que deve ser investigada em primeiro lugar, mesmo porque a cidade tem primazia sobre o indivíduo, assim, o filósofo evidencia seu método, “[...], pois o todo deve necessariamente ter precedência sobre as partes; com efeito, quando o corpo é destruído pé e mão já não existem, a não ser de maneira equívoca [...]”<sup>589</sup> Mas, o que é a cidade para ele? É a cidade nada mais que uma comunidade, na verdade, a cidade não existe, o que existe são pessoas vivendo juntas, comunitariamente se dispendo para alcançar objetivos. A comunidade é formada pelas muitas famílias, - das varias aldeias nasce o que Aristóteles chama de comunidade perfeita, a comunidade soberana que é a *pólis*. A reunião de todas as famílias forma a cidade.

A cidade é para ele um tipo de “[...] comunidade, e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; [...]”<sup>590</sup> Essa comunidade não é uma simples reunião de pessoas para viverem conforme o bel prazer de cada. Muito menos pode ser entendida como uma sociedade onde os seus integrantes coexistem. Para Aristóteles, essa comunidade vive em função de uma determinada causa, onde as pessoas vivem e propiciam harmonicamente uma história juntos. Essa cidade é essencialmente política, as análises de Aristóteles demonstram primeiramente que todas as ações das pessoas, sejam mulheres e homens, crianças e adultos, jovens e velhos, são praticadas visando atingir algum bem. Nessa mesma perspectiva todas as comunidades visam atingir um bem, portanto “[...] é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas esse objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é a comunidade política.”<sup>591</sup> A cidade visa o maior de todos os bens e portanto ela tem por finalidade o bem maior de todos os outros.

Diferentemente de seus predecessores, a cidade nasce naturalmente e tem em vista atingir uma finalidade, não nasce a partir das necessidades e carências dos indivíduos, como pensou Platão em sua obra *República*.<sup>592</sup> Aristóteles aponta em primeiro lugar a origem natural da família para satisfação das necessidades básicas do

<sup>589</sup> ARISTÓTELES. **Política**. I, 1, 1253 a.

<sup>590</sup> *ibid.* I, 1, 1252 a.

<sup>591</sup> *ibid.* I, 1, 1252 a.

<sup>592</sup> PLATÃO. **República**. 369 b.



cotidiano. De acordo com a concepção de Estado do Estagirita, a cidade é uma invenção natural, diz ele: “[...] a cidade é uma criação natural, e que o homem é por natureza um animal social, [...]”<sup>593</sup>, ou seja, um animal político. Aqui se faz necessário ressaltar que o homem social aristotélico é o homem político, - *zoon-politikon*, ou seja, aquele que está vinculado à *pólis*, atrelado essencialmente à cidade, às coisas da cidade. O homem não pode viver fora da cidade. Essa é a dimensão do homem político por ele previsto. O homem diferentemente dos demais animais pode falar, isto é, tem o dom da fala.

Na verdade, a simples voz pode indicar a dor e o prazer, e os outros animais a possuem (sua natureza foi desenvolvida somente até o ponto de ter sensações do que é doloroso ou agradável e externá-las entre si), mas a fala tem a finalidade de indicar o conveniente e o nocivo, e portanto também o justo e injusto; a característica específica do homem em comparação com os outros animais é que somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto e de outras qualidades morais, e é a comunidade de seres com tal sentimento que constitui a família e a cidade.<sup>594</sup>

Etimologicamente a palavra grega *pólis*, “[...] no seu sentido clássico significava <<um estado que se governava a si mesmo>>.”<sup>595</sup> Como já estudado no primeiro capítulo, sabemos que as cidades gregas se autogovernavam e são independentes uma das outras, em todos os sentidos. Cada cidade tinha autonomia, a política, a economia e o poder da administração. Portanto, ela é o substrato fundamental da civilidade. Aristóteles sabe muito bem disso e, mais adiante, ele explica que indivíduo isolado não consegue bastar a si mesmo.

É claro, portanto, que a cidade tem precedência por natureza sobre o indivíduo. De fato, se cada indivíduo isoladamente não é auto-suficiente, conseqüentemente em relação à cidade ele é como as outras partes em relação a seu todo, e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou que seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser um animal selvagem ou um deus.<sup>596</sup>

O *zoon-politikon* do filósofo está enraizado junto à natureza do homem: viver em comunidade é uma necessidade natural. A parte racional do homem é política. “Quando Aristóteles define o homem como animal ‘político’ sublinha o que separa a

<sup>593</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 1, 1253 a.

<sup>594</sup> *ibid.* I, 1, 1253 a.

<sup>595</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.47.

<sup>596</sup> ARISTÓTELES. *Política*. cit. I, 1, 1253 a.

Razão grega da de hoje. Se o *homo sapiens* é a seus olhos um *homo politicus*, é que a própria Razão, em sua essência, é política.”<sup>597</sup>

As análises de Aristóteles sobre a cidade caminham no mesmo sentido inicial. Aristóteles continua a decompor as partes do todo para explicar detalhadamente cada uma das partes. Assim, ele coloca uma ordem cronológica do ponto de vista do poder e do governo da *pólis*: O primeiro e único dono e senhor de tudo é o homem livre daquela civilização, somente ele é soberano, proprietário de bens, de terras, de escravos, de mulheres. O escravo e a mulher ocupam posições diferentes: “Entre os bárbaros, porém, a mulher e o escravo ocupam a mesma posição; [...]”<sup>598</sup>, a ela resta procriar, cuidar da economia da casa, das coisas do marido, e a ele, obedecer. Quanto ao escravo, nada lhe resta, senão trabalhar e obedecer, é simplesmente propriedade do senhor. A partir dessa decomposição investigativa, acrescenta Aristóteles: “[...] é num ser vivo que se pode discernir a natureza do comando do senhor e do estadista: [...]”<sup>599</sup>, sendo o homem livre, senhor, proprietário de terras de escravos e de mulheres, só a ele caberá o poder, e “[...] o abuso dessa autoridade é inconveniente para ambos os lados, pois o que é conveniente para uma parte é também para o todo [...]”<sup>600</sup> Para o filósofo, a vida nasce da família e essa tem por naturalidade atingir sua finalidade que é senão fazer com que os seus componentes vivam e se sintam felizes. A finalidade das ações dos indivíduos não é contrária nem inversa da finalidade da cidade. Se a cidade visa o maior de todos os bens, e tendo por finalidade o bem maior de todos os outros, então ela é soberana. A associação de homens, mulheres e escravos constitui a família, essa por sua vez quando reunidas, formam a comunidade. A comunidade é a cidade. Daqui, é possível entender que a cidade é uma constituição natural e, portanto, é na cidade que o homem vai efetivar e concretizar sua realização máxima. Esse pensamento sobre a cidade que Aristóteles elabora se concretiza na vida prática dos indivíduos da *pólis*.

Nesse sentido, a cidade é soberana, porque ela é o todo, portanto só ela pertence o poder, e o poder para um grego é a lei, logo a lei é soberana perante os cidadãos dessa civilização. A lei não pode ser parcial, ela é imparcial e por isso garante o bem comum, jamais pode ser parcial, isto é, priorizar interesses de uns poucos. A lei é para Aristóteles, para Platão, ou para qualquer cidadão grego dessa civilização, a

---

<sup>597</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 11ª ed. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.103.

<sup>598</sup> ARISTÓTELES. **Política**. I, 1, 1252 b.

<sup>599</sup> *ibid.* I, 2, 1254 b.

<sup>600</sup> *ibid.* I, 2, 1255 a.

expressa máxima que garante racionalmente o bem comum. O objetivo da cidade para Aristóteles é viver bem, e assim “[...] a lei é uma garantia de justiça recíproca [...]”<sup>601</sup>, e tudo mais deve se ordenar para esse fim, portanto, “[...] uma cidade não é apenas uma reunião de pessoas num mesmo lugar, com o propósito de evitar ofensas e de intercâmbios de produtos.”<sup>602</sup>

A partir daí, sem dúvida, a lei passa a ser impreterivelmente o instrumento preciso para contribuir para a efetivação, determinação e configuração do Estado. Dessa reflexão inicial três aspectos são essenciais na visão educativa de Aristóteles: a primeira, a cidade é uma comunidade; a segunda, essa comunidade visa atingir uma finalidade; e a terceira e última, a comunidade é soberana. Aqui, o filósofo foge do individualismo e convida o cidadão a adaptar-se ao mundo comunitário, assim é definida a comunidade política por ele. Voltando sua voz novamente para os sofistas, afirma:

Para falar de um modo geral, eles não sabem sequer o que é a ciência política, nem do que ela trata; se assim não fosse eles não a teriam classificado idêntica à retórica, ou até inferior a ela, nem teriam imaginado que legislar é fácil, bastando fazer uma coleção de leis consideradas boas.<sup>603</sup>

Para Aristóteles, as constituições “[...] são por assim dizer, ‘obras de artes’ políticas, [...]”<sup>604</sup> A lei, a constituição é o caminho mais próximo para regulamentar e adequar à vida todos os indivíduos.” Aristóteles sabe disso muito bem, diz ele: “Uma constituição é o ordenamento de uma cidade quanto às suas diversas funções, principalmente a função mais importante de todas.”<sup>605</sup> Aristóteles está vivendo um período conturbado em relação ao governo das *poleis*, com isso ficam evidentes as contradições nos debates da política. Explica ele: “[...] as causas de revoluções nos governos constitucionais e nas monarquias e as tiranias devem ser consideradas as praticamente as mesmas, [...]”<sup>606</sup>

Aristóteles, ao estudar as mais diferentes formas de constituições determina também quais os tipos de pessoas que podem assumir o governo da *pólis*. Como vimos anteriormente, ele estudou mais de 180 constituições de sua época. Nesse

<sup>601</sup> ARISTÓTELES. **Política**. III, 5, 1281 a.

<sup>602</sup> *ibid.* III, 5, 1281 a.

<sup>603</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. X, 1181 a.

<sup>604</sup> *ibid.* X, 1180 a.

<sup>605</sup> ARISTÓTELES. **Política**. III, 3, 1278 b.

<sup>606</sup> *ibid.* VI, 8, 1311 a.

contexto de organicidade do Estado, Aristóteles elabora sua filosofia da educação. A concepção educativa do filósofo brota nesse chão. Assim, “Ele se esforça em conciliar as exigências legítimas e divergentes do costume, da lei e da palavra e chega, assim, a organizar, de modo original, as relações entre pedagogia e moral e a política.”<sup>607</sup> Ao enraizar no mesmo solo a raiz educativa, enlaça, entrelaça e prende as raízes do Estado.

Permanecendo entrelaçadas, ambas estão seguras, juntas mantêm o equilíbrio, a sustentabilidade dos frutos. Aristóteles, em *Ética a Nicômacos*, previamente anuncia sua intenção: ele pensa uma escola de Estado para Atenas, por isso louva a *pólis* espartana, cuja constituição regulamentava a escola pública:

Somente em Esparta, ou praticamente só, o legislador parece ter prestado atenção às questões da educação e preparo físico dos cidadãos; na maioria das cidades essas questões forma descuidadas, e cada pessoa vive como lhe apraz, à maneira dos Ciclopes. ‘fixando a lei para a mulher e os filhos.’<sup>608</sup>

Como descrevemos no segundo capítulo dessa tese, em Platão, as escolas de Esparta e Creta eram públicas, os habitantes da Lacedemônia eram privilegiados pela escola de Estado, ou seja, a instrução ganha a conotação pública. Os espartanos recebiam na escola pública não somente as crianças, também as mulheres. As jovens daquela região tinham esse direito assegurado por lei: aprendiam tanto a ginástica como a música. Aristóteles pensa esse modelo de escola para Atenas, é evidente com muitas modificações.

[...] mas aqui, o grande filósofo fala como precursor da época helenística, porque em seu tempo, a existência de uma verdadeira ‘instrução pública’ assumida pelo Estado permanecia uma verdadeira originalidade das cidades ‘aristocráticas’ (Esparta e Creta), cujas tendências totalitárias constatamos.<sup>609</sup>

Por isso, o legislador de Atenas deve estar atento para essa questão, portanto a ele confere esse encargo: aprovar em lei a escola de Estado – pública, recomenda Aristóteles: “[...] a educação deve ser adequada a cada forma de governo, porquanto o caráter específico de cada constituição a resguarda e mesmo lhe dá bases firmes desde o princípio [...]”<sup>610</sup> Aristóteles, na qualidade de pesquisador do

<sup>607</sup> VERGNIÈRES, Solange. op.cit. p.6.

<sup>608</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. X, 1180 a.

<sup>609</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit.1990. p.166.

<sup>610</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 1, 1337 a.

comportamento dos cidadãos da *pólis*, conhece os hábitos praticados em relação ao sistema educativo, tanto de seu tempo como o da tradição: sabe muito bem ele que os homens livres de Atenas escolhem para seus filhos a educação que lhes aprouver, ou seja, os filhos dos ricos são educados de acordo com a supervisão individual de cada homem livre da *pólis*. A posição de Aristóteles sobre a escola de Estado é assumida claramente: “É claro, portanto, que tem de haver uma legislação pertinente à educação das crianças, e que ela deve ser um encargo público; não se deve, porém, ignorar o que é a educação e como deve educar.”<sup>611</sup>

Não existe uma instituição pública na *pólis* de Atenas. Para Aristóteles, não é aconselhável ter um único modelo educativo na cidade. No caso de Atenas, como foi afirmado anteriormente, as escolas eram privadas, não existia a escola de Estado. Aristóteles está preocupado em garantir para a cidade uma vida boa para todos os homens livres, portanto, acima de qualquer outra finalidade, quer garantir o bem comum da *pólis*. A educação deve ser um bem comum também para a cidade.

Mas como há um fim único para a cidade toda, é obvio que a educação deve ser necessariamente uma só e a mesma para todos, e que sua supervisão deve ser um encargo público, e não privado, à maneira de hoje (atualmente, cada homem supervisiona a educação de seus próprios filhos, ensinando-lhes em caráter privado qualquer ramo especial de conhecimento que lhe pareça conveniente). Ora: o que é comum a todos deve ser aprendido em comum. Não devemos pensar tampouco que qualquer cidadão pertence a si mesmo, mas que todos pertencem à cidade, pois cada um é parte da cidade, e é natural que a superintendência de cada parte deve ser exercida em harmonia com o todo.<sup>612</sup>

Uma das primeiras práticas educativas que deve ser reformulada é essa: aquilo que é de todos, deve, portanto, ser aprendido também em comum, por isso a escola de Estado. No entendimento de Aristóteles, há uma única finalidade para toda a cidade, se a cidade fosse menor que o cidadão certamente não necessitaria de tal propósito, mas agora, a cidade deve preceder o cidadão, portanto se a educação não for a mesma para todos certamente a cidade não se realiza, da mesma forma, também seus integrantes, por isso a necessidade da escola de Estado.

Para além dessas questões, o legislador desde o início deve estar atento para a união entre homens e mulheres, isto é, ele deve legislar sobre as uniões

<sup>611</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 1, 1337 a.

<sup>612</sup> *ibid.* VIII, 1, 1337 a.

matrimoniais. Nesse sentido o filósofo de Estagira se identifica com Platão, na medida em que sua preocupação também com as questões do matrimônio. Em suma, os dois estão preocupados com o controle de natalidade, Aristóteles, por sua vez, afirma:

Ao legislar a propósito desta união ele deve considerar as próprias pessoas e sua idade com vistas ao tempo que elas devem viver juntas e a que sua capacidade de procriação não seja prejudicada pela circunstância de o homem ainda se capaz de gerar e a mulher já não ser capaz de conceber [...].”<sup>613</sup>

A sua posição em relação ao cuidado com o nascimento e crescimento das crianças é também uma posição drástica. Muito mais que a seletividade platônica, Aristóteles sabe muito bem que seus concidadãos se preocupam com a densidade territorial, assim ele impõe ao legislador uma constituição que não permita que “[...] nenhuma criança disforme seja criada; com vistas a evitar o excesso de crianças [...].”

<sup>614</sup> A propósito, vale relembrar que finalidade da formação do homem grego não estava voltada para a criança, mas para o homem adulto: “A criança ainda não é completamente desenvolvida, e portanto suas qualidades obviamente não podem ser consideradas apenas em relação a ela mesma, e sim ao homem inteiramente desenvolvido, ou seja, a pessoa que tem autoridade sobre ela.”<sup>615</sup>

Mas é melhor que haja um sistema específico e público para tais questões: se elas forem descuradas pela comunidade, então será acertado que cada pessoa ajude seus filhos e seus amigos a atingir a excelência moral, e que elas tenham o poder, ou no mínimo a inserção, de agir assim.<sup>616</sup>

Aqui, percebemos que Aristóteles propõe também a educação familiar, outra prática que também deve ser reformulada, diferentemente de Platão, já que, na concepção educativa deste, a criança ainda recém-nascida era destinada ao serviço do Estado. Na concepção educativa de Aristóteles, a prática é diferente: a criança, a partir dos primeiros anos, deve ser educada na família. O primeiro período instrutivo da criança fica a cargo da família.

---

<sup>613</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VII, 14, 1335 a.

<sup>614</sup> *ibid.* VII, 14, 1335 b.

<sup>615</sup> *ibid.* I, 5, 1260 b.

<sup>616</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. X, 1180 a.

Em certo sentido, sem dúvida, a educação começa desde estes primeiros anos: a criança inicia-se já na vida social, mediante a forma das boas maneiras a adquirir, como da civilidade pueril e correta; já se procura impor-lhe certa disciplina moral: sabemos que certas amas de leite dedicavam-se a reprimir os caprichos da criança e a corrigir sua vontade em formação por meio de regras estritas e, já, de muita severidade.<sup>617</sup>

Nesses primeiros anos a educação familiar deve voltar-se para a formação física da criança, “[...] orientada no sentido de exercer influência preponderante em relação ao vigor físico.”<sup>618</sup> Em primeiro lugar a prioridade educativa era sem dúvida, o físico, - o corpo, o treinamento tinha como finalidade desenvolver o aspecto militar - das armas. O cuidado com o corpo é um atributo especial, não se recomenda uma instrução excessiva ou violenta, de acordo com suas análises, a instrução deve ser gradativa, adaptativa, portanto, formativa.

Existe uma predisposição natural nos filhos para obedecer aos pais. Nos lares os costumes e os hábitos têm força e poder, uma vez que os laços de sangue propiciam e contribuem consideravelmente na formação da criança. A criança desde cedo deve aprender a obedecer à voz de comando. A escola de Estado, então recebe a criança aos sete anos e dela cuida permanentemente. Sobre essa nova prática educativa da *pólis* ateniense, Henri-IrénééMarrou, ao retratar especificamente as instituições educativas da história da civilização grega, não deixou de credenciar Aristóteles.

Aristóteles desdobra-nos um quadro análogo, e a análise que dele faz permite-nos visualizar melhor seu conteúdo real. Até os sete anos a criança permanece com sua família, sob os cuidados das mulheres; os antigos tão preocupados com a finalidade humana da educação (a criança como tal não lhes interessa), quase não se ocupavam com essa primeira fase, que para eles não faz parte ainda da *παίδεια* no sentido pleno da palavra. A partir dos sete anos, e teoricamente até os catorze (Aristóteles diz mais vagamente, até a puberdade, *μβη*), estende-se o período escolar: mais ou menos equivalente ao nosso curso primário. O período seguinte culmina com o estágio de formação cívica e militar, a efebia.<sup>619</sup>

Ainda, sobre a primeira educação das crianças, é preciso detalhar sobre esses “[...] mestres, ou técnicos, que transmitiam às crianças os segredos de suas artes,

<sup>617</sup> MARROU, Henri-Irénéé. op. cit. 1990. p. 224.

<sup>618</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VII, 15. 1336 a.

<sup>619</sup> MARROU, Henri-Irénéé. op. cit. 1990. p. 164.

não eram educadores no sentido estrito [...].”<sup>620</sup> São técnicos, a saber: o primeiro e mais importante: o professor de ginástica, - pedotriba, o treinador de meninos; depois desse, em grau de importância, estaria o mestre de música, - o citarista, cabia a esse, instruir e capacitar artisticamente o jovem. Finalmente o mestre do bê-á-bá, esse, “o menos ilustre e mais característico, o *grammatistés* [...]”<sup>621</sup>, o mestre do bê-á-bá, não tinha vida fácil, explica Mario Manacorda que “Assim como na literatura egípcia e hebraica, também na literatura grega existem testemunhos de mestres surrados por seus discípulos; [...]”<sup>622</sup> A vida desses primeiros mestres da educação estava praticamente envolvida com o descaso, com o desprezo e com a miséria. Quem nos conta essa realidade é Aníbal Ponce:

A sorte dos artesãos era de fato terrível: o homem livre, mas pobre que queria trabalhar honradamente, tinha que competir com o trabalho escravo, muito mais barato do que o seu. A desvantagem dessa situação o manietava com dívidas que não podiam redimir e, em pouco tempo, passava da sua miserável ‘liberdade’, a olhar invejosamente para a situação, menos miserável talvez, dos escravos.<sup>623</sup>

Esse é o estranho caminho que se perpetuou entre os séculos. Os estudos de Mario Manacorda já nos revelaram no primeiro capítulo dessa tese: apesar de ser um indivíduo decaída no círculo estreito das relações educativas da época, cuja profissão é indigna e vulgar. Entretanto, Aristóteles, reconhece a complexa e difícil tarefa encarregada ao *grammatistes*, Lê-se em *Ética a Nicômacos*.

De fato, moldar adequadamente o caráter de alguém – seja quem for que nos apresente – não é tarefa para qualquer pessoa ao acaso; se uma pessoa pode fazer isto, esta é a pessoa que tem o conhecimento adequado, da mesma forma que na medicina e em todas as outras profissões cujo exercício pressupõe cuidado e discernimento.<sup>624</sup>

Aristóteles sabe que o ato de ensinar não é um ofício para qualquer pessoa, não pode ser uma coisa decidida pelo acaso. Se uma pessoa está destinada a tal

<sup>620</sup> MARROU Henri-Iréné. Educação e retórica. In: FINLEY, I Moses. (Org.) **O legado da Grécia**. uma nova avaliação. Tradução Yvette Vieira Pinto. Brasília: Universidade de 1998. p.212.

<sup>621</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação** da Antiguidade aos nossos dias. 13ª ed. Tradução Gaetano Lo Mônaco. Revisão técnica da tradução e revisão geral Paolo Nosella. São Paulo: Cortez, 2010. p.79.

<sup>622</sup> *ibid.*p.80.

<sup>623</sup> PONCE. Aníbal. **Educação e luta de classes**. 16ª ed. Tradução de José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Cortez. 1994. p.68.

<sup>624</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. X, 1180 b.



profissão certamente deve essa, aprender bem os conhecimentos, acima de tudo deve ter um conhecimento acertado. Sobre o sentido evolutivo dessa profissão na história, escreve Henri Marrou:

Bem significativa, a este respeito, é a evolução semântica (estimulada desde o período helenístico) que conduziu o termo ‘pedagogo’ a seu sentido atual de ‘educador’: na formação da infância este humilde servo desempenhava, efetivamente, um papel mais importante que o mestre-escola; este último é apenas um técnico adstrito a um setor ilimitado da inteligência; o pedagogo, ao contrário, acompanha a criança o dia inteiro, inicia-a nas boas maneiras e na virtude, ensina-a a conduzir-se no mundo e na vida (o que importa mais do que saber ler...).<sup>625</sup>

Ensinar é uma atividade tão complexa tal qual a medicina ou qualquer outra profissão. Mas essa questão está descartada na civilização de Aristóteles, o ofício de ensinar é uma profissão vulgar, indigna. Os sábios da época não ensinam por missão, mas para ganhar dinheiro, para escapar à pobreza, o está em questão, afirma Mário Manacorda, não é a arte em si, “[...] não o conhecimento e a habilidade neste ou naquele campo, mas o seu exercício mercenário, para ganhar a vida, isto é indigno.”<sup>626</sup> Ainda em Platão, em sua obra *Górgias*, podemos ler: “Mas se trata de ensinar a alguém a maneira de ser tornar o mais virtuoso possível, de o ensinar a administrar a sua casa ou a sua cidade, considera-se vergonhoso não o fazer senão a troco de dinheiro.”<sup>627</sup> Já sabemos, e vamos ressaltar, em Creta ou em Esparta, a educação é tarefa do Estado, o que não acontecia em Atenas. Por sua vez, Aristóteles reconhece a natureza dessa atividade, ao afirmar: “Há também algumas ciências que podem ser tidas como liberais, mas somente até o ponto em que elas não levem à vulgaridade [...]”<sup>628</sup>, certamente aqui sua voz está ecoando contra os sofistas, que faziam dessa atividade um verdadeiro ganha pão, com ela angariavam fundos para viver. Novamente, afirma o filósofo: “[...], pois uma dedicação excessiva e uma obstinação que pode induzir alguém a considerá-las um fim em si mesmas resultarão nos inconvenientes mencionados pouco antes.”<sup>629</sup> Somente é permitido ensinar nos lares, onde naturalmente o pai transmite ao filho o seu aprendizado, no máximo aos amigos e parentes. O próprio Aristóteles foi preceptor de

<sup>625</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p.345.

<sup>626</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.85

<sup>627</sup> PLATÃO. *Górgias*. 520 d.

<sup>628</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 1, 1337 b.

<sup>629</sup> *ibid.* VIII, 2, 1337 b.

Alexandre, portanto ensinar aos amigos e parentes é uma coisa digna, mas ensinar por dinheiro é vulgar.

Faz também muita diferença a natureza do objetivo visado em certa atividade ou em certo estudo; se alguém segue uma atividade ou um estudo para o seu benefício ou pelo benefício de seus amigos, ou visando as qualidades morais, eles nada têm de vulgar, mas aquele que se dedica a eles por causa de terceiros parece muitas vezes estar agindo mercenariamente ou servilmente.<sup>630</sup>

Assim, a atividade do mestre escola é então uma atividade abominável, poucos deles conseguiram sobressair. A relação entre os filhos dos ricos e os mestres escola sempre foi um relação conflituosa. “Pois é, os caminhos da cultura são infinitos: entre eles, as perseguições políticas. É triste constatar que, se os sábios ensinam, não o fazem por missão, mas somente para escapar à pobreza.”<sup>631</sup> A profissionalização não é bem vinda para Aristóteles, assim como também foi para Platão. A civilização de Aristóteles ou de Platão está fundamentada na divisão do trabalho, a escravidão garante o trabalho, por isso era inadmissível um homem livre exercer a atividade de um trabalhador. Por isso os sofistas estão sempre na contramão da concepção, ora de Platão, ora de Aristóteles. Eles são trabalhadores, artesãos do ensino, portanto indignos, pois para os referidos filósofos, eles recebem salários. Afirma Aníbal Ponce:

O ideal que dominava até então era o ideal que os senhores da terra haviam concebido e imposto, ao passo que o novo ideal era dos comerciantes e industriais, que até então tinham estado excluídos do ginásio. Os sofistas se apropriaram sagazmente dele e lançaram no mercado o seu trabalho intelectual.<sup>632</sup>

Outra significativa prática educativa é a questão do ócio, a despreocupação. O trabalho manual sempre esteve a cargo dos escravos e dos estrangeiros. O trabalho é sempre para os gregos antigos uma atividade vil, e Aristóteles sabe disso perfeitamente bem, ele conhece bem a realidade da cidade de sua época e, portanto sua teoria está adequando aos costumes de seu povo. Quando ele pensa seu projeto ele faz visando os interesses das classes abastadas.

O filho de um artesão, quando não continuava sendo um analfabeto (apesar da lei), apenas conseguia adquirir os mais elementares

<sup>630</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 2, 1337 a.

<sup>631</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.84.

<sup>632</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p. 53.

conhecimentos de leitura, escrita e cálculo. O filho do nobre, por outro lado, podia completar todos os graus de ensino: escola elementar e palestra até os 14 anos, ginásio até os 16, efebria até os 18, cidadania dos 20 aos 50, e vida diagógica dos 50 até a morte.<sup>633</sup>

A finalidade prática da educação não vale para os homens livres, ele descarta o sentido da profissionalização. O homem livre não trabalha, essa tarefa está destinada para os escravos. Essa é uma questão que Aristóteles ainda retém de Platão. Mario Manacorda alerta também o preconceito de Aristóteles. “Não para o ofício [*téchne*], mas para a educação [*paideia*], já dissera Platão, nisso concordando com Aristóteles.”<sup>634</sup>

Aristóteles evidencia o tempo livre do cidadão da *pólis* como um dos momentos mais preciosos. Sabe-se que o homem livre da *pólis* não trabalha, a vulgaridade a que se refere Aristóteles é em relação ao trabalho dos sofistas, pois eles recebiam dinheiro para tal, “[...], e por isso Aristóteles proibia terminantemente que se ensinasse aos jovens as artes mecânicas e os trabalhos assalariados, porque não somente alteram a beleza do corpo, como também tiram ao pensamento toda atividade e elevação.”<sup>635</sup> O homem livre, ao contrário, não trabalha, deve ter tempo para descansar, para o lazer e o ócio. Podemos assim dizer, a cidade existe para além das coisas que são necessárias e úteis para a construção de um povoado. Para além das necessidades diárias, ela existe para satisfazer algo mais, não apenas para assegurar a nossa frágil existência, mas, enquanto nela estamos para “[...] assegurar uma vida melhor [...]”<sup>636</sup>, isto é, para viver a vida boa e feliz, portanto, assegurando o que nela há de melhor. Os homens livres cultivam os negócios da *pólis*, e ao mesmo tempo vivem do lazer, Expressa o filósofo:

[...], a própria natureza atua no sentido de sermos não somente capazes de ocupar-nos eficientemente de negócios, mas também de nos dedicarmos nobremente ao lazer, pois – voltando mais uma vez ao assunto – este é o princípio de todas as coisas. De fato, se ambos são necessários, o lazer é mais desejável que os negócios, e é o objetivos deste, [...].<sup>637</sup>

<sup>633</sup> PONCE, Aníbal. op. cit p. 51.

<sup>634</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p. 77.

<sup>635</sup> ibid. p.45.

<sup>636</sup> ARISTÓTELES. **Política**. III, 1280 b.

<sup>637</sup> ibid. VIII, 1, 1337 b. - VIII, 2, 1338 a.

O que importa para um homem livre da *pólis* são os negócios e o lazer. Por isso, ao estruturar e sistematizar sua prática educativa, ele enfatiza o lazer, o relaxamento, o ócio – tempo livre, como uma parte integrante da vida dos homens livres, o tempo livre é caracterizado como uma atividade essencial na educação dos filhos dos nobres. Em conformidade com o pensamento educativo do filósofo, no lazer, ao mesmo tempo, estão contidos dois momentos que favorecem e propiciam a vida dos homens livres: o prazer e a felicidade. Essas duas situações são adversas ao mundo do trabalhador, pois eles estão praticamente ocupados com o trabalho. Aristóteles explica o sentido e a finalidade do relaxamento.

De fato, se ambos são necessários, o lazer é mais desejável que os negócios, e é o objetivo destes; temos portanto de perguntar: como devemos fruir nosso lazer? Certamente não será jogando, pois se assim fosse os jogos seriam o objetivo de nossa vida; como isto é impossível e as diversões são mais úteis no tempo em que nos dedicamos aos negócios (quando se está fatigado tem-se necessidade de relaxar, e o relaxamento é o objetivo dos jogos, ao passo que os negócios são acompanhados de fadiga e concentração), ao introduzir as diversões na cidade devemos discernir os momentos favoráveis para usarmos, pois as empregamos como se fossem remédios; a sensação que elas criam na alma é relaxante para a mesma, e é relaxante por ser agradável.<sup>638</sup>

O lazer é sem dúvida para ele uma atividade importante, é essencialmente educativa. Para Aristóteles no lazer é possível encontrar a felicidade, da mesma forma o prazer, portanto a alegria de viver. “É claro, portanto, que há ramos do conhecimento e da educação que devemos cultivar apenas com vistas ao lazer dedicado à atividade intelectual, e tais ramos devem ser apreciados por si mesmo, [...]”<sup>639</sup> As características do lazer se ligam à finalidade máxima da cidade: a felicidade. Assim, Aristóteles privilegia o tempo de relaxamento para os homens livres. O lazer, de acordo com suas reflexões, está diretamente vinculado ao prazer, “Mas o lazer parece conter em si mesmo o prazer, a felicidade e a bem-aventurança de viver, e isso não está a alcance dos homens ocupados; e sim daqueles que usufruem o lazer.”<sup>640</sup> Ainda de acordo com sua reflexão, os negócios são uma preocupação dos homens que os buscam visando obter uma alguma meta ainda não atingida, ao contrário, “[...], a felicidade é um objetivo alcançado, que todos os homens consideram acompanhado não pelo

<sup>638</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 2, 1338 a.

<sup>639</sup> *ibid.* VIII, 2, 1338 a.

<sup>640</sup> *ibid.* VIII, 2, 1338 a.

sofrimento, e sim pelo prazer.”<sup>641</sup> Aristóteles sabe que as opiniões sobre o conceito de felicidade são muitas, há divergências de opiniões, mas, em relação ao ócio, ele afirma, “[...] cada um o concebe segundo sua própria natureza e seu próprio caráter, e o prazer que o melhor dos homens considera ligado à felicidade é o melhor prazer e provém das mais nobres fontes.”<sup>642</sup>

Após ter sistematizado a primeira parte de sua concepção de educação do ponto de vista da *pólis*, Aristóteles começa agora a rever os conteúdos educativos existentes na sua época. Ele investiga a escola de seu tempo: analisa e interpreta os conteúdos estudados pelos jovens da *pólis*. Ele procura rever quais são os ramos de conhecimento que os jovens aprendem. A partir daí, põe em evidência e interpreta uma nova prática educativa: a escrita – a gramática. Ao analisar os ramos do conhecimento, ele coloca em primeiro plano a escrita, contrariando dessa forma seu mestre Platão.

### 3.2 A escola de escrita.

Antes do século V a. C., a escrita não era compreendida como proposta de aprendizado, ela é ainda uma atividade exercida apenas pelos escribas, funcionários dos reis, isso na verdade era uma praxe das civilizações antigas. Até então, era uma espécie de profissão privilegiada, que, na verdade consistia em dar, transmitir ordens. Descrevendo sobre a escola de escrita no Egito, Mario Manacorda afirma: “O ofício de escriba, portanto consiste em essencialmente em dar ordens e também em ser enviado como mensageiro, o que em geral significa transmitir ordens: [...].”<sup>643</sup> Os escribas, do ponto de vista político social, são homens superiores aos camponeses e aos artífices. A classe trabalhadora é uma classe inferior a classe dos escribas. Somente esses últimos apoderaram da cultura da escrita, ou seja, tinham o poder da escrita. Em certo sentido eles participam quase que, diretamente do exercício do poder. Henri-Marrou expressa o sentido do poder daqueles que detinham esse conhecimento:

A ideia elevada que se faz da arte do escriba encontra sua expressão simbólica na ideia de que a escrita é uma coisa sagrada, de origem e

<sup>641</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 2, 1338 a.

<sup>642</sup> *ibid.* VIII, 2, 1338 a.

<sup>643</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. *op. cit.* 2010. p.39.

de inspiração divinas, disposta sobre o patrocínio de um deus, Tot, por exemplo, no Egito, Nabu, filho do deus da sabedoria Ea, na Mesopotâmia.<sup>644</sup>

Antes, propriamente, do advento público da escrita na *pólis*, os escribas tinham o contato direto com os reis nos palácios. Os escribas estão longe da grande massa de indivíduos iletrados. O escriba é socialmente um funcionário do rei, essa profissão é privilegiada. Mas é com Aristóteles que essa atividade passa a ser exercida como ramo do conhecimento. A questão da escrita, enquanto especificidade do saber, não parece uma questão de primeira via em Platão. É com Aristóteles que a escrita passa a ser devotada e se renova definitivamente. Já previamente analisado no segundo capítulo, Platão é sem dúvida um oponente especial em relação à escrita, sua posição é uma ocasião de resistência ao ensino da gramática. Sobre isso, afirma Mario Manacorda: “Como se vê, as letras, esquecidas por Platão, aqui são registradas em primeiro lugar: Aristóteles, em seu realismo, não pode ignorar o fato.”<sup>645</sup>

Contraopondo-se ao seu mestre, Aristóteles procura substituir o costume pela lei escrita, não mais a imitação entendida como forma única de aprendizado, ao contrário, a escrita ganha maior flexibilidade e se torna, sem dúvida, um valor insubstituível na vida educativa da Grécia. Sabe-se que a palavra é o centro da vida política da *pólis* e que, por meio da escrita, ela se transforma substancialmente. Os gregos, dos egípcios a absorvem e, numa transcrição modificada, colocam a escrita em circulação e, a partir de Aristóteles, ela se torna um instrumento preciso na vida formativa dos filhos dos nobres daquela civilização. “Era a palavra que formava, no quadro da cidade, o instrumento da vida política; é a escrita que vai fornecer, no plano intelectual, o meio de uma cultura comum e permitir uma completa divulgação de conhecimentos previamente reservados ou interditos.”<sup>646</sup> Assim, a escrita é a base para o desenvolvimento da educação. A *paideia* aristotélica traz em seu interior uma relação essencial entre a filosofia e a educação.

Compreende-se assim o alcance de uma reivindicação que surge desde o nascimento da cidade: a redação das leis. Ao escrevê-las, não se faz mais que assegurar-lhes permanência e fixidez. Subtraem-se à autoridade privada dos *basileis*, cuja função era ‘dizer’ o direito; tornam-se bem comum, regra geral suscetível de ser aplicada a todos

<sup>644</sup> MARROU, Henri-Irénée. op.cit. p.10.

<sup>645</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.77.

<sup>646</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. 2000. p. 43.

da mesma maneira. No mundo de Hesíodo, anterior ao regime da Cidade, a *dike* atuava ainda em dois planos, como dividida entre o céu e a terra: para o pequeno cultivador beócio, a *dike* é, neste mundo, uma decisão de fato dependente da arbitrariedade dos reis ‘comedores de presentes’; no céu, é uma divindade soberana, mas longínqua e inacessível. Ao contrário, pela publicidade que lhe confere a escrita, a *dike*, sem deixar de aparecer como um valor ideal vai poder encarnar-se num plano propriamente humano, realizar-se na lei, regra comum a todos, norma racional, sujeita à discussão e modificável por decreto, mas que nem por isso deixa de exprimir uma ordem concebida sagrada.<sup>647</sup>

No início do século V a. C., a escrita passa a ser um instrumento precioso aos olhos da civilização grega, de forma definitiva – o nascimento da escola de escrita, por sua vez marca também toda a história da civilização humana. “Em cidades como Atenas, ler, escrever e aritmética parece terem sido atributos comuns a toda população livre.”<sup>648</sup> Como se sabe, a palavra era para um grego um instrumento político de importância considerável.

Desde os tempos de Homero a palavra e a palavra escrita estão relacionadas de forma íntima à vida da *pólis*. Sobre a origem da escrita na civilização grega, Heródoto descreveu-a da seguinte maneira:

Os fenícios vindos com Cadmos, entre os quais estavam esses gefireus, introduziram numerosos conhecimentos entre os helenos quando estabeleceram em seu território – entre outros o conhecimento do alfabeto, que os helenos até onde vai meu conhecimento, não possuíam anteriormente; depois, com o passar do tempo, simultaneamente com a língua esses cadmeus mudaram também as formas das letras.<sup>649</sup>

A questão da escrita não é uma questão nova para a *pólis*, desde o início nos tempos de Homero ela estava presente, porém escondida no mundo dos segredos dos escribas. A palavra é acima de tudo a rainha para os cidadãos da *pólis*. “Seria, portanto uma distorção realçar a palavra escrita.”<sup>650</sup> Saber usá-la é, contudo, dominar a assembleia. Por isso, quem sabia pronunciar bem se saía bem, sobretudo, na política em Atenas. “O uso da escrita, que havia desaparecido no século XI, com o colapso da civilização micênica, foi restaurado com a adoção do alfabeto fonético grego de origem

<sup>647</sup> VERNANT. Jean-Pierre. op. cit. p. 43.

<sup>648</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.81.

<sup>649</sup> HERÓDOTO. **História**. Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. p.274.

<sup>650</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.82.

fenícia no início do século XVIII.”<sup>651</sup> No tempo de Sólon (640 a. C. - 558 a. C.), a escrita passa a ser o centro das preocupações da *pólis*, foi, sem dúvida, um dos maiores acontecimentos relacionados à democracia grega, de Atenas. Quando os gregos redescobrem o sentido da escrita, ela não mais apresenta aquela especificidade do escriba; ao contrário, acaba por representar a cultura comum da vida na *pólis*.

Em relação ao projeto educativo platônico, a escrita até então é um saber desqualificado e ignorado. Contudo, para o helenista Finley, a não aceitação de Platão tem um propósito. Escreve ele: “O próprio Platão, apesar de todas as suas dúvidas foi um ótimo escritor [...]”<sup>652</sup>, se Platão, nos dizeres de Finley era mesmo um ótimo escritor como poderemos entender essa tal recusa? Platão, em *Fedro*, explica sua falta de interesse pela escrita, ao mesmo tempo, propõe uma alegoria, a qual narra a história do inventor da escrita. Essa alegoria contada por Platão tem personagens fictícios: *Teute* e o rei *Tamuz*. Platão, mais uma vez, coloca na boca de Sócrates sua inspiração: no diálogo com personagem Fedro, Sócrates explica o sentido e a natureza da escrita; essa, contudo, não passa de um simulacro.

*Sócrates:* \_\_ Dizem que Tamuz fez muitas observações e contra cada uma das artes, que fora longo enumerar. Porém, quando chegou aos caracteres da escrita, Aqui está majestade, lhe disse Teute, uma disciplina capaz de deixar os egípcios mais sábios e com melhor memória. Está descoberto o remédio para o esquecimento e a ignorância. Ele a falar, e o rei a responder: Engenhosíssimo Teute, uma coisa é inventar as artes, e outra muito diferente, discorrer sobre a utilidade ou desvantagem para quem delas tiver de fazer uso. Tal é o teu caso, como pai da escrita: dada a afeição que lhe dedicas, atribui-lhe ação exatamente oposta à que lhe é própria, pois é bastante idônea para levar ao esquecimento a alma de quem aprende, pelo fato de não obrigá-lo ao exercício da memória. [...]

*Fedro:* \_\_ com que facilidade, Sócrates, inventas um conto egípcio ou da terra em que entenderes!

*Sócrates:* \_\_ É a escrita, Fedro, é muito perigosa e, nesse ponto, parecidíssima com a pintura, pois esta, em verdade, apresenta seus produtos como vivos, [...]

*Fedro:* \_\_ Referes-te ao discurso de quem sabe, discurso vivo e animado, do qual, com toda a justiça, pode ser considerado simples simulacro o discurso escrito.<sup>653</sup>

<sup>651</sup> MARROU Henri-Iréné. op. cit. 1998. p.214.

<sup>652</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.82.

<sup>653</sup> PLATÃO. Fedro - Cartas O Primeiro Alcibíades. In: **Diálogos de Platão**. 274 e.



Para Platão, praticar a escrita poderia trazer consequências equívocas à memória, já que os jovens de sua civilização aprendiam pelo método mnemônico, cujo fundamento residia na capacidade de memorização. Os jovens recitavam e cantavam a antologia dos poetas antigos. A leitura estava estreitamente associada à recitação e essa, por sua vez, à memória. O povo grego era, contudo um povo que preferia falar e ouvir, afirma Finley:

Por cada pessoa que lia uma tragédia, havia dezenas de milhares que as conheciam por representação ou audição. [...] Esta elevação da oratória a uma alta forma literária é o resultado final da paixão grega pela palavra falada, um aspecto da sua vida que sempre se deve ter em conta, na consideração da sua literatura até o fim do período clássico.  
654

Por seu turno, Aristóteles centraliza a gramática em primeiro plano na prática educativa da *pólis*. Em termos de debates, dúvidas, incertezas e indagações, o contexto da escola de sua época está marcado também pelas disputas pedagógicas. Discute-se também o que deve ser ensinado e o que deve não ser ensinado. O que precisa necessariamente ser ensinado e o que não deve ser necessário. Existe uma preocupação com o conteúdo educativo, o chão pedagógico da *pólis* é um chão que vem sendo disputado, tanto por Platão como também pelos sofistas, todos eles apontam soluções. O que precisa ser ensinado? Essa é a grande indagação de que também vai se ocupar Aristóteles. Diz ele:

Na atualidade há divergência de opinião quanto aos próprios fatos, pois nem todos estão de acordo a respeito das matérias que os jovens devem aprender, seja com vistas às qualidades morais, seja com vistas à vida perfeita, e não é claro se os estudos devem ocupar-se mais do intelecto ou do caráter.<sup>655</sup>

A sua preocupação é saber quais são essas matérias, entre a música, a ginástica, o desenho e outras, sobretudo que saber se a importância maior deve ser com a formação do caráter, ou seja, a excelência moral, - a *sophrosýne*, ou, se é mais importante formar a parte intelectual, - a *phrónesis*. De acordo com o filósofo, a prática educativa existente parece gerar “[...] dúvidas embaraçosas e não é claro, tampouco, se devem ser ensinadas as matérias úteis à vida ou os conhecimentos mais elevados; [...].”

<sup>654</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.82.

<sup>655</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VIII, 1, 1337 a.

<sup>656</sup> Os estudiosos dos conteúdos pedagógicos de seu tempo estão em dúvida sobre o que é realmente significativo para formar bem os jovens no campo moral, entre eles, “[...] não se chegou a um acordo quanto ao que é útil às qualidades morais, pois para começar nem todos os homens dão preferência à mesma qualidade moral, [...]” <sup>657</sup> Para Aristóteles, todos os estudiosos concordam e ao mesmo tempo discordam em relação à melhor qualidade moral, portanto sustentam opiniões diversas.

Porém, aos filhos dos ricos nobres de Atenas, expressa o Estagirita, “[...] deve se transmitir aos jovens, então, apenas os conhecimentos úteis que não tornam vulgares as pessoas que os adquirirem.” <sup>658</sup> Portanto, o ofício de ensinar, - a tarefa pedagógica, não deve ser um conhecimento a ser repassado aos jovens filhos dos ricos.

Uma atividade, tanto quanto uma ciência ou arte, deve ser considerada vulgar se seu conhecimento torna o corpo, a alma, o intelecto de um homem livre inúteis para a posse e a prática das qualidades morais. Eis por que chamamos vulgares todas as artes que pioram as condições naturais do corpo, e as atividades pelas quais se recebem salários; elas absorvem e degradam o espírito. <sup>659</sup>

Está evidente para Aristóteles a distinção: uma coisa é a atividade servil, outra coisa é a atividade liberal. Essa distinção é clara e objetiva, ao mesmo tempo é visível e contundente, somente uns poucos jovens terão oportunidade de estudar integralmente, poucos deles terão uma formação omnilateral. Grande parte dos jovens está fora da escola, - dos ginásios, os filhos da classe trabalhadora.

Alguns preceitos de Sólon são particularmente ilustrativos. ‘As crianças – afirma ele – devem, antes de tudo, aprender a nadar e a ler; em seguida, os pobres devem-se exercitar na agricultura ou em uma indústria qualquer, ao passo que os ricos devem se preocupar com a música e a equitação e entregar-se à filosofia, à caça e à frequência nos ginásios.’ <sup>660</sup>

Para os poucos afortunados que ali estão o filósofo define oportunamente os conteúdos que eles precisam e devem conhecer. A partir dessa ótica, no segundo capítulo do oitavo livro *Política*, Aristóteles afirma: “Pode-se dizer que há quatro ramos de educação atualmente, a gramática, a ginástica, a música, e o quarto, segundo alguns é

<sup>656</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 2, 1337 b.

<sup>657</sup> *ibid.* VIII, 2, 1337 b.

<sup>658</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 2, 1337 b.

<sup>659</sup> *ibid.* VIII, 2, 1337 b.

<sup>660</sup> PONCE, Aníbal. *op. cit.* p. 51.

o desenho; [...]”<sup>661</sup> Alguns conhecimentos são úteis à vida, outros nem tanto, porém um é essencial. De todos os conteúdos, – matérias, ele assume então a escrita, - a gramática em primeira mão. Para Aristóteles, a gramática deve estar entre aqueles conhecimentos que os jovens devem saber.

Essa é mais uma prática que deve ser reformulada na educação de Atenas. Essa guinada na história da civilização humana é mais uma das grandes contribuições educativas de Aristóteles. Sobre essa importância para a história da educação da humanidade, Mario Manacorda, se referindo à ideia de aculturação, expressa: “[...] às palavras da tradição (*os épea*) passa agora através das letras (*os grámmata*)”<sup>662</sup>, isto é, não mais somente a palavra, - o discurso tem a prioridade na vida dos homens da *pólis*, mas, também, o discurso escrito, portanto, agora entra para o rol das coisas que os jovens devem saber.

De acordo ainda com a sua concepção e prática educativa, em primeiro lugar está a educação moral, ou seja, aquela educação derivada dos hábitos e dos costumes. Tendo formado os jovens na prática moral, posteriormente, Aristóteles fala da educação do intelecto:

Como é óbvio que a educação pelo hábito deve vir antes da educação pela razão, e o exercício do corpo antes do exercício do espírito, evidentemente, de conformidade com essas considerações as crianças devem ser entregues aos cuidados do instrutor de ginástica e do treinador de crianças, a um deles para aperfeiçoar os hábitos do corpo e ao outro, para os exercícios.<sup>663</sup>

Os jovens devem aprender conhecimentos que são úteis “[...] não somente por seus préstimos – como o estudo da gramática, [...]”<sup>664</sup> mas porque, sobretudo, eles induzem e levam os jovens aos demais ramos de conhecimentos, que na verdade são indispensáveis para a formação omnilateral. Essa é a posição de Aristóteles, embora assumindo a escrita como primeiro ramo de conhecimento, continua, no entanto, a carregar o germe do preconceito platônico, a educação deve visar a cultura e não os conhecimentos que profissionalizam os homens livres da *pólis*.

<sup>661</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 2, 1337 b.

<sup>662</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.71.

<sup>663</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 3, 1338 b.

<sup>664</sup> *ibid.* VIII, 3 1338 b.

A disseminação do alfabeto estimulou a adoção de um terceiro tipo de ensino e o aparecimento da escola como hoje conhecemos, onde a criança, sob a supervisão de um professor com um nome característico, *grammatistes* ou *grammatididaskalos* ('aquele que ensina letras'), aprendia a ler e a escrever.<sup>665</sup>

Os estudos de Mario Manacorda evidenciam que a escola de escrita se propagou rapidamente entre os cidadãos livres, mas como não poderia ser diferente, afirma ele: “Ela entrou no rol das coisas que um jovem livre deve conhecer [...]”<sup>666</sup> Em Roma, entre o final do século IV e o século III a escola já é difundida, “[...] Mas uma verdadeira escola de nível mais elevado (gramática e retórica) surgirá somente em decorrência da embaixada de Cratete de Maio, em 169 a. C.”<sup>667</sup>

Ao investigar as quatro matérias, gramática, ginástica, música e desenho, ele justifica a importância de cada uma. A gramática é para ele o começo de tudo, é a escrita e a leitura que conduzem o jovem aos demais conhecimentos, juntamente com o desenho, “[...] são consideradas úteis na vida e com muitas aplicações [...]”<sup>668</sup>, a leitura e a escrita também “são úteis aos negócios, e à economia doméstica e à aquisição de conhecimentos e às várias atividades da vida em uma cidade, [...]”<sup>669</sup> Quando Henri Marrou descreve sobre o objetivo da instrução primária da escola helenística, ele confirma que é possível ter uma ideia concisa e objetiva, portanto, concreta do trabalho numa escola primária helenística, “[...] Ler, aprender de cor, escrever – contar: tal é o programa, muito simples, muito limitado, que ela ambicionava preencher. [...]”<sup>670</sup>, sobre a leitura e sobre o alfabeto, escreve ele:

[...] Nada que lembre nossa ‘leitura global’, nem nosso cuidado no sentido de interessar a criança fazendo-a construir pequenas sentenças. [...] Seu plano de estudos é preparado em função de uma análise *a priori*, puramente racional, do objeto a conhecer, e ignora deliberadamente os problemas de ordem psicológica que suscita o sujeito a saber, a criança. [...] Começa-se, pois, com o alfabeto: a criança aprende pela ordem as vinte e quatro letras, não como costumamos a fazer hoje dando o valor fonético (a, be, ce, de...) mas dizendo os nomes (alfa, beta, gama,) e parece a princípio sem ver as formas.<sup>671</sup>

<sup>665</sup> MARROU Henri-Irénée. op. cit. 1998. p.214.

<sup>666</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. 2010. p.68.

<sup>667</sup> *ibid.* p.105.

<sup>668</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 3, 1338 b.

<sup>669</sup> *ibid.* VIII, 2, 1338 a.

<sup>670</sup> MARROU, Henri-Irénée. op. cit. 1990. p.236.

<sup>671</sup> *ibid.* p.236.

Esse método pretende durar séculos, como afirmou Mário Manacorda: “Essa ficou sendo, por milênios, a técnica do ler; e se entende que se tornasse hábito ler, sempre e em qualquer lugar, em voz alta como será confirmado no decorrer dos séculos.”<sup>672</sup> O uso da escrita é para Aristóteles uma das primeiras coisas para atingir a sabedoria, da mesma forma que a leitura, o grau de dificuldade é o mesmo. Não temos pormenores sobre o ou os tipos de escrita ensinados. “[...] O mestre começava, pois, por ensinar a criança a traçar, uma a uma, as letras; [...] Após as letras vinham as sílabas, [...] depois vinham as frases curtas [...]”<sup>673</sup>, cabendo ao gramático essa função. Naturalmente a pedagogia do chicote, ou, como se refere Mario Manacorda, “o sadismo pedagógico” perpassa toda a esteira dessa primeira educação clássica.

O segundo ramo de conhecimento investigado por Aristóteles é a ginástica. Para ele, expressa o filósofo, a mesma “[...], contribui para a bravura; [...] nós dedicamos à ginástica, por causa da saúde e da força [...]”<sup>674</sup> Esse ramo do conhecimento, ou, mais especificamente, essa matéria, desde os tempos de Homero, já está consolidada e sua função é preparar para as tarefas do *fazer*, ou das armas. Aristóteles, aqui, faz uma distinção entre o período da infância e o período da puberdade. Especificamente para o período da infância ele prescreve um treinamento bem moderado.

Expressa o filósofo:

[...] convém prescrever às crianças exercícios leves, proibindo-lhes dietas e exercícios forçados, para que nada lhes prejudique o crescimento; há mesmo uma prova nada desprezível de que o treinamento rigoroso pode levar a tal resultado: na lista de vencedores dos jogos olímpicos encontram-se apenas duas ou três pessoas vitoriosas como homens e como meninos, isto porque o treinamento desde a infância e os exercícios exagerados lhes tiram as forças.<sup>675</sup>

Aristóteles situa essa matéria após ter investigado a escrita e critica os povos lacedemônios, embora durante “[...] todo o tempo em que perseveravam em seus penosos exercícios haverem sido superiores a todos os outros povos, agora são deixados para trás tanto nas competições atléticas quanto nos embates da guerra.”<sup>676</sup> De acordo com a reflexão de Aristóteles, as grandes conquistas dos espartanos não deve ser

<sup>672</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.74.

<sup>673</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p. 245.

<sup>674</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VIII, 2, 1337 b.

<sup>675</sup> *ibid.* VIII, 4, 1339 a.

<sup>676</sup> *ibid.* VIII, 3, 1338 b.

explicada pela superioridade dos excessivos e penosos exercícios, mas sim pelo preparo indevido dos adversários. Do ponto de vista físico, desde cedo, as crianças devem ser educadas a partir das características de um homem nobre. Para o Estagirita, a primazia está, sobretudo com o sentimento da nobreza. Diferentemente dos animais e de qualquer outra fera, a criança nunca deve ser tratada com brutalidade animalésca:

Aqueles que impõem às crianças a prática exagerada de exercícios penosos e as deixam ignorantes em relação a outras partes indispensáveis da educação, na realidade fazem das crianças meros trabalhadores braçais, porque pretendem torná-los úteis à sociedade em uma única tarefa, e mesmo para esta as preparam pior que os outros, como demonstram nossos argumentos.<sup>677</sup>

Ao terminar sua exposição teórica sobre o primeiro processo pedagógico da criança, Aristóteles recomenda aos demais educadores de sua época, para não julgar os feitos anteriores da educação espartana mas, pelos fatos atuais, ou seja, a educação espartana, ou mais especificamente, o processo pedagógico não é mais o mesmo. Portanto, a educação dos lacedêmônios necessita de ser analisada a partir de uma nova perspectiva. Na verdade, Aristóteles está a falar do Estado espartano. Isto é, a educação é mantida pelo Estado, essa é a proposta de Aristóteles para Atenas. Os preconceitos devem ser eliminados. Terminado o primeiro período, - a infância, Aristóteles acrescenta a segunda parte do processo educativo das crianças.

Quando, porém, após a puberdade, os jovens tiverem dedicado três anos a outros estudos, então convirá consagrar o período seguinte a exercícios pesados e a uma dieta rígida; não se deve fatigar ao mesmo tempo o corpo e a mente, pois as duas espécies de fadigas produzem efeitos antagônicos: a fadiga do corpo prejudica o espírito, e a deste prejudica o corpo.<sup>678</sup>

O terceiro ramo de conhecimento estudado por ele é a música, Aristóteles reconhece que essa atividade deve ser transmitida às crianças não exatamente por ser ela uma atividade útil, muito menos por necessidade, para o filósofo, a música é uma atividade liberal, a gramática e o desenho são mais úteis e necessários que essa, “[...] os antigos incluíram a música na educação, não por ser necessária (nada há de necessário nela), nem útil, no sentido de ler e escrever [...]”.<sup>679</sup> Dessa forma ele indaga se a música

---

<sup>677</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 3, 1338 b.

<sup>678</sup> *ibid.* VIII, 4, 1339 a.

<sup>679</sup> *ibid.* VIII, 2, 1338 a.

pertence mesmo a um ramo de conhecimento ou a vários? Na concepção aristotélica é muito complexo entender a influência que a música tem, seja no campo do lazer, do prazer, dos negócios, da educação, mais complexo ainda seria determinar tal influência, não se sabe muito bem sobre essa. São várias indagações que o Estagirita faz. Será ela capaz de exercer influência na formação do caráter tal qual a ginástica exerce para a formação do corpo? “Ou ainda se ela contribui de algum modo para o entretenimento intelectual e para o cultivo do espírito, [...]”<sup>680</sup>

A música por sua utilidade entra no rol das coisas liberais, porém, Aristóteles, ao investigar as partes que a compõem, pergunta-se se a sua maior eficácia está esfera da vida educativa, ou no campo da diversão, ou ainda, no entretenimento. Antes de descrever a resposta por ele dada, é necessário dizer previamente de sua recusa sobre a profissionalização dessa atividade. Assevera-o:

Rejeitamos, então, a profissionalização no ensino musical e a execução com os instrumentos, e consideramos a execução em competições como uma atividade profissional, pois o executante não participa das mesmas para o seu aperfeiçoamento, mas para o prazer dos seus ouvintes, e este é um prazer vulgar; por isto não consideramos a execução condizente com a condição do homem livre; mas extremamente subalterna; os executantes se tornam vulgares, uma vez que a vulgaridade da audiência geralmente influencia a música, de tal forma que ela dá aos artistas que a executam com o fito de ser agradável à audiência um caráter peculiar, e também um aspecto corporal diferente por causa dos movimentos que ele tem de fazer.<sup>681</sup>

Como se sabe, o conceito de profissionalização não é um conceito bem-vindo para Aristóteles: não combina com o caráter nobre do homem; da mesma maneira, a ideia de profissionalizar, também analisada na concepção educativa platônica, não combina com a formação ideal do rei-filósofo. Pode-se afirmar que Platão e Aristóteles são responsáveis em sua originalidade pelo preconceito contra o trabalho. Nos poemas e nas poesias de Homero e Hesíodo, respectivamente, o conceito de trabalho ou mesmo a ideia de profissões não comporta evidentemente o rumo tal se alastrou a partir da época clássica na Grécia. É sobretudo Platão “[...] quem sugere a distinção entre ‘dizer’ e o ‘fazer’ [...]”<sup>682</sup>

<sup>680</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 3, 1339 b.

<sup>681</sup> *ibid.* VIII, 7, 1342 a.

<sup>682</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. *op. cit.* 2010. p.59.

Ainda sobre a influência do ensino musical na educação, Aristóteles amplia muito o sentido do que possa significar a música na esfera formativa. Do ponto de vista das qualidades morais, o filósofo sabe perfeitamente bem que essas “[...] pressupõe sentimentos de deleite, de amor e de ódios apropriados [...]”<sup>683</sup>, por sua vez, a música é uma das coisas bastante agradáveis para o homem. É evidente e necessário homem deve aprender a julgar apropriadamente e ao mesmo tempo a fazer distinção entre as ações nobilitantes e ações não nobilitantes. Para o filósofo, as composições musicais, os compassos, os ritmos bem como a melodia e a cadência das músicas “[...] contêm representações de cólera e de doçura, e também de coragem e de moderação e de todos os sentimentos antagônicos e de qualidades morais, correspondentes com mais aproximação à verdadeira natureza destas qualidades, [...]”<sup>684</sup> Isso é possível perceber na realidade, essa relação se encontra nos acontecimentos do cotidiano, está na realidade viva dos indivíduos. Afirma Aristóteles, “[...] (a evidência disto está nos próprios fatos, pois quando ouvimos tais representações nossa alma sofre mudanças); [...]”<sup>685</sup> A disposição, ou, mais precisamente, a predisposição para deleitar ou para sofrer está na natureza do indivíduo e vinculada com os fatos do cotidiano. A predisposição para emocionar, sentir raiva ou alegria com as coisas da realidade está diretamente ligada com o sentimento diante dos próprios fatos. Aristóteles explica essa situação a partir da contemplação da estátua, - imagem de alguém.

[...] (por exemplo, se um homem se deleita na contemplação da estátua de alguém por nada mais que sua beleza, a visão real da pessoa cuja estátua ele contemplou deve ser-lhe igualmente agradável); acontece que os objetos atuantes sobre outros sentidos não transmitem qualquer sensação semelhantes às qualidades do caráter, como por exemplo os que afetam o tato e o paladar (embora os objetos que afetam a visão tenham uma ligeira ação deste tipo, pois há formas que representam um caráter, mas somente em pequena escala, e nem todos os homens são capazes de provar esta espécie de sensação); as obras de artes visuais não são representações de emoções, de caráter, pois as formas e cores e indicações de tais emoções, e estas indicações são apenas sensações corpóreas simultâneas com as emoções; sua relação com a moral é diminuta, mas uma vez que há alguma os jovens devem ser instituídos para olhar não as obras de Páuson mas as de Polígnotos, ou de qualquer outro pintor ou escultor que reproduza sentimentos de ordem moral[...].<sup>686</sup>

<sup>683</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 5, 1340 a.

<sup>684</sup> *ibid.* VIII, 5, 1340 a.

<sup>685</sup> *ibid.* VIII, 5, 1340 a.

<sup>686</sup> *ibid.* VIII, 5, 1340 b.



Diferentemente da pintura, da escultura, das artes visuais, na concepção aristotélica, a música contém uma relação estreita com o comportamento do indivíduo. A música parece influenciar no caráter de cada indivíduo em particular e de diferentes maneiras. Ao contrário das artes visuais, a atividade musical “[...] contém realmente em si mesma imitações de afecções de caráter, isto é evidente, pois há diferenças na própria natureza das melodias, [...]”<sup>687</sup> Também, isso pode ser percebido no cotidiano. Ao escutar uma música os indivíduos são afetados de maneiras distintas, os sentimentos são também distintos, cada indivíduo se comporta de forma diferenciada. A música, nesse sentido é ocasião de mudança de vida para os jovens, portanto, de transformação da alma do indivíduo, por isso ele recomenda que essa matéria seja encaminhada aos jovens com dedicação. A música provoca “[...] certo efeito moral na alma, [...]”<sup>688</sup>, além disso, “[...] o estudo da música é próprio para essa fase da vida dos jovens, por causa da idade não suportam o que não é adorado pelo prazer e a música naturalmente é doce [...]”<sup>689</sup>

A última matéria a ser investigada por ele é o desenho. Este, como a gramática, é uma atividade útil e necessária e também contribui para a formação dos jovens durante toda a vida. Como atividade liberal, o desenho, diferentemente do lazer, não deve ser cultivado apenas para prazer, ao contrário, deve ser cultivado em “[...] si mesmo [...]”<sup>690</sup> De acordo com Henri-Marrou, as informações sobre tal matéria são relativamente baixas. “Surgiu este na educação liberal no curso do século IV, primeiramente em Sicione, sob a influência do pintor Pânfilo, um dos mestres de Apeles, donde propagou-se por toda a Grécia.”<sup>691</sup> Parece que na ordem de classificação das principais matérias da educação da *pólis*, o desenho ocupa a quarta posição de interesse. Sobre ele, Aristóteles enfatiza: “É claro, portanto, que há ramos do conhecimento e da educação que devemos cultivar apenas com vistas ao lazer, dedicados à atividade intelectual e tais ramos devem ser apreciados por si mesmos.”<sup>692</sup> Aqui, Aristóteles está se referindo à música, mas, ao mesmo tempo, faz menção ao desenho e também à gramática, pois essas são formas de conhecimentos que estão: “[...] relacionadas com os negócios, são cultivadas como necessárias, e como meios para

<sup>687</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 5, 1340 b.

<sup>688</sup> *ibid.* VIII, 5, 1340 b.

<sup>689</sup> *ibid.* VIII, 5, 1340 a.

<sup>690</sup> *ibid.* VIII, 2 1338 a.

<sup>691</sup> MARROU, Henri-Iréné. *op. cit.* 1990. p. 210.

<sup>692</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 2, 1338 a.

atingir outros fins.”<sup>693</sup> e acrescenta finalmente que o desenho pode ser “[...] útil no sentido de tornarmo-nos melhores juízes das obras dos artistas [...]”<sup>694</sup> Sobre as considerações de Aristóteles em relação ao desenho, Henri-Irénée Marrou afirma:

Não há dúvida que não se deve forçar demasiado o sentido etimológico de um termo que se tornou trivial, mas é realmente na beleza dos corpos que pensa Aristóteles, [...], em que define a orientação que deve tomar o ensino do desenho: seu objetivo nada tem de prático, visando apenas aguçar o sentido da vista, o gosto pelas linhas e formas.<sup>695</sup>

Já descrevemos, mas é preciso enfatizar, a escola de escrita ganha atenção especial em Aristóteles, a escrita – essa técnica, dignifica e libera o homem para todas as demais atividades. Em tempos que se fala de alfabetização de jovens e adultos, de projetos para incluir, estamos atrasados perante Aristóteles, ele é atualíssimo.

### 3.3 A felicidade e a cidade.

A concepção educativa de Aristóteles está diretamente vinculada aos conceitos de felicidade e de civilidade. Sem essas duas concepções não há como definir sua filosofia da educação. A felicidade e a civilidade são conceitos que perpassam integralmente a formação omnilateral do homem da *pólis*. No início do livro sétimo da *Política*, Aristóteles coloca uma questão essencial para saber qual é a melhor forma de constituição. Previamente é necessário saber qual o modo de vida mais desejável, mais querido, mais procurado para os habitantes de qualquer cidade. Na incerteza dessa questão fica impossível conhecer a melhor forma de comunidade política.

Por um lado, do ponto de vista das necessidades que os cidadãos da *pólis* precisam para suas realizações pessoais e individuais, parece não haver dúvida entre os estudiosos da época. No livro sétimo da *Política*, no início do capítulo primeiro, de acordo com a reflexão aristotélica, são três as necessidades básicas que os indivíduos

---

<sup>693</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 2, 1338 a.

<sup>694</sup> *ibid.* VIII, 2, 1338 a.

<sup>695</sup> MARROU, Henri-Irénée. *op. cit.* 1990. p. 212.

necessitam para viver, a saber: os bens exteriores, os bens do corpo e os bens da alma. Diôgenes Laértios expressa essa questão:

Como fim único, Aristóteles propôs o exercício da excelência em uma vida perfeita. Definia a felicidade como a fusão perfeita de bens de três espécies: dos bens da alma, que qualifica de primeiro por sua importância; em segundo lugar dos bens do corpo – a saúde, a força, a beleza e similares –; em terceiro lugar os bens externos – a riqueza, a nobreza de nascimento, a fama, e similares –; a excelência não é bastante para a felicidade, sendo necessários ainda os bens do corpo e os externos, pois o sábio será infeliz se viver aflito por causa dos sofrimentos, pobreza ou similares; a deficiência moral, entretanto, é suficiente em si mesma para causar a infelicidade, ainda que seja acompanhada por abundantes bens externos e do corpo.<sup>696</sup>

Por outro lado, Aristóteles sabe que existem divergências sobre o modo de vida mais desejável na *pólis*. Ao que diz respeito sobre a “[...] quantificação e superioridade relativas dos bens, [...]”<sup>697</sup>, a ostentação, a mesquinharia, a ganância, o luxo e a prepotência fazem parte da vida dos cidadãos de Atenas, e essas condições não são diferentes do tempo contemporâneo. Alguns cidadãos da época de Aristóteles imaginam ter muitas virtudes morais, “[...] sejam elas quais forem, é suficiente, mas a riqueza, os bens materiais, poder, a glória e tudo mais do mesmo gênero elas buscam até o infinito, querendo até o excesso.”<sup>698</sup> Ao contrário disso, para Aristóteles a alma é superior aos bens exteriores, o que ele propõe para a *pólis* é uma vida onde os cidadãos livres possam garantir o direito de viver uma vida boa. Sobre os bens exteriores deve sempre haver um limite para tal, o bem do indivíduo não deve ser superior ao bem da cidade. O bem da cidade é também o bem do indivíduo. O mais importante para o filósofo não é justamente a quantificação e a distribuição de bens de uma cidade. Sem dúvida, o mais importante para ele são as qualidades presentes na alma. Afirma ele: “[...]; logo, como nossa alma é mais valiosa, tanto absolutamente quanto em relação a nós mesmos, do que nossos bens externos e nosso corpo, a melhor condição de cada um desses últimos deve estar quanto à outra na mesma relação em que as próprias coisas estão.”<sup>699</sup> De acordo essa linha de reflexão, os bens que os homens desejam são desejáveis em função da alma. Afirma ele: “Fique então acordado entre nós que a

<sup>696</sup> LAËRTIS, Diôgenes. op. cit. 1998. p.136.

<sup>697</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VII, 1, 1323 a.

<sup>698</sup> ibid. VII, 1, 1323 a.

<sup>699</sup> ibid. VII, 1, 1323 b.

felicidade de cada um deve ser proporcional às suas qualidades morais e ao seu bom senso, à sua conduta moralmente boa e sensata [...].<sup>700</sup>

Mas as divergências são muitas, outras pessoas pensam e supõem “[...] que o bem supremo consista em ser o senhor do mundo; pois assim a pessoa teria o poder de realizar as mais numerosas e belas ações; [...].”<sup>701</sup> Quanto a sua proposta, ele descreve no capítulo décimo segundo do livro sétimo em *Política*:

Mas, o objetivo que nos propomos é discernir a melhor forma de governo, e esta é a que ensaja a melhor administração da cidade e a melhor administração de uma cidade é a que lhe proporciona maior felicidade; obviamente, portanto, não podemos ignorar o que seja a felicidade. Sustentamos (de conformidade com nossa definição na *Ética*, se os argumentos nela apresentados têm alguma utilidade) que a felicidade é o resultado e o uso perfeito das qualidades morais, não condicionalmente, mas absolutamente.<sup>702</sup>

Para Aristóteles, felicidade além de ser necessária a vida do homem e ao mesmo tempo um bem em si mesmo. O mais importante para o filósofo não é justamente a quantificação e adistribuição de bens uma cidade. Sem dúvida, o mais importante são as qualidades presentes na alma. De acordo com sua concepção, em termos de superioridade, a alma é o elemento mais precioso que existe no indivíduo, ela é maior que todos os bens exteriores, maior até mesmo em relação ao corpo, Afirma o filósofo em relação bens materiais: “Além disto, esses bens são naturalmente desejáveis por causa da alma, e todos os homens de bom senso devem escolhê-los por causa da alma; a alma, porém, não deve escolher os bens por causa deles.”<sup>703</sup>

Em *Ética a Nicômacos*, Aristóteles estuda o sentido e a natureza da ética. O conceito de felicidade não se separa nem da cidade e nem do indivíduo, daí a concepção de civilidade do filósofo. Como sabemos, homem é para Aristóteles um animal social. Em outras palavras: essencialmente político, isso significa dizer que o homem é um ser de civilidade. Werner Jaeger afirma categoricamente: “O Homem que se revela nas obras dos grandes gregos é o homem político.”<sup>704</sup> É na cidade que o homem vai se realizar e não fora dela. Na mesma dimensão que a felicidade do homem depende da cidade, assim também a realização da *pólis* depende do homem. Assim,

<sup>700</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 1, 1323 b.

<sup>701</sup> *ibid.* VII, 3, 1325 b.

<sup>702</sup> *ibid.* 1332 a.

<sup>703</sup> *ibid.* VII, 7, 1323 b.

<sup>704</sup> JAEGER, Werner. *op.cit.* 2001. p.16.

Aristóteles assegurou precisamente o sentido da civilidade e, portanto, sua reflexão ética é política, e vice-versa. A vida em sociedade pressupõe essencialmente a realização plena do homem e de sua felicidade, ou seja, sem a cidade ou fora dela não pode haver existência humana, o homem se realiza ali.

Chamamos aquilo que é mais digno de ser perseguido em si mais final que aquilo que é digno de ser perseguido por causa de outra coisa, e aquilo que nunca é desejável por causa de outra coisa chamamos de mais final que as coisas desejáveis tanto em si quanto por causa de outra coisa, e portanto chamamos absolutamente final aquilo que é sempre desejável em si, e nunca por causa de algo mais. Parece que a felicidade, mais que qualquer outro bem, é tida como este bem supremo, pois a escolhemos sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais; mas as honrarias e o prazer, a inteligência e todas as outras formas de excelência, embora a escolhamos por si mesmas (escolhê-las-íamos ainda que nada resultasse delas), escolhemos-las por causa da felicidade, pensando que através delas seremos felizes. Ao contrário, ninguém escolhe a felicidade por causa das várias formas de excelência, nem, de um modo geral, por qualquer outra coisa além dela mesma.<sup>705</sup>

A partir dessas considerações, a felicidade é a condição mais alta que o homem poderá alcançar, é a concretude da vida humana, ela é “[...] auto-suficiente [...]”<sup>706</sup>, o ideal mais elevado e nobre. A felicidade a que se refere Aristóteles não é a felicidade do homem que leva uma vida isolada, solitária. A felicidade está além da sorte e do destino, isto é, da graça dos deuses. Mas a auto-suficiência da felicidade acontece na *pólis*. A felicidade pelo seu grau de auto-suficiência supera o prazer, a honra, o dinheiro, a riqueza, a sorte, ou seja, o homem, ao escolher a felicidade, não está mais sujeito a carências porque escolheu a parte de todo o resto que torna a vida boa e feliz. Por ser desejável por ela mesma a felicidade não carece de outra coisa senão dela própria. A felicidade não é para Aristóteles apenas uma questão de momento. De acordo com o filósofo a felicidade vai até onde existe contemplação, até onde o homem com a faculdade de seu intelecto permitir, assim, a felicidade não pode ser um momento. Ainda em conformidade com sua reflexão, as pessoas mais capazes de exercerem a potencialidade contemplativa fruem mais intimamente a felicidade, “[...] não como um acessório da contemplação, mas algo inerente a ela, pois a contemplação é preciosa por si mesma. A felicidade, portanto, deve ser alguma forma de contemplação.”<sup>707</sup>

<sup>705</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. I, 1097 a.

<sup>706</sup> *ibid.* I, 1097 b.

<sup>707</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. X, 1178 b.

Portanto, a *eudaimonía* visa à vida toda do homem, à totalidade do bem viver, é essa a finalidade da ética de Aristóteles. Assim, a cidade é o lugar da realização da felicidade. “A cidade, enfim tem uma finalidade eminente, que é a vida plena e autárquica. Esta finalidade, que se pode qualificar de ética, não aparece imediatamente; é descoberta na prática da vida comum.”<sup>708</sup> Viver bem e plenamente é consequência dessa finalidade. Eis aqui o sentido da civilidade. O homem se realiza na cidade. “Portanto, é somente por ela que o homem é plenamente: é na e pela cidade que o homem é homem.”<sup>709</sup> A cidade não é uma mera aglomeração de pessoas reunidas em um mesmo lugar “[...] com propósito de evitar ofensas recíprocas e de intercambiar produtos.”<sup>710</sup>

Nas controvérsias sobre a situação legislativa, judiciária e executiva da *pólis*, o caminho mais curto para efetivar a criação da autonomia, para realizar a excelente escolha e, enfim, para deliberar a justa medida é fundar as relações sociais na amizade. Ligada aos conceitos de felicidade e civilidade, Aristóteles analisa também o conceito de amizade – *phylia*<sup>711</sup>, de acordo com as reflexões aristotélicas, a amizade consiste numa espécie de intermediação primeira para a formação e construção de uma *pólis* organizada, justa e solidária: sem amizade não pode haver felicidade e a vida não vale a pena ser vivida. “Este princípio deve regular também as relações entre amigos desiguais.”<sup>712</sup> Segundo Aristóteles esta é uma virtude ou está estreitamente unida à virtude. Diferindo do amor e da benevolência, a amizade não implica necessariamente afeição, excitação, desejo ou prazer, mas se funda numa relação durável, permanente e sólida, na reciprocidade das relações de solidariedade, de solicitude, de cuidado, de respeito. A amizade é um bem estável, aproxima-se da benevolência e é mais amplo do que o amor. Na vida pública deve-se zelar pela amizade como princípio primordial para motivar a convivência, visando a efetivação da civilidade. Em *Ética a Nicômacos* o filósofo explica o sentido da amizade:

E qualquer que seja a significação da existência para as pessoas e seja qual for o fator que torna a sua vida digna de ser vivida, elas desejam compartilhar a existência de seus amigos; sendo assim, alguns amigos bebem juntos, outros jogam dados juntos, outros se juntam para os

<sup>708</sup> VERGNIÈRES, Solange. op. cit. p. 152.

<sup>709</sup> WOLFF, Francis. **Aristóteles e a Política**. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. (Clássicos e Comentadores). p.71.

<sup>710</sup> ARISTÓTELES. **Política**. III, 5, 1281 a.

<sup>711</sup> A palavra transliterada *phylia* do grego (φιλία), está estritamente ligada ao conceito de virtude. Nicola “Em geral a comunidade de duas ou mais pessoas ligadas por atitudes concordantes e por afetos positivos”. ABBAGNANO. Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 37.

<sup>712</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. VIII, 1163 b.

exercícios de atletismo ou para a caça, ou para o estudo da filosofia, passando seus dias juntos na atividade que eles mais apreciam na vida, seja ela qual for; já que os amigos desejam conviver, eles fazem e compartilham as coisas que lhes dão a sensação de convivência.<sup>713</sup>

Não obstante os conflitos e as contradições próprias de qualquer grupo social, a amizade não é e não poderá ser um sentimento que se volta para satisfazer os desejos, o ego dos indivíduos, mas para realizar os desejos do homem vivendo em comunidade. Aristóteles trata da amizade sempre em referência à construção da *pólis* e da política. As relações recíprocas entre os indivíduos começam a partir do sentimento da amizade.

Daí se originam as relações entre as famílias, as confrarias, as irmandades religiosas e as diversões que levam as pessoas ao convívio. [...] Uma cidade é uma comunidade de clãs e povoados para uma vida perfeita e independente, e esta em nossa opinião é a maneira feliz e nobilitante de viver. A comunidade política, então, deve existir para a prática de ações nobilitantes, e não somente para a convivência.<sup>714</sup>

O sentido educativo em Aristóteles propõe zelar pelo direito, mais até do que pela lei, ou seja, a civilidade propõe que cada indivíduo cuide e zele muito bem daquilo que é verdadeiramente de todos. Por isso, “A amizade e a justiça parecem relacionar-se com os mesmos objetos e manifestar-se entre as mesmas pessoas.”<sup>715</sup> O que vai fertilizar a lei são as virtudes e não a força, a imposição e o autoritarismo.

A partir daí Aristóteles entende a comunidade como um todo, composto por governantes e os governados, portanto, logo, ele teoriza sobre a *pólis*, - a cidade-Estado; estuda pormenorizadamente as funções dos órgãos deliberativos; do poder supremo; do ordenamento das funções dos tribunais e das funções públicas; investiga quem são as pessoas que devem ser indicadas para cada atividade na cidade. Sem descaracterizar seu objetivo, nessa mesma linha, visando proteger a classe dominante, em *Política*, no livro sexto, Aristóteles, no capítulo quinto, determina a distribuição adequada das “[...] funções de governo [...]”<sup>716</sup>, para a harmonia e o andamento da ordem da *pólis*. Do ponto de vista político e administrativo enfatiza inúmeras superintendências da cidade, a saber: a do mercado; a das propriedades públicas e

<sup>713</sup> ARISTÓTELES. *Política*. IX, 1172 a.

<sup>714</sup> *ibid.* III, 5, 1281 b.

<sup>715</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. VIII, 1159 b.

<sup>716</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VI, 5, 1321 b.

privadas; a da jurisdição sobre o campo e as terras fora da cidade; a dos recebedores de impostos; a dos arquivistas dos documentos sagrados, a dos sacerdotes; a dos guardiões das leis; a do lazer; dentre outras. Sobre essas superintendências, ele resume:

[...] elas se relacionam com a religião, com a guerra, com a renda e os gastos, com o mercado, com a cidadela, com os portos e o campo e também com os tribunais, o registros de contratos, a execução das sentenças e a guarda dos presos, a supervisão e verificação das contas da cidade, a prestação de contas dos funcionários e finalmente as funções relacionadas com o órgão encarregado das deliberações sobre os assuntos da cidade.<sup>717</sup>

Analisando especificamente a superintendência militar, ou a função dos guardiões das leis, ele expressa: “Há ainda três funções, exercidas pelas mais altas autoridades do governo, cujos ocupantes em algumas cidades são escolhidos mediante eleição – os Guardas das Leis, os Pré Conselheiros e os Conselheiros; [...]”<sup>718</sup> A função dos guardas das leis está subdividida em muitas outras funções, “[...] relacionadas com a guarda da cidade e as ligadas ao serviço militar.”<sup>719</sup> Entre essas, existe também a guarda das portas e das muralhas da cidade, a guarda do alistamento e preparo militar, as tropas da cavalaria e da infantaria, da tropa naval, dos arqueiros e outras mais. “Todas as funções deste tipo constituem uma classe única, a Superintendência Militar.”<sup>720</sup> As pessoas que compõem essa classe são pessoas que detêm o mando da *pólis*, “[...], pois os senhores do poder das armas têm também o poder de sustentar ou não a constituição.”<sup>721</sup> Portanto, são confiados às pessoas dessa superintendência os cargos mais elevados. Por seu turno, o homem livre não deve e não pode se tornar vulgar, ou, mais precisamente, não deve exercer as atividades pertencentes aos artífices, nem aos agricultores.

Quando a cidade se realiza, ou seja, quando atinge sua finalidade, verdadeiramente o cidadão também se realiza. Aristóteles ao falar sobre a importância da educação expressa:

No momento, porém, estamos investigando a melhor constituição, e esta é a constituição sob a qual a cidade seria mais feliz (já foi dito antes que a felicidade não pode existir dissociada das qualidades

<sup>717</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VI, 5, 1323 a.

<sup>718</sup> *ibid.* V1, 8, 323 a.

<sup>719</sup> *ibid.* VI, 5, 1322 b.

<sup>720</sup> *ibid.* VI, 5, 1322 b.

<sup>721</sup> *ibid.* VII, 7, 1329 a.



morais); diante destas considerações é evidente que na cidade melhor constituída e, naquela dotada de homens absolutamente justos (e não apenas justos em relação ao princípio fundamental de certa constituição) os cidadãos não devem viver uma vida de trabalho trivial ou de negócios (estes tipos de vida são ignóbeis e incompatíveis com as qualidades morais); tampouco devem ser agricultores os aspirantes a cidadania, pois o lazer é indispensável ao desenvolvimento das qualidades morais e à prática das atividades políticas.<sup>722</sup>

Aqui o filósofo descarta qualquer possibilidade de ascensão das classes inferiores, - dominadas. Ele parte do universal para ao particular para entender mais claramente a relação de domínio de umas partes sobre as outras, bem como compreender as possíveis disfunções e distinções existentes entre elas. Aristóteles não se preocupa tanto com o tamanho da cidade, isto é, com a “[...] magnitude numérica da população, [...]”<sup>723</sup>, ao contrário, ele está preocupado com a “[...] eficiência.”<sup>724</sup> Ele procura, no entanto estudar uma teoria que possa realmente fazer os cidadão da *pólis* felizes e, ao mesmo tempo, que a cidade se realize em todos os campos. Portanto, somente o homem livre está apto a exercer a cidadania na *pólis*. As *poleis* gregas em geral tinham constituições diferenciadas umas das outras, ou seja, cada cidade tinha suas leis próprias. Como cidade-Estado, cada qual tinha sua independência própria, como se sabe, as *poleis* se autogovernam, e é nesse espaço que Aristóteles sistematiza sua política educacional, que por sua vez deve ser resguardada e aprovada em lei, pois só assim a cidade se concretiza sua plenitude.

Do ponto de vista da administração política quer ele saber se governantes e governados devem “[...] alternar-se ou devem conservar na mesma posição por toda a vida, pois evidentemente o sistema educacional terá de ajustar-se a essa diferenciação.”<sup>725</sup> Para Aristóteles, a própria natureza, em certo sentido já estabeleceu essa posição, um povo é composto por pessoas de diferentes idades, existem crianças, jovens e adultos, “[...] de tal forma que a uma convém ser governadas e a outras governar.”<sup>726</sup>; Aristóteles, no capítulo terceiro do livro quarto da *Política* estabelece para o bem da felicidade da cidade e de seu programa educativo, a segregação das classes sociais: os agricultores são responsáveis para a produção de alimentos; os artífices se dedicam as artes e aos ofícios; os comerciantes ficam responsáveis para a compra e a venda de

<sup>722</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 8, 1329 a.

<sup>723</sup> *ibid.* VII, 4, 1326 a.

<sup>724</sup> *ibid.* VII, 4, 1326 a.

<sup>725</sup> *ibid.* VII, 7, 1332 a.

<sup>726</sup> *ibid.* VII, 7, 1332 a.

produtos; os trabalhadores braçais, - os escravos se encarregam da força bruta, e por fim, a classe superior: os defensores da cidade. Somente a esses últimos o poder da cidadania pertencem. Na concepção aristotélica é incontestável: os governantes são superiores aos governados, por isso o legislador deve descobrir uma maneira de fazer com que isso se realize inteiramente.

De certo ponto de vista, então, pode-se dizer que governar e ser governado são a mesma coisa, mas de outro se pode dizer que não são; logo a educação dos governantes e dos governados deve de certo modo ser a mesma e de certo modo diferente, pois quem aspira ser um bom governante deve ter sido antes governado, segundo se diz.<sup>727</sup>

Aristóteles sabe muito bem que a realidade de sua civilização é uma realidade formada a partir da divisão social do trabalho, portanto, de um lado: os dominantes, de outro; os dominados. Mas, uma vez que as coisas são assim é necessário fazer distinção entre um governo despótico e um governo de homens livres. Para Aristóteles, não se deve governar despoticamente, de acordo com sua reflexão estão corretos todos aqueles que afirmam que o governo dos homens livres é o mais indicado, “[...] a vida do homem livre é melhor que do déspota [...]”<sup>728</sup>, assegurando que o governo deve se constituir de homens livres. As funções constitucionais deverão ser entregues as mesmas pessoas de uma classe. “A única saída é confiar estas funções constitucionais as mesmas pessoas, mas ao mesmo tempo, como por natureza, a força esta nos mais jovens e a prudência nos mais idosos.”<sup>729</sup> Fica então assim decidido o processo formativo de Aristóteles: enquanto jovens: forma-se para as armas, são guerreiros, na velhice formam para a política, são governantes.

Quanto à educação do indivíduo como tal, que o torna irrestritamente um homem bom, devemos determinar mais tarde, se tal tarefa é da alçada da ciência política ou de outra ciência, pois talvez não signifique a mesma coisa ser um homem bom e um bom cidadão em todas as cidades.<sup>730</sup>

A maior questão para Aristóteles é formar o homem virtuoso. Para atingir essa finalidade, ele projeta sua prática pedagógica. Para isso, Aristóteles propõe: a virtude, - a excelência como disposição; a questão dos hábitos - costumes e, finalmente a educação. A intenção educativa de Aristóteles é formar muito bem o homem da *pólis*,

<sup>727</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VII, 8, 1333 a.

<sup>728</sup> *ibid.* VII, 3, 1325 b.

<sup>729</sup> *ibid.* VII, 7, 1329 a.

<sup>730</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. V, 1130 b.

na verdade ele quer formar o verdadeiro cidadão. Pela natureza, pelo hábito e pela educação nasce o homem virtuoso de Aristóteles. O hábito adquirido pode ser mediado pela educação. Desde cedo se aprende os bons costumes: a criança aprende junto ao pedagogo as boas maneiras, ou seja, os costumes dos homens nobres, - a excelência moral. Posteriormente, seguindo os estudos aprende a excelência intelectual. Do ponto de vista da excelência moral pode-se dizer que o caráter não é algo dado e invariável, mas adquirido, modificável e dinâmico, o processo educativo deve possibilitar ao indivíduo adquirir uma série de qualidades morais, de virtudes. “Decorre necessariamente do que foi dito que algumas coisas são pré-existentes e outras devem ser supridas pelo legislador.”<sup>731</sup> A direção do governo da *pólis* deve estar preocupada com essa questão. Formar bem os jovens da *pólis* para que esses participem adequadamente da vida na cidade.

Por isto devemos desejar que a organização da cidade seja beneficiada com as qualidades das quais a sorte é a senhora (reconhecemos que ela exerce este domínio); mas não é obra da sorte que a cidade age de acordo com as qualidades morais, e sim da ciência e da premeditação. A cidade age de acordo com as qualidades morais porque os cidadãos que participam de seu governo têm qualidades morais, e em nossa cidade todos os cidadãos participam do governo.<sup>732</sup>

Para Aristóteles três são os processos que de certa forma conduzem o homem em sua vida. Diz ele: “Três coisas fazem os homens bons e dotados de qualidades morais e as três são a natureza, o hábito e a razão.”<sup>733</sup> A primeira: a natureza, ela é algo dado anteriormente, mas que o homem pode modificá-la pelo hábito, aqui, ele está se referindo aos governantes e aos governados, a natureza assim os fez, nasceram nobres, outros nasceram para o trabalho, portanto cabe ao legislador cuidar dessa primeira parte, pois, de acordo com a filosofia educativa de Aristóteles, “[...] os homens aprendem algumas coisas pelo hábito e outras coisas por ouvi-las dos mestres.”<sup>734</sup> A finalidade maior do legislador é empenhar-se para formar o homem bom, “[...] Como dizemos, todavia, que a excelência de um cidadão ou de um governante é a mesma que a do melhor dos homens, e que a mesma pessoa deve ser em

<sup>731</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 12, 1332 b.

<sup>732</sup> *ibid.* VVII, 12, 1332 b.

<sup>733</sup> *ibid.* VII, 12, 1332 a.

<sup>734</sup> *ibid.* VII, 3, VII, 1325 b.

primeiro um governado e somente depois um governante, [...]”<sup>735</sup>, portanto, em primeiro lugar acontece a formação da excelência moral – a *sophrosýne*, do indivíduo. O processo educativo deve ser único, para que todos os jovens aprendam a governar e a deixar-se ser governado. Essa também é uma significativa lição educativa do filósofo. Como tantas vezes afirmado, jovens: guerreiros, velhos: governantes.

De acordo com seu método de estudo, - a concepção do todo, Aristóteles divide a vida em “[...] negócios e lazer, e em guerra e paz, [...]”<sup>736</sup> e em relação às ações humanas, “[...] alguma visam às coisas necessárias e úteis, enquanto outras visam às coisas ótimas.”<sup>737</sup> Aristóteles se preocupa essencialmente com a educação integral do cidadão da *pólis*, - do indivíduo. Ao estudar a alma do homem ele também a divide em duas partes: na racional e na irracional. Quanto a essa última, embora sendo irracional, “[...], porém é capaz de obedecer à razão.”<sup>738</sup> Para Aristóteles, estão nestas partes da alma, as qualidades morais que fazem do indivíduo ser um homem bom. Na razão, ou seja, a parte racional, pensante do homem está a dimensão prática e a dimensão teórica, diz ele:

[...] ha uma razão prática e uma razão teórica, e portanto é obvio que a parte racional da alma também deve ser subdividida assim. Dizemos que uma classificação equivalente se aplica às suas atividades, ou seja, as atividades da parte da alma naturalmente superior devem ser preferíveis para as pessoas aptas a atingir todas as atividade da alma, ou pelo menos as duas mencionadas, pois o mais desejável para cada pessoa é sempre o mais alto que ela pode atingir.<sup>739</sup>

Esse é o horizonte teórico que ele elabora para interpretar sua prática educativa para a *pólis*. Portanto, é nesse campo que ele define em última análise sua concepção de educação. Fica, portanto, nas mãos do estadista sua inspiração educativa: formar o homem virtuoso. A felicidade da qual fala Aristóteles em *Ética a Nicômacos* está entrelaçada na virtude. Mas a virtude não existe fora do homem. É dentro desse que essa capacidade se potencializa e se realiza. A virtude é essa capacidade que faz de qualquer homem buscar o seu melhor. É essa capacidade que qualquer humano possui.

---

<sup>735</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 13, 1333 a.

<sup>736</sup> *ibid.* VII, 13, 1333 a.

<sup>737</sup> *Ibid.* VII, 13, 1333 a.

<sup>738</sup> *ibid.* VII, 13, 1333 a.

<sup>739</sup> *ibid.* VII, 13, 1333 a.

O estadista, por conseguinte, deve legislar tendo tudo isto em vista, seja quanto às partes da alma, seja quanto às suas atividades, visando principalmente aos melhores bens e objetivos. O mesmo princípio se aplica aos modos de vida e à escolha das ocupações, pois um homem deve ser capaz de dedicar-se aos negócios e à guerra, mas ainda mais capaz de viver em paz e no lazer; ele deve fazer o que é necessário e útil, mas deve preferir o ótimo. Este deve ser o escopo quanto à educação dos cidadãos, seja em sua infância, seja mais tarde, quanto se torna imperativo instruí-los.<sup>740</sup>

A finalidade da concepção educativa do filósofo é sempre atingir a perfeição, o ótimo, o verdadeiro, o melhor, ou seja, o processo pedagógico aristotélico visa atingir o grau máximo da formação do homem vivendo na cidade – *pólis*. Essa concepção de educação visa todas as etapas da formação, e, portanto, está diretamente em “[...] consonância com a pedagogia contemporânea, a qual também insiste na educação ou formação ‘geral’ contrariamente ao interesse, demasiado exclusivo, concedido a ‘instrução’, ao desenvolvimento unilateral das faculdades intelectuais.”<sup>741</sup>

Cabe ao estadista de Atenas, em primeiro lugar, fornecer a educação e não os indivíduos. Não são os pais dos jovens atenienses que devem escolher a escola para os seus filhos. Os jovens deverão ser instruídos de modo essencialmente, mesmo porque, esses precisam saber governar e ser também ser governados. Será necessário obedecer para aprender a comandar. A virtude do cidadão bom é a mesma virtude do homem bom. “Queremos definir um cidadão, no sentido absoluto, [...] Um cidadão integral pode ser definido por nada mais nem nada menos que pelo direito de administrar justiça e exercer funções públicas; [...]”<sup>742</sup> Logo, o cidadão é para o filósofo, exatamente aquele que tem direito de participar das funções deliberativas e judiciais da cidade, e o que garante isso é a sua nobreza, Somente o homem nobre poderá participar dos privilégios da cidade. Os artífices, os estrangeiros estão fora desse rol. Afunilando ainda mais suas intenções educativas, ele expressa: “Depois do que acabamos de dizer, devemos perguntar se é possível afirmar que as qualidades de um bom homem são as mesmas de um bom cidadão, ou não são as mesmas.”<sup>743</sup> Aristóteles sabe perfeitamente bem as algumas pessoas, mesmo indispensáveis na edificação e realização da cidade não podem ser contadas como cidadãos. Nem mesmo os filhos dos

<sup>740</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 13, 1333 a.

<sup>741</sup> MARROU, Henri-Irénéé. op. cit. 1990. p.342.

<sup>742</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VI. 3, 1275 b.

<sup>743</sup> *ibid.* III, 2, 1277 a.

homens nobres são cidadãos em sentido absoluto, esses, apenas em ato, não em potência. Em absoluto, somente os homens nobres adultos.

As qualidades ou as virtudes de um cidadão bom não são diferentes das qualidades do homem bom. Porém, “Não é portanto adequado ao homem bom, ao homem apto para a cidadania, ou ao bom cidadão, aprender as tarefas daqueles que estão sujeitos a esse tipo de autoridade,[...]”<sup>744</sup>, nessa perspectiva, só é permitido exercer essas atividades esporadicamente, sobretudo, quando as finalidades visam o uso próprio de quem as pratica. Existem diferentes opiniões sobre isso, as qualidades ou os valores de um homem bom e de um bom cidadão em algumas cidades são as mesmas, em outras, diferentes, “[...] e também no primeiro caso não é qualquer cidadão que é um homem essencialmente bom, mas somente o estadista que detém ou pode deter a condução dos assuntos públicos, por si mesmo ou conjuntamente com os outros.”<sup>745</sup> O sistema educativo interpretado por Aristóteles deve formar apenas o homem das classes dominantes, tendo,

[...] a nobreza como ‘antiga riqueza e virtude’ [...] Nessa expressão ‘antiga riqueza’, aplicada aos nobres, percebe-se muito bem a intenção de Aristóteles, de distinguir entre as velhas riquezas dos proprietários de terras e as novas riquezas dos comerciantes e industriais, que já começava a opor àquelas.<sup>746</sup>

Aristóteles em sua obra *Política* estabelece algumas etapas de sua educação visando a formação do homem omnilateral. Antes de elaborar algumas etapas estratégicas encontradas em sua obra *Política*, é preciso afirmar de antemão, a grande etapa consiste na escola de estado: o Estado deve fornecer a educação e não os indivíduos;

A próxima etapa é caracterizada bem antes do nascimento da criança. Aristóteles no *livro oitavo da Política*, no *capítulo décimo quarto*, impõe ao legislador uma tarefa precípua: ele deve cuidar extremamente do físico da criança, portanto, “[...] tratar de que as crianças desde o início sejam cuidadas para ter a melhor compleição possível, ele deve estar atento antes de tudo à união dos sexos e determinar quando e em que condições deve ocorrer a união conjugal. [...]”<sup>747</sup> Aqui o legislador identifica o

<sup>744</sup> ARISTÓTELES. *Política*. III, 2, 1277 b.

<sup>745</sup> *ibid.* III, 3, 1278 b.

<sup>746</sup> PONCE, Aníbal. *op. cit.* p.47.

<sup>747</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 14, 1335 a.

tempo de procriação considerando as pessoas e as idades, visando a capacidade dos homens e das mulheres gerarem filhos.

Dando prosseguimento, a etapa seguinte está descrita no *capítulo décimo quinto*: Aristóteles deixa a cargo da família a primeira educação da criança, até então, no projeto platônico, essa era admitida aos cuidados do Estado. Ao contrário, aqui, nasce a educação familiar. Este período pode ser definido entre os primeiros sete anos. Caberá à família cuidar da compleição do corpo e aos poucos introduzir a educação moral.

A próxima etapa está caracterizada também no *capítulo décimo quinto*. “Há dois períodos em relação aos quais se devem dividir a educação; um dos sete anos até a puberdade, e em seguida outro, da puberdade até os vinte anos.”<sup>748</sup>

E, finalmente a última etapa, essa fase se concretiza com a maturidade do indivíduo, está descrita nos últimos dois livros: a cidade deve educar o cidadão.

Para Aristóteles tudo começa pela criação da criança, esta etapa determina todas as outras. A inteligência e a razão são duas características humanas naturais, e, portanto seu desenvolvimento é também natural. A nossa criação e a nossa formação juntamente como a criação de hábitos devem ser sempre regulados tendo em vista um fim predeterminado, que nada mais é o cidadão vivendo feliz na *pólis*. A formação do cidadão atinge sua plenitude na cidade, ou seja, o ponto máximo formativo do cidadão é definido a partir das qualidades da *pólis*, é impossível formar homens perfeitos sem que esses sejam perfeitos cidadãos, da mesma forma acontece com a *pólis*, é impossível formar cidadãos perfeitos sem que a *pólis* seja perfeita. Nesse nível a formação se volta para o plano do político e, em seu caráter mais profundo, - a civilidade. Mais do que conhecer a historicidade e a singularidade do seu território ou de sua etnografia, Aristóteles pensa a formação política e essa se volta para os negócios da *pólis*, refere-se às coisas humanas. Distintamente da política educativa contemporânea, muitas vezes preocupada, sobretudo com os interesses dos indivíduos e dos grupos e permeada pela corrupção e pelo engano, a política na Grécia antiga tem como finalidade a dimensão educativa da totalidade da vida do cidadão. Contemporaneamente, essa realidade específica entre o papel do Estado e o papel da educação, Cesar Nunes enfatiza:

---

<sup>748</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. V, 1137 a.

A perda do poder de negociação dos setores da educação nas instancias burocráticas do Estado e a desarticulação dos movimentos sociais, constatados nesses duros anos 90, têm relegado à educação um papel secundário de intervenção política do Estado. O próprio ambiente ideológico de crítica à ação estatal tem produzido deserções analíticas e improvisações tecnicistas e mistificadoras.<sup>749</sup>

A criação, a construção e a realização da *pólis*, segunda concepção ética-política aristotélica, visa à perfeição da formação do homem inteiro, estamos especificamente restringindo aqui somente os homens livres da *pólis*. O homem formado no programa educativo aristotélico aprendeu “[...] os prazeres da poesia, da arte e da filosofia – de gozar o ‘ócio digno’.”<sup>750</sup> São nobres formados no *fazer* e no *dizer*, assim, poderiam adequadamente governar a *pólis*. Por isso, Aristóteles impõe ao legislador da *pólis* que não desvie o olhar das escolhas e das deliberações das ações educativas, visando às finalidades. Também essas devem visar os melhores objetivos e os melhores bens. Tendo definido o objetivo e a finalidade das ações, é necessário que as atividades sejam conduzidas para realizar o fim proposto. A concepção educativa de Aristóteles revela uma configuração teleológica da *práxis*, isto é, a prática pedagógica visa a, um fim. Este fim não pode ser realizado fora do contexto da civilidade. Segundo Aristóteles, a finalidade da *práxis* é a formação omnilateral do homem da *pólis*.

Na esfera da ciência e das artes, no campo da educação, na medicina, no campo das instituições, na dimensão moral e intelectual, tudo tem uma finalidade, “[...] assim toda ação e todo propósito visam a algum bem; por isto foi dito acertadamente, que o bem é aquilo a que todas as coisas visam.”<sup>751</sup> Por exemplo, quando se produz uma obra de arte, certamente ela visa a um fim e esse fim nada mais é do que a perfeição da obra. O homem que Aristóteles quer formar é o homem político, acima de tudo virtuoso – aquele capaz de governar perfeitamente bem, formado na excelência moral e intelectual. Portanto, quer formar finalmente o homem de posses, de origem nobre. O seu programa educativo quer superar as imperfeições e deformações do sistema de educação da época.

Ele conhece bem as formas de constituição elaboradas tanto pelos filósofos como pelos estadistas de sua época. Ele sabe que existe a corrupção, a tirania e

---

<sup>749</sup> NUNES, César Aparecido. As origens da articulação entre filosofia e educação: matrizes conceituais e notas críticas sobre a *paideia* antiga In: LOMBARDI, José Claudinei. (Org.) **Pesquisa em Educação: história, filosofia e temas transversais**. Campinas SP: Editora Autores Associados, 1999. p. 57- 75 (Coleção HISTEDBR) p.72.

<sup>750</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p.49.

<sup>751</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. I, 1094 a



a demagogia. O luxo, o fausto, a prepotência estão presentes na vida do cidadão da *pólis*. No livro quarto de *Ética a Nicômacos* o filósofo investiga a regulamentação das propriedades, ele retrata essa realidade decadente da *pólis*: o acúmulo de propriedades – de riquezas, é causa de ações irracionais. Por isso, o filósofo elogia a formação do governante Péricles (499 – 429 a. C.) por seu discernimento quando se trata de questões do tipo. “É por esta razão que pensamos que homens como Péricles têm discernimento, porque podem ver o que é bom para si mesmo e para os homens em geral; [...]”<sup>752</sup> Aristóteles considera que os indivíduos que são capazes de discernimento também conseguem governar não somente suas casas, mas, sobretudo a cidade. Nem sempre as leis são elaboradas em conformidade com à finalidade da cidade. Nem sempre os governantes agem para o bem comum da cidade, e, portanto, negam a constituição.

Logo, como Platão, Aristóteles investiga a questão da justiça visando atingir a formação do indivíduo da *pólis*. Ao relacioná-la à questão excelência moral, afirma ele:

Portanto a justiça é frequentemente considerada a mais elevada forma de excelência moral, [...] Com efeito, a justiça é a forma perfeita de excelência moral porque ela é a prática efetiva da excelência moral perfeita. Ela é perfeita porque as pessoas que possuem o sentimento de justiça podem praticá-la não somente em relação a si mesmas como também em relação ao próximo.<sup>753</sup>

Em Aristóteles a finalidade dessa prática educativa é o aperfeiçoamento cada vez mais do agente. O exercício da excelência moral, - a *sophrosýne* está vinculado aos meios e ao alcance do homem vivendo na *pólis*. Por isso a importância da justiça. Para Aristóteles a excelência moral é fundamental, porque ela acontece na prática podendo ser deliberada e realizada entre os homens. Para além das virtudes morais, a excelência intelectual (*phrónesis*) permite ao homem contemplar os princípios inteligíveis, buscar a verdade em relação aos bens humanos, escolher o que é melhor e o maior dos bens. Contudo, as virtudes morais não representam o ápice do agir humano, o que somente se realiza com as virtudes intelectuais que expressam a mais alta atividade humana. Do ponto de vista da excelência intelectual, Aristóteles reconhece que essa prática educativa somente deve ser atribuída aos homens livres da *pólis*. No seu programa educativo, a *phrónesis* é a *areté* mais elevada porque está relacionada com os

<sup>752</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VI, 1140 b

<sup>753</sup> *ibid.* V, 1130 a.

primeiros princípios, é a sabedoria prática que se relaciona com o contingente, com o tempo, com as paixões, com os sentimentos, com as possibilidades, com a liberdade e com as circunstâncias do mundo e da vida. O homem formado no seu programa educativo sabe governar e sabe ser governado. Uma coisa não exclui a outra.

Com Aristóteles a educação deixa de ser uma atividade livre, - privada e, passa a ser governada pela superintendência máxima da máxima da *pólis* - o Estado. O homem formado na concepção educativa do filósofo sabe viver a vida boa da cidade; também, a esse nobre é destinado o tempo livre para relaxar e cuidar daquilo que é mais proveitoso – o estudo da filosofia. O tempo livre - o ócio tem sua conotação original na no termo *skholé*, substantivo próprio, transliterado para a língua portuguesa e entendido como escola.

Nesse sentido, o ócio pode ser entendida como tempo possível de reflexão, de estudo, de formação, de criação das artes, das letras, enfim, da cultura. Para os antigos gregos, o tempo livre é uma atividade intelectual, inversamente e contrária da atividade física. O ócio, do ponto de vista dos gregos, não pode de maneira alguma ser entendido como uma *não atividade*, ou simplesmente como um *nada fazer*. Ao inverso, é um tempo a que se reserva para que o indivíduo possa se dedicar plena e totalmente para a reflexão, às ideias e ao espírito. Na língua latina esse termo já tem uma conotação institucional, ou seja, pode ser compreendido como um espaço ou um lugar onde acontece qualquer tipo de instrução, ou seja, é *locus* de formação.

Particularmente, a concepção educativa de Aristóteles, tem como categoria central a civilidade, o homem é o *zoon politikon*. A cidade como um todo deve educar o cidadão. Eis a missão da filosofia da educação do filósofo. Ele coloca nas mãos do Estado o sistema educativo das escolas da *pólis*.

Esse nobre, formado nas armas - no *fazer*, logo, sabe defender sua vida e proteger sua cidade com galhardia; formado também na política - no *dizer*, com efeito, sabe dominar a assembléia. Esse privilégio destinado a alguns poucos esta reservado também o estudo da filosofia, o *pensar*. A civilização grega clássica da antiguidade desejava uma educação para a prosperidade da nobreza e, Aristóteles acertadamente interpreta essa prática com adequação e harmonia.

Tal qual Platão, Aristóteles evidencia uma educação substancialmente política e ética. Como já sabemos, a cidade teorizada por Platão é idealmente política e acima de tudo, ética. Os aspectos da formação platônica envolvem toda a dimensão da cidade, isto é, todo o espaço da cidade e, portanto, o *locus* urbano - a urbanidade. A

cidade platônica emerge no âmbito da natureza da justiça e da injustiça. Recordando o segundo capítulo, Platão pensou o sentido formativo do indivíduo político, mais que isso, ele elaborou um projeto educativo para formar indivíduos justos, sábios, e capazes de governar a cidade para a justiça e para o sumo Bem. Platão quer limpar a cidade da corrupção, da intriga e inveja política, da criminalidade, da injustiça, da desonestidade, da impiedade. A lei platônica é garantia de uma cidade equilibrada e sadia. Da mesma forma, o *zoon politikon* de Aristóteles foi configurado no âmago da cidade. O *lócus* público, é espaço de criação de civilidade. O viés político de Platão e o vies da civilidade de Aristóteles só poderá ser compreendido *na* cidade, *pela* cidade, e *com* a cidade. A *pólis* é a chave principal que caracteriza e direciona o norte do nosso quarto e derradeiro capítulo.

## CAPÍTULO IV

### A FORMAÇÃO OMNILATERAL NA PÓLIS

*A filosofia do trabalho para produzir e do produzir para consumir, indissociável do ideal de sociedades da abundância, criou um ciclo em que a massificação supervalorizou o Homem que, escravo do consumo, numa confusão eufórica entre o ter e o ser esventra a Natureza em busca de matéria-prima, altera a em função do 'conforto' e do lazer programado. A natureza desventrada vingando-se. A tolerância convive com o mais radical fundamentalismo.*

*Maria do Céu Fialho*

#### 4.0 A metodologia do capítulo.

Nas páginas introdutórias dessa tese esboçamos a hipótese da nossa pesquisa, segundo a qual, as filosofias de Platão (427 a. C. – a 348 a. C.) e de Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.) são fundamentais para compreendermos o sentido da educação e a natureza da escola, ao mesmo tempo, em que coloca a possibilidade de uma formação omnilateral do ser humano. Isto é, nas obras de Platão, – o viés político e, nos escritos de Aristóteles, – a civilidade, são conceitos fundamentais para pensar o processo pedagógico.

Dividido em cinco tópicos, o intento que aqui se busca é compreender o processo político e pedagógico a partir de três realidades historicamente criadas e determinadas a partir do universo espiritual da civilização grega dos séculos IV e V a.C. Consequentemente, essas realidades do mundo clássico da Grécia antiga compõem o nosso legado grego, são elas: a *pólis*, entendida como escola e mestra de política e de civilidade; a *filosofia*, compreendida na sua dimensão educativa e a *filosofia da educação*, como criação originária de Platão e de Aristóteles. Para tanto, dividimos em cinco tópicos o capítulo, o primeiro trata de uma investigação sobre o universo espiritual da *pólis*, entendido como substrato de política e civilidade, para pensar a possibilidade de uma formação que propicie não a unilateralidade, ao inverso, que

privilegie uma formação completa. O segundo e terceiro tópico trata respectivamente do viés político de Platão e do viés da civilidade e finalmente o quarto e quinto tópico investiga respectivamente o sentido e a gênese da filosofia e também da filosofia da educação. Portanto, para entender o universo da pólis

Para entender o sentido educativo da *pólis* devemos com tudo compreender necessariamente a natureza da filosofia. Conhecer o mundo de suas raízes que é, senão, conhecer o mundo grego como expressou Heidegger: “A palavra ‘filosofia’ fala agora através do grego.”<sup>754</sup> Mais que pensar o que seja a filosofia, sua gênese e sentido, queremos entender esse sentido educativo que não é algo exterior à filosofia. Ao mesmo tempo faz-se necessário entrar em contato com os primeiros filósofos, bem como entender as raízes do pensamento originário de alguns deles. A filosofia de Platão é educativa do começo ao fim por excelência, a de Aristóteles é formativa em toda sua extensão. Aos homens que determinam as leis do Estado, expressa Platão em sua *Carta Sétima*: “Que sejam senhores de si mesmo e estabeleçam leis comuns, [...]”<sup>755</sup>, por seu turno, Aristóteles, recomenda em *Política*, medidas para atingir “[...] o bem estar de todos.”<sup>756</sup> A filosofia grega cria a *paideia* movida pela política e pela civilidade.

#### 4.1 A pólis

Já afirmamos que o universo espiritual da *pólis*, dos séculos V e V a. C., teoricamente, traduz os princípios que sustentam de fato, nossas categorias de análise: o *viés político* em Platão e o *viés de civilidade* em Aristóteles. Nelas estão contidas as raízes que sustentam teoricamente os conceitos de política e de civilidade. Delas derivam o nosso entedimento e compreensão da realidade da existência dos homens e das mulheres como seres humanos. As categorias em análise – a justiça, a ideia de *Bem* a ideia da conversão, do homem virtuoso e feliz, de equidade e da própria liberdade desprendem do viés político platônico e da civilidade aristotélica. Já sabemos que, tanto

---

<sup>754</sup> HEIDEGGER. Martin. **Que é isto a filosofia? Identidade e Diferença**. Tradução e Notas de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Livraria duas cidades Ltda, 1978. p. p.20.

<sup>755</sup> PLATÃO. **Carta VII**. 337.5.

<sup>756</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VII, 12, 1332 a.

Platão como Aristóteles recolheram da tradição aristocrática as primeiras raízes educativas.

O cenário formativo da política e da civilidade da *pólis* é pensado a partir das ideias de propriedade, igualdade e liberdade. De fato, esse horizonte democrático começou a ser sistematizado efetivamente com leis de Sólon (638 – 558 a. C.) A ideia de propriedade, de seu uso e posse já estava presente no contexto social desse legislador. Ele percebeu claramente que a igualdade, ou seja, a igualização das propriedades “[...] afeta fortemente a comunidade política.”<sup>757</sup> Parece ser fácil e simples pensar isso numa civilização em que o trabalho é realizado pelos escravos. Mas não é tão simples assim. O desejo de ganância mora no ser humano, a ambição, avareza, usura, avidez são desejos, são pré-disposições que estão na alma do homem. Isso é exatamente a parte irracional que Aristóteles se referiu em sua *Ética*.

Já pesquisamos isso no primeiro capítulo, a sociedade da Grécia Antiga era uma sociedade também composta por escravos em sua grande maioria. A escravidão é uma questão tão antiga quanto a própria existência da humanidade; é estilizada e marcada por uma relação de dominantes e dominados. Também a sociedade grega não foge a esse padrão e nem poderia. A estrutura política e social engendrada por essa civilização reconhece, sem maiores problemas, a supremacia do mais forte sobre o mais fraco e, portanto, essa é a mentalidade que estrutura a vida social dos povos antigos. Platão e Aristóteles teorizam sobre a escravidão e a legitimaram como veremos posteriormente. Os dois filósofos reconhecem que os escravos são instrumentos de trabalho, porém, nem o primeiro, nem o segundo recomendam maus tratos em suas filosofias. A lei é essencialmente significativa em relação à insolência e maus tratos a quem quer que seja: a cidade grega, também aos escravos, concedia proteção contra a violência. “Mesmo o patrão não gozava, na prática, de total impunidade nas relações com os seus escravos: a estes concedia a *pólis*, em caso de maus tratos, a possibilidade de se asilarem em determinados locais – [...]”<sup>758</sup> Mais que reconhecer a condição do escravo, o homem grego livre sabe respeitar o próprio homem no escravo. Na época helenística esse sentido é, para um grego, um dever moral incontroverso, é acima de tudo uma atitude educativa: tratar o escravo com humanidade tornou-se para o mundo helenístico uma ocasião de distinção e de educação. Não estamos aqui a defender o

<sup>757</sup> ARISTÓTELES *Política*. II, 4, 1266 b.

<sup>758</sup> FERREIRA, José Ribeiro. **Participação e poder na democracia grega**. Coimbra: Gabinete de Publicações do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990. (Coleção Estudos) p.65.

regime da escravatura e nem estamos a afirmar que os maus tratos não aconteciam na vida cotidiana dos cidadãos livres na *pólis*, estamos apenas descrevendo a época histórica em que os atenienses criaram e promulgaram suas leis. Contudo, com o passar dos tempos, aperfeiçoaram e priorizaram o *status* e o *locus* de sua constituição.

A característica educativa principal dessa sociedade divide as classes sociais no seu processo educativo, isto é, faz distinção entre os indivíduos; assim, o ato de educar ou o processo formativo, é diferente para cada grupo social confirmando a distinção entre as classes. Fazer distinção entre classes é uma condição natural dessa época, essa educação estava voltada para os filhos dos nobres e não para os camponeses, para os artesãos e comerciantes.

Sólon reconheceu essa realidade frágil que afeta a dimensão da vida pública. Aristóteles percebeu isso e escreveu em *Política*. “Alguns legisladores antigos [...]; há, por exemplo, a legislação de Sólon, e outras cidades têm uma lei que impede os indivíduos de adquirirem toda a terra que desejem; [...]”<sup>759</sup> A civilidade é movida inteiramente pela amplitude e dimensão dos valores que dignificam o ser humano e sua existência. Em Hérodoto, a ideia de liberdade é debatida; o historiador coloca na boca do rei da Pérsia a própria questão da liberdade.

Em conclusão, de onde nos vem a liberdade? De quem a obtemos? Do povo, da oligarquia ou de um monarca? Pois se é verdade que por um único homem fomos libertados da escravidão, concluo ser necessário mantermos o governo monárquico. Aliás, nunca se deve infringir as leis da pátria quando elas são verdadeiramente sábias, pois isso seria perigoso.<sup>760</sup>

A liberdade, a igualdade e a justiça são questões relativamente complexas para qualquer grupo humano. Heródoto ainda nos conta que os outros seis reis da Pérsia confabulavam sobre a maneira mais justa para eleger um rei. De acordo com a decisão final, seria eleito aquele que tivesse mais soberania entre eles. A ideia de liberdade é tão antiga quanto o homem. Não somente Heródoto faz essa notificação, Aristóteles sabe muito bem que o princípio de igualdade comporta a liberdade política. Ele trata disso em sua obra. Não basta e não é suficiente determinar o sistema político, pois o que está em jogo não são os sistemas políticos. O filósofo entende perfeitamente bem isso e explica:

<sup>759</sup> ARISTÓTELES. *Política*. II, 4, 1266 b.

<sup>760</sup> HERÓDOTO. *História*. Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988. p.268

É possível, porém, manter a igualdade de propriedades, mas seu tamanho pode ser demasiadamente grande, a ponto de estimular o gosto pelo luxo, ou muito pequeno, levando a uma vida de penúria; é claro, portanto, que o legislador não deve simplesmente estabelecer a igualdade das propriedades; cumpre-lhe também assegurar um tamanho médio para as mesmas.<sup>761</sup>

A questão não é exatamente a lei. As normas são apenas normas mas, para qualquer grego da época de Platão e Aristóteles, a norma tem autonomia, a lei é tudo: Sabendo disso, Aristóteles, expressa: “Mas, ainda: mesmo que fosse imposta uma limitação moderada às propriedades de todos, tal medida não solucionaria o problema [...]”<sup>762</sup> É exatamente por isso que, tanto um filósofo como o outro, recorrem detidamente, ao sistema educativo. Recorrem ao sistema educativo da *pólis*, – cidade, portanto, do Estado. O que está em jogo é a formação do homem em sua totalidade, “[...], pois é mais necessário igualizar os desejos dos homens que suas propriedades, e só se pode chegar a este resultado mediante um sistema adequado de educação imposto por lei.”<sup>763</sup> As obras de Platão e os escritos de Aristóteles não foram feitos para a realização do progresso das *póleis*, da territorialização do espaço urbano, do cosmos, das artes, da pintura, da poesia, das letras, ou da técnica, ainda que eles tivessem a preocupação em estudar bem todas as questões, porém, eu afirmo, são preocupações periféricas, os dois estão preocupados com a alma do homem em sua totalidade, cada um à sua maneira é claro. Em suas obras, todos os dois querem tornar os homens melhores que são. Toda a pesquisa, toda investigação, todas as análises, portanto, tudo converge para transformar o homem em humano. Estão preocupados em darem aos homens: o sentido pleno do humano. O escopo formativo da filosofia de um ou de outro sempre termina na omnilateralidade humana.

Não é tão simples dar aos indivíduos as mesmas possibilidades sem desprender das categorias sociais, sem desgarrar das condições materiais, econômicas, ideológicas, ou culturais. Este é o *background* da civilidade. Talvez seja essa, a procura mais lúcida que uma civilização até agora buscou. Não podemos e nem queremos pensar uma educação omnilateral sem estar ancorado no Estado. E, é nesse sentido, que a *pólis* da época de Platão e de Aristóteles anuncia e delimita o sul e norte da tentativa de formar o homem em sociedade. A teoria política de Platão nasceu no contexto

<sup>761</sup> ARISTÓTELES. *Política*. II, 4, 1267 a.

<sup>762</sup> *ibid.* II, 4, 1267 a.

<sup>763</sup> *ibid.* II, 4, 1267 a.



histórico engendrado pela *pólis*. O viés da civilidade de Aristóteles, da mesma forma, criou raízes na conjuntura histórica da cidade. Sócrates é levado ao tribunal ateniense e condenado por ensinar filosofia. Nada mais que isso. Aristóteles, além de sua raiz macedônica, continuou sempre estrangeiro e, portanto, sabia da maldade dos políticos, em *Política*, em profunda comunhão com Platão, o Estagirita atesta a crueldade e impiedade dos governantes. Ao teorizar sobre os regimes das constituições de sua época, ele chegou a afirmar que algumas oligarquias, os políticos desejaram e juraram maldade ao povo, “[...] e serei inimigo do povo e sempre desejarei todo o mal contra ele, mas deveriam ter e demonstrar sentimentos absolutamente contrários; [...],”<sup>764</sup> portanto, os dois filósofos encontram, no solo ateniense, as raízes teóricas para pensar a educação. Nasceu da angústia e tristeza platônica a ideia de justiça e de *Bem*, e da tormenta e desgosto aristotélico, o desejo de civilidade. O ideal político e o viés de civilidade nascem simultaneamente juntos.

Na viragem do séculos VIII e VII a. C., podemos dizer que um novo tipo de organização social apareceu no solo micênico, inaugurou-se um novo tempo, uma nova mentalidade brotou, novos costumes apareceram. Com o ausência do rei e sua corte, dois povos surgiram e disputavam o destino do solo grego, de um lado, as comunidades dos camponeses, de outro, a aristocracia guerreira. Não foi sem conflitos que nasceu uma nova realidade. Se voltarmos os olhos com atenção para os textos redigidos nessa época, é possível perceber claramente o barril de pólvoras que vive Atenas. Em Pseudo-Xenofonte ou, o suposto notável oligarca que teria redigido uma das traduções da *A Constituição dos Atenienses*, em certo sentido, expressou muito bem, a realidade conflituosa da política da época de Platão e de Aristóteles. Está escrito no segundo parágrafo da obra as seguintes palavras: “[...] é legítimo que, em Atenas, os pobres e o povo recebam mais do que os nobres e os ricos.”<sup>765</sup> Quem carrega o fardo e faz Atenas desenvolver não é o pequeno grupo da elite – poderosos e proprietários de terra e de escravos. De acordo com as palavras do pseudo-autor, “[...] é o povo que conduz as naus e confere poder à cidade, são os timoneiros, os chefes dos remadores, os superintendentes, os vigias de proa e os carpinteiros [...]”<sup>766</sup> Os nobres da elite e os hoplitas estão longe dessa realidade. Por isso, não foi sem confrontos que a Hélade conheceu uma nova *sophia*, - saber, racionalidade, [...] ligada a uma plêiade de

<sup>764</sup> ARISTÓTELES. *Política*. V, 1310 a.

<sup>765</sup> PSEUDO-XENOFONTE. *A constituição dos atenienses*. 1.2.

<sup>766</sup> *ibid.* 1.2.

personagens [...] aureolados de uma glória quase lendária e sempre celebrados pela Grécia como seus primeiros, como seus verdadeiros sábios [...]”<sup>767</sup>, mas é exatamente na paragem do século V e VI a. C., que a filosofia abraça definitivamente a *paideia*, daí, o processo educativo do cidadão e seu viés político. O próprio Pitágoras, como investigaremos posteriormente, foi considerado um sábio, embora renegasse esta distinção. Sem dúvida, nessa época a Grécia explora os caminhos que lhes são próprios, na verdade, cria os fundamentos do pensamento político cidade – *pólis*. É nesse labirinto histórico que, precisamente, circunscreve o ideal político e civil da *pólis* de Platão e de Aristóteles.

Sem fugir aos propósitos da nossa investigação, aproximamos um pouco mais das ideias originárias do universo da *sophia*, ressaltamos, aproximamos ainda mais do universo dos *sapientes* – personagens estranhos e lendários – tradição dos sete sábios. Os escritos que nos impulsionam para essa investigação é obra de Plutarco, intitulada, *Obras Morais O Banquete dos Sete Sábios*. Tradução realizada pelo investigador Delfim Ferreira Leão, da Universidade de Coimbra. De acordo com os estudos do investigador português, a gênese mais estável deste grupo de *sapientes*, é atribuída aos testemunhos literários de Heródoto. Entretanto, a primeira relação completa da reunião dos sete sábios encontra-se em *Protágoras* de Platão. Com base nos estudos de Delfim Ferreira, a causa ou o “[...] motivo que justificaria sua reunião teria sido a vontade de consagrar a Apolo certas máximas, como primícias da sua sabedoria.”<sup>768</sup> Ainda, sem afastar dessa criação literária é preciso entender a própria ideia de banquete – dos comensais na vida da cultura grega arcaica. O próprio Platão intitula um de seus diálogos como *O Banquete*. Na tradução da obra o investigador português caracteriza os rituais de partilhar a comida e a bebida na cultura grega. Este ritual tem um significado especial nas reuniões dos antigos sábios, “[...] constitui uma oportunidade excelente para vencer as barreiras e firmar os laços sociais, antes de mais, mas também cariz político e religioso.”<sup>769</sup> Não é menos importante nos festivais religiosos que por sua vez assumiam um lugar de Estado, “[...] enquanto elucidativo sinal de civismo, onde a refeição em conjunto poderia ocupar um posto importante.”<sup>770</sup> Este ritual dos comensais também assume uma dimensão significativa na vida sexual

<sup>767</sup> VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 11ª ed. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.11.

<sup>768</sup> N.T. In: PLUTARCO. **Obras Morais. O Banquete dos sete sábios**. p.20.

<sup>769</sup> *ibid.* p.24.

<sup>770</sup> *ibid.* p.24

dos cidadãos dos jovens iniciados. No primeiro capítulo investigamos esta situação: a formação dos jovens dependem exclusivamente da naturalidade da atividade sexual, também aqui, o banquete – os comensais – o “[...] *symposion*, podia cumprir também a função de iniciar um jovem à vários níveis, entre eles a a atividade sexual.”<sup>771</sup> Nesse âmbito, não existe estranhamento em relação ao ensino e a sexualidade, acima de tudo, perpassa a naturalidade. De acordo com Defim Ferreira, todas estas circunstâncias são essenciais para a formação política de um cidadão, ao mesmo tempo em que reforça “[...] os laços de amizade pessoal e ideológica, [...]”<sup>772</sup> pode traduzir o sentido de civilidade e de lealdade entre os grupos ali reunidos. Enfim, os estudos de Delim revelam que esses laços de amizade poderiam manifestar-se determinantes na altura de solucionar problemas pessoais ou de perseguir uma carreira política. Bem como sabemos, mais que a comida, a bebida, ou, o vinho, era o elemento simbólico nestas reuniões. O sentido literal primitivo, para fazer *jus* a palavra, *symposion*, significava beber em conjunto. E, portanto, as vezes, o vinho detinha maior poder que os convivas, “[...]colocando em risco a harmonia do encontro.”<sup>773</sup> O mais importante nessas poucas palavras sobre a tradição dos antigos sábios é o sentido ético que delas se desprende. Vinculado fortemente ao potencial ético, a literatura de sentenças que move a tradição dos sete sábios [...] enquanto repositório de um legado civilizacional [...] <sup>774</sup>, deixou para a história da educação da Grécia, antiga, seja nas obras de Homero ou de Hesíodo; seja nos escritos de Platão ou de Aristóteles, esta ideia marcante da *sophia*, que abriga do universo dos homens sábios.

Quando da derrocada do palácio, ou seja, da destronação dos antigos reis gregos e dos mais diferentes privilégios, a *pólis* surge como um bem de todos. “No local em que se elevava a cidade real – a residência privada, privilegiada –, ela edifica templos que abre a um culto público.”<sup>775</sup> Quando tecemos ideias sobre civilidade, democracia, igualdade, política, autonomia, muitas vezes, parece ser Atenas, a mais considerada, no entanto, não podemos desconsiderar ou esquecer que outras *poleis*, como Megara, Samos, Mileto ou Quios, “[...] onde é provável ter existido instituições democráticas desde o início ou meados do século VI.”<sup>776</sup> O reconhecimento mais

<sup>771</sup> N.T. In: PLUTARCO. **Obras Morais. O Banquete dos sete sábios.** p.25

<sup>772</sup> *ibid.* p.26

<sup>773</sup> *ibid.* p.26

<sup>774</sup> *ibid.*p.12.

<sup>775</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *op. cit.* p.51.

<sup>776</sup> FERREIRA, José Ribeiro. *op. cit.* 1990. p.12.

profundo da prática da *pólis* é caracterizado pelos laços de pertença do indivíduo com sua cidade. Esses laços de pertença são caracterizados pelo princípio de igualdade. Igualdade perante a lei, portanto, o conceito de *isonomia* – igualdade perante a lei, *isegoria* – igualdade de direitos no manifestar. “A cidade está agora centralizada na *Ágora*, espaço comum, sede das *Hestia Koiné*, espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral.”<sup>777</sup> Desfeito o palácio real, proprietário primeiro de tudo e de todos, surge a *pólis*, que transfere os privilégios privados para a esfera pública, o Estado, de agora em diante, passa a ser a questão comum. “A *arché* não poderia mais ser a propriedade exclusiva de quem quer que seja; O Estado é que precisamente o que se despojou de todo caráter privado, particular, o que, escapando da alçada dos *gene* já aparece como questão comum.”<sup>778</sup>

Se é como se diz, *a pólis é a mestra do homem*, então, concretamente, podemos dizer: esse epitáfio traduz, verdadeiramente, em poucas palavras: a forma, o modo, a intenção, o jeito, os costumes, o estilo, os hábitos, o aprendizado, o ideal; portanto, a poesia, o teatro, a música, as letras, as artes, a literatura, a pintura, a escultura, enfim, a experiência – a prática cotidiana das *poleis* gregas. Num primeiro momento, ao em torno, as muralhas das cidades eram construídas para dar proteção e segurança ao grupo humano que ali habitava. Porém, num segundo momento, os guerreiros não mais defendiam os espaços privados dos reis, e sim, o espaço público. A praça pública se torna o espaço comum entre eles. O que está ao centro, isto é, o que vai a frente, o que dá voz de comando, não é o interesse privado. A *pólis*, nada mais é do que os cidadãos. O interesse de privilegiados deixa de existir para dar lugar ao interesse de todos. O bem comum torna-se prioridade no esquema de formação da cidade. Portanto, o que é de todos é posto ao centro como objeto de deliberações. Até então, a relação súdito e rei é sinal de submissão, é símbolo de domínio, mas a nova relação homem e a cidade é sinal de unidade, semelhança e igualdade. “Todos os que participam do Estado vão definir-se como *Hómoioi*, semelhantes, depois de maneira mais abstrata, como os *Isoi*, iguais.”<sup>779</sup> Não existe vida pública verdadeira sem igualdade, sem justiça, e sem participação. O que passa disso é injustiça, é desigualdade, portanto, roubo e tráfico. Nos momento da escolha e definição políticas, sobretudo, para que haja igualdade na vantagem e no serviço, Aristóteles afirma que: “[...] a

<sup>777</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.54.

<sup>778</sup> ibid. p.50.

<sup>779</sup> ibid. p.65.

amizade política quer assentar na igualdade.”<sup>780</sup> A questão da igualdade e da participação concreta de todos no governo sempre foi uma questão intrincada. Ela nasce em terreno grego e tem suas particularidades que precisam ser esclarecidas.

A democracia nasceu de um conflito entre os nobres – os euprátridas detentores de todos os poderes na época arcaica, religioso, político, econômico, jurídico – e um amplo leque de outros Atenienses bastante diversificado econômica e socialmente, que, apesar de cidadãos se encontravam numa situação subalterna e não gozavam de quaisquer direitos políticos, a não ser participar nas reuniões da Assembléia, cujo poder era então na prática nulo.<sup>781</sup>

Em *Participação e Poder na Democracia Grega*, o investigador português, José Ribeiro Ferreira, do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra revela que o termo democracia, “[...] teve a certidão de nascimento na Grécia como o regime a que se aplica, [...]”<sup>782</sup>, sem uma data precisa, provavelmente teria surgido no segundo quartel do século V antes de nossa era. Em conformidade como o mesmo autor, a composição e conotação linguística da raiz e do conceito de democracia estão associados a outros dois termos, “[...] além de *dêmo-*, entra na sua formação, como segundo elemento de composição, *krat-*(de *kratos* que significa ‘força’ ou ‘soberania’).<sup>783</sup> Aqui nasce a ideia de força do *dêmos* – povo. Numa das obras de Xenofonte (427 – 353 a. C.), em *Memoráveis*, os personagens Sócrates e Eutídemo estão investigando o sentido do termo democracia. Nessa narrativa, o interlocutor quer saber se é possível entender a noção de democracia sem a participação do *dêmos*. Indaga Sócrates:

-Achas possível conhecer a democracia sem conhecer o povo?  
 -Não, por Jupiter!  
 -Que chamas o povo?  
 -Acho que sim.  
 -Os cidadãos pobres?  
 -Sabes, então quais são os cidadãos pobres?  
 -Como não havia de sabê-lo.<sup>784</sup>

Sócrates entende que o povo – *dêmos* não é senão os mais pobres dentre os cidadãos livres. E Sócrates, sabe muito bem disso. Os mais pobres são aqueles que

<sup>780</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. 1242 b30.

<sup>781</sup> FERREIRA, José Ribeiro. op. cit. 1990. p.49.

<sup>782</sup> ibid. p.12.

<sup>783</sup> FERREIRA, José Ribeiro. op. cit. 1990. p.13.

<sup>784</sup> XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. In: *Pensadores*. IV, 1, 37

não têm o suficiente para sustentar sua existência. Podemos afirmar que o conflito entre pobres e ricos sempre foi uma luta travada na história e na política da humanidade. A democracia ateniense nasce dessa forma, na oposição entre o *demos* – povo e os *plousioi* – ricos. E alcança proporções terríveis em termos de conflitos sociais. Ao delatar os desvios das metas públicas, Aristóteles sabe também que o regime democrático é, igualmente, da ordem dos mais necessitados, expressa ele: “[...] a democracia é o governo no interesse dos pobres, e nenhuma destas formas governa para o bem da comunidade.”<sup>785</sup> Platão, aristocrata de nascimento, mesmo critica veementemente<sup>786</sup> a democracia, reconhece-a como governo para os pobres. “Democracia é assim o ‘governo pelo *dêmos*’, o povo.”<sup>787</sup> A democracia grega tal como era praticada na época de Platão e de Aristóteles era uma democracia direta e plebiscitária e, ainda, é na Assembléia que era decidido os rumos da *pólis*.

É certo que, como na atualidade, as pressões funcionavam e jogavam-se influências. Apesar disso, o dirigente político estava muito mais dependente da vontade do *dêmos* reunido em assembléia – sempre volúvel e pronto a responsabilizar os seus governantes. Sociedades sem burocracia, nela as clientelas partidárias não tinham expressão significativa. Quando muito verifica-se uma espécie de clientela pessoal, mas sem caráter permanente.<sup>788</sup>

Diferente dos nossos conceitos, a democracia grega tinha outras particularidades. O regime democrático grego está situado no mesmo patamar que a aristocracia. Já sabemos que a aristocracia é o governo dos *aristos*<sup>789</sup> – os melhores homens de Atenas. O regime aristocrático era portanto, governado por homens de muitas posses – riquezas. Por outro lado, a oligarquia – governo liderado por poucos, era praticado como já sabemos, sobretudo, na *pólis* espartana, os lacedêmonios eram especialistas nesse tipo de governo. Cesar Nunes, em *As Origens da Articulação entre Filosofia e Educação: Matrizes Conceituais e Notas Críticas sobre a Paideia Antiga*. Expressa com perspicácia e lucidez:

<sup>785</sup> ARISTÓTELES. *Política*. III, 5, 1279 b.

<sup>786</sup> PLATÃO. *A República*. 557 a.

<sup>787</sup> FERREIRA, José Ribeiro. op. cit. 1990. p.14.

<sup>788</sup> FERREIRA, José Ribeiro. op. cit. 1990. p.45.

<sup>789</sup> O termo *aristos* significa “[...] os melhores, no sentido social. Serve de superlativo a *agathói* [...]”. Os *aristos* eram cidadãos livres que possuíam propriedade e outras posses, ele compunham a elite da *pólis* grega. *ibid.* p. 100.

Mais próxima a uma *plutocracia*, a *democracia* ateniense fora original por recusar conceber o poder como derivado ou orindo de uma emanção ou natureza divina, mas defini-lo como algo fundado no *pacto entre iguais*, homens dotados de razão, sustentado pela palavra (*logos*) soberana e pela argúcia da argumentação *direta* de seus portentores na *ágora* pública.<sup>790</sup>

Independentemente do regime político a ser adotado, a lei é “[...] uma garantia de justiça recíproca [...]”<sup>791</sup> Aristóteles, no livro terceiro em *Política* trata especificamente dos tipos de governo de sua civilização. Ele sabe muito bem que a cidade não é apenas uma reunião de pessoas que buscam como o objetivo atingir os ideais da compra e da venda, a cidade, para ele não é um mercado, não é um agrupamento militar, a cidade tem a finalidade de atingir o bem comum. Em plena guerra do Peloponeso, sabendo do ufanismo momentâneo, Péricles (492 – 429 a. C.) fez o conhecido discurso fúnebre em honra aos mortos, Tucídides, (460 – 400 a. C.) ao transcrever a funesta oração do legislador revela que, muitos dos que ali estiveram presentes, elogiaram o legislador ateniense.

Em suma, digo que nossa cidade, em seu conjunto, é a escola de toda a Hélade e que, segundo me parece, cada homem entre nós poderia, por sua personalidade própria, mostrar-se auto-suficiente nas mais variadas formas de atividade, com a maior elegância e naturalidade. Conduzimo-nos liberalmente em nossa vida pública, e não observamos com uma curiosidade suspicaz a vida privada de nossos concidadãos, pois não nos ressentimos com nosso vizinho se ele age como lhe apraz, nem o olhamos com ares de reprovação que, embora inócuos, lhe causariam desgosto.<sup>792</sup>

Os povos da Hélade amavam naturalmente a *pólis*, dela tinham orgulho, gabavam da democracia, da liberdade da *isonomia*. Eles sabiam o sentido para qual a cidade foi criada. A *pólis* é, em sua totalidade, formação, escola, educação e mestra. Atenas foi sem dúvida a *pólis* que mais *cultivou* a *isegoria* - igualdade no falar. Os cidadãos livres tinham perante a lei o direito de se manifestar, mais que isso, de participar efetivamente de todas as atividades e cargos previstos na legislação, ou seja, era uma obrigação. A palavra era o primeiro e mais importante instrumento político no

<sup>790</sup> NUNES. César Aparecido. As origens da articulação entre filosofia e educação: As origens da articulação entre filosofia e educação: matrizes conceituais e notas críticas sobre a *paideia* antiga. In: LOMBARDI, José Claudinei. (Org.) **Pesquisa em Educação: história, filosofia e temas transversais**. Campinas SP: Editora Autores Associados, 1999. p. 57- 75 (Coleção HISTEDBR) p.60.

<sup>791</sup> ARISTÓTELES. **Política**. III, 5, 1281 a.

<sup>792</sup> TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982. p.111.

Conselho dos Quinhentos, ela é “[...] a chave de toda a autoridade no Estado, o meio de comando e de domínio sobre o outrem.”<sup>793</sup>

Juntamente com o prestígio à palavra, os estudos do helenista Jean Pierre Vernant indicam que outros dois traços que compunham o quadro do universo espiritual da *pólis*, o desenvolvimento das práticas públicas – publicidade e finalmente a igualdade. Entendemos portanto, que aqui, nasce o sentimento de pertença do indivíduo para com a cidade ou, mais precisamente, do cidadão para com a *pólis*. O sentimento de pertença de um cidadão livre para com a *pólis* é percebido exatamente pelo empenho consciente que esse o faz, para estar ali, decididamente, amarrado às coisas da cidade. Sabe ele muito bem, que a cidade é uma extensão de sua vida privada. Essa lhe pertence, ele não é estrangeiro ali, o *lócus* público é essencialmente espaço educativo do cidadão, “[...] a autoridade política é exercida sobre os homens livres e iguais.”<sup>794</sup>

A civilidade é apreendida no âmago da cidade. Essa forma, estilo e jeito de viver e ser são esperados, é, algo natural, a cidadania é ao mesmo tempo, um privilégio e uma obrigação. A civilidade deve ser exercida em todos os momentos, seja no tempo favorável, como no tempo inoportuno, seja em momentos de paz, como em tempos de guerra. O discurso do político e general ateniense Nícias (470 a 413 a. C) foi descrito por Tucídides, em *A História da Guerra do Peloponeso*. Tendo perdido todas as suas naus em combate, os atenienses estavam desprotegidos por completo, o momento era terrível, a esperança tinha partido, a morte era a evidência mais exata.

Ficai sabendo de toda a verdade, soldados: tendes de ser necessariamente bravos, pois não há lugar próximo que possais atingir a salvo se fordes displicentes; se escapardes agora aos vossos inimigos, podereis todos chegar aos lugares que certamente ansiáis por ver uma vez mais, e os que são atenienses conseguirão reerguer mais uma vez o grande poder de sua cidade, por mais abatida que ela esteja. São os homens que fazem uma cidade, e não as muralhas ou as naus vazias de homens.<sup>795</sup>

A *pólis* são os homens, não são as coisas por ela produzidas! É isso que Aristóteles recomenda ao legislador de Atenas como investigamos no terceiro capítulo. De acordo com os estudos aristotélicos o legislador deve estar atento para formar – educar, instruir as crianças e os jovens na coragem e na tenacidade, “[...] os povos

<sup>793</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.53.

<sup>794</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 2, 1255 b.

<sup>795</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.468.



incapazes de enfrentar corajosamente o perigo são escravos de seus atacantes.”<sup>796</sup> Ao fazer o seu discurso, Nícias, (470 – 413 a. C.) como político e general capacitado em batalhas sabe perfeitamente que não existe outra coisa pela frente senão a morte. Contudo, suas palavras eram palavras de exortação e conforto. O próprio Tucídides reconhece em Nícias, “O homem que entre todos os helenos de meu tempo menos merecia sofrer aquela desventura, pois todo o curso de sua vida foi inteiramente orientado pelos ditames da virtude.”<sup>797</sup> Independentemente das guerras e das batalhas ou dos próprios jogos olímpicos o espírito de luta, o desejo de vencer, o desejo de vitória, o espírito de exaltação, de concorrência e de rivalidade são traços essenciais apreendidos durante o estágio educativo das crianças e dos jovens da Hélade. “O espírito de *agón* que anima os gene nobiliarios se manifesta em todos os domínios.”<sup>798</sup> Esse espírito de combate em determinado momento funda o sentido da vida e da existência dos cidadãos livres das *poleis*. “E a política toma, por sua vez, forma de *agón*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, um lugar de reunião antes de ser um mercado.”<sup>799</sup> Aqui, sem dúvida, é lugar de disputa originária de igualdade, de justiça, de autonomia, de liberdade e de participação efetiva dos cidadãos livres no governo da *pólis*. Esse conflito não é contemporâneo. Quem não luta, quem não participa desse *lócus*, cada vez mais afasta do verdadeiro sentido da civilidade. A política é a prática da *pólis*. A civilidade é aprendida no âmago da cidade. A civilidade é *background* de toda a política da *pólis*.

O que faz a *pólis* existir em civilidade são os homens de virtude. Platão e Aristóteles estão completamente acordados quanto a isso, sem os valores que fundamentam a vida pública, jamais poderá haver cidade tal qual pensaram esses dois filósofos. A publicidade é criada e inventada na igualdade e na justiça. A vida da *pólis* é criada e inventada nesses termos. Da palavra *pólis* deriva a palavra *politéia*, cuja conotação emana o sentido da cidadania. Portanto, a *politeia* que dá a origem ao cidadão, da origem o homem da *pólis* ou, mais precisamente, da *politeia* nasce o *polites*. A vida particular do indivíduo grego não é contraditória à sua vida pública e nem está em oposição à primeira; de acordo com Delfim Leão, isso é patente, a noção de *polites* e a de *idiotes* (enquanto ‘cidadão privado’) podem conviver bem, expresa ele, “[...] na

<sup>796</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 13, 1334 a.

<sup>797</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.474.

<sup>798</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.49.

<sup>799</sup> *ibid.* p.50.

própria cunhagem do termo mais usual para designar o estatuto do ‘cidadão’ – o *polites* –, precisamente pela estreita ligação que presuppõe com o conceito de cidade-estado.”<sup>800</sup> Ainda, de acordo com os estudos do investigador da Universidade de Coimbra, este exercício “[...] empenhado e consciente da cidadania exigia de cada *polites*, um envolvimento direto nos interesses da cidade, desígnio que representava um privilégio em relação à todos quantos se encontravam excluídos, em maior ou menor grau,[...].”<sup>801</sup> Com efeito, a cidade está para o cidadão, assim como o cidadão está para a cidade. Platão e Aristóteles compreendem isso, a *pólis* é *lócus* seguro de ensino e de aprendizagem, é a morada do cidadão, portanto, mestra e escola de política e de civilidade.

#### 4.2 O viés político de Platão.

A educação é, ainda, a pedra de toque na edificação teórica da *pólis*, isto é, o processo pedagógico é o principal substrato político que garante a construção da cidade platônica idealizada na ética, na justiça e na ordem. Em *Leis*, na sua última e mais extensa obra, Platão, já amadurecido pelas viagens e paragens em outras regiões, seguramente repleto de experiências intelectuais na academia; cronologicamente, rico em sabedoria, investiga o conceito de educação com diligência. A formação do indivíduo acontece no plano real da cidade e não no mundo ideal, ou seja, a educação acontece na *pólis*, *para a pólis e com a pólis*. Ao contrário daqueles que o julga idealista, Platão procura adequar as leis a toda cidade, a fim de salvaguardar os cidadãos da injustiça, da impiedade, da mentira, da corrupção, do engano, da desonestidade. As leis devem reger toda a cidade. O lugar político é para ele espaço de realização do indivíduo, portanto, do cidadão. Sabemos que a educação que ele pensa e projeta, não visa a profissionalização tal qual é entendida hoje, ele mesmo deixa isso claro em seus escritos ao pesquisar o conceito de educação.

Já investigamos no segundo capítulo, sobretudo, em *A República*, a partir da divisão social do trabalho, ele projeta seu programa de estudos na intenção de formar

---

<sup>800</sup> LEÃO, Delfim Ferreira. **A globalização do mundo antigo**. *Do polites aos kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra Coimbra University Press, 2010. p.85

<sup>801</sup> *ibid.* p.85.

dirigentes políticos sábios com o objetivo de construir uma cidade justa e sadia. Ele quer formar o dirigente político em sua completude. Relembrando, três classes são consideradas, sendo elas: a dos trabalhadores, a dos guardiões e a dos governantes. Diz Platão: “Sendo assim, a mistura dessas classes e o exercício simultâneo das respectivas profissões ocasionam prejuízo vultoso para a cidade, o que é, com todo acerto pode ser denominado crime.”<sup>802</sup> A primeira classe, sem privilégios, a dos trabalhadores é composta por artesãos, lavradores, pedreiros, sapateiros e produtores em geral, não existindo uma escola especial para essa classe. Platão entende que grande parte das profissões e outras ocupações usuais são fáceis de aprender, portanto basta um treinamento; a segunda classe, dos guardas, composta por soldados – guardiões: defensores da cidade; para essa camada social, resta aprender com desenvoltura e habilidade a ginástica e a música. A poesia deve ser ensinada com determinação; e por fim, a dos governantes, composta pelos proprietários de terras e pelos ricos comerciantes de origem aristocrática. Para essa classe, sim, existe uma escola, cujo processo pedagógico previa dois momentos formativos diferentes, a saber: o primeiro, para exercer as tarefas da guerra; o segundo, para exercer as tarefas do político. Somente uns poucos afortunados chegavam ao término de um duradouro e contínuo processo de estudos referentes a esse último. Esse projeto tem a finalidade de formar e instruir o verdadeiro dirigente da *pólis*, o *rei-filósofo* ou o *filósofo-rei*, cujo processo pedagógico propõe a formação do homem omnilateral. Como consequência dos ideais e engendramentos da sociedade de seu tempo, a educação não tem finalidade prática, ou seja, não visa à profissionalização, e sim, à cultura.

Esse distinto projeto cuida da educação do futuro *dirigente-filósofo*, bem antes do seu nascimento. Já nas relações afetivas e matrimoniais dos homens e das mulheres daquela civilização, uma das particularidades do projeto prevê a preocupação com a eugenia; a seletividade era drástica e hostil aos nossos olhos modernos. Durante todo o processo formativo, desde a mais tenra idade, somente os melhores, sob a tutela de uma escola do Estado, continuam no projeto; aos dezessete ou dezoito anos, esses jovens interrompem “[...] os estudos propriamente intelectuais por dois ou três anos, consagrados ‘ao serviço obrigatório da ginástica’.”<sup>803</sup> Ao término, esses bravos e corajosos guerreiros continuam seus estudos. Esses vencedores das batalhas e das

---

<sup>802</sup> PLATÃO. **A República**. 434 c.

<sup>803</sup> MARROU, Henri-Iréné. **História da educação na Antiguidade**. 5ª Reimpressão. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990. p. 125.

olimpíadas, provavelmente aos vinte anos, entram para uma preparação mais específica e contínua, afirma Marrou:

Sem dúvida, a educação não se interrompe nunca: o serviço militar, a ameaça de guerra, sempre repontando no horizonte da cidade grega, permitem levar bem adiante a formação e a prova do caráter: preocupado, com todos os educadores antigos, em ressaltar o papel dos elementos morais, Platão leva em conta essa experiência, na seleção a que se submete o grupo já restrito dos seus aspirantes-filósofos, quando sua desmobilização os torna, após os vinte anos, livres para encetar os altos estudos. Começa propriamente o ensino superior: não se trata, porém de entrar em cheio na filosofia propriamente dita.<sup>804</sup>

Ao fim de um dedicado e verdadeiro empenho, sem interrupção nos estudos, livre de qualquer preocupação, aos cinquenta anos está formado o seu dirigente. Ao *rei-filósofo*, ou *filósofo-rei*, cabe exercer as tarefas da política da *pólis*; cabe a ele realizar as tarefas do *dizer*. Este pupilo platônico não é exatamente um professor formado no âmbito da filosofia, menos ainda um intelectual que se arroga o direito de um título do tipo. O pupilo de Platão, como ele mesmo escreve em *A República*, comparando ao cachorro de boa raça, afirma ele: “É que ambos devem ser incisivos para descobrir e velozes para perseguir o inimigo, bem como suficientemente fortes para lutar com ele quando capturado.”<sup>805</sup> O filósofo de Platão é aquele que se compraz “[...] na contemplação da verdade[...]”<sup>806</sup>; é um amante do saber, da cultura, conhecedor da justiça, da bondade, da ética e dos valores humanos, íntegro em suas convicções e decisões e fiel a elas; não trai seus princípios educativos; honra sua cidade e a governa para o equilíbrio e o bem de todos. Descartando o mundo dos sentidos, das aparências, do mutável, do passageiro, Platão, pela boca de Sócrates, afirma a existência de uma realidade de um mundo permanente, invariável, portanto divino e essencialmente ordenado e somente aquele que é instruído e formado nessas condições poderá governar a *pólis*.

XIII \_ A verdade, Adimanto, é que quem volve o pensamento para a essência das coisas não tem vagar para ocupar-se com as atividades dos homens, de guerreá-los e saturar-se de ódio e de azedume. Não; só vê as coisas imutáveis e ordenadas e se compraz em sua contemplação. Aqui ninguém prejudica os outros; todos acompanham

<sup>804</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p. 126.

<sup>805</sup> PLATÃO. *A República*. 375 a.

<sup>806</sup> *ibid.* 475 e.

a ordem e a razão e procuram imitá-las e, tanto quanto possível, assemelhar-se-lhes. Ou será de parecer que pode haver jeito de não imitarmos aquilo com cuja convivência nos deleitamos?

É impossível, respondeu.

Convivendo o filósofo só com que é ordenado e divino, torna-se, por sua vez, divino e ordenado quanto o permite a natureza humana; mas a calúnia pulula por toda parte.<sup>807</sup>

O filósofo de Platão é um homem formado para a cidade. Os olhos de Platão estão voltados para a realidade política da *pólis*. Em conformidade com os escritos de Aristóteles em *Política*, também, a cidade platônica, [...], embora seja constituída por uma multidão, deve existir como unidade, graças à educação dos cidadãos, [...].<sup>808</sup> Distintamente de nossas políticas educacionais, a educação para esses filósofos não é compreendida como um mero acessório político, ou ainda, como uma atividade de menor importância, ao contrário, expressa Platão: “O embrião de todo ser vivo, quando começa a desenvolver-se com pujança na direção da excelência de sua própria natureza, atinge galhardamente o ponto de sua perfeição [...]”<sup>809</sup> O governante da *pólis* deve ser escolhido entre os melhores. “Por isso mesmo que o começo deve consistir na boa escolha desse diretor, terá o legislador de confiar essa função ao cidadão mais completo em todos os sentidos.”<sup>810</sup> O viés educativo é essencialmente político. Podemos dizer que a *Carta VII* dirigida aos seus parentes é uma manifestação claríssima de seu espírito político. O escopo da educação em Platão é formar dirigentes capazes de governar a *pólis* fundada na justiça e no Bem. Ele dá um novo tom ao programa educativo de sua época.

Não nos esqueçamos de que o lema de todos os partidos, inculcado desde cedo na alma dos jovens, tanto pelos detentores do poder como pelos professores de retórica que se incumbiam de sua educação, e que valia como programa de governo, era o seguinte: Fazer todo o bem aos amigos e o maior mal possível aos inimigos. Não havia, pois, possibilidades de se estabelecerem tréguas naquela sequência ininterrupta de crimes.<sup>811</sup>

Em relação às finalidades de seu programa educativo, são distintas, dependendo da posição social do cidadão. Platão no início do primeiro livro de sua obra

<sup>807</sup> PLATÃO. *A República*. 500 c.

<sup>808</sup> ARISTÓTELES. *Política*. II, 2, 1264 a.

<sup>809</sup> PLATÃO. *Leis*. In: PLATÃO. *Diálogos*. 766 a.

<sup>810</sup> *ibid.* 766 b.

<sup>811</sup> NUNES, Carlos Alberto. *Marginalia platônica*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973. (Coleção Amazônica / Serie Farias Brito). p.19.

*Leis*, escreve: “[...] aquela outra formação que essencialmente visa a riqueza ou a força física, ou qualquer outra capacidade com estas relacionadas, encontra-se à completa revelia de toda a cidade e de todo espírito de justiça [...].”<sup>812</sup> Ele não admite uma formação que tenha tais características, ele atesta e expressa: “[...] nunca passará ela de mera insignificância grosseira e servil, totalmente indigna de ser assim denominada pelo nome de educação.”<sup>813</sup> Consideremos aqui o seguinte, nesse tempo, o trabalho é uma tarefa especial reservada aos escravos. A definição de educação platônica visa formar homens plenos, com o objetivo de saberem superar suas próprias inadequações, e limitações individuais. Platão chegou a afirmar no *Górgias* que os estadistas de seu tempo não passavam de adutores, “[...] Achas que os oradores falam sempre com vista ao maior bem, na preocupação constante de melhorar os cidadãos com seus discursos, ou que o seu empenho se cifra em agradar ao povo [...]?”<sup>814</sup> Ainda de acordo com Platão, eles postergam o interesse da comunidade ao seu interesse particular. O processo formativo das escolas atenienses não está preocupado em formar os homens melhores. O indivíduo formado pela natureza do ensino pedagógico platônico visa sempre a perfeição. “Afirmo, então, que todo aquele indivíduo que tiver inspiração de um dia poder ultrapassar-se ele próprio a si mesmo, em alguma coisa, deverá a tal dedicar-se totalmente, [...].”<sup>815</sup> O pupilo formado nessa escola aprendeu o dominar a ciência, o conhecimento, está sempre pronto para qualquer desafio, está preparado para ser e exercer qualquer tarefa imposta “[...], além disso, não se verifica qualquer motivo para se subestimar a educação: é ela, com efeito, aquele embrião gerador dos maiores bens, aí se formando todos aqueles que justamente são os melhores homens.”<sup>816</sup>

A reflexão sobre a política da *pólis* só acontece e desenvolve pela educação, e essa, por sua vez, só se constitui enquanto na lei; ou seja, o Estado deve garantir todo o processo formativo do cidadão. A formação e instrução verdadeiramente humana deve se realizar na esfera do político. O âmbito do público, nesse sentido, é lugar de todos! Lugar comum a todos. A praça, *ágora*, é o espaço público mais importante. Assim, evidencia o *locus* do urbano. A territorialização do espaço público. É nesse lugar que acontece as relações humanas: ali é lugar de trocas de experiências, lugar dos poetas, dos artistas, dos pintores, dos escultores. Nesse território se projeta a

---

<sup>812</sup> PLATÃO. *Leis*. Volume I. 644 a.

<sup>813</sup> *ibid.* 644 a.

<sup>814</sup> PLATÃO. *Górgias*. 502 e.

<sup>815</sup> PLATÃO. *Leis*. Volume I. 644 a.

<sup>816</sup> *ibid.* 644 b.

cultura, as letras, a arte, a ciência, o teatro, a religião, a pintura. Não existe espaço ou *locus* público sem a dimensão do cuidado com o outro. Para um grego, como bem sabemos, esse cuidado é expresso nas normas, isto é, nas leis. O cuidado de si e o cuidado com o outro é uma máxima no projeto educativo de Platão. Durant Will ao estudar o problema político platônico em Platão salienta a improbabilidade política em Atenas: “Descobrir o meio de impedir a incompetência e a improbidade se instalem nos cargos públicos, e de selecionar e preparar os melhores para governar em benefício da comunidade – eis o problema da filosofia política.”<sup>817</sup>

Bem sabemos, a lei para um grego é a vida da *pólis*, e a vida da *pólis* não existe sem leis. E assim pensou Platão. A constituição é a salvaguarda da cidade. Se a desonestidade perdura, se a corrupção vive, se o engano permanece, se a impiedade controla as ações dos indivíduos, se as opiniões prevalecem diante do saber, se o conhecimento deixa-se guiar pelo mito, entre tantas outras inconseqüências, dificilmente os indivíduos conseguem relacionar. Tanto Platão como Aristóteles sabem perfeitamente disso. Sem leis não poderá haver justiça e nem cidade. Esse é o viés político de Platão. No momento em que as relações Estado e política contemporânea se esgarçam, se esvaziam em credibilidade e em sentido, o projeto educativo de Platão se desdobra numa unidade lógica e clara entre o Estado e a formação do cidadão da *pólis*. Existe lá uma relação intrínseca entre a política da cidade – *pólis* – e a *paideia*; uma depende da outra. Sem educação não há política, sem política não há educação; uma depende do sucesso e da realização da outra. Em *A República*, o tema envolvente central e norteador dos diálogos é a justiça, questão que incendeia todas as páginas desse livro. Sobre ela, Sócrates afirma ao seu interlocutor:

De fato, ao que parece, a justiça é desse jeito, porém, não com respeito às ações exteriores do homem, mas às interiores, em verdade, que lhe refletem o imo ser nos seus elementos constitutivos e o leva, como a homem justo, a não permitir a nenhum deles fazer nada do que lhe for estranho, nem interferir uns nos outros os diferentes princípios da alma em suas respectivas atividades.<sup>818</sup>

---

<sup>817</sup> DURANT, Will. **História da Filosofia**. Vida e ideais dos grandes filósofos. Tradução de Godofredo Rangel e Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1926. p.104.

<sup>818</sup> PLATÃO. **A República**. 443 d.

No caso específico do livro em questão, os diálogos são desenvolvidos por meio dos personagens Sócrates, os dois irmãos, Glauco, Adimanto e, ainda, Trasímaco e Céfalo. O tema principal é desenvolvido pelos personagens Glauco e Adimanto; os dois irmãos procuram saber e indagam, sucessivamente, como praticar uma vida justa, tendo como objetivo viver feliz. Os dois irmãos querem saber se no meio político é possível praticar uma vida justa. Nesse aspecto, Platão coloca em Sócrates quase toda sua inspiração educativa.

Platão propõe fundar a partir da esfera política uma cidade perfeita, tendo como fundamento o sistema educativo que, por sua vez, tem a finalidade de educar o indivíduo por inteiro. Essa escola, que dali deriva, é uma escola seleta, não é para todos, somente para os filhos dos cidadãos livres. Ela é prevista em dois momentos distintos: o primeiro, o processo pedagógico prepara para formar os defensores da cidade, os guardas; já no segundo, o processo educativo é somente para alguns poucos, na verdade para os vencedores, para um pequeno número seletivo de indivíduos. A estes, sim, compete exercer as tarefas do poder. Esses afortunados continuam o processo educativo; o programa de estudo é longo e duradouro. Eles deverão estudar incansavelmente muitas disciplinas, a saber: geometria, matemática, astronomia, dialética e filosofia. Estes permanentes, os afortunados e seletos, após essa verdadeira escalada educativa, mais ou menos aos cinquenta anos, estão aptos para assumir a posição máxima da *pólis*: o governo da cidade. A formação é contínua, durante toda a vida.

Nessa perspectiva, cabe ao pupilo platônico exercer as tarefas do político, o comando: o *dizer*, o *rei-filósofo*, ou o *filósofo-rei* é a ambição mais alta do projeto educativo de Platão e, portanto, o seu filósofo é o centro e o modelo de sua *paideia*. De acordo com a sua visão política, os prejuízos, a ganância, a corrupção e a desordem administrativa da *pólis* jamais poderão deixar de existir, a não ser que os filósofos reinem e, por uma graça divina, se disponham verdadeiramente a buscar a filosofia com sinceridade. O mais expressivo fundamento de Platão, mais que formar a academia, mais que fazer filosofia, mais que pensar um projeto de cidade, de Estado, de política, é sem dúvida pensar um mundo justo. Afirma Mose I Finley, “Por fim, já perto dos oitenta anos, escreveu um projeto para o estado [...] A obra significativa intitulada Leis.”<sup>819</sup> Dela, sabemos que Platão busca todas as minúcias para fazer reinar a justiça em Atenas. “[...] é um código maciço, que abarca a regulamentação de todos os pormenores

---

<sup>819</sup> FINLEY. Moses. I. **Os gregos antigos**. Tradução. Artur Morão. Revisto Por Dr. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1963. p.114.



possíveis da vida dos cidadãos, estrangeiros e escravos – não os dez mandamentos, mas dez mil, com penas graduadas para cada tipo de infração.”<sup>820</sup> O sentido fundamental de tudo isso não é a propriamente a obra em si, mas, a dedicação em pensar os fundamentos de uma cidade boa e feliz.

Em Platão, o viés político pode ser encontrado, ora em *Leis*, ora em *A República*, ora em *O Político*. Não podemos dizer que a perspectiva platônica se esgota em uma única obra. Na *pólis* de sua época Platão realçou esse viés, portanto, expressou seu sentido e natureza. O processo formativo platônico tal qual foi concebido caminhava isava conhecer o sentido da formação completa, isto é, para formar o homem por inteiro. A formação platônica a partir de seu viés político tem como escopo, a dimensão ampla do homem. Afirma Platão, o empenho e a “[...] total dedicação [...],”<sup>821</sup> garante a formação das crianças em sentido amplo. Entretanto, é preciso esclarecer e com razão, é claro e Platão não pensou o desenvolvimento da criança em si, mesmo porque, a civilização que engendrou sua política educativa, fomentava a formação do homem adulto e não da criança propriamente dita. E é isso que ele projeta, quer fazer da criança um homem adulto, capacitado nas atividades do *fazer* e do *falar*, mas, sobretudo, nas do *pensar*. A finalidade máxima da formação prática da criança caminha em direção à justiça visando o sumo *Bem*, por isso, afirma ele: “[...] por intermédio de um treino prático, melhor há de orientar a alma da criança.”<sup>822</sup> Mais que cuidar da formação da criança, Platão quer criar homens que possam ao mesmo tempo, salvaguardar Atenas e criar novas gerações. Em sua obra *O Político*, a partir da ideia de tecelagem – trama, o filósofo ateniense inventa um novo conceito para pensar a educação das crianças de sua época. Explica o Estrangeiro para Sócrates o moço.

Primeiro que tudo – é nossa convicção – devimos ter mudado o nome, aproximando-nos mais da ideia de < criação>, em vez da de < cuidado>, procedendo de seguida à divisão desta arte, pois ainda podia apresentar seccões de um tamanho a não desprezar.<sup>823</sup>

Reportando especificamente o viés político de Platão, no segundo capítulo dessa tese, previamente, assinalamos as primeiras linhas: o ponto de partida começa em Sócrates, isto é, na relação de amizade entre os dois filósofos. Platão sabia que Atenas não se converteria à justiça, na *Carta Sétima*, referenciada já anunciamos:

<sup>820</sup> FINLEY. Moses. I. op. cit. 1963. p.115.

<sup>821</sup> PLATÃO. *Leis*. Volume I 643 a.

<sup>822</sup> *ibid.* 643 d.

<sup>823</sup> PLATÃO. *O Político*. 276 d.

ele sabia que o chão de Atenas é um chão contaminado pelo sangue de um justo – Sócrates. O final dessa história já refletimos ao longo dos capítulos antecedentes, Platão abandona seu desejo de ser político. Em sua época, ele reconhece e afirma que seu mestre é “[...] um dos poucos Atenienses, para não dizer o único, que cultivam a verdadeira arte política e a põem em prática nos dias de hoje.”<sup>824</sup>, os demais cidadãos da *pólis*, estão longe de conhecer a arte do político. São enfáticas as palavras platônicas: Sócrates não é o melhor político, ou o verdadeiro. Em outros termos, Sócrates é um dos poucos cidadãos que compreende perfeitamente a natureza da arte política, ao mesmo tempo, concretamente, suas ações, ou seja, o *fazer* e o *dizer* são percebidos na cidade. Sócrates não é bem visto pelos políticos da época. A maioria dos homens de Atenas busca fazer carreira política, querem eles o poder para obter vantagens próprias.

Devemos, pois, retomar o nosso raciocínio anterior, porque – quando há milhares de indivíduos que disputam com a classe régia o zelo dos assuntos das cidades – é preciso distinguí-los a todos e isolar a figura do rei. E foi precisamente para visar esse fim que declaramos ter necessidade de um paradigma.<sup>825</sup>

A demanda é expressiva ao cargo de governo, entre os homens livres, o número de cidadãos é enorme, somente os escravos, indiscutivelmente, estão isentos da arte da política, como ele próprio afirma, “[...] são os que menos reivindicam a < arte do rei.>”<sup>826</sup> Estão nesse meio, os que compram, vendem e trocam moedas – mercadores, cambistas, armadores, revendedores. Soma-se a esses, escribas, advinhos, arautos, secretários dos magistrados e por fim, àqueles que exercem a tarefa religiosa. Em, *O Político*, Platão escreve que encontrou o porquê da enorme demanda ao cargo. Os sacerdotes, os advinhos, os secretários dos magistrados assumem uma atitude de influência fortíssima no meio político, além dos sofistas, é evidente. Além das artes do *fazer*, do *dizer*, do *pensar*, encontramos em *O Político*, a arte do *servir*.

Para além destes esclarecimentos precisamos compreender o que de fato Platão entende por cidade. O que é a *pólis* para Platão? O que é a política para ele? Quem é o verdadeiro político em Platão? E já sabemos, o conceito de político platônico difere do nosso entendimento moderno. A proposta da formação do *rei filósofo* ou *filósofo-rei* que investigamos no segundo capítulo, especialmente na obra *A República*

---

<sup>824</sup> PLATÃO. *Górgias*. 521 d.

<sup>825</sup> PLATÃO. *O Político*. 279 a.

<sup>826</sup> *ibid.* 289 e.

quando tratamos especificamente do processo educativo, não contraria o que Platão escreve em *O Político* – nessa obra, o viés político, isto é, a atividade do político – arte do político se fundamenta em criar humanos, não selvagens, predadores, egoístas, astutos, individualistas, portanto, usurpadores dos direitos dos indivíduos. Mas, o que era a *pólis* para Platão? Em sua época os atenienses gabavam do tamanho dela, certamente, em comparação às demais, Atenas deveria ser mesmo maior. Entretanto, para Platão a grandeza do *lócus* territorial era nociva ao bem público, expressa ele: “[...] ela está apenas inchada, que esta grandeza que lhe criaram é apenas um tumor.”<sup>827</sup> De acordo com a reflexão no *Górgias*, os legisladores, encheram-a de portos, estaleiros, muralhas, impostos, bagatelas de todos os tipos, tributos de todas as formas. Os estadistas atenienses não souberam cuidar do sistema educativo da *pólis*, cuidaram das coisas da *pólis*, porém, da formação dos jovens e das crianças, pouco fizeram, ao contrário, criaram indivíduos egoístas, gananciosos, pretensivos, usurpadores e matadores. Roubadores dos direitos dos cidadãos. Platão cita os nomes dos estadistas e não os colocam no patamar da excelência, ele cita: Temístocles, Cimon e Péricles, que são afinal, os verdadeiros autores do mal para ele. Observador atento, Platão percebia todos os acontecimentos de sua cidade. Ele não descobre nada além do que está ali. Em suma, Platão é um pesquisador das coisas humanas, por isso, a preocupação é com a política e com a educação. Quer ele tornar o homem melhor. Desde antes, já investigamos, os antigos gregos tinham uma longa experiência na vida política e na vida educacional. Lembremos de Aquiles, hábil nas palavras e rápido nos movimentos. A ideia de política ou, o viés político platônico, não chega até ele, sem referência.

Para Platão, era fundamental, bem como para as principais correntes da filosofia grega clássica que se lhe seguiram, que os homens são criados desiguais; não meramente no sentido superficial da desigualdade no físico, na riqueza ou posição social, mas desiguais na alma, moralmente desiguais.<sup>828</sup>

Nessa perspectiva, a grande maioria dos indivíduos são impotentes por sua própria natureza, não podem ocupar cargos na *pólis*, ao inverso disso, uma pequena minoria, aliás, pouquíssimos indivíduos são completamente potentes, isto é, capazes de

<sup>827</sup> PLATÃO. *Górgias*. 519 a.

<sup>828</sup> FINLEY. Moses. I. *Os gregos antigos*. Tradução. Artur Morão. Revisto Por Dr. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1963. p.113.

racionalidade e, portanto, merecedores do governo da cidade. Só esses, aptos para a governação. Partindo daqui, Platão cria condições teóricas para pensar não somente o ofício do político, mas, o político, sendo esse, o responsável para criar os homens de seu tempo. O conceito de *politikós* de Platão não se estrutura sem os valores que engendraram a *pólis*.

A raiz linguística do termo *politikós* chega até nós pela vertente latina – *politicus*, porém, é em Platão – vertente grega, que a semântica revela o sentido originário, – *do homem da pólis*. Este sentido é estudado posteriormente pelo seu discípulo, Aristóteles: o homem é por sua natureza social. A ideia platônica desse conceito não se desamarra da cidade, nunca se desprende *pólis* – Estado. A *pólis* é a marca registrada de onde nasce o político. O político nasceu da *polis* e para a *pólis*! É aquele que está enraizado com as coisas da cidade, mais precisamente, com o governo da cidade e, portanto, o saber da arte política está ali. Platão presta atenção nisso: nas atividades que os indivíduos realizam no conjunto da *pólis*, esse é o objeto de investigação da política. Portanto, o seu viés político é em suma aquilo que frui *da* e *para pólis*. Nesse horizonte, o *politikós* de Platão não é menos que sua arte, e essa não é mais que a *pólis*.

O homem político de Platão é o homem que com perfeição dirige a cidade para o suno *Bem*. Assim, como o tecelão, no fabrico da tecelagem, com suavidade e firmeza, tece a trama dos acontecimentos da vida social. Platão cria o referencial do tecelão para explicar a profundidade, a largura, a altura, a dimensão e a complexidade da arte do político. Para ele, o político não nasce de um dia para o outro! Já sabemos, existem professores para ensinar a política. A arte da carpintaria não é a arte da política, muito menos, a arte do fabrico de armas é a mesma do que a arte política. A arte da política não é a arte militar. O ganhador dos jogos olímpicos de Atenas não está apto para governar a *pólis*, ainda que possa. Nem sempre os generais gregos, vencedores de batalhas, estão aptos para legislar sobre o povo. Quem está então apto para governar a *pólis*? O viés platônico concede a qualquer cidadão livre – indivíduo simples ou particular o direito de assumir o poder, desde de que tenha a capacidade e o entendimento da arte da político. A sociedade de Platão é também, e, sobretudo, a sociedade dos artesãos, - trabalhadores, e é contudo, a arte desses, que ele cria sua mais importante referência, embora os exclua de seu projeto educativo. Platão parece saber profundamente bem sobre todas as artes que compõem o quadro da vida dos trabalhadores. Ali na *pólis* se fabrica desde magia até arquitetura e, Platão explica

com exatidão e com detalhes cada uma delas. Em sua obra *República*, ele já tinha dado as referências das muitas artes manuais de seu tempo, porém, agora, em *O Político*, ele evidencia uma arte em especial, a da tecelagem. Dado a complexidade e organicidade, ele a escolhe como referência fundamental para pensar sua perspectiva política. No diálogo entre o Estrangeiro e Sócrates – o moço, Platão, em *O Político*, concentra sua atenção na arte da tecelagem como primeiro e mais importante paradigma para propor sua ciência política.

Ora, ao fio do fuso – depois de torcido e de ter ganho consistência – dá o nome de fio e à arte de o esticar o de «preparação da urdidura.» [...] Todavia os fios de uma torção suave, mas que – quanto à resistência de fabrico – possuem a flexibilidade adequada para serem entrelaçados na urdidura, a esse produto da fiação chamamos «trama». A arte encarregada da disposição dos fios diremos que é a «arte de tecer a trama».<sup>829</sup>

Pela boca do Estrangeiro, Platão consegue propor seu paradigma. Para chegar ao trabalho final da tecelagem é preciso um longo caminho. O sentido da arte de unir os fios, que por sua vez irão compor o pano, o tecido, o tapete é uma tarefa essencialmente delicada, suave, frágil, por isso, necessita de flexibilidade e firmeza das mãos de quem a engendra. É do ponto de vista do *saber-fazer*, todo ou qualquer excesso e toda e qualquer falta, assola o resultado final. O tecelão e sua arte do tecer é o exemplo mais próximo da arte política. É esse entrelaçamento, é esse trabalho com os fios, na suavidade e na solidez que compõe não só a flexibilidade e a firmeza da trama, mas é isso, que engendra a trama – teia, expressa Platão: “[...] designamos o produto final por «tecido de lã» e a arte que presidiu ao seu fabrico «tecelagem.»”<sup>830</sup> Longe de comparações, apenas do ponto de vista didático, em *República* Platão caracteriza o *rei-filósofo* ou o *filósofo-rei*, aqui ele caracteriza o *político-tecelão*. Do ponto de vista da formação dos indivíduos da *pólis*, em *O Político*, o responsável para criar a vida social é o *político-tecelão*. Na verdade, é o *político-tecelão* o originador do indivíduo vivendo em grupos. Para Platão, quem na verdade produz o tecido cívico é o político rico em justiça e sabedoria, já convertido ao *Belo* e a o sumo *Bem*. Tendo como companheira a verdade e o cuidado, o viés político platônico trilha o tecido cívico para “[...]atingir o próprio ser.”<sup>831</sup>

<sup>829</sup> PLATÃO. *O Político*. 283 a.

<sup>830</sup> *ibid.* 283 a.

<sup>831</sup> PLATÃO. *A República*. 337 d.

Platão enxerga a *pólis* em seu conjunto, por isso, educação é o centro de sua busca. Por outro lado, a grande preocupação filosófica de Platão é contudo, definir o sentido da educação, pois, ela é, a primeira a processar o sentido do humano. Podemos dizer que, esse é o mais alto salto que ele dá em direção à educação. Em *Leis*, sua primeira iniciativa no livro é definir, lúcida e previamente, o conceito de educação.

Em primeiro lugar, convém definir aquilo que entendemos por educação, sendo esta definição de grande relevância para o bom desenvolvimento da capacidade de raciocínio, bem como de importância fundamental para se calcular sua real dimensão. Deve isto precisamente constituir aquele rumo de orientação que pretendemos agora dar à nossa discussão [...].<sup>832</sup>

Quer Platão saber o que deve consistir a educação. E o que deve consistir a educação é senão a busca constante da perfeição. É preciso evidenciar algo muito significativo aqui em Platão, ele não está falando de escola, de espaço escolar, de ginásios ou mais precisamente, de palestras. Ele está definindo educação. Portanto, inicialmente, compara o sentido da verdadeira educação ao sentido da formação de um bom agricultor ou, de um bom arquiteto. Para Platão, a educação é um processo que forma o homem desde sua infância para a integridade, para a virtude, isto é, forma o homem íntegro – por inteiro. Para Platão, o homem deve cotidianamente aperfeiçoar desde a infância o seu objetivo, seja ele qual for.

Afirmo, então, que todo aquele indivíduo que tiver inspiração de um dia poder ultrapassar-se ele próprio a si mesmo, em alguma coisa, deverá a tal dedicar-se totalmente, logo desde a sua infância, nisso sempre conseguindo obter aquela alegria, a qual passará a constituir um motivo para a ocupação que escolheu, assim como em relação a tudo aquilo que com isso relacionar.<sup>833</sup>

Como já explicamos, Platão está redigindo para sua época e ao especificar algumas profissões, em *Leis*, por exemplo, a da carpintaria, a da arquitetura, ele explica que o educador tem que saber apreender a dominar a ciência, do conhecimento e tudo que esse comporta. Do ponto de vista da escola moderna, não descaracterizando Platão e seu desprezo pelas letras, poderíamos afirmar: as crianças devem estar aptas para realizar qualquer tarefa, seja para ler os textos, seja para redigir uma reflexão, seja para realizar os exercícios físicos, seja para estudar pacientemente o

<sup>832</sup> PLATÃO. *Leis*. Volume I. 643 a.

<sup>833</sup> *ibid.* 644 a.

que ainda não aprendeu, portanto, deve esta preparado para ser e exercer qualquer tarefa imposta. A educação é para Platão a ideia geradora que pode criar condições humanas no homem, “[...], além disso, não se verifica qualquer motivo para se subestimar a educação: é ela com efeito, aquele embrião gerador dos maiores bens, aí se formando todos aqueles que justamente são os melhores homens.”<sup>834</sup> Platão enfatiza claramente as condições pedagógicas que a criança necessita para atingir a omnilateralidade, regularmente aliada ao plano da experiência, a formação, por exemplo, em relação à prática dos jogos e também do treinamento prático. Para ele, a alma da criança deve ser orientada especialmente visando melhorar “[...] no sentido daquilo que lhe poderá vir a ser necessário, naquele momento, em que se tornar num homem completo, tendo assim a possibilidade de ser absolutamente perfeito naquilo por que tanto se sacrificou.”<sup>835</sup> Eis o sentido da omnilateralidade platônica, em *Leis*, essa é a primeira política educativa de Platão. A formação omnilateral platônica consiste, em suma, formar o cidadão íntegro para a vida da *pólis* e para a política da *pólis*. Assim, como veremos posteriormente em Aristóteles<sup>836</sup>, Platão também entende a reciprocidade do sentido educativo do ato de governar e de se deixar governar:

[...], logo desde os tempos da infância, enforma o indivíduo na prática da virtude, inculcando-lhe o aquele desejo apaixonado de poder um dia se tornar num cidadão íntegro e que, por este modo, assim possa ele saber tanto autogovernar-se como simultaneamente submeter à justiça.

<sup>837</sup>

Para Platão, salientemos, é preciso inculcar na criança o desejo apaixonado de um dia tornar-se um cidadão íntegro, já que sabe muito bem, da maldade, da desonestidade, da crueldade e impiedade cometida contra Sócrates, portanto, somente o cidadão íntegro é capaz de olhar com os olhos apaixonados para a *pólis*. É preciso fortemente estar apaixonado pelas coisas da *polis*, estar apaixonado pelas coisas da *pólis* significa ter cuidado com tudo aquilo que diz respeito à vida de todos. Ao mesmo tempo, ter respeito ao que é de todos, portanto, o zelo, a dedicação e interesse são atitudes fundamentais para com as questões práticas da vida em comum, isto é, da vida política. Cuidar das coisas da *pólis* é um ato essencialmente político, daqui nasceu o viés político platônico. É preciso converter a alma em direção ao *Bem*. Aqui, do

<sup>834</sup> PLATÃO. *Leis*. Volume I. 644 b.

<sup>835</sup> *ibid.* 643 d.

<sup>836</sup> ARISTÓTELES. *Político*. VII, 5, 1317 b.

<sup>837</sup> PLATÃO. *Leis*. Volume I. 643 e.

ponto de vista da igualdade e da justiça, a sociedade moderna comete a mais expressiva e terrível ingonruência política.

### 4.3 A civilidade em Aristóteles

Pensar o sentido da civilidade em Aristóteles é interrogá-la numa dimensão intimamente enraizada no âmbito e na configuração de sua ética. Para Aristóteles, diferentemente dos seres inanimados, o homem é originador – criador de seus atos, isto é, o ser humano é pai de suas ações. Não se pode entender a civilidade sem entender a ética. É impossível entender a cidade sem compreender tal dimensão. Além de estudar as constituições de seu tempo e, bem antes de publicar sua obra *Política*, ele preocupou também em estudar o comportamento humano dos homens de seu tempo. O *ethos-politikón* aristotélico em suma é civilidade, não é outra coisa. “Ademais, para o exercício de todas as faculdades e artes são necessárias certas formas de educação preliminar e a criação de hábitos em suas várias manifestações; logo, é evidente que deve acontecer o mesmo com as práticas morais.”<sup>838</sup> A partir do saber ético, o Estagirita estuda a ciência política. Embora não elabore um projeto educativo tal como vimos em Platão, (427 – 340 a. C.), Aristóteles sistematiza sua filosofia da educação na tentativa de reverter e equilibrar o processo formativo dos jovens a partir do viés de civilidade. Aristóteles, não apenas investiga as escolas de sua época, mas, todo o sentido educativo da vida social. De acordo com seu método de pesquisa já identificado, ele não iniciou suas análises exatamente pelo sistema educacional das *poleis*; no entanto, seu objeto de estudo é em primeiro lugar, a *pólis*, - a cidade. Ele mesmo explica essa atitude metodológica:

Da mesma forma que em outras matérias, é necessário decompor o conjunto até chegar a seus elementos mais simples (estes são as menores partes do todo) como a cidade também, examinando os elementos dos quais ela se compõe discerniremos melhor, em relação a estas diferentes espécies de mando, qual é a distinção entre elas, e saberemos se é possível chegar a uma conclusão em bases científicas a propósito de cada afirmação feita pouco antes.<sup>839</sup>

<sup>838</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 1, 1337 a.

<sup>839</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 1, 1252 a.



Tendo adotado prioritariamente a concepção do todo, partindo do maior para o menor, Aristóteles quer exatamente compreender o funcionamento adequado de todas as partes que compõem o seu objeto. Como seu mestre Platão, Aristóteles parte também da divisão social das classes para interpretar sua prática educativa. O processo pedagógico por ele pensado tem uma finalidade única: formar os filhos da classe nobre no espírito da constituição. Portanto, seu projeto é essencialmente político. “Teóricos da educação propriamente dita, Platão e Aristóteles interpretaram, cada qual a seu modo, o sentir das classes dominantes nesse momento tormentoso da vida ateniense.”<sup>840</sup>

Como foi analisado no primeiro capítulo dessa tese, o contexto histórico em que viveu Aristóteles é um contexto marcado pela decadência e crise de Atenas. Os debates políticos são intensos, discutem-se as formas de governo; o comportamento moral dos indivíduos; a atuação dos governantes. O debate especificamente educacional ganha acima de tudo vida nova com os sofistas. A época de Aristóteles está fortemente marcada pela corrupção moral e política na cidade. No capítulo nono do segundo livro da *Política*, ele escreve justamente sobre como alguns de seus concidadãos negligenciam a política. São capazes de passar a vida toda exercendo o direito de ser cidadão, no entanto, alguns jamais participaram da atividade política da *pólis*, e ainda sim, dela se manifestaram. Escreve particularmente Aristóteles sobre a corrupção e a [...] insolência dos demagogos.<sup>841</sup>, revelando também as acusações falsas, as apropriações indevidas de bens. A corrupção e a demagogia sem dúvida dilaceram o desenvolvimento da *pólis*.

A decadência de Atenas é patente. Uma multiplicidade de partidos disputa o poder. As assembleias na ágora (‘praça pública’, lugar onde se reúnem os cidadãos) são dominadas pelos demagogos. Os interesses particulares predominam sobre o interesse do Estado e da coletividade. A corrupção crescente emperra a máquina do Estado com tantos processos. Os tribunais se sucedem, mas seus titulares parecem mais interessados em auferir vantagens que em ocupar-se das questões da *pólis*.<sup>842</sup>

Desde o advento do apogeu de Atenas, os sofistas, Sócrates e Platão, marcam, contudo a reflexão educacional. Os sofistas recusam a concepção aristocrática da educação, “[...] itinerantes, conferencistas da moda, os sofistas põem as ideias em

<sup>840</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p. 57.

<sup>841</sup> ARISTÓTELES. *Política*. V, 4, 1305 a.

<sup>842</sup> FARIA. Maria do Carmo Bittencourt. op. cit. p. 7

circulação, inventando uma espécie de mercado das ideias.”<sup>843</sup> Sócrates personagem central da *A República* é a inspiração de Platão para projetar a educação do rei-filósofo ou do filósofo-rei. Os debates giram em torno também da vida dos trabalhadores, dos artífices. Mas o destino dos filhos dos trabalhadores não tinha outra saída senão em cultivar alguns poucos conhecimentos elementares, nada mais que isso. Descrevendo sobre a educação na Grécia antiga, Aníbal Ponce, explica que, a liberdade de ensino não implicava liberdade de doutrina, o Estado estava a serviço dos altos aristocratas.

Mas a ‘liberdade de ensino’ não só descarregava sobre os ombros dos particulares os gastos de uma instituição que o Estado não custeava, como também trazia às classes dominantes uma vantagem de primeira ordem. *O Estado impedia a entrada nos ginásios dos jovens que não haviam frequentado as escolas ou palestras particulares.* Com isso, o Estado, que não estava a serviço da aristocracia latifundiária, conseguia preencher os seus objetivos fundamentais, só por exceção é que os pequenos proprietários conseguiam custear os estudos dos seus filhos até os 16 anos, idade em que ingressavam no ginásio, e, como só eram elegíveis para os cargos estatais os jovens que haviam passado pelo ensino do ginásio, compreende-se que o resultado do ‘ensino livre’ tenha sido a concentração dos cargos existentes nas mãos das famílias nobres.<sup>844</sup>

As escolas ou as palestras e os ginásios eram frequentados somente pelos filhos da alta sociedade, permaneciam ali, verdadeiramente aqueles que não precisavam trabalhar. O objetivo da formação era inculcar em cada jovem o sentido do futuro governante, o conferencista ou o educador tinha um só objetivo: ensinar os jovens a amar a cidade; as instituições; a constituição, enfim, os deuses daquela civilização. É neste contexto que Aristóteles pensa a educação a partir das classes dirigentes, desse modo, ele descreve, interpreta e orienta também a educação de seu tempo.

Mais franco ainda que Platão, Aristóteles não se ampara em metáforas e mitos, nem disfarça o seu pensamento por meio deles. [...] Não apenas sustentou que a escravidão estava na natureza das coisas, como afirmou – como já dissemos – que as classes industriais são incapazes de ‘virtude’ e de poder político. Além disso, reservando para muito poucos a visão do divino – expressão essa que significava teoria [...]

<sup>843</sup> VERGNIÈRES, Solange. op. cit. p. 24.

<sup>844</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p. 50.

<sup>845</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p.59.

De acordo com essa reflexão, a classe trabalhadora não tem perfil nem caráter para exercer o poder político. A escravidão é para ele uma condição natural, ele não está sendo injusto com sua civilização. Isso é próprio e característico de sua civilização.

Na verdade, se cada instrumento pudesse executar a sua própria missão obedecendo as ordens, ou percebendo antecipadamente o que lhe cumpre fazer, como se diz das estátuas de Dáidalos, ou dos tripodes de Héfaistos que, como fala o poeta, ‘entram como autômatos nas reuniões dos deuses’, se, então as lançadeiras tecessem e as palhetas tocassem as cítaras por si mesmo, os construtores não teriam necessidade de auxiliares, e os senhores não necessitariam de escravos.<sup>846</sup>

A concepção de Estado adotada por Aristóteles não era igualitária, ele parte também da divisão de classes. Assim como seu mestre Platão, faz a distinção entre os nobres, - os homens livres e o povo. “Mandar e obedecer são condições não somente inevitáveis, mas também convenientes. Alguns seres, com efeito, desde a hora de seu nascimento são marcados para ser mandados [...]”<sup>847</sup> Nesse caso, a educação deve ocupar-se somente da formação dos homens livres daquela civilização. Portanto, o trabalho pertence ao escravo, em *Política*, no capítulo quinto do livro primeiro, ele explica as qualidades do senhor – o homem livre, e as qualidades do escravo.

Na verdade, o escravo vive em comum com o seu senhor, enquanto o artífice está mais afastado, e sua condição requer apenas qualidades proporcionais à sua dependência, pois, a condição dos artífices mecânicos é uma espécie de escravidão limitada, e enquanto o escravo existe por natureza, nenhum sapateiro ou qualquer outro artífice exerce seu ofício por natureza. É evidente, então, que o senhor deve ser a origem das qualidades de um escravo, e não um simples conhecedor da arte de ser senhor, que ensina ao escravo suas tarefas.<sup>848</sup>

A escravidão para Aristóteles não está na aparência do escravo, mas sim, é a sua essência. Na sua concepção fica evidente que a escravidão é algo natural, o senhor jamais pode ser um artesão, que dirá ser um sapateiro, ferreiro e demais profissões do tipo. Logo, a formação do cidadão não tem especificidade prática. A educação proposta por Aristóteles está engendrada de acordo com as aspirações de sua época. Portanto, perguntar pela *paideia* aristotélica é compreender sem dúvida as

<sup>846</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 2, 1254 a.

<sup>847</sup> *ibid.* I, 2, 1254 a.

<sup>848</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 5, 1260 b.

circunstâncias políticas, a dimensão econômica, as condições materiais e também o comportamento ideológico dessa sociedade. Fora dessa rota é impossível compreender a cultura grega antiga e, portanto, a realidade educativa que propôs Aristóteles. “Tinham razão Aristóteles e Platão: *uma sociedade fundada no trabalho escravo não podia assegurar cultura para todos*. O rendimento da força humana era tão exíguo que um homem não podia estudar e trabalhar ao mesmo tempo.”<sup>849</sup>

Especificamente sobre o sistema de educação de sua época, expressa: “Não é difícil de ver, então, que devem ser ensinado aos jovens os conhecimentos úteis realmente indispensáveis, mas é óbvio que não se lhes deve ensinar a todos eles distinguindo-se as atividades liberais das servis; [...]”<sup>850</sup> Essa é a sua posição: somente se deve ensinar aos jovens filhos da classe dos dirigentes. Na verdade, ele distingue as atividades liberais das atividades servis, a essas destinadas aos escravos. Mario Manacorda, descrevendo o escopo da educação aristotélica enfatiza que “[...] a intenção reformadora será mínima, mas a tentativa de sistematizar e interpretar a prática educacional será significativa.”<sup>851</sup>

Dentro destas circunstâncias, o filósofo coloca em realce um dos maiores princípios: a civilidade. É verdade que essa prática nasce para nutrir uma pequena minoria: a classe dos dirigentes daquela civilização – os homens livres. Sua reflexão educativa passa impreterivelmente pelo ordenamento do Estado e atua radicalmente no plano moral, “[...] devemos fazer com que tudo que é mau permaneça distante dos jovens, especialmente o que se relaciona com a depravação e a malevolência.”<sup>852</sup> Portanto é essencialmente ética, mas, sobretudo, política. A instrução adequada para a realização da excelência moral dos indivíduos é uma tarefa árdua a ser atingida, sobretudo se “[...] os jovens não são criados sob as leis certas; [...]”<sup>853</sup> Desde cedo as crianças devem ser criadas, afim de que, sua educação e suas atividades sejam previamente estabelecidas dentro do espírito da constituição. Desde a infância é preciso habituar as crianças a desejarem coisas certas. Essa é a educação do hábito, que Platão e Aristóteles entendem ser perfeita; ou a “[...] verdadeira educação.”<sup>854</sup>

Nessas circunstâncias, a cidade deve educar o indivíduo e aqui está, sem dúvida, a maior contribuição de Aristóteles: a civilidade. “É óbvio, então, que as

<sup>849</sup> PONCE, Aníbal. op. cit. p. 59.

<sup>850</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VIII, 2, 1337 b.

<sup>851</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.76.

<sup>852</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 15, 1337 a

<sup>853</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. X, 1180 b.

<sup>854</sup> ARISTÓTELES. *Política*. II, 1104 b.

constituições cujo objetivo é o bem comum são corretamente estruturadas, de conformidade com os princípios essenciais da justiça, [...]”<sup>855</sup> Ele propõe uma ação renovadora para tentar interpretar a prática educativa da *pólis*. Ainda, quando Aristóteles pesquisava o comportamento dos indivíduos de sua época, o que lhe rendeu, posteriormente, a obra *Ética a Nicômacos*, em que já preanunciava quase tudo que queria e entendia sobre o sentido e a natureza da educação: aqui o filósofo retrata especificamente sobre a educação da família e, resumidamente, traduz sua intenção:

Mas é melhor que haja um sistema específico e público para tais questões; se elas forem descuradas pela comunidade, então será acertado que cada pessoa ajude seus filhos e seus amigos a atingir a excelência moral, e que elas tenham o poder, ou no mínimo a intenção de agir assim.<sup>856</sup>

Assim, ele antevê a educação da família, ou seja, é na família que se deve principiar a educação, é em cada lar que se inicia o processo formativo da omnilateralidade. A concatenação ou o ordenamento das coisas que são de todos – a educação deve ser concretizada a partir da constituição. Para Aristóteles, isso só se realiza tendo em vistas leis adequadas. A educação individual leva vantagem sobre a coletiva

Com efeito, da mesma forma que nas cidades as leis e os costumes predominantes têm força, nos lares a autoridade e os hábitos dos pais também têm, e a força destes é ainda maior por causa dos laços de sangue e dos benefícios devidos ao pai, pois os filhos demonstram inicialmente uma afeição natural em relação a ele e a disposição de obedecer-lhe.<sup>857</sup>

A civilização de Aristóteles, diferentemente da contemporânea, não está voltada para a formação da criança em si, isto é, em sua inteireza. Vamos repetir mais uma vez: não podemos entender a formação da criança como hoje, lá não existe a preocupação com a criança em si. Mas sim, toda preocupação formativa era estava orientada para a formação do homem adulto. Distinguindo da concepção platônica, Aristóteles entende que a família é o princípio motor da educação da criança, e não o

---

<sup>855</sup> ARISTÓTELES. *Política*. III, 4, 1279 a

<sup>856</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. X, 1180 b.

<sup>857</sup> *ibid.* 1180 b.

Estado. Tal como vimos em Platão: a criança recém-nascida era recebida aos cuidados do Estado. Portanto, em Aristóteles, as primeiras orientações pedagógicas ficam a cargo da família, - dos lares. “A família permanece, na Antiguidade, o quadro da primeira educação.”<sup>858</sup>

Nesse sentido, Aristóteles teoriza sobre a realização de uma cidade virtuosa, e concede à educação uma função importantíssima – o sistema educativo da *pólis* deve formar os cidadãos a partir da virtude, “A felicidade da Cidade depende da virtude, mas a virtude vive em cada cidadão e, por isso, a Cidade pode tornar-se e ser feliz na medida em que cada um dos cidadãos se torne e seja virtuoso.”<sup>859</sup> Enquanto Platão na *República* concebe seu projeto pedagógico a partir do conceito de justiça, Aristóteles interpreta seu programa e prática educativa a partir da concepção de virtude. Se o objetivo da civilização grega era formar o homem das classes dominantes, então, Aristóteles entende que o conceito de virtude só pode e deve estar vinculado ao homem livre da *pólis*, - o conceito de virtude ou, *areté*, na filosofia aristotélica, é a capacidade máxima que o cidadão possui para realizar com integridade sua vida moral, intelectual, física, psicológica na *pólis*. O cidadão que atinge esse propósito deve ser honrado, deve receber o prêmio máximo, tal cidadão deve receber as maiores honrarias. Somente o homem rico da *pólis* poderia receber os maiores prêmios e as maiores honrarias. Conforme analisado junto ao primeiro capítulo, essa lição Aristóteles recolhe da tradição de Homero. Para entender um pouco mais a dimensão dessa virtude humana, Werner Jaeger escreve: “O reconhecimento da grandeza de alma como a mais elevada expressão da personalidade espiritual e ética fundamenta-se tanto para Aristóteles como para Homero, na dignidade da *arete*.”<sup>860</sup> Daí, o sentido da civilidade de Aristóteles supera esses pré-requisitos de uma educação desvinculada da *pólis*, na cidade, por seu turno, as famílias não se reúnem com finalidade comercial como já analisado nos capítulos anteriores. O sentido da civilidade está em atingir a mais nobre e digna causa da cidade, viver bem. No terceiro livro, do capítulo quinto da *Política*, Aristóteles é contundente, “Tudo isto é obra da amizade, pois a amizade é a motivação do convívio; logo, já que o objetivo da cidade é a vida melhor, estas instituições são o meio que leva àquele objetivo final.”<sup>861</sup> Exatamente aqui, Aristóteles diferencia duas de sua mais importantes categorias, quando se pensa o sentido do homem político de sua época. são

<sup>858</sup> MARROU, Henri-Iréné. op. cit. 1990. p.226.

<sup>859</sup> REALE, Giovanni. op. cit. 1994. p.445.

<sup>860</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p. 34.

<sup>861</sup> ARISTÓTELES. *Política*. III, 5, 1281 a.

elas: a excelência intelectual – *phrónesis*<sup>862</sup> - a capacidade de reflexão, e a excelência moral, *sophrosýne*<sup>863</sup>.- a capacidade de agir.

Em primeiro lugar, antes de pensar a cidade, Aristóteles concentrou toda sua dedicação para entender o sentido das atividades humanas. Ele investigou as ações dos homens de seu tempo. Se Platão conheceu a desonestidade, a corrupção e a impiedade no meio das ações políticas dos homens atenienses, Aristóteles, quando estudou as constituições das cidades gregas, não somente colocou em evidência as leis, mas, conferiu a especificidade da ação de cada uma delas. As legislações das *poleis* de seu tempo – Creta, Cartago, cidades da Macedônia e tantas outras, traziam o costume de privilegiar nas atividades do *fazer* – das armas, o domínio, isto é: no sistema educacional da época, “[...] em certas cidades o objetivo da constituição e das leis é adequá-las ao exercício do governo despótico sobre os seus vizinhos [...]”<sup>864</sup> Muito próximos a tudo isso está a obscuridade da vida social, estão as mortes, a corrupção, o engano, a violência, e sobretudo a injustiça. Por isso, em *Ética a Nicômacos* estuda o comportamento dos homens de seu tempo. Expressa ele em sua ética:

Ainda que a finalidade seja a mesma para um homem isoladamente e para uma cidade, a finalidade da cidade parece de qualquer modo algo maior e mais completo, seja para atingirmos, seja para um único homem, é mais nobilitante e mais divino atingí-la para uma nação ou para as cidades.<sup>865</sup>

Quando as leis não visam o primor e a excelência da existência humana, o bem comum e o bem individual – particular são assolados. Quando as razões políticas de qualquer civilização visam atingir objetivos em nome de poucos, novamente o bem comum, é também assolado. Quando Aristóteles pensou a escola de escrita, quando propôs ao legislador de Atenas a escola de estado, estava ele, propondo a civilidade em sua dimensão ampla. A civilidade não é senão uma forma de bem viver em

---

<sup>862</sup> A palavra transliterada *phrónesis* significa discernimento, excelente reflexão. Por sua vez, o verbo *phronéo* deriva da palavra - σκέψης – na língua grega significa pensar, discernir, refletir, esclarecer, pode dizer que, é a excelência intelectual do homem, é reflexão, entendimento, potência própria do homem. In: OLIVEIRA, José Sílvio de. op. cit. 2004. p.13.

<sup>863</sup> A palavra transliterada *sophrosýne* está ligada diretamente ao termo grego (Σοφία) que significa sabedoria. Nesse sentido, *sophrosýne* é o estado, disposição perfeita. O termo também está relacionado como o verbo *Sophronéo* (σοφός) que por sua vez, significa tornar-se sábio, prudente e moderado. In: OLIVEIRA, José Sílvio de. op. cit. 2004. p.13.

<sup>864</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VIII, 2, 1324 b.

<sup>865</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. I, 1094 b.

comunidades. É preciso na originalidade cívica aristotélica aprender o hábito de viver bem.

Quando Aristóteles define o homem como “animal político”, sublinha o que separa a Razão grega da de hoje. Se o *homo sapiens* é a seus olhos um *homo politicus*, é que a própria Razão, em sua essência, é política. De fato é no plano político que a Razão na Grécia, primeiramente se exprimiu, constituiu-se e formou-se.<sup>866</sup>

O escopo da civilidade se volta para modar e aperfeiçoar o homem em sua totalidade – concretude. Se Platão é o primeiro a sistematizar a filosofia é ele também o primeiro a sistematizar a *paideia*. Para ele não existe cidade sem educação e nem leis sem educação. Da mesma forma, em Aristóteles, a educação é o elo que determina a vida social. Para ele, é *na* e *pela* cidade que o cidadão se realiza existencialmente. Quando Aristóteles tratou da vida contemplativa estava ele a propor, talvez, uma das mais sublimes atividades do homem: a capacidade de pensar, refletir, raciocinar. Em Platão, pensar não é, senão, olhar com os olhos do pensamento, a realidade que não se deixar transparecer num só golpe. Em Aristóteles, a atividade mais significativa é a vida contemplativa, ou seja, o *pensar*.

Ele só começou a pesquisar a política – sentido de civilidade, depois de ter terminado a investigação ética, isso podemos descobrir lendo o último livro da *Política* de Aristóteles. Como já sabemos, a ética depende da política. Para o filósofo, a ética é a ciência da *praxis* – as ações humanas. Ao pesquisar o saber ético, ele funda e sistematiza o estudo sobre a ética filosófica com perfeição. Linguisticamente o termo não é inventado por Aristóteles, pois, já na época de Homero, a palavra era entendida como abrigo, morada, refúgio de animais. O vocabulário grego se valia da palavra ética em dois sentidos distintos. Antes de Aristóteles, a palavra ética transliterada para *êthos* ou *éthos*<sup>867</sup> não tinha o sentido que conhecemos hoje. Embora no alfabeto grego existam duas vogais para expressar e escrever a letra “e” do nosso alfabeto, na língua grega os substantivos *êthos* ou *éthos* são palavras de uma mesma raiz semântica, e, portanto, não era compreendida no sentido da virtude do caráter. A partir do filósofo, a

<sup>866</sup> VERNANT, Jean Pierre. op. cit. p.103.

<sup>867</sup> No alfabeto grego existem duas vogais para escrever e expressar a letra “e” do nosso alfabeto. As palavras transliteradas, “*êthos* ou *éthos* na língua grega tinha dois sentidos: escrito com a vogal inicial longa (*eta*) “*η*”significa caráter, maneiras de ser, expressa morada, abrigo, habitação do homem e do animal em geral [...] e, escrita com a letra inicial *epsilon* (*éthos*) “*ε*”, significa costume, hábito, usos.” In: OLIVEIRA. José Sílvio de. op. cit. 2004. p.26-27.



noção e o entendimento de ética ganha conotação de caráter – disposição adquirida pelo hábito.

A partir daqui, a reflexão aristotélica sobre a formação do caráter está ligada ao hábito e à instrução, por isso requer tempo para que o homem possa desenvolver suas potencialidades. Desde o nascimento o homem experimenta essa dimensão que está à margem de sua escolha ou vontade. Certos atos não trazem a marca da diferença específica do homem, pertencem a ele como uma necessidade natural, são apenas atos do homem. O homem nunca está pronto ou acabado, ele está sempre em fazimento. Diferentemente dos seres inanimados, o homem tem a capacidade de aperfeiçoar os atos com o hábito. Os seres inanimados a nada se habituam, somente o homem se habitua. O homem tem necessidade constante de aprendizado. E é pelo hábito que o homem aprende, ele necessita de educação. O caráter pode ser mediado pela educação. E é isso que Aristóteles descobre e reconhece, o hábito é a mola propulsora do caráter do homem, portanto, das ações humanas. Eis o sentido da *pragmateia* aristotélica. Aqui, ele não está investigando o conhecimento teórico, mas sim, o conhecimento prático, cuja natureza é imprecisa. Sua pesquisa tem uma finalidade, tornar o homem melhor, afirma ele, “[...] para tornarmos bons, pois se não fosse assim nossa investigação viria a ser inútil, cumpre examinar a natureza das ações.”<sup>868</sup> Como ser de potência ele pode atualizar cotidianamente seus feitos, a partir da razão. “Agir de acordo com a reta razão é um princípio geral.”<sup>869</sup>

Aristóteles sabe perfeitamente bem que sua investigação é um assunto de natureza dúbia. O homem não é um ser pronto. As ações e os comportamentos do homem são imprevisíveis, como ser situado e enraizado no mundo ele se move em meio às possibilidades, é um ser contingente. A vida social é contingente. O homem pode habituar-se e acostumar-se às mais diferentes e diversas situações. Aristóteles compreende que isso não é uma aptidão natural, ao contrário, o hábito é uma disposição (*héxis*)<sup>870</sup> do homem, disposição essa que lhe permite obter um jeito estável de ser. O jeito estável de ser que ele expressa não é senão o jeito de civilizar-se. O bem estar de uma sociedade depende das finalidades que se propõem a alcançar.

<sup>868</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. II, 1104 a.

<sup>869</sup> *ibid.* II, 1104 a.

<sup>870</sup> O termo transliterado *héxis* (ἕξις) significa disposição constante ou relativamente constante, posseção estável, disposição deliberada. “Este termo significa, primeiro disposição natural do corpo. [...] pode designar também uma disposição adquirida pelo uso ou pela educação. Num mundo sem substância e sem identidade, a *héxis* testemunha a possibilidade de adquirir um *habitus* relativamente estável.” In: VERGNIÈRES, Solange. *op. cit.* p. 26.

Aristóteles investiga o sentido profundo do homem vivendo em comunidade. Ele busca as causas no mundo real, na verdade ele é o primeiro filósofo a se preocupar com as causas do comportamento humano em sociedade. Podemos dizer em certo sentido, que ele funda a psicologia do ponto vista científico e filosófico. Em *Ética a Nicômacos* ele investiga os sentimentos do homem no campo social de seu tempo. Em conformidade com sua reflexão o homem é um ser de sentimentos, só ele chora, sorri, sente, tem desejos. O desejo é uma inclinação natural, todo homem pode desejar o prazer, o dinheiro, ser honrado; deseja sempre fugir à dor, às situações inconvenientes e adversas.

O desejo no homem pode ser uma propensão externa, quando impelida por algo exterior (*hormé*)<sup>871</sup>, ou ser uma inclinação interna (*oréxis*)<sup>872</sup>, quando impulsionado pelo caráter. Todo homem experimenta essa dupla dimensão. A dor, a paixão, o sentimento são elementos inerentes à sua vida. Na existência humana o desejo é paixão (*páthos*).<sup>873</sup> Desde o nascimento o homem experimenta essa dimensão que está à margem de sua escolha ou vontade. Certos atos não trazem a marca da diferença específica do homem, pertencem a ele como uma necessidade natural, são apenas atos do homem. Essa é a dimensão do *páthos*, o modo natural, a maneira instintiva de ser do homem. Aristóteles pensa e investiga para além do instintivo. O *páthos*, o desejo não é apropriado para dirigir a ação humana, ou a vida humana. Somente com o esforço e a dinamicidade do *éthos* o homem se pode desprender da passividade, sendo assim cria e inventa novo estilo, nova configuração, a sua maneira de ser. É o hábito a fronteira, onde a ética aristotélica começa a erigir. Esse hábito, disposição da alma, estando sempre em conformidade com a razão, orienta a vontade do homem para que este possa deliberar – decidir e escolher sempre o melhor. A escolha, a decisão tem que ser pensada, ponderada, moderada visando ao bem. Aristóteles pensa o homem em sua mais elevada condição. O homem na sua racionalidade. Pela ética aristotélica, o homem é

<sup>871</sup> A palavra transliterada *hormé* é derivada do verbo *ormáo* (*ἐνσπῆ*) significa lançar-se, empurrar, instinto, desejo, por em movimento, se refere ao movimento violento em direção a alguma coisa, impulso violento, desejo profundo, ímpeto. Refere-se ao desejo quase incontrolável, impelido e movido por circunstâncias externas. OLIVEIRA, José Sílvio de Oliveira. op. cit. p.29

<sup>872</sup> O termo transliterado *oréxis* (*ὀρεξις*) significa apetite, vontade, desejo, é um impulso que impele um ser vivo à ação, visa à satisfação de necessidades. Diferentemente do desejo *hormé*, o desejo *oréxis* não provém das circunstâncias externas, mas provém do interior daquele que deseja, faz parte da natureza do desejante. *ibid.* p.29.

<sup>873</sup> A palavra transliterada *páthos* do grego (*πάθος*) significa paixão, conota sentimento de dor, de sofrimento. O *páthos* está sempre à margem de uma decisão e vontade do homem, é aquilo que se sente, que se sofre afetado por circunstâncias exteriores. Na acepção da dimensão do *páthos* entraria tudo o que a natureza oferece ao homem de sem que este tenha intervindo ou colaborado de maneira ativa em sua existência. *ibid.* p.29.

convidado a construir sua morada, isto é, sua civilidade, seu abrigo. É convidado a modelar seu estilo de vida, sua maneira de ser, pela ética ou, mais precisamente, pela transiletração dos termos linguísticos: *êthos* e *éthos* ele pode construir sua trajetória existencial. Então o valor da ética não está em deliberar normas imutáveis, regras fixas e prontas para o comportamento do homem; seu objetivo não está em determinar o que o homem deve ou não fazer. Sua finalidade não se direciona para prescrever tipos de condutas, mas se justifica ao explicar o sentido do conteúdo da *virtude ética*, isto é, busca exprimir o sentido racional, intencional e voluntário das ações do homem. O modo de agir se constitui por uma repetição de atos, porém, entra em contradição com os impulsos do desejo do homem. Isto significa dizer que as ações humanas não são necessárias, mas possíveis, pois decorrem de deliberação e escolha.

Aristóteles investigou o sentido e a natureza da ética, portanto, investigou a forma, a configuração, dos modos, dos costumes dos indivíduos se constituírem como humanos, em suma, investigou o caráter ou a índole dos seres humanos vivendo juntos em uma determinada comunidade – *pólis*. É na *pólis* que tudo se realiza e não fora dela. Para Aristóteles, a questão da civilidade está fortemente atrelada à questão ética. Já investigamos no terceiro capítulo, o conceito de felicidade não se separa nem da cidade e nem do indivíduo, e aqui brota o sentido da civilidade do filósofo. Como sabemos, homem é para Aristóteles um animal social, isto é, essencialmente político, isso significa dizer que o homem é um ser de civilidade. Em *Política*, quando Aristóteles propõe definir a melhor forma de governo para a *pólis*, o conceito de felicidade é a pedra de toque de sua construção, a ética, a *pólis* e a civilidade são categorias centrais no pensamento do filósofo:

Mas o objetivo que nos propomos é discernir a melhor forma de governo, e esta é a que ensaja a melhor administração da cidade, e a melhor administração de uma cidade é a que lhe proporciona maior felicidade; obviamente, portanto, não podemos ignorar o que seja a felicidade; Sustentamos (de conformidade com nossa definição na *Ética*, se os argumentos nela apresentados têm alguma utilidade) que a felicidade é o resultado e o uso perfeito das qualidades morais, não condicionalmente, mas absolutamente.<sup>874</sup>

Não é fora da cidade que se delibera as decisões humanas. É portanto no centro da *pólis* que se escolhe e se delibera sobre as finalidades das ações do homem. Aristóteles pensa o conceito de civilidade em que a vida moral pode ser apreendida em

<sup>874</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 8, 1332 a.

sua singularidade e em plena liberdade. Já sabemos por Aristóteles que a cidade é uma forma máxima – suprema de associação – (comunidade), denominada política. Para um grego estar fora dos assuntos da *pólis* ou da política, é viver de maneira não civilizada. Assim como o homem moderno não pode viver sem a conexão, o homem grego da época de Platão e de Aristóteles não pode ficar sem a *pólis*. Segundo Jean-Pierre Vernant, a civilização grega antiga não separa o cidadão do político, “A *phrónesis*, a reflexão é o privilégio dos homens livres que exercem correlativamente sua razão e seus direitos cívicos.”<sup>875</sup>

Em conformidade com os estudos de Jean-Pierre Vernant, os cidadãos da *pólis* sabem que a cidade necessita da unidade política. Em Aristóteles, só é possível viver na cidade (*pólis*) vivendo juntos e experienciando tudo o que de mais peculiar tem nela e, para os gregos, a comunidade (*koinomia*)<sup>876</sup> é por seu gênero o elemento mais natural.

É uma espécie de comunidade e toda comunidade se forma com vistas a algum bem, pois todas as ações de todos os homens são praticadas com vistas ao que lhes parece um bem; se todas as comunidades visam a algum bem, é evidente que a mais importante de todas elas e que inclui todas as outras tem mais que todas este objetivo e visa ao mais importante de todos os bens; ela se chama cidade e é comunidade política.<sup>877</sup>

O sentido amplo do *ethos-politikon* aristotélico implica em primeiro lugar justiça e sem essa, é impossível a existência de uma vida social digna para todos. A criação da autonomia, da responsabilidade, da cidadania, da democracia, da igualdade são valores essenciais para a uma convivência feliz na *pólis*. Aristóteles sabe disso. “Cabe à cidade, portanto, ser moderada, corajosa e tenaz [...]”<sup>878</sup> A civilidade para Aristóteles faz bem ao indivíduo e não o contrário. “Na realidade, é mais benéfico para os *idiotai* que a cidade viva em prosperidade como um todo, beneficiando assim todos os *politai* e fortalecendo a ideia de Estado.”<sup>879</sup> O homem aristotélico não se reduz ao cidadão. A cidade foi criada para a edificação do indivíduo. Na vida social a ética se cruza com a política. Péricles (492 a 429 a. C.) sabe perfeitamente bem dessa realidade

<sup>875</sup> VERNANT, Jean Pierre. op. cit. p.104.

<sup>876</sup> A palavra *Koinomia*, derivada de *Koinós* do grego (κοινή) que significa comum, aquilo que é partilhado entre todos, ou, mais precisamente entre os iguais. Em relação aos homens livres – os iguais, expressa Jean-Pierre Vernant: “Nesse equilíbrio recíproco assenta-se a unidade do Estado, ficando cada elemento contido pelos outros nos limites que não deve ultrapassar.” *ibid.* p.53.

<sup>877</sup> ARISTÓTELES. *Política*. I, 1, 1252 a.

<sup>878</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 13, 1334 a.

<sup>879</sup> LEÃO. Delfim Ferreira. Op. cit. 2010. p.86.

e, assim como Aristóteles, o legislador de Atenas reconheceu a prioridade da comunidade sobre a realidade do indivíduo. Tucídides registrou as seguintes palavras de Péricles exatamente no momento do eclodir da guerra do Peloponeso. “Na minha opinião uma cidade proporciona maiores benefícios aos seus habitantes quando é bem sucedida como um todo que quando eles prosperam individualmente, mas fracassam como uma comunidade.”<sup>880</sup> De fato, um indivíduo pode até ser feliz em sua vida privada ou em seus negócios, porém, se sua cidade cair em ruínas, certamente, esse poderá a vir com ela perecer.

O viés de civilidade aristotélica implica vida moral e política. Não é o mundo militar que ordena a vida social, não é o comércio que edifica a vida social. Também não são os partidos políticos que orientam a vida dos cidadãos ou ainda a vida privada desses. Em seu tempo existia controversas sobre a vida particular e a vida pública. Alguns homens dizem que a vida pública deverá superar a vida coletiva, outros afirmam que a segunda tem prioridade sobre a primeira, para Aristóteles a civilidade implica as duas coisas. E é por isso que ele estava atento ao número de habitantes da cidade, “Reforo-me, por exemplo, ao número de cidadãos e à extensão do território.”<sup>881</sup> Aristóteles pensa o homem em sua omnilateralidade. Uma cidade próspera não está ligada ou relacionada com o tamanho da cidade, não importa a extensão, uma cidade próspera deve zelar pela vida de todos que ali residem. A civilidade aristotélica coloca no mais alto grau as atividades da *pólis* para a realização do indivíduo. A *pólis* está voltada para o homem em sentido ético e político, e, portanto, o tom da civilidade é amplamente humano.

As atividades de uma cidade são as de seus governantes e governados, e a função de um governante é ordenar e julgar, mas para decidir questões judiciais e para distribuir funções de acordo com o mérito dos cidadãos devem conhecer necessariamente o caráter uns dos outros, pois onde isto não acontece a escolha dos altos funcionários e os julgamentos são inevitavelmente mal feitos; uma decisão irrefletida em ambas as matérias é injusta, e isso aconteceria com certeza numa cidade excessivamente populosa.<sup>882</sup>

A vida humana que Aristóteles pensa é uma vida, na qual o homem pode viver em dignidade. Os cidadãos não são feitos para viver uma vida sem decência, sem

<sup>880</sup> TUCÍDIDES. op. cit. p.121.

<sup>881</sup> ARISTÓTELES. **Política**. VII. 4, 1326 a.

<sup>882</sup> *ibid.* VII, 4, 1326 b.

decoro, sem lazer, sem honra, portanto, sem reflexão – filosofia. Já descrevemos isso no terceiro capítulo, o ócio – o lazer é o instrumento essencial dentro da lógica da civilidade aristotélica. Mais que a atividade guerreira e para além da atividade política, o homem é chamado à atividade filosófica – a vida contemplativa. Se, Platão em sua obra *Político*, distingue a vida do político e do filósofo, em *Política*, Aristóteles, no capítulo segundo do sétimo livro, examina também as duas atividades, a vida do político e a vida do filósofo.

A questão não deixa de ser uma questão conflituosa. Tanto na Lacedemônia como em Creta, o sistema educacional e a própria legislação estão direcionadas para a guerra – para o *fazer*, Aristóteles reconhece isso e tece críticas. Em *Política*, ele afirma que as práticas formativas das crianças e dos jovens das regiões da Trácia, da Pérsia, eram estimuladas por virtudes militares, também em Cartago ou Macedônia. Ele próprio conhece o sistema educacional da Macedônia, nascido ali, sabe dos costumes praticados e vivenciados na realidade de sua época, e portanto, nos informa. “Em alguns festivais celebrados nas tribos citas, passava-se de mão em mão taça cujo conteúdo um homem que ainda não houvesse esterminado um inimigo não podia beber.”<sup>883</sup> É dentro dessa realidade de mortes, injustiças, conflitos e obscuridades da vida social que Aristóteles convida o homem à vida contemplativa, “[...] que certas pessoas dizem ser a única digna de um filósofo.”<sup>884</sup> Por isso ele distingue a vida do filósofo e a vida do político. Ele distingue o sentido da vida ativa e da vida contemplativa. Como já afirmamos várias vezes, ele faz isso investigando inúmeras constituições das *poleis* de seu tempo e estudando o comportamento social dos homens de sua época. Isso é fundamental para ele. Atenas não é uma cidade de anjos, as mortes são frequentes, as guerras são violentíssimas, a injustiça caminha de braços com a mentira, com o engano, com a usurpação. Sabe ele muito bem que as leis de seu tempo respaldam a morte, contemplam a injustiça, solidificam a mentira e o engano. Esse assunto, assim como foi para Platão, tem primazia na investigação aristotélica.

A selvageria, a desonestidade, a falta de compromisso com as leis não passa despecebido pelo Estagirita. Ele está profundamente angustiado com a cidade, ele deseja mais do que ninguém a civilidade. Dominar despoticamente é uma ideia contrária ao pensamento aristotélico. A civilidade não combina com políticos despóticos. Por isso, não faz pouco diferença distinção entre a vida do político e a vida do filósofo. Ele

---

<sup>883</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 2, 1324 b.

<sup>884</sup> *ibid.* VII, 2, 1324 a.

expressa claramente: “Não é legítimo dominar, mesmo justamente quanto mais injustamente – estar-se-á usando a força e não o direito.”<sup>885</sup>

Fazer distinção é sobretudo, fazer filosofia. O homem é chamado a filosofar. Ao contrário, não muito longe dessa realidade, a *pólis* contemporânea destrona o sentido do filosofar em detrimento da lógica, da técnica, do mercado, e da política. O ponto de vista moderno reduz a filosofia à técnica: ou desaparece do cenário ou se transforma em técnica. Descobrir a verdade e distinguir o modo de vida político e o modo de vida de um filósofo é, para o Estagirita, a questão essencial. A *pólis* contemporânea não aprendeu a fazer distinções, e, portanto, não aprendeu a filosofar. Aliás, aprendeu a filosofar sim, porém, do ponto de vista da técnica, fora disso, a filosofia é inútil para o indivíduo quanto para a cidade. Se o mundo moderno, sobretudo com a revolução científica situada no século XVII dá início ao processo de separação entre filosofia e ciência, por sua vez, o mundo contemporâneo a deserda e a consome de vez. Daí, a distinção do ideal científico tal qual conhecemos hoje, ou seja, a filosofia ou qualquer outra área de conhecimento tem sua especificidade, mais que isso, este acontecimento forjou uma relação desarmoniosa entre as diversas ciências. Parece que as áreas estão cada vez se distanciando da totalidade do conhecimento. Isto é, existe uma complexificação de qualquer área do saber. A própria filosofia acaba por perder sua dimensão criativa e original, parece que a filosofia precisa tornar-se um instrumento técnico para sobreviver.

#### 4.2. A Filosofia

Aclarar o nosso entendimento sobre o que é filosofia é o nosso objetivo agora. Desde já afirmo, não tenho nenhuma pretensão de definir filosofia. Numa das aulas do curso de filosofia ouvi um professor dizer: – *a filosofia é uma coisa tal ou pela qual, que com ou sem, tudo permanece igual*. Essa frase apesar de inconstante, sempre me causou certa perplexidade e até hoje me faz pensar sobre o que poderia ser filosofia. O que aqui tento é elucidar e reunir algumas ideias para compor a unidade da nossa tese. A primeira ideia fundamental para pensar o sentido da filosofia é saber que sua origem é

---

<sup>885</sup> ARISTÓTELES. *Política*. VII, 2, 1324 b.

essencialmente grega. Eis a nossa primeira escolha. O desejo de querer saber o que é filosofia é um desejo natural. A indagação ou a pergunta, o que é a filosofia reporta ao mundo grego. Mas o que é filosofia? Pode parecer repetitivo fazer essa pergunta, no entanto, todos os filósofos independentemente de época ou do contexto social, sempre tentaram responder tal indagação, e o fizeram não por capricho pessoal, mas exatamente pela própria natureza da filosofia. No entendimento de Martin Heidegger, a identidade da filosofia mora no contexto grego, isto é, a filosofia fala em grego, portanto, perguntar por sua gênese e natureza significa necessariamente remontar suas origens e permanecer num campo indeterminado exatamente pela vastidão da questão. A pergunta o que é filosofia é uma questão indefinida por sua própria natureza. Em 1955, por ocasião da abertura de um colóquio, Martin Heidegger, na Conferência em Cerisy-la-Salle, na França, expressou:

Porém, a meta de nossa questão é penetrar na filosofia, demoramo-nos nela, submeter nosso comportamento às suas leis, quer dizer ‘filosofar’. O caminho de nossa discussão deve ter por isso não apenas uma direção bem clara, mas esta direção deve, ao mesmo tempo, oferecer-nos também a garantia de que nos movemos no âmbito da filosofia e não fora dela.<sup>886</sup>

Perguntar pela filosofia supõe necessariamente filosofar! E é exatamente isso que quer expressar Martin Heidegger, a resposta o que é filosofia “[...] somente pode ser uma resposta filosofante, uma resposta, que enquanto res-posta filosofa por ela mesma.”<sup>887</sup> Entendida assim, a filosofia é uma trilha, um labirinto, uma estrada, “[...] um caminho sobre o qual estamos a caminho.”<sup>888</sup> Mas, esse caminho, essa estrada, essa trilha, ou esse labirinto, por um lado, está aqui e agora, e cada vez mais se estende diante de nós; por outro lado, se estende atrás de nós, isto é, sempre escutamos essa pergunta e pronunciamos desde os primórdios. Este caminho não conhecemos de modo perfeito, é um caminho que precisa ser caminhado, Heidegger acrescenta:

[...] qualquer que seja seu ponto de apoio primeiro, exige e suscita um reconhecimento de si mesma, que se deve admitir como homogêneo a ela. O operador ‘filosofar’, de modo semelhante aos operadores

---

<sup>886</sup> HEIDEGGER. Martin. **Que é isto a filosofia? Identidade e Diferença**. Tradução e Notas de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Livraria duas cidades Ltda, 1978. p.18

<sup>887</sup> HEIDEGGER. Martin. op. cit. p.31.

<sup>888</sup> ibid.p.20.



idempotentes da álgebra, por mais que seja reiterado, não produz nada diverso de si mesmo.<sup>889</sup>

O problema não se trata de saber como começou a filosofia e como ela se desenvolveu, “[...] A questão é carregada de historicidade, é historial, quer dizer, carrega dentro de si um destino, nosso destino. Ainda mais: ela não é ‘uma’, ela é a questão historial de nossa existência ocidental-européia.”<sup>890</sup> Por isso, não temos como chegar a uma definição acabada dessa atividade, a filosofia não é um saber pronto. “É preciso, pois, afastar a ilusão de chegar à totalidade como algo dado, constituído, a um fundamento absoluto, capaz de tudo unificar.”<sup>891</sup> Menos ainda, podemos afirmar que o pensamento de um filósofo, ou sua filosofia é mais perfeita que a de outro filósofo, não se trata de preferência, mas de entender cada filosofia ao seu tempo e em seu contexto, trata-se de visões de mundo. Entendida desse modo a filosofia só pode ser compreendida na diferença, na pluralidade, sua identidade é sempre diferença. A pergunta o que é filosofia se constituiu pela pluralidade de definições.

A filosofia parece não mais falar ao homem de seu tempo, é uma filosofia separada da política, ou seja, não surgiu *na e da pólis*. Nosso tempo é um tempo carregado de contradições, parece que o discurso da filosofia se faz instrumento de domínio da natureza sempre beneficiando alguns poucos privilegiados ou alguns grupos determinados. Percorrer o caminho da filosofia grega clássica tem sido para muitos apenas uma tarefa sem sentido, a identidade helênica parece cada vez mais escorregar ladeira abaixo e esvaziar-se de referência. Se o Renascimento marca indelevelmente o diálogo contínuo com a cultura greco-latina, a modernidade, ao contrário, marca necessariamente o início de um processo gradual de abandono a esse passado. Numa sociedade concebida e marcada pelo mundo da imagem, do som, do imediato, do sensível, da utilidade prática, da efemeridade e rapidez das informações, do extremismo do mercado financeiro, da instrumentalização do ensino e da educação, a filosofia talvez pouco tenha a dizer. O nosso tempo é caracterizado pelas contradições dos discursos. De acordo com as palavras de Gilles-Gaston, aos olhos de muitos, filosofar é fugir da realidade, ou seja, é sair do plano da vida concreta. Portanto, filosofar sobre a filosofia é sem dúvida fugir ainda mais da vida, é, em suma, estar

---

<sup>889</sup> GRANGER, Gilles-Gaston. **Por um conhecimento filosófico**. Tradução Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1989. p.27.

<sup>890</sup> HEIDEGGER, Martin. op. cit. p.24.

<sup>891</sup> COÊLHO, Ildeu Moreira. op.cit. 2001. p.27-28.

condenado a percorrer indefinidamente um círculo que encerra em nós mesmos. Nesse sentido, responde Gilles- Gaston aos não adeptos à filosofia:

[...] talvez, quem quer evitar, de toda maneira, qualquer caminho circular, deve renunciar a pensar, de vez. Se considerarmos, então, que pensar a vida e pensar as obras humanas, como a filosofia o faz, é permanecer na vida, ainda, ou ao menos em suas bordas e afastar-se dela só na aparência, então filosofar sobre a filosofia não nos afastaria da vida, enquanto que filosofar sobre a filosofia é ainda literalmente, filosofar. É preciso dizer, que, até, desta duplicação, desta reflexão sobre si mesma, a filosofia é inseparável.<sup>892</sup>

Portanto, perante nossa escolha, não faz sentido querer entendê-la sem adentrar em seu contexto originário como expressou Gilles-Gaston e o próprio Heidegger. Numa outra margem, quando perguntamos, buscamos, questionamos o pensamento não se esgota o sentido da realidade, da vida concreta e do próprio imaginário,“ [...], que permanece uma questão aberta à interrogação, ao estudo, uma verdadeira *quaestio disputata*.”<sup>893</sup>

A segunda ideia fundamental para pensar o sentido da filosofia é compreender que ela, não se caracteriza por um saber pronto. A filosofia é um saber não acabado, não finalizado, portanto, não instrumentalizado. Filosofar consiste em perguntar, duvidar, contestar, questionar, interrogar. Fazer perguntas, elaborar indagações faz parte do mundo filosófico. As perguntas iniciais são simples, isto deve ser claro para qualquer filósofo, posteriormente, elas ganham profundidade. Para responder uma questão empírica é fundamental elaborar uma argumentação clara e distinta, portanto, a filosofia parte das perguntas simples para às mais complexas. O resultado das perguntas se dá no plano do conceito, ou seja, não se deve responder a questão no plano do simples, das opiniões, do empírico, das aparências, do passageiro, da efemeridade, mas sim, na esfera dos conceitos. As ideias claras e distintas de Rêne Descartes (1596 -1650) são exatamente isso. Compreender supõe perguntar do simples para o complexo. Isso é essencialmente educativo. A filosofia mora nesse contexto de busca constante, do novo, do não-revelado, do não-dito, do não-feito, do não-pensado. “Pensar é ir à raiz, além do visível, do aparente, do empírico do múltiplo, do contingente, do mutável, do particular, do individual.”<sup>894</sup> A filosofia é a busca

<sup>892</sup> GRANGER, Gilles-Gaston. op. cit. p.9.

<sup>893</sup> COELHO, Ildeu Moreira. 2001. p.27-28.

<sup>894</sup> COELHO, Ildeu Moreira. op.cit.. 2013. p.11

constante das indagações feitas sobre a realidade da existência humana, ela se caracteriza como, “[...] uma busca amorosa de um saber inteiro [...]”<sup>895</sup> Não se deve ver a realidade como algo pronto, estático e instrumentalizado. Por isso a filosofia busca um saber inteiro, é preciso ver com clareza e profundidade a realidade, o mundo que nos cerca. Filosofia, historicamente, termo por muito tempo, sinônimo de saber racional e de ciência. Este sentido não mais prevalece desde que as ciências se separaram da filosofia. Platão é o primeiro a colocar a filosofia na sua morada originária. Em, *O Político*, ele, preliminarmente, retira a filosofia das sombras mitológicas, do veu da opacidade ficcionista para propor uma análise cosmológica, científica. No mito cosmológico por ele descrito, Platão atua perfeitamente como um físico.

Presta atenção! O universo, umas vezes a divindade guia-o pessoalmente no seu trajeto e acompanha-o no seu movimento circular; mas outras afasta-se – quando os circuitos atingem o intervalo de tempo apropriado. Mas nessa ocasião, por ação do movimento autônomo, o cosmos volta novamente à posição contrária, uma vez que é um ser vivo, dotado de inteligência pelo seu arquiteto primordial.<sup>896</sup>

Platão elimina a conotação fictícia do mito e imprime a ideia de ciência, de racionalidade física do mundo, do cosmos, tanto das causas como dos movimentos, isso é acima de tudo filosofia. Platão entende que o primeiro movimento é guiado por uma orientação da divindade, e o outro é um movimento autônomo. E aqui está o valor da nova descoberta “[...] A entidade a divina desempenha o papel não de motor do movimento, mas sim, de guia da direção tomada pelo mesmo, isto porque o cosmo, sendo animado, detém a capacidade de produzi-lo.”<sup>897</sup> Ao retirar as sombras que cobriam o horizonte da filosofia, Platão viabiliza o sentido amplo do próprio pensamento humano. De uma outra maneira, afirma Hegel: “[...] o conteúdo que a filosofia tem não são ações e eventos exteriores das paixões e da sorte, mas são pensamentos.”<sup>898</sup>

A palavra filosofia significa literalmente amigo da sabedoria, em grego (Σοφία), dividindo a palavra encontramos: (*philos - sophias*) *philosophia*, de (*philen*) amar e (*sophia*) sabedoria, saber. Como anunciamos anteriormente, o termo filosofia

<sup>895</sup> RIOS, Terezinha Azerêdo. **Compreender e ensinar:** por uma docência da melhor qualidade. São Paulo: Cortez, 2001. p.44.

<sup>896</sup> PLATÃO. **O Político.** 269 d.

<sup>897</sup> N.T. PLATÃO. **O Político.** p.196.

<sup>898</sup> HEGEL, Friedrich. **Introdução às Lições sobre a história da filosofia.** A, 1, 25.

foi inventado por Pitágoras, que certa vez ouvindo alguém chamá-lo sábio e considerando este nome muito elevado para si, pediu que o chamasse simplesmente filósofo, isto é, *amigo da sabedoria*. A filosofia não é senão uma investigação amorosa do saber, podemos dizer que, a filosofia é algo que tem sabor. Longe de ser um mero amor de abstração. Ela faz empenhar tudo o que somos, é a condição típica do homem. De acordo com a etimologia e com Pitágoras pode-se dizer que a filosofia é amiga do saber, do conhecimento, do desejo prazeroso de conhecer, de aprender a conhecer a partir da amizade.

Diferentemente das demais ciências, a filosofia não tem pretensão de resolver e nem dar soluções aos problemas os quais se defronta o homem. Ela não traz em sua bagagem respostas para as perguntas, muito menos, é uma detentora de soluções. “A filosofia, porém, a cada momento pergunta, duvida, contesta.”<sup>899</sup> Quando na modernidade, o filósofo francês René Descartes (1596 – 1650) coloca tudo em dúvida, não é o método que ele persegue, é na verdade a própria natureza da filosofia que grita mais alto, o método é só uma consequência. “Um certo inacabamento é inerente a esse trabalho, a esse fazer que jamais se dá por concluído, nem a resposta por acabada, permanecendo sempre aberta, ainda por ser terminada.”<sup>900</sup> Filosofia é uma contínua busca do conhecimento, é uma interrogação permanente que o próprio ser humano faz de si mesmo, e de seu mundo. Todos os seres humanos têm essa ânsia, essa vontade, esse desejo de conhecer. A filosofia é uma contínua busca da verdade, não se volta para o prático e o imediato e não traz respostas prontas para as questões e as angústias humanas, as demais ciências estudam o que é quantitativo, observável, mensurável e pode ser calculado. Fazer filosofia é pensar o não-pensado, é desmascarar o aparente, o óbvio, é desnudar o ocultado. Sua natureza não é abstração sem sentido, mas, se traduz pelo desejo da busca de coisas reais, e não de meras fantasias ou de romances astrais como dizem os poetas. Em conformidade com os estudos de Gilles-Gaston Granger, diferentemente da filosofia, as ciências da natureza objetivam construir modelos abstratos dos fenômenos, [...] Elas os representam ‘em espaços’ cada vez mais distanciados do vivido como estruturas abstratas dos elementos que são possíveis ‘calcular.’<sup>901</sup>

---

<sup>899</sup> COELHO, Ildeu Moreira. op. cit. 2001 p.41.

<sup>900</sup> *ibid.* p.41.

<sup>901</sup> GRANGER, Gilles-Gaston. op. cit. p.13.

A nossa terceira ideia está relacionada ao objeto de investigação. Em relação ao objeto dessa investigação filosófica, Dermeval Saviani, num pequenino texto, *Em Aberto*, no primeiro volume do ano de 1990, esclarece com maestria tal sentido “[...] não é predeterminado. Com efeito, seu objeto é o próprio pensamento, ou então a realidade em geral enquanto suscetível, ou melhor, enquanto necessita ser pensada seja em si mesma na sua generalidade, seja nas suas manifestações particulares.”<sup>902</sup> Ainda de acordo com suas palavras, o pensamento, enquanto objeto da filosofia, só faz sentido porque todos os homens pensam, assim, a filosofia é de interesse de todos, uma vez que todos nós pensamos, em certo sentido, todos nós somos filósofos. Eis a nossa terceira ideia que faz a filosofia ser o que é. Acordamos com Demerval Saviani, também com Antônio Gramsci, e adiantamos, a filosofia não tem um objeto próprio, a não ser que se tenha uma preocupação de dar a essa palavra um alcance essencialmente rigoroso. A realidade por sua vez é *locus* de pensamento do homem. Esse está nela enraizado, estando situado, não escapa à reflexão. Não tem como não pensar, fora disso, tem que morrer ou dormir, e, portanto, assim, ela se faz objeto da filosofia. Diferentemente de uma reflexão sem aprofundamento, sem rigorosidade, sem circularidade, a realidade da reflexão filosófica não é linear. A realidade que o homem pensa enquanto objeto de reflexão é uma realidade complexa de se pensar. “No lugar de realidades estáticas e acabadas, com características positivas e previamente definidas, temos algo em permanente processo de constituição e superação de si mesmo.”<sup>903</sup> Por isso, o filósofo é chamado a pensar com rigor e lógica, com audácia e com curiosidade.

A nossa quarta ideia é que a filosofia cria conceitos. Numa outra dimensão, a filosofia se constitui a partir da formulação de conceitos. A criação de conceitos não é uma questão nova, sempre foi tarefa dos filósofos inventarem conceitos. Foi Sócrates que inventou pela primeira vez o sentido do conceito. É na obra intitulada *Laques* que nasce a ideia de conceito. Não temos uma data precisa da composição deste livro de Platão. De acordo com os estudos do investigador português da Universidade de Coimbra, Francisco Oliveira, tradutor da mesma, a data está situada entre “[...] os 424 a. C., ano da batalha de Délion, onde, segundo 181b, Sócrates revelou sua coragem exemplar, e 418 a. C.”<sup>904</sup>

---

<sup>902</sup> SAVIANI, Demerval. Contribuições da filosofia para a educação. In: **EM ABERTO**. Contribuições das Ciências Humanas para a Educação - A Filosofia. Orgão de Divulgação Técnica do Ministério da Educação. Brasília, ano 9, nº 45 - jan-mar. p.1-72, 1990. p.3

<sup>903</sup> COELHO, Ildeu Moreira.op. cit. 2001. p.42.

<sup>904</sup> N.T. PLATÃO. **Laques**. p.12.

É nesta obra que Platão se encarrega de determinar o sentido da filosofia enquanto criadora de conceitos. Dois renomados generais de Atenas a debater sobre qual seria a melhor escola para seus filhos. Eles querem que seus filhos adquiram a coragem. Como convidado especial deste debate, Sócrates prepara o campo da reflexão. Sócrates como sempre nada responde, ao contrário, indaga e confunde cada vez mais seus interlocutores:

Portanto ó Laques, também agora estes dois nos chamam a conselho sobre o modo como a presença da virtude nas almas dos seus filhos poderá torna-los melhores? [...] Não será então começarmos por aqui, por saber, enfim, o que é a virtude? Se nem sequer conhecemos exatamente o que porventura é a virtude, de modo poderemos dar conselhos a alguém sobre a melhor maneira de a alcançar.<sup>905</sup>

Numa outra perspectiva, talvez as palavras de Gilles Deleuze e Felix Guatarri possam alertar-nos um pouco mais sobre este descompasso conceitual. Ainda, de acordo com estes dois autores, uma ausência de clareza conceitual perpassa o sentido da filosofia, de modo a embaralhar e confundir sempre mais o sentido e o significado das coisas, dos seres, dos objetos, do mundo, da realidade da própria existência do indivíduo e da comunidade. No mundo da acumulação, da competição, da individualidade, o pensamento fica restrito a esfera do processo técnico cultural.

Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos. Nada é mais doloroso, mais angustiante do que um pensamento que escapa a si mesmo, ideias que fogem, que desaparecem apenas esboçadas, já corroídas pelo esquecimento ou precipitadas em outras, que também não dominamos.<sup>906</sup>

A filosofia trabalha e continua nesta insaciável, incansável busca de criar o novo. O conceito representa uma compreensão de alguma coisa. “O filósofo é amigo do conceito, ele é conceito em potencia.”<sup>907</sup> Isso significa dizer que a filosofia enquanto disciplina se traduz na criação de novos conceitos. O conceito é que desmancha falácias, filosofar não é tão simples como remontar e montar palavras. Não é uma espécie de quebra cabeças. Partimos da ideia de Deleuze e Guatarri de que, cada conceito relaciona-se com outros conceitos, em aspectos de histórias, de devir, e que estabelecem

<sup>905</sup> PLATÃO. **Laques**. 190 b.

<sup>906</sup> DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é filosofia**. Trad. Bento Prado Junior e Alberto Munõz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004. p.259.

<sup>907</sup> DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. p. 13

ligações e consistências, e nunca são criados por acaso. Embora sendo incorporeal o conceito encarna nos corpos, nos objetos, porém, é preciso ressaltar que o conceito não é a essência da coisa. Conceito é ao mesmo tempo absoluto e relativo, os conceitos são totalidades fragmentárias.

É absoluto porque totaliza seus componentes, mas, relativo aos seus próprios componentes. É absoluto como um todo, mas relativo enquanto fragmentário. É infinito por seu sobrevôo ou sua velocidade, mas finito por seu movimento que traça o contorno de seus componentes.<sup>908</sup>

Para esses dois autores, permanece absoluto pela maneira que opõe a ele e com os outros, é relativo porque é um pedaço que não se corresponde. Portanto, conceito deve dizer do acontecimento e não é a coisa em si. A filosofia é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos, ela traça, inventa e cria os conceitos. A filosofia leva em conta a dinâmica da reflexão, da originalidade, da auto-reflexão. Como afirmamos anteriormente, se a filosofia varia com o tempo, também o filósofo a redefine no exercício de sua criação conceitual.

A Filosofia começa quando não tomamos mais as coisas como certas, quando questionamos como as coisas são e estão. Ao aproximar-se da filosofia devemos o fazer com amor e atenção, entre os anos de 1816 ou 1817, quando Friedrich Hegel foi nomeado Professor da Universidade de Heidelberg, exatamente no início de sua carreira, ele expressa: em termos de filosofia, “[...] esta ciência quase emudecida pode elevar de novo a sua voz e pode esperar que o mundo, que se lhe tornara surdo, lhe volte a prestar ouvidos.”<sup>909</sup> Quando não mais colocamos nada como certeza a filosofia nasce. Já estamos consumidos de ler e ver essa citação de Aristóteles, sem, no entanto, compreendê-la em sua totalidade: “Todos os homens por natureza, desejam saber, [...]”<sup>910</sup> Sua origem é exatamente revelada quando admiramos – maravilhados. Estar na filosofia é sempre estar diante do novo. Esse maravilhamento é apenas onde a filosofia começa e não a causa e fim da filosofia. É pelo maravilhamento que se começa a filosofar. Notadamente, assevera o Filósofo: “Foi, com efeito, a admiração que impeliu, tal como hoje, os primeiros pensadores às especulações filosóficas.”<sup>911</sup> Esta admiração, ou seja, esse maravilhamento inicial é o caminho que conduz o filósofo a percorrer o

<sup>908</sup> DELEUSE, Gilles & GUATTARI, Félix. p.33.

<sup>909</sup> HEGEL, Friedrich. **Introdução às Lições sobre a história da filosofia**. op. cit. [I], 5- 1-5.

<sup>910</sup> ARISTÓTELES. **Metafísica**. I, 1, 980 a-5.

<sup>911</sup> *ibid.* I, 2, 982 b- 5.

sentido profundo do ser. Também isso é essencialmente educativo. Sobre esse maravilhamento Heidegger explica: “Assim o espanto é a dis-posição na qual e para qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente.”<sup>912</sup>

Finalmente anunciamos nossa quinta e ultima ideia: a filosofia é essencialmente humana. Novamente é Sócrates, disfarçado em Platão, ou Platão disfarçado em Sócrates, em *Apologia de Sócrates*, encontramos pela primeira vez o sentido humano da filosofia. Sócrates deixa isso evidente ao fazer sua própria defesa, a sabedoria socrática é humana:

Não sei, Atenienses, que influência execeram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem sou, tal a força de persuasão. Verdade, porém, a bem dizer, não proferiram nenhuma. Uma, sobretudo, me assombrou das muitas aleivosias que assacaram; a recomendação da cautela para não deixardes embair pelo orador formidável que sou.<sup>913</sup>

Inicialmente as respostas que os seres humanos tinham sobre a existência, a origem do universo, a origem da natureza, do cosmos, dos deuses, eram respostas constituídas por explicações míticas e religiosas. As respostas míticas são explicações que podem orientar a fantasia, embora não sejam verdadeiras. “A religião grega, quando dela se fala pela primeira vez – na *Ilíada*, *Odisséia* e nos poemas de Hesíodo – tinha já uma longa história atrás de si.”<sup>914</sup> Homero, em *Ilíada*, traça o cenário ilustrativo sobre o sentido do mito e da religião na vida cotidiana dos primeiros gregos, ali, epicamente, o historiador narra a angústia mitológica de uma personagem, Tétis, quer ela, que os gregos saiam perdedores na guerra, só assim, o rei Agamémnone poderá reconhecer a bravura e a falta que faz seu filho, Aquiles.

Quando a donzena manha prometida raiou matutina, para o alto Olimpo voltaram os deuses de vida perene, todos, com Zeus grande à frente. Não pôde do filho esquecer-se Tétis, do que lhe pedira: [...] ‘Se já algum dia, Zeus pai, de ti fui grata entre os deuses eternos, seja por meio de ações ou palavras atende me agora: honra concede a meu filho, fadado a tão curta existência, a quem o Atrida Agamémnone, rei poderoso, de ultraje inominável cobriu: de premio, ora, ufano, se goza. Compensação lhe concede, por isso, Zeus sábio e potente; presta aos

<sup>912</sup> HEIDEGGER. Martin. op. cit. p.38.

<sup>913</sup> PLATÃO. *Apologia de Sócrates: Diálogos*. I, 17 a.

<sup>914</sup> FINLEY. Moses. I. *Os gregos antigos*. Tradução. Artur Morão. Revisto Por Dr. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1963. p.101.



Troianos o máximo apoio, até que os Acaios a distingui-lo retornem e de honras condignas o cerquem.’<sup>915</sup>

Essa forma de perceber e entender a realidade tem um sentido próprio, ela resgata o sentido da memória da própria cultura. Foi sob esse chão fantasioso e mitológico que as respostas eram dadas, contudo, elas buscavam em certo sentido, as causas primeiras. Plutarco, (c.46 – 120 d.C.) logo no começo de sua obra *Vidas Paralelas- Teseu e Romulo* soube reconhecer o caráter mítico que estava enraizado na história fabulosa de Teseu, o fundador de Atenas; entretanto, alertou aos seus leitores que era necessário um esforço metodológico para compreender o sentido racional em meio aos mitos. Afirma ele:

Ora também eu, que, para redigir as *Vidas Paralelas* passei em revista a extensão de tempo passível de um relato verossímil e susceptível de uma investigação que se atenha a factos, bem poderia afirmar das eras que a precedem: daí para trás fica o domínio dos prodígios e da matéria própria dos trágicos; ocupam-no os poetas e mitógrafos e não há lugar para credibilidade ou certeza.<sup>916</sup>

Historicamente, tudo isso tem uma importância fundamental para o início da filosofia, na verdade, isso representa exatamente o primeiro esforço que a humanidade faz para tentar explicar as coisas como são. Podemos dizer que os gregos foram os primeiros a compreender o sentido universalizante dos mitos. A comunidade primitiva perguntava, por que trovejava? A resposta era porque os deuses estavam encolerizados. De onde vinha o vento? Por que os raios atravessavam o ar? As respostas eram sempre respondidas de forma mítica e religiosa, a fantasia e a fábula faziam parte dessa trajetória interpretativa. A vida em si está carregada de mitos, lendas, fábulas sobre a escola, sobre a educação, sobre o mundo inovador da tecnologia e de um suposto aprendizado. Foi sob esse chão imaginário e fabuloso que as respostas eram dadas, contudo, elas buscavam em certo sentido, responder as angústias e interrogações humanas.

A expansão dos povos dóricos na península do Peloponeso em Creta inaugura uma nova idade na civilização Grega, de acordo com os estudos de Jean Pierre Vernant, “A Metalurgia do ferro sucede à do bronze.”<sup>917</sup> A partir daí, uma nova forma

<sup>915</sup> HOMERO. op. cit. p.72.

<sup>916</sup> PLURTARCO. *Vidas Paralelas – Teseu e Romulo*. op. cit. p.38

<sup>917</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.33.

de entender e compreender e interpretar o mundo aos poucos irá florescer. A aurora dessa primeira forma de entender o mundo está originariamente fixada nas cidades situadas na região da Ásia Menor e da Magna Grécia, no século VI a. C.

É no princípio do século VI, na Mileto jônia, que homens como Tales, Anaximandro, Anaxímenes inauguram um novo modo de reflexão concernente à natureza que tomam por objeto de uma investigação sistemática e desinteressada, de uma *história*, da qual apresenta um quadro de conjunto, uma *theoria*.<sup>918</sup>

A partir de um processo de laicização, essa inicial sabedoria irá superar o mundo do mito e ao mesmo tempo se desligará do mundo do sagrado. Aqui nasce a filosofia. Não se trata apenas de interpretar a ordem da cidade, mas de transformar a realidade da vida social da *pólis*. O poder centralizado do antigo monarca é em praça pública dividido, ao ar livre é debatido e distribuído entre os iguais, que vão compor o quadro da democracia ateniense.

Como sabemos, desde sempre o ser humano indaga sobre sua existência, e sobre sua gênese. Sem dúvida, o ser humano é um ser inquieto e imperfeito, mais que isso, é também um ser pensante. A própria reflexão determina nele um perene surgir de problemas. As perguntas foram e são perenes. Quem fez as estrelas? De onde venho? Quem fez a lua? Quem sou eu? Quem fez o sol? Para onde vou? Quem fez o universo? Não há problema que o ser humano se coloca, em que ele mesmo esteja implicado. As flores nascem, crescem e desabrocham em perfume, beleza e cor, depois morrem, viram sementes para nascer novamente. Que força seria essa? Que movimento seria esse? Quem criou os seres? A tais perguntas, a tais indagações, sob o impulso da fantasia criadora, a função dos mitos era sempre fornecer uma explicação referente à natureza, dos acontecimentos da existência humana. E é em função das mitologias que se desenvolveu a filosofia. Do mito desenvolveu-se a racionalidade.

A escola de Mileto não viu nascer a Razão; ela construiu *uma* Razão, uma primeira forma de racionalidade. Essa razão grega não é a razão experimental da ciência contemporânea, orientada para a exploração do meio físico e cujos métodos, instrumentos intelectuais e quadros mentais foram elaborados no curso dos últimos séculos, no esforço laboriosamente continuado para conhecer e dominar a Natureza.<sup>919</sup>

<sup>918</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.81

<sup>919</sup> *ibid.*p.103.

Os primeiros sábios das escolas filosóficas iniciais da Grécia antiga questionaram em público racionalmente o sentido da vida social, contrariando as explicações míticas ou religiosas, “[...] eles puseram em discussão a ordem humana, procuram defini-la em si mesma, traduzi-la em formas acessíveis à sua inteligência, aplicar-lhe a norma do número e da medida.”<sup>920</sup> A cidade começa a ser educada a partir de seus próprios fundamentos físicos. Aos poucos, os mitos não mais podem explicar a realidade social da vida dos gregos, os argumentos e interpretações passam agora para outra extremidade. As coisas da cidade, ou, mais especificamente dizendo, os negócios da cidade são colocados ao centro do debate, não podem mais ser explicados também pelo culto do sagrado. Politicamente dizendo, o Estado passa a ser o primeiro e único modelo de autoridade e se encarrega de pensar autonomamente os fundamentos da existência da amplitude do social.

O desmoronamento dos palácios e a derrocada dos reis micênicos acabam por destruir também as façanhas dos antigos heróis, os filhos dos deuses. A ordem da vida social é explicada agora por realidades físicas. O mito se torna um objeto de sua narração, ele não pode explicar o problema da gênese e nem indagar como o mundo foi ordenado, aqui floresce a nova imagem da *pólis*, e dela a concepção grega do universo, o que é profundamente distinto da imagem criada pela civilização babilônica e demais civilizações da época.

A função dos mitos é estabelecer uma distinção e como uma distância entre o que é primeiro do ponto de vista temporal e o que é primeiro do ponto de vista do poder entre o princípio que está cronologicamente na origem do mundo e o princípio que preside à sua ordenação atual.<sup>921</sup>

Ao substituírem a antiga dominação monarca que produzia uma imagem mítica e fantasiosa do universo, a filosofia grega da antiguidade em pouco tempo cria um novo espaço para interpretar e transformar o campo da ordem da *pólis*, a política. Com efeito, é nessa esfera que o homem grego irá se formar. Os primeiros urbanistas da *pólis* de acordo com os estudos de Pierre Vernant são por assim dizer, os teóricos políticos da cidade, e, em pouco menos de dois séculos, Platão e Aristóteles assumem um novo projeto filosófico na *pólis*. Eles começam a explicar filosoficamente a ordem da vida cotidiana social da *pólis* priorizando o universo educativo. Educação, ética, e

---

<sup>920</sup> VERNANT, Jean-Pierre op. cit. p.103.

<sup>921</sup> *ibid.* p.103.

política se entrecruzam e intercalam no projeto formativo dos jovens atenienses, e o Estado tem autonomia e competência para geri-lo.

De acordo com os escritos de Aristóteles, ao maravilhar-se ante as perplexidades óbvias do cotidiano, aos poucos, o ser humano, a partir de um processo gradual levanta questões e problemas a respeito das grandes matérias, tais como o sol, os astros, o universo, logo, a filosofia atua como um instrumento que possibilita ao homem ou a mulher, gradualmente escapar da ignorância. Os primeiros pensadores filosofavam por amor ao conhecimento e não visavam uma causa utilitária.

Ora, aperceber uma dificuldade e admirar-se é reconhecer a sua própria ignorância (é também por isso que o amor dos mitos é, de certo modo, amor da sabedoria, pois o mito é um agregado de maravilhoso).<sup>922</sup>

A filosofia é educativa por excelência, pois ao fazer com que o ser humano supere de sua dependência imediata da realidade, ela liberta o homem de sua condição natural, e, portanto, humaniza o homem, ao mesmo tempo, efetiva concretamente a possibilidade para que esse possa romper com os preconceitos. O conhecimento filosófico edifica o sentido dessa humanização. Do ponto de vista formativo, a filosofia sustenta os fundamentos da dimensão do ensinar e do aprender. Cada vez que o mestre ou professor questiona, quando que o aluno reflete, obviamente, entra em contato com a realidade da educação e da escola, e, portanto, podem se surpreenderem com o novo, com o conhecimento, com os saberes.

A possibilidade de admirar o mundo implica em estar não apenas nele, mas com ele; consiste em estar aberto ao mundo, captá-lo e compreendê-lo; é atuar de acordo com suas finalidades a fim de transformá-lo. Não é simplesmente responder a estímulos, porém algo mais: é responder a desafios. As respostas do homem aos desafios do mundo, através das quais vai modificando esse mundo, impregnando-o com seu 'espírito', mais do que um puro fazer, são que-fazer que contém inseparavelmente ação e reflexão.<sup>923</sup>

Para Aristóteles os primeiros filósofos buscavam o saber exatamente pelo desejo de conhecer que cada homem ou mulher traz dentro de si. Esse desejo de querer

<sup>922</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 2, 982 b1 -5.

<sup>923</sup> FREIRE, Paulo. Papel da educação na humanização. In: **Revista da FAEEDBA** – Faculdade do Estado da Bahia. Ano 6 número 7, jan-jun, 1997. Edição em Homenagem a Paulo Freire. Salvador. Bahia. p. 9-32 Disponível em: <http://www.projetomemoria.art.br/PauloFreire/obras /artigos/6.html>. Acesso em: setembro de 2013. p.1.

conhecer é algo que acontece naturalmente, o homem é um ser de sensações, de memória, de percepção de entendimento. O ser humano extasia-se diante do novo, do não ainda visto, do não ainda percebido. O homem surpreende diante dessa realidade. O inusitado o provoca interiormente. Isso é para Aristóteles o maravilhamento. O primeiro desses sábios a maravilhar-se foi Tales da cidade de Mileto, (623 – 546 a.C), na região da Jônia. Com ele nasceu a primeira escola filosófica – jônica. São representantes da escola jônica, Anaximandro (610 – 547 a. C), Anaxímenes (588 – 524 a. C), Heráclito (VI a. C.) e Diôgenes de Apolônia (V a. C). Tales é também o primeiro a expressar e a sistematizar a pergunta: qual é a causa última, o princípio supremo de todas as coisas? É ele o iniciador da filosofia da natureza. É Aristóteles, em *Metafísica* que escreve sobre isso: “[...] em todo caso, diz-se que Tales se exprimiu deste modo a respeito da causa primeira das coisas.”<sup>924</sup> Essas primeiras causas nada mais são do que os primeiros princípios. De acordo com o Estagirita, Tales, afirma a existência de um primeiro princípio único, (*arkhé*),<sup>925</sup> princípio esse entendido como causa de todas as coisas e de todos os seres. Em conformidade com os estudos de Aristóteles, em *Metafísica*, o princípio de todos os princípios é para Tales, o elemento água. Esta entidade primária, com efeito, é aquilo do qual derivam originalmente e no qual ultimam todos os seres: fonte da qual o mundo se origina. Em última instância, pode ser comparado como aquilo que define a coisa como ela realmente é. Para Tales, é uma realidade que permanece idêntica no transmutar-se de suas derivações, ou seja, é uma realidade que continua a existir mesmo através do processo gerador de todas as coisas, logo, “[...] não há geração nem destruição, visto que esta natureza primeira subsiste sempre.”<sup>926</sup> É a fonte e origem de tudo.

Diferentemente de Tales, não menos sem maravilhamento, “[...] Anaxímenes e Diógenes admitem o Ar o ar como anterior á Água e, entre os corpos simples, dão lhe a preferência como princípio, [...]”<sup>927</sup> Esses primeiros filósofos estão atentos ao universo e tudo que o circunda. Em Anaxímenes (588 – 524 a. C) o infinito é

<sup>924</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 3, 984 a

<sup>925</sup> A palavra transliterada *arkhé* do grego (*αρχή*) significa começo, voz de comando, poder. “O substantivo feminino *arkhé* vem do verbo *árkho* que significa ir a frente, guiar mandar, ser o chefe, prevalecer, dominar, começar, tomar a iniciativa [...]” In: COELHO, Ildeu Moreira. op. cit. 2001. p.22. Podemos dizer que o começo é [...] propriamente, o início de uma coisa no tempo: que pode coincidir ou não com o princípio (v) origem (v) da própria coisa. Essa distinção é importante em alguns casos: p. ex. segundo S. Tomás, a criação é matéria de fé enquanto C. do mundo no tempo, mas não enquanto produção do nada por parte de Deus.” In: ABBAGNANO. Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.153.

<sup>926</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 3, 983 b 5-10.

<sup>927</sup> *ibid.* I, 3, 984 a -5.

o princípio único - (*arkhé*) de onde tudo deriva. Porém, o infinito é para ele, o elemento ar infinito, - isto é; uma substância aérea ilimitada. Para Heráclito de Éfeso (VI a. C.), tudo está em constante movimento, tudo se move nada permanece imóvel, tudo se transmuta sem exceção. Isto é para ele, o devir. O princípio primeiro é o fogo, raio que governa todas as coisas. Lê-se na tradução da *Doxografiade* Wilson Regis:

Os pontos particulares de sua doutrina são os seguintes: fogo é o elemento e 'todas as coisas são permutas de fogo' (fragmento 90), originadas por rarefação e condensação; mais nada explica com clareza. Tudo se origina por oposição e tudo flui como um rio. (Cf. fragmentos 12,91), e limitado é o todo e um só cosmo há; nasce ele de fogo e de novo é por fogo consumido, em períodos determinados, por toda a eternidade. E isto se processa segundo o destino.<sup>928</sup>

O pensamento desse filósofo pode ser traduzido a partir da inconstância: o quente e o frio, o bem e o mal, o fraco e o forte, o gordo e o magro, a doença e a cura, isto é, a unidade dos opostos. Ao indagar pela natureza do devir, Heráclito descobre que ela é sempre resultado de uma luta entre dois pólos opostos, entre contrários: o devir é essencialmente unidade e polaridade. E a realidade que está toda no vir a ser, não é outra coisa senão harmonia de contrários, do dia e da noite, do verão e do inverno, e assim ininterruptamente.

Outro importante filósofo dessa época é Pitágoras (530 a. C.) para quem os números são a causa última de todas as coisas. A escola pitagórica aparece no horizonte da filosofia grega antiga delimitada por aspectos lendários. Os dados históricos estão envolvidos em contos e muitas vezes oculta a verdade. Os Pitagóricos se dedicaram a matemática e por ela nutriram o pensamento de que o princípio de todas as coisas é números. Como analisamos anteriormente, Platão frequentou a escola pitagórica. Para essa escola, os números são coisas abstratas, aquele princípio dos primeiros filósofos. É imagem numérica. A doutrina de Pitágoras tem importância para os futuros desenvolvimentos do pensamento filosófico sobre a natureza da alma. Para ele a alma é essencialmente imortal, é uma substância incorruptível.

Nascido na cidade de Eléia na região do sul da Magna Grécia, o filósofo Parmênides (530 – 460 a. C.) foi um inovador radical dessas primeiras raízes filosóficas. Parmênides, Xenófanes, (570 – 470 a. C.), Zenão (490 – 430 a. C.) e Melisso (V a.C) fazem parte da nova escola filosófica – a eleática. Aristóteles em *Metafísica*

<sup>928</sup> HERÁCLITO DE ÉFESO. In: *Os Pensadores*. p.80.

reconhece a genialidade do pensamento destes filósofos. De acordo com os estudos aristotélicos em *Metafísica*, estes primeiros pensadores devotaram suas reflexões para o campo da natureza. Sobre Parmênides, ele expressa: “[...] ninguém, portanto alcançou a concepção da causa em questão, exceção feita talvez a Parmênides, e isso só na medida em que ele supõe que há não apenas uma causa, mas também em certo sentido duas causas.”<sup>929</sup> Evidentemente, a reflexão filosófica de Parmênides é inovadora e radical, “[...] levanta-se tanto contra o dualismo de pitagórico (ser e não ser, cheio e vazio...) como, segundo alguns interpretes, contra o mobilismo de Heráclito.”<sup>930</sup> O grande princípio de Parmênides é o princípio da verdade, “[...] fora do ser o não ser nada é, forçosamente admite que só uma coisa é, a saber, o ser, e nenhuma outra.”<sup>931</sup> Em outras palavras podemos dizer que o ser é e não pode não ser; o não ser não é e não pode ser de modo algum. O ser é! O nada não é! Uma só estrada resta, a estrada é o discurso: *o que é ser é. “ser” ou “não ser”*. O pensamento de Parmênides pode ser compreendido em sentido amplo, o “ser” e “não ser” são tomados em seu significado integral. O ser é positivo puro e o não ser é negativo puro. Um é o absoluto contraditório do outro. Por exemplo: tudo aquilo que alguém pensa e diz é. Não se pode pensar (e, portanto, dizer) senão pensando (e, portanto, dizendo) aquilo que é. Pensar o nada significa não pensar em absoluto e dizer o nada significa não dizer nada. Por isso, o nada é impensável e indivisível nesse sentido, “[...], pois o mesmo é a pensar e portanto ser.”<sup>932</sup> Para Parmênides, o ser é incriado e incorruptível. É incriado visto que se fosse gerado deveria ter derivado de um não ser, o que seria absurdo, dado que o ser não é, ou então deveria ter derivado do ser, o que é igualmente absurdo porque ele já seria. Para alguns interpretes desse filósofo, aqui nasce o princípio da contradição, ou seja, um princípio que afirma a impossibilidade de que os contraditórios coexistem ao mesmo tempo.

Esses primeiros filósofos, sem dúvida, lançam mão de uma nova forma para compreender o sentido da origem do mundo. Podemos dizer aqui, acontece uma revolução. “Essa geometrização do universo físico acarreta uma transformação geral das perspectivas cosmológicas; consagra o advento de uma forma de pensamento e de um sistema de explicações sem analogia com o mito.”<sup>933</sup> A totalidade do real foi percebida como natureza, eles perceberam e apreenderam, “[...] evidentemente até hoje

<sup>929</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. I, 3, 984 b-10.

<sup>930</sup> HERÁCLITO DE ÉFESO. op. cit. p.143

<sup>931</sup> PARMÊNIDES DE ELÉIA. In: *Os pensadores*. p.145.

<sup>932</sup> *ibid.* p.148.

<sup>933</sup> VERNANT, Jean Pierre. op. cit. p.93.

duas das causas que distinguimos na Física, a saber: a matéria e o princípio do movimento, [...],”<sup>934</sup> originariamente, com lucidez e criatividade apreenderam o real no horizonte da *phýsis*. Entendida como força criadora capaz de gerar todas as coisas a *phýsis*, força geradora de todos os todos os seres e todos os princípios, gera também o princípio primeiro. Sobre isso, Aristóteles descreve: “A maioria dos primeiros filósofos concebeu apenas princípios materiais para todas as coisas.”<sup>935</sup> De fato, os primeiros filósofos voltaram sua atenção para os problemas e questões que se detinham com a investigação do aparecimento do cosmos. Por exemplo, é atribuído ao filósofo Anaximandro, (610 – 574 a. C.) também da cidade de Mileto, sucessor e discípulo de Tales, “[...] a confecção de um mapa do mundo habitado, a introdução na Grécia do uso do gnomon e a mediação das distancias entre as estrelas e o cálculo de sua magnitude (é o iniciador da astronomia grega).”<sup>936</sup> Também da cidade de Mileto, talvez seja ele um dos mais expressivos filósofos da Jônia, geógrafo, político, matemático, astrônomo, esse pré-socrático faz o primeiro tratado sobre a natureza. Com ele, a problemática do princípio se aprofunda. Sua reflexão filosófica sustenta que a água é algo derivado. O princípio (*arkhé*) é o infinito, ou seja, uma natureza *phýsis* infinita e indefinida da qual provêm todas as coisas. O termo usado por ele é *a-peiron*, aquilo que é privado de limites, esse infinito é senão algo imortal e indestrutível. Ao contrário de seus mestres, nem a água, nem o ar ou qualquer entidade material poderia ser o princípio primeiro, [...] nenhuma porção do mundo poderia dominar as demais [...] <sup>937</sup>, a dignidade da *arkhé* não poderia estar ali. Sobre esse sentido dado por Anaximandro, Pierre Vernant explica: “A supremacia pertence exclusivamente a uma lei de equilíbrio e de constante reciprocidade. À monarquia um regime de isonomia se substituiu, na natureza, como na cidade.”<sup>938</sup>

Todos esses filósofos, com efeito, elevaram sua atenção para pensar os elementos que compõem a questão da geração e da decomposição. Eles preocupavam-se, sobretudo, com o princípio (*arkhé*) com a origem do mundo, com a origem do ser e das coisas e, assim, inventa, cria, funda um novo estilo de pensar, uma primeira racionalidade, assinalando de vez a passagem do mundo mítico e sapiencial para o

<sup>934</sup> ARISTÓTELES. *Metáfisica*. I, 4, 985 a1-30.

<sup>935</sup> *ibid.* I, 983 b-25.

<sup>936</sup> ANAXIMANDRO DE MILETO. In: **pensadores**. op. cit. p.145.

<sup>937</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.97.

<sup>938</sup> VERNANT, Jean-Pierre. op. cit. p.93



mundo da razão - *lógos*,<sup>939</sup> para a esfera do epistêmico. E isso é essencialmente educativo. “Essa questão, reveladora da natureza mesma desse exercício intelectual, tem sido posta desde a Grécia Antiga (século VI a.C.) e ainda hoje é retomada como nova, provocante desafiadora.”<sup>940</sup> As filosofias de Platão e Aristóteles redefiniram a ordem da *pólis* a partir de um novo universo conceitual, o universo educativo.

Se considerarmos que a filosofia tem como propósito produzir uma ordem apodíctica dos conceitos, o que configuraria uma teoria, a filosofia clássica inaugurada na *pólis* buscou racionalmente produzir uma teoria da educação de modo a justificar uma ordem entre as práticas educacionais e as finalidades expressas e esperadas para a educação.<sup>941</sup>

Tudo começou com os sofistas e com a tríade sagrada, como explicamos nos capítulos antecedentes, eles prepararam um novo caminho para pensar a ordem da *pólis*. A reflexão filosófica com Platão e com Aristóteles mudará definitivamente o discurso filosófico da *pólis*. As filosofias de Platão e de Aristóteles produziram uma teoria da educação entendida como caminho único para formar as crianças e os jovens da *pólis*. A filosofia grega dos séculos V e IV a. C., se transmuta em *paideia* e, portanto, assume sua dimensão educativa definitivamente. Diante disso, Platão e Aristóteles fundam efetivamente a filosofia da educação e é dela que propomos agora dar continuidade a nossa investigação.

### 4.3 A Filosofia da Educação.

É preciso compreender previamente, que não existe filosofia *da* educação, ou, filosofia *da* ciência, *da* história, *da* idade medieval, *da* robótica, *da* contemporaneidade, *do* acaso ou *do* absurdo. O que existe é *a* filosofia e o que dela se desprende. O que disso passa, são apenas formas didáticas ou metodológicas para

---

<sup>939</sup> A expressão grega (λόγος) remonta vários significados como: razão, racionalidade, capacidade de reflexão, de discurso, de inteligência, de princípio de ordem das coisas. No dicionário podemos ler: “1° Referencial de orientação do homem em todos os campos em que seja possível a indagação ou a investigação. 2° Fundamento ou Razão de ser. [...] 3° Argumento ou prova. [...] 4° Relação, no sentido matemático.” In: ABBAGNANO. Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p.824.

<sup>940</sup> COELHO, Ildeu Moreira. op. cit., 2001. p.19.

<sup>941</sup> NUNES César Aparecido. op. cit. 1999. p.61.

pensar determinadas realidades específicas, só isso. Não é necessário investigar o seu sentido mais uma vez. Platão e Aristóteles fudam o sentido da filosofia da educação.

No bojo deste novo período e identidade, a filosofia tematizou racionalmente a educação e as possibilidades de educar o homem para a vida da *pólis*, segundo as regras derivadas de sua natureza racional e política. Ao compreender a filosofia como produto social e cultural, área do conhecimento que abrangia as mais amplas questões sobre o homem, seu ser-racional e seu ser-social, os gregos propuseram as bases e os fundamentos especulativos da compreensão filosófica de sua ação.<sup>942</sup>

A filosofia é educativa *em si e por si*, não faz parte de sua natureza ser outra coisa. Já investigamos isso no item anterior. Nossa intenção agora não é analisar o seu sentido educativo, embora o que intitula esse tópico seja filosofia da educação. O que queremos aqui investigar é o que ela tem sido até agora. A filosofia da educação é uma realidade criada uma única vez. Platão e Aristóteles já assim o fizeram: criaram-na, sistematizaram-na. Fundaram a sua gênese e seu sentido. Não precisamos de uma outra filosofia da educação. Do ponto de vista específico das pesquisas na área de educação, a filosofia da educação tem uma história, e isso é claro. E, é essa história que nos interessa, portanto, nosso objetivo é investigar o que a filosofia tem sido, e como tem se constituído. O campo das pesquisas em educação ou mesmo a pesquisa na área de filosofia da educação pode ser definido também pela hierarquia, objetos de interesses específicos de um determinado campo sobre o outro. Para compreender historicamente o que filosofia da educação tem sido e como concretamente tem se constituído é preciso retroceder um pouco mais na história da pesquisa em educação no Brasil.

Como já sabemos a educação brasileira, nos períodos da colônia e do império, é fortemente conduzida pelos ideais da Igreja Católica. Essa, por sua vez, trazia em seu bojo a matriz escolástica tomista, cujo método de estudo se baseava na *Ratio Studiorum*. Método esse, nascido e desenvolvido no seio da Companhia de Jesus, ordem religiosa fundada por Inácio de Loyola (1491 – 1556). A escolástica tomista não é senão a retomada do pensamento filosófico de Tomas de Aquino (1221 – 1274). O pensamento desse filósofo medieval pode ser traduzido a partir da junção das ideias do cristianismo, enquanto revelação cristã e o pensamento filosófico de Aristóteles; Aquino aposta numa especulação filosófica aristotélica para tentar fundamentar a teologia cristã.

---

<sup>942</sup> NUNES César Aparecido. op. cit. 1999.p. 60.

A partir da chegada dos padres jesuítas no Brasil, se inicia um movimento para cristianizar os indígenas e divulgar os padrões da civilização ocidental cristã. O tomismo consistia no mais refinado e perfeito pensamento metafísico que sustentou e sustenta todos os ideais do catolicismo. Conforme explicita Bittar.

Quando a visão de mundo grego-romana foi suplantada pelo cristianismo, a educação deixou de visar a formação do cidadão: para a Igreja Católica, o importante era formar o cristão. O ler e escrever passaram a ser encarados como aprendizagens instrumentais para se compreender as palavras da Bíblia.<sup>943</sup>

Do ponto de vista da pesquisa no campo da educação, com ênfase na história da história da educação, conforme os de Marisa Bittar,<sup>944</sup> têm sua origem a partir da criação do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP), em 1938, que se estende até a Fundação do Centro Brasileiro de Pesquisa Educacional (CBPE), em 1956, e é exatamente neste período que vai também ocorrer a criação das Faculdades de Filosofia, Ciências e Letras no estado de São Paulo. A disciplina de filosofia da educação passa a ser um componente curricular nas “[...] seções de Pedagogia das Faculdades de Filosofia.”<sup>945</sup> A disciplina de filosofia da educação ou, mais especificamente, o ensino de filosofia tem sido um problema desde a Grécia antiga e, ainda hoje, o debate continua.

Nesse período, não se pode falar de uma reflexão filosófica sobre a educação. No artigo *Filosofia da Educação e Formação de Professores em algumas universidades brasileiras entre os anos de 40 e os anos 60*, a professora Elisete M. Tomazetti<sup>946</sup> escreve: “Num contexto de avanço das ciências da educação, os objetos de interesse da filosofia da educação foram as ideias sobre a educação de filósofos como Platão, Locke, Rousseau, Kant, entre outros.” Assim, os primeiros objetos a serem pesquisados e ensinados, embora tivessem uma conotação mais geral da formação do

<sup>943</sup> BITTAR, Marisa. Universidade, pesquisa, e educacional e educação básica. In: BITTAR, Marisa e LOPES, Roseli Esquerdo. **Estudos em fundamentos da educação**. (Orgs) São Carlos: Pedro & João Editores, 2007. p. 27-32. p.22.

<sup>944</sup> BITTAR, Marisa. A pesquisa em educação no Brasil e a constituição do campo científico. **Revista HISTERBR**. Campinas, n. 33. mar. 2009 p.1-22. Disponível em: < <http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/33/index.html> > Acesso em julho de 2011. p.3-22.

<sup>945</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. A filosofia da Educação no Brasil: esboço de uma trajetória: In: GUIRALDELLI, Paulo Jr. (Org.). **O que é filosofia da Educação?** 2ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p.274.

<sup>946</sup> TOMAZETTI, Elisete M. Filosofia da Educação e formação de professores em algumas universidades brasileiras entre os anos 40 e os anos 60. In: **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 443- 467 jul./dez 2001. Disponível em: <[www.periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva](http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva)> Acesso em abril de 2011. p.446.

homem, da ética e dos valores, ainda não tinha um vínculo estreito com os problemas e finalidades da educação presente. Nesse momento, o ensino de filosofia da educação só tinha uma finalidade: inculcar a doutrina cristã.

O nascer renovador da filosofia da educação, embora estivesse presente nos escritos de Anísio Teixeira e Fernando de Azevedo, caracterizado pelos ideais da Escola Nova, só mais tarde iria florescer, com a criação dos Programas de Pós-Graduação. Podemos ler sobre os primeiros princípios e a origem desse nascer renovador, exatamente, no *Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova* publicado em (1932): “Certo, um educador pode bem ser um filósofo e deve ter a sua filosofia de educação; mas, trabalhando cientificamente nesse terreno, ele deve estar tão interessado na determinação dos fins de educação, quanto também nos meios de realizá-los.”<sup>947</sup>

Nesse primeiro momento, o objeto de estudo da filosofia da educação se efetivava não com as questões e finalidades da educação, mas concretizava-se nos estudos de teorias educacionais dos grandes pensadores da filosofia, tarefa essa realizada pelos próprios professores de filosofia. Esse caráter elitista da filosofia da educação nesses anos iniciais cumpria seu papel hegemônico na sociedade, fortemente marcado por interesses da classe dominante.

Tendo ainda presente os estudos sobre o campo da pesquisa com ênfase na história da educação, Marisa Bittar, esclarece: “[...] o primeiro deles começa em 1938 com a criação do Instituto Nacional de Estudos Pedagógicos (INEP) e se estende até a fundação do Centro Brasileiro de Pesquisa Educacional (1956);” [...].<sup>948</sup> Também nesse período a filosofia da educação ainda permanece presa aos ideais do modelo hegemônico da educação religiosa. O que, na verdade, não modifica muita coisa em relação ao objeto de interesse da reflexão filosófica. A tradição das pesquisas em filosofia da educação ainda conserva a mesma posição das décadas anteriores, cuja presença do movimento de socialização cristã vai marcar, mais uma vez, o desenvolvimento das instituições da sociedade brasileira. Maria Betânia Barbosa Albuquerque, em seu trabalho de pesquisa *Filosofia da Educação: A Construção de um Campo Disciplinar* (1940 a 1980), afirma: “A produção intelectual dos teóricos da Filosofia da Educação entre os anos 40 e 50 pautou-se, em geral, nas ideias de São

---

<sup>947</sup> AZEVEDO, Fernando et al. **Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (19320 e dos Educadores (1959)** Recife: Massangana; Fundação Joaquim Nabuco, 2010. (Coleção Educadores) Disponível em <[www.dominiopublico.gov.br/.../DetalheObraDownload.do?select](http://www.dominiopublico.gov.br/.../DetalheObraDownload.do?select)> Acesso em julho de 2011. p.34.

<sup>948</sup> BITTAR, Marisa. op cit. 2009. Acesso em julho de 2011. p.4.

Tomás de Aquino ou de outras autoridades da Igreja Católica.”<sup>949</sup> Portanto, não temos novidade em relação ao objeto de estudo. Novamente, nesse período, a reflexão filosófica não se destina às finalidades educativas e, portanto, mantém os interesses ideológicos e políticos derivados da classe dominante dessa sociedade, cujo objeto de estudo tem uma finalidade teológica. O campo permanece em silêncio.

As pesquisas só começaram a ganhar um caráter investigativo nas décadas posteriores de 1970 e 1980, sobre as pesquisas dessa década, Antônio Joaquim Severino, expressa: “A nossa experiência filosófica não foi aquela de um pensamento crítico, questionador, exigente, mas muito mais aquela de um pensamento legitimador, referendador, de posições o mais das vezes impregnadas de relações de poder.”<sup>950</sup> Os objetos de interesse da filosofia da educação nesse período desaparecem nas sombras.

A defesa dos ideais católicos de educação contra os pressupostos considerados ateus e modernizantes da Escola Nova constituiu-se, ao longo dos anos 40 e 50, na principal polêmica travada pelos intelectuais da Filosofia da Educação. A depender do resultado destas disputas foi selado o destino da Filosofia da Educação.<sup>951</sup>

O terceiro período da pesquisa em educação no Brasil é talvez o mais significativo para a filosofia da educação. Pode ser caracterizado como anos de chumbo, fruto da ditadura militar. Tem início no ano de 1965, terminando em 1985. De acordo os estudos da pesquisadora Marisa Bittar, a criação dos programas de pós-graduação é um marco fundamental – divisor de águas, na história da pesquisa em educação no Brasil. Pode ser também por ela traduzido como uma circunstância mais política que propriamente educativa, afirma ela, “De fato, a contestação política ao regime militar caracterizou aqueles “anos heroicos.”<sup>952</sup>

Tal qual, também para o Professor Antônio Joaquim Severino: no âmbito da filosofia da educação, a postura reflexiva da filosofia sobre a educação ganha uma nova perspectiva. Foi nesse intenso período que a produção de textos sobre a prática educativa ganhou bastante expressão no cenário das pesquisas em educação no

<sup>949</sup> ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Filosofia da Educação: A construção e a trajetória de um campo disciplinar (1940-1980). In: **IV Congresso Brasileiro de História da Educação**, 2006, Goiânia. A educação e seus sujeitos na história. Goiânia: Editora da UCG, 2006. p. 1-15. Disponível em: < <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/coordenadas/eixo02/Coordenada%20por%20Fatima%20Maria%20Neves/Maria%20Betania%20Barbosa%20Albuquerque%20-%20Texto.pdf> >. Acesso em abril de 2011. p.2

<sup>950</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. op. cit. 2000. p.275.

<sup>951</sup> ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. op. cit. 2006. Acesso em abril de 2011. p.3

<sup>952</sup> BITTAR, Marisa. op. cit. 2009. Acesso em Junho de 2011. p.9

país. Realmente, a criação dos programas de pós-graduação intensificou muito a forma e o conteúdo das pesquisas em filosofia da educação. Os estudos de Antônio Joaquim Severino revelaram que, até a década de 1980, “[...] cerca de quarenta Programas de Pós-Graduação, [...]”<sup>953</sup> foram instalados no Brasil. Os estudos de Bittar revelam que a “Pós-Graduação chegou em 2005 com quase noventa Programas no país.”<sup>954</sup> Isto significa que, num percurso de 25 anos, a expansão dos cursos de pós-graduação dobrou, na verdade triplicou. Se considerarmos os quarenta anos dessa instituição, o campo da produção científica em educação se tornou uma espécie de monopólio, de concorrência, de luta entre os pesquisadores.

Acrescentam-se a isso os veículos de expressão criados pelos próprios pesquisadores da área, a criação de revistas com viés filosófico, a participação da disciplina de filosofia nos programas e nos currículos de pós-graduação e, sobretudo, os veículos de expressão, como os trabalhos da ANPED e ENDIPE. Portanto, esse período vai acarretar uma acelerada e desenfreada perda de sentido no que se refere à escolha, à determinação e à identificação dos objetos. Nesse sentido, a filosofia da educação abre seu leque no campo das pesquisas. Não mais os objetos são provenientes de apenas uma vertente, a concepção escolástica e religiosa. O objeto de escolha do pesquisador passa a ser a educação e a escola.

A filosofia da educação começa a se identificar com os problemas e finalidades da educação, mas, além disso, preocupa-se com sua própria história. As escolhas dos objetos não mais tinham a primazia exclusiva da vertente tomista mas, sobretudo, da concepção marxista, que tem seu ponto culminante na década de 1980, e também da concepção da existência humana acentuando o caráter de humanização. Os objetos de interesse da filosofia da educação nesse período, sobretudo nos anos 1980, podem ser compreendidos a partir de dois movimentos: no primeiro a filosofia da educação tem como objeto seu próprio estatuto, ou seja, sua tarefa reflexiva consiste em investigar sua própria natureza e sentido, bem como sua finalidade, cuja tentativa pode ser caracterizada no plano epistêmico; no segundo, o processo filosófico se volta para a educação. A reflexão não investiga mais sua própria finalidade, mas estuda os princípios, as teorias, os métodos da educação na tentativa de desvelar, desvendar a prática educativa. Daí resulta a grande expansão da produção literária na área. Podemos perceber isso facilmente pelas publicações dos títulos de livros, revistas e artigos nessa

---

<sup>953</sup> SEVERINO, Antônio Joaquim. op. cit. 2000. p.278.

<sup>954</sup> BITTAR, Marisa. op. cit. 2009. Acesso em Jun.2011. p.12.

década. Esses dois movimentos são marcados, em grande parte, por uma reflexão direcionada ao pensamento dos filósofos. Por um lado, há a tentativa de elucidar a prática educativa da filosofia da educação enquanto estatuto. Por outro lado, a tentativa se resume numa prática educativa da própria educação.

O último período aqui descrito é talvez, o mais complexo para a pesquisa em filosofia da educação. Pode ser compreendido desde o ano de 1985. Devido a uma especificidade e complexidade própria destes últimos anos e, dada a multiplicidade de livros, artigos e revistas, teses e dissertações, que vêm sendo publicados, sobretudo via *Internet*, fica realmente complexo desvendar o sentido preciso da filosofia da educação. Sobre isso já expressamos. O que podemos afirmar é que historicamente que a filosofia da educação até agora caminha marginalmente em relação aos verdadeiros problemas da educação e da escola. Sobre a hierarquia dos objetos precisamos recordar as palavras de Pierre Bourdieu:

A definição dominante das coisas boas de se dizer e dos temas dignos de interesse é um dos mecanismos ideológicos que fazem com que as coisas também muito boas de se dizer não sejam ditas e com que temas não menos dignos de interesse não interessem a ninguém, ou só possam ser tratados de modo envergonhado ou vicioso.<sup>955</sup>

Sendo um espaço de jogo e de luta concorrencial, o campo de produção científica não está livre de interesses políticos ou ideológicos, desse modo, as pesquisas, os temas – os objetos de pesquisa não deixam de estarem em si amarrados a esse jogo que emana das nossas políticas editoriais. Se esse campo é constituído pelas lutas e pela concorrência da hegemonia o que está em jogo é a disputa dessa autoridade.

A filosofia deve contribuir para educação. “Os filósofos epistemólogos são desafiados a tornarem-se filósofos educadores.”<sup>956</sup> A filosofia da educação mais que uma disciplina deve conduzir o aluno para o caminho da dúvida, da reflexão, portanto, do pensamento. Do ponto de vista educativo da nossa temática em investigada – a filosofia da educação para Platão especificamente, é preciso afirmar que, em Platão, seja o aluno, seja o professor, seja o técnico administrativo, seja o diretor, seja o reitor, não importa, todos devem estar voltados à educação e a ela convertidos em sua amplitude. Eis o que pensa Platão. O que resta, especificamente, para o aluno e o

---

<sup>955</sup> BOURDIEU, Pierre. Método científico e hierarquia social dos objetos. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (Orgs.) **Escritos de educação** 3 edª Petrópolis: Vozes, 2001. pags. 33-38. p.35.

<sup>956</sup> NUNES. César Aparecido. op. cit. 1999. p.61.

professor é que esses devem estar ávidos de conhecimento. Para Platão, o filósofo é aquele que “[...] aspira à sabedoria [...].”<sup>957</sup> Aspirar à sabedoria é, em outras palavras, revelar amor ao estudo: é estar apaixonado pelos estudos, pela geometria, pela astronomia, pela dialética, pela filosofia. Professor é aquele que faz de sua sala de aula um *locus* de vida. Platão pensa o Estado como a verdadeira pátria para o homem – é ali que o homem tem o seu espaço. Expressa Werner Jaeger: “O homem perfeito só num Estado perfeito se pode formar, e vice e versa.”<sup>958</sup> Portanto, nosso problema é um problema da formação do homem, e não da formação específica de professores de filosofia ou de professores específicos da pedagogia. O filósofo idealizado por Platão está longe de ser um intelectual da filosofia. A filosofia da educação jamais poderá ser entendida como transmissão e repetição do que os filósofos interpretaram ou pensaram no passado. Isso não faz sentido, muito menos ficar discutindo se a filosofia é ou não um ramo das ciências humanas. A filosofia é do homem. É morada humana. Expressa Hegel “Trabalhar contra essa superficialidade, colaborar com seriedade [...] proibida e idoneidade, tirar a filosofia para fora do isolamento em que se refugiou – é o que devemos ter como o que nos é intimado pelo espírito mais profundo do tempo.”<sup>959</sup> É nesse mesmo tempo em que a filosofia da educação pode do resgatar o sentido da racionalidade. É impossível investigar a questão filosofia da educação sem pensar a questão da omnilateralidade na contemporaneidade.

Não é necessário dizer que a sociedade contemporânea é marcada por um mundo globalizado, repleto de incertezas quanto ao destino dos homens e mulheres, das humanidades. O mercado compra e vende cultura nesse horizonte mundializado e pluralizado. Numa dimensão mais abstrata parece haver uma confusão entre o sentido de ciência, de política e de tecnologia. O mundo do humano se mistura ao do *ciborgue*. Estamos enraizados cada vez no mundo da complexidade, do global e, ao mesmo tempo, na heterogeneidade do local. Portanto, a questão da formação omnilateral está conjugada e conectada com a urbanização em todos os sentidos, seja no plano econômico, seja no plano técnico, seja no plano científico, seja na esfera política, tanto no campo educativo como no campo social, seja no âmbito da formação individual como no espaço da formação pública. No entanto, o conceito da omnilateralidade que aqui queremos expressar está vinculado à idéia da totalidade formativa do ser humano,

---

<sup>957</sup> PLATÃO. **A República**. 475 a.

<sup>958</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p. 837.

<sup>959</sup> HEGEL, Friedrich. op. cit. [1] 1- 15-20.



ou seja, há que se educá-lo em sua inteireza, em todas as suas potencialidades, ou seja, “[...] formar o homem em si, apto a exercer, ulteriormente, qualquer tarefa, mas que não se restrinja, por antecipação, a uma especialização determinada.”<sup>960</sup> Que este homem seja capaz de desenvolver as potencialidades que lhe são próprias. Ao mesmo tempo, o conceito de omnilateralidade ou, esta reivindicação de uma formação da totalidade da pessoa que aqui trazemos não difere e nem está em oposição àquele sentido descrito por Mario Alighiero Manacorda: “[...] esta exigência da omnilateralidade, de um desenvolvimento total, completo, multilateral, em todos os sentidos das faculdades e das forças produtivas, das necessidades e capacidade da sua satisfação.”<sup>961</sup>

E nesse sentido o *locus* formativo da filosofia está vazio de referência, bem como a educação e a escola. Como filósofos epistemólogos somos convidadados a mover em direção da educação com passos seguros. Expressa Saviani: “Cumprir restabelecer o primado do problema colocando a educação no centro de nossas cogitações, isto é, como ponto de partida e de chegada das teorizações e práticas pedagógicas.”<sup>962</sup> Não precisamos de outra filosofia da educação, basta saber que o que já sabemos: é uma reflexão sobre e para a educação.

Propriamente sobre ela, Platão e Aristóteles, mais que ensinar filosofia nos ensinou a olhar a educação a partir do conhecimento filosófico. Isso significa dizer que a arte do *falar* e a arte do *fazer* estão integradas necessariamente à arte do *pensar*. Jamais separadas, nunca em oposição, simultaneamente as crianças e os jovens devem ser conduzidos a partir dessa linha formativa, de acordo com esse processo pedagógico. Os primeiros filósofos procuravam encontrar respostas para solucionar os problemas do mundo da natureza. Entretanto, os sofistas, Sócrates, Platão e Aristóteles mudaram o sentido da investigação, não mais o mundo da natureza seria o centro das especulações filosóficas, mas sim, o mundo humano – as ciências humanas, de modo especial, a educação. Originariamente eles pensam o sentido educativo da existência da formação humana dos cidadãos da *pólis*, eles criam o legado educativo grego: *a filosofia da educação*.

---

<sup>960</sup> MARROU, Henri-Irénéé. op.cit. 1990. p. 347.

<sup>961</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. **Marx e a pedagogia moderna**. Tradução de Newton Alves de Oliveira. Revisão técnica de Paolo Nosella; Prefácio de Dermeval Saviani. São Paulo: Cortez; autores Associados, 1991.p. 23.

<sup>962</sup> SAVIANI, Demerval. op. cit. p.5.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nossa guisa de conclusão, é uma reflexão que reconhecemos como bastante limitada. Não chegamos ao fim de um trabalho: pelo contrário, identificamos a margem inicial de um novo horizonte. A aurora chegou bem antes do despertar, e talvez não possamos anunciá-la com sinos e badaladas, apenas com o simples cantar de um pequeno pássaro. Apesar das contradições encontradas ao longo desse processo investigativo, podemos afirmar: a *paideia* grega assumiu historicamente uma identidade política e cultural, tanto por sua originalidade como também por sua riqueza formativa e pedagógica. “Principia, com a Grécia, nova era na história da humanidade, a era de nossa cultura ocidental. Enquanto a dos povos anteriores só influiu indiretamente nela, a cultura grega é a sua genitora direta.”<sup>963</sup> O ideal educativo da cultura helênica primitiva esteve sempre em consonância com os ideais e aspirações de acordo com o engendramento de sua sociedade.

A educação cavalheiresca ou heróica, já tão bem pesquisada e aprofundada por autores como, Henri Marrou, Werner Jaeger, Mario Manacorda, Aníbal Ponce, Lorenzo Luzuriaga, Franco Cambi, tem o propósito de formar o homem em sua totalidade. Os primeiros princípios de uma formação voltada à totalidade da pessoa são encontrados no horizonte educacional da Grécia arcaica, da qual, Platão e Aristóteles invertem e redirecionam a origem e o sentido. O modelo educativo a ser perseguido e imitado se funda na ética homérica e nos ensinamentos de Hesíodo. O próprio Aristóteles reconhecia e recomendava a seus discípulos que era preciso “[...] ouvir as palavras de Hesíodos.”<sup>964</sup> Os fundamentos, isto é, os princípios basilares da formação omnilateral estão substancialmente arraigados na vida dos heróis gregos. Nada poderá abalar o sentido da honra, é inadmissível que venha ser abalada por ambição pessoal.

Caráter essencial da educação helênica dessa época, e das seguintes, é a atenção à totalidade da pessoa. Assim está sinteticamente expresso na *Ilíada*, nas palavras de Fênix, o educador de Aquiles, ao recordar-lhe que o educou ‘para ambas as coisas, pronunciar discursos e realizar ações’; isto é, para falar nos conselhos, intervir na política e fazer guerra.<sup>965</sup>

<sup>963</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. **História da educação e da pedagogia**. 12ª ed. Tradução e notas. Luiz Damasco Penna e J.B. Damasco Penna. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980. p. 33.

<sup>964</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. I, 4, 1095 b.

<sup>965</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. op. cit. 1980. p. 35.

Por isso, Aquiles não pode e nem deve trair seus princípios educativos. Já estabelecida à desavença entre o herói e o rei, o educador Fênix sabe perfeitamente bem que seu pupilo não deve ser compelido ou superado pela teimosia ou pelo capricho pessoal, no entanto, seu educador Fênix, o faz recordar para qual intenção foi educado:

Vamos Aquiles, o orgulho domina; aspereza tão grande não fica bem para ti, pois se deixam dobrar até os deuses, com terem mais dignidade, poder superior ou virtude. [...] Por isso, Aquiles, concede a essas filhas de Zeus o devido acatamento, que heróis valorosos já tem conquistado. [...] Dá-te, porém, muitas coisas, e dons mais valiosos promete e te mandou, com pedido, em seu nome, os varões mais conspícuos do acampamento, escolhendo os Argivos que mais estimavas.<sup>966</sup>

A formação omnilateral deve superar os instintos equivocados das paixões, dos desejos e dos interesses particulares, que na verdade é próprio e caracteriza o individualismo. A *paideia* nasce na esteira do humanismo e não do individualismo. Este primeiro sentido da formação da omnilateralidade se funda na honra do herói arcaico. Aquiles sabe como responder aos reis – arte do *falar*, e os reis sabem sua arte do *fazer*, em *Ilíada*, Homero narra as palavras de Agammenone nos belos versos, do Canto I:

És só profeta de males; jamais me agradou a tua fala; sempre encontrastes prazer em prever-nos apenas desgraças; nunca dissestes ou cumpristes qualquer vaticínio benéfico, bem como agora, [...] pelo motivo de eu ter recusado o resgate magnífico da bela filha de Crises' [...] 'Filho notável de Atreu, mais que todos os homens avaros, por que maneira os Aqueus poderão novo prêmio ofertar-te?'<sup>967</sup>

Platão e Aristóteles elaboram a partir da concepção homérica, cada um ao seu modo e estilo, o processo pedagógico da formação do homem omnilateral. O viés político educativo platônico e o viés da civilidade aristotélica são construídos posteriormente a partir dessas origens. As artes do *fazer*, do *falar* e do *pensar*, em certo sentido, caminham na esteira dessa original *paideia*.

Ao longo dessa estrada não fizemos história da educação grega antiga, muito menos história política ou filosófica de Platão e Aristóteles – estamos por demais

<sup>966</sup> HOMERO. *Ilíada* 2ª ed. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p.227.

<sup>967</sup> *ibid.* p.63.

longe destas realidades. Apenas envidamos esforços para, com atenção, respeito e dedicação, aproximar temáticas elucidativas da *paideia* desses dois filósofos. Não vamos resolver nossa situação educativa como um passe de mágica. Do ponto de vista da reflexão filosófica, não precisamos de discursos de ocasião, de ufanismos, de relativismos e modismos que, muitas vezes, fazem parceria com a irresponsabilidade e com a insensibilidade de um filosofar vazio, e, portanto, com a irreflexão. A nossa tarefa educativa é uma tarefa histórica. Também a nossa tarefa filosófica é uma tarefa histórica. Mário Alighiero Manacorda, ao escrever as palavras finais de seu livro *História da Educação da Antiguidade aos nossos dias*, deixou-nos uma mensagem claríssima sobre o que estamos querendo aqui retratar: “É claro que para mim a vida foi mestra de história, na medida em que eu, como seu discípulo tenha sido capaz de fazer história a mestra da vida.”<sup>968</sup>

Sabemos que a distinção que, historicamente estabeleceu educação e instrução “[...] traz em si também uma concepção elitista da escola, na medida em que impõe uma separação mecânica entre formação propedêutica e formação profissional.”<sup>969</sup> Isso implica na verdade uma profunda dicotomia entre ricos e pobres, ou seja, para os filhos dos pobres, uma escola elementar, mecanicista, portanto tecnicista, ao contrário, para os filhos dos poderosos, uma escola humanista e geral. Quando Karl Marx defende a concepção de Aristóteles não é sem razão, a escola que esse propugna trazia em si as artes do *fazer* e do falar unidas e quando “[...] ensinadas a um só tempo, que formavam o homem omnilateral [...]”<sup>970</sup>, além disso, a escola de escrita é valorizada e a do Estado mais ainda. Mesmo nas condições de uma sociedade aristocrática e escravagista, tal qual a Grécia Antiga, afirma Marisa Bittar: “[...] surgiu a primeira ideia de uma escola de Estado, quando Aristóteles defendeu que todo o cidadão deveria ter a mesma educação [...]”<sup>971</sup>

Essa história se desdobra e chega até nós; a reflexão continua e se move sobre a base sólida e axiológica dos estudos da *paideia* grega. É claro que aqui, e é

<sup>968</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação** da Antiguidade aos nossos dias. 13ª ed. Tradução Gaetano Lo Mónico. Revisão Técnica da Tradução e revisão geral Paolo Nosella. São Paulo: Cortez, 2010.p.431.

<sup>969</sup> FERREIRA JR. Amarílio. BITTAR, Marisa. A educação na perspectiva marxista: uma abordagem baseada em Marx e Gramsci. **Interface (Botucatu)** [online]. 2008, vol.12, n.26, pp. 635-646. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-32832008000300014&script=sciabstract&tlng=pt>> Acesso em outubro de 2014. p.639.

<sup>970</sup> *ibid.* p.639.

<sup>971</sup> BITTAR, Marisa. Universidade, pesquisa, e educacional e educação básica. In: BITTAR, Maria e LOPES, Roseli Esquerdo. **Estudos em fundamentos da educação**. (Orgs) São Carlos: Pedro & João Editores, 2007. p. 22-32. p.22.

vidente que não estamos mais falando sobre a educação de uns poucos: para a unilateralidade, mas sim, estamos falando de uma educação para todos: para omnilateralidade. Os estudos de Mario Manacorda evidenciam que, Platão, sobretudo, ele, e Aristóteles propugnam uma educação para poucos, isto é, para os homens livres daquela civilização; fazendo a distinção entre o *dizer* e o *fazer*. Essa distinção no tempo de Homero não estava posta, o discípulo de Platão reconhece e assume isso, e Aristóteles dá continuidade:

[...] a classe dos artífices em algumas cidades era constituídas de escravos (por isso a grande maioria dos artífices ainda tem essa origem); logo a melhor forma de cidade não deverá admitir os artífices entre os cidadãos; se forem admitidos, nossa definição das qualidades dos cidadãos não se aplicará a cada cidadão nem a cada homem livre como tal, mas somente àqueles isentos das atividades servis. Nas atividades servis, aqueles que prestam seus serviços a um indivíduo são escravos, e os que prestam à comunidade são artífices ou assalariados. Estas reflexões um pouco mais desenvolvidas tornarão mais clara a posição destas classes (na realidade o que já foi dito, se bem entendido, esclarece suficientemente o assunto.<sup>972</sup>

Novamente os estudos de Mario Manacorda revelam, tanto em Homero ou, como em Hesíodo essa distinção não está definida, essa formação é sem dúvida fundamentada na unilateralidade. A tese que aqui levantamos é que a formação deve ser para todos. Não estamos a dizer sobre uma educação que contemple uns poucos interessados. Sobre o sentido da formação humana na história, estamos plenamente acordados com Mario Alighiero Manacorda:

Parece-me, contudo, que o caminho do futuro seja aquele que o passado nunca soube percorrer, mas que nos mostrou em negativo, descortinando suas contradições. E estas foram e são (é preciso repeti-lo?) entre a essencial importância humana da formação do homem e o seu acantonamento de fato como coisa de criança; entre a instrução dos dominantes para o ‘dizer’ intelectual e dos dominados para o ‘fazer’ produtivo; entre a exigência de uma formação geral humana e a preparação de cada um para competências distintas (como a do dizer e do fazer); entre a *máxima reverentia* que se deve à criança e o perpétuo recurso ao sadismo pedagógico, como as inevitáveis consequências contestadoras; entre a hodierna assunção tendencial de todos numa instituição privilegiada, intelectual, e a sua real exclusão de uma vida plena e a sua separação dos adultos; [...] Em suma, a exigência de uma escola que de lugar de separação e de privações, se transforme num lugar e numa época de plenitude de vida.<sup>973</sup>

<sup>972</sup> ARISTÓTELES. *Política*. 3, 1278 a.

<sup>973</sup> MANACORDA, Mario Alighiero. op. cit. 2010. p.431.

O caminho até agora percorrido evidencia que a educação tem sido um privilégio das classes dominantes, o que tem prevalecido é uma formação unilateral. Defendemos aqui uma sociedade que privilegie a igualdade de direitos e de deveres. “Não é necessário dizer que a educação imposta pelos nobres se encarrega de difundir e reforçar esse privilégio.”<sup>974</sup> Chegamos até a contemporaneidade e em grande parte a tarefa formativa permanece ainda colada aos reclamos da hegemonia de quem tem dinheiro e poder. Os filhos dos trabalhadores ainda permanecem no campo do trabalho, é claro que de lá prá cá houve mudanças significativas, inclusive nas leis. Mas não se pode negar que a grande parte da nossa formação moderna é ainda um privilégio dos que conseguem sobressair no mundo mercadológico.

Trata-se de uma forma ideológica de um Estado, pós-social, com um poder estrutural extremamente concentrado através do qual 1% da elite global governam os 99% da população empobrecida do mundo. Como ideologia, a sua força reside no seu valor performativo e não no seu conteúdo real.<sup>975</sup>

O homem contemporâneo é o homem do *upgrade*. A questão da formação omnilateral está enraizada na própria condição humana como tal. A racionalidade da escola moderna ou contemporânea muitas vezes está preocupada com o mundo da técnica, dos instrumentos, da tecnologia, e, portanto, com os objetos. A questão educativa, como se apresenta na contemporaneidade, é uma questão complexa, em todos os sentidos imagináveis. Quanto ao nosso *know-hou*, no posfácio da obra *A Condição Humana*, de Hannah Arendt, Celso Lafer escreveu foi mais ou menos assim: ou pensamos com lucidez e criatividade, ou tornamos “[...] criaturas desprovidas de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja.”<sup>976</sup>

A racionalidade educativa de Platão e de Aristóteles, como se apresentou, se deu no âmbito político da *pólis*: ali essa se constituiu e se formou. Tal experiência nasceu do debate político. Como tantas vezes afirmado, aconteceu no centro da praça – na *ágora*. Ao longo da nossa trajetória, com frequência encontramos, tanto em Platão,

<sup>974</sup> PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. 16ª ed. Tradução de José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Cortez, 1994.p.28.

<sup>975</sup> SANTOS, Boaventura Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. Coimbra: Edições Almedina, 2013. p.8.

<sup>976</sup> N.T. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 6ª ed. Tradução. Poberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. p.9

como em Aristóteles, o conceito ou a expressão *lugar político*, entendida como expressão de espaço da cidade – a *pólis*. Ao explicar os conceitos da esfera pública e da esfera privada grega, Hannah Arendt entende que, “O surgimento da cidade-estado significava que o homem recebera além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios politikos*.”<sup>977</sup> Em conformidade com o pensamento dessa mesma autora, é como se o cidadão grego tivesse duas existências a primeira: a família e a segunda: aquilo que é comum – de todos. Uma coisa é uma, outra coisa é outra. Ou seja, existe uma distância razoável entre a primeira e a segunda, “[...] e há uma grande diferença em sua vida entre aquilo que lhe próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)”<sup>978</sup> No percurso por nós trilhado, reconhecemos que, de fato, o *lócus* grego é, na verdade, uma experiência de vida política dos homens livres da *pólis*. Aqui se afirma o espaço político como essência. Sabemos perfeitamente que a igualdade aqui é relativa entre as classes. Investigamos isso no primeiro capítulo, porém, agora, é importante ressaltar a própria questão do surgimento da *pólis* espartana, ou seja, na ocasião da derrocada dos reinos micênicos todos aqueles que tendo “[...] recebido o treino militar com a série das provas e iniciações que comporta, possuem um *kleros* e participam das *sissitas*, encontram-se elevados num mesmo plano. E esse plano que se define a cidade.”<sup>979</sup> Outros *lócus* ali se inserem, como, o da família, o do espaço social, o das condições econômicas e materiais: portanto, o da vida cultural ali engendrada.

Tanto em Platão como em Aristóteles, a finalidade educativa do homem é uma só: visa à *pólis*. Não é uma opinião ou teoria de um ou de outro, é vida histórica dos gregos. Tanto em um como no outro, a formação completa – omnilateral está presente, forma-se o homem por inteiro. O projeto pedagógico platônico não visa uma formação unilateral do homem. Igualmente, a concepção educativa aristotélica não visa uma educação incompleta. Reafirmamos, novamente, o lirismo da poesia da antiguidade grega: “A *pólis* é a mestra do homem.” Nossos dois filósofos jamais negligenciaram os versos de Píndaro (522 a.C. – 433 a. C.). A *pólis*, sem dúvida alguma, é a experiência política dos povos gregos. Os gregos consideravam-na como a única estrutura social civilizatória e livre. Considerando todas as contradições ideológicas, econômicas e materiais que engendraram o espaço político, não podemos negar, nos escritos de Platão e de Aristóteles, que a ação pública do indivíduo não tem outra finalidade senão atingir

<sup>977</sup> ARENDT, Hannah. op. cit. 1993. p.33.

<sup>978</sup> *ibid.* p.33.

<sup>979</sup> VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. 11ª ed. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000. p.53.

o bem público. O nosso *ágora* contemporâneo parece se agravar. Afirmamos em muitas outras oportunidades esta questão. O espaço – o *locus* público contemporâneo, ou, mais precisamente, as relações humanas, parece se dinamizar em espaços vazios: “vazios de pessoas, de sentidos e, portanto, de relações e aprendizagem significativas.”<sup>980</sup> Não se sabe bem ao certo o que é público e o que é privado. Há uma confusão geral nesse sentido. Nessa confusão generalizada, podemos perguntar: quais são os espaços públicos? O autor Amarílio Ferreira Junior e a autora Marisa Bittar afirmam:

O agravante, além disso, é o domínio do capital sobre todas as relações sociais em escala jamais vivida pela humanidade, coisificando os próprios homens, o que exige de nós reflexões urgentes e cada vez mais complexas, inclusive nas salas de aula e na convivência com os nossos alunos, pois a escola, neste momento de reestruturação produtiva do capitalismo, está se ajustando aos ditames do mercado e se convertendo cada vez mais, no espaço do não conhecimento e do esvaziamento de seu sentido.<sup>981</sup>

Essa realidade contemporânea não é apenas uma realidade brasileira ou, mais especificamente, da educação no Brasil. Os direitos coletivos – comum – de todos, parecem entrelaçados a milhares de interesses. Qual é o *locus* dos direitos humanos? Quando Boaventura dos Santos, um dos mais brilhantes investigadores portugueses, se refere aos direitos humanos contra-hegemônicos, diz, em sentido amplo, que “[...] só podem ser imaginados como lutas contra o sofrimento humano injusto, concebido no sentido mais amplo e abrangendo a natureza como parte integrante da humanidade.”<sup>982</sup>

Diante de nossa pesquisa, o caminho da cibernética, da eletrônica, da ciência, da técnica faz parte do labirinto do futuro. O ciborgue é uma realidade: não temos como retroceder. Deverá ele traduzir o caminho das humanidades? De que modo? Não se pode negar que criamos necessidades, das quais nos tornamos reféns. Aproximamo-nos de uma margem infundável de problemas e questões. As relações humanas, e a própria condição humana, são uma realidade complexa, sensível. Daqui brotam sentimentos, valores, lutas, dores, sofrimentos, poder, hegemonia, ganância, individualismo, relativismo. As instituições públicas, especialmente o sistema educativo contemporâneo, a cada dia mais se entrelaçam e se estreitam no mundo da técnica, da ciência, do poder, das crenças, da subjetividade, das identidades, e de todos os tipos de

<sup>980</sup> PEREIRA, Paula Cristina. **A condição humana e a condição urbana**. Porto: Edições Afrontamento, 2011. p.31.

<sup>981</sup> FERREIRA JR. Amarílio. BITTAR, Marisa. op. cit. 2008. Acesso em outubro de 2014. p.639.

<sup>982</sup> SANTOS, Boaventura Sousa. op. cit. p.104.



modismos e particularidades. Tal ocorre no sistema educativo, não apenas no sistema de ensino brasileiro, mas em escala mundial. Não existe país ou nação que não contemple essa dimensão da privacidade atrelada ao mundo público. O mundo privado ocupa o *lócus* do público. A esse respeito, afirma a investigadora Paula Cristina Pereira, da Universidade do Porto:

A *pólis* ideal civilizacional pretendia articular a cidade à urbanidade como virtude de civilidade, no nosso tempo a cidade, submetida que está à fragmentação dos espaços e à despolitização enquanto espaço público ou à colonização dos espaços pelos diferentes poderes e pelos interesses econômicos, não nos permite mais uma correspondência entre espaço-cidade, e aquilo a que podemos chamar espaços de relações humanas. Estes espaços podem ser, hoje, completamente preenchidos por objetos de interesses que obliteram as relações humanas; [...].<sup>983</sup>

A filosofia de Platão ou a de Aristóteles não são instrumentos mágicos que se transportam de uma civilização para a outra. Menos ainda são mercadorias a serem trocadas e vendidas ao longo do *lócus* público. Por seu viés, Platão nada mais quer que o homem ou a mulher se converta à educação. Não é nada mais do que isso. Isso jamais é passado: é atualíssimo. Converter-se à educação é a ela se entregar, em sua amplitude. Educação não é somente escola, é *paideia* tal qual expôs Werner Jaeger, Henri-Marrou, Cesar Nunes, e tantos outros autores e autoras. Portanto, *ela* é civilização de cultura, de artes, de letras, de humanidades: é a expressão de formação mais profunda da omnilateralidade humana.

Platão deseja ardentemente que a alma do homem se mova para a luz, ou seja, para o sol da alegoria da caverna, que expressamos no segundo capítulo, ou, mais precisamente, para a ideia de *Bem*. A ideia de *Bem* da qual ele fala não é uma ideia de um mundo sobrenatural e inexistente. É a ideia de *Bem* que está na cabeça do homem, e não fora dela. Werner Jaeger, sobre isso, revela: “Para o realismo platônico, a ideia de *Bem* é boa por si mesma; mas ainda, na sua forma mais perfeita, o bom, tal como a ideia do *Belo*, é belo em si; e ainda mais, é o mais belo de tudo que existe.”<sup>984</sup> É a ideia de *Bem* que faz os homens e as mulheres se tornarem bons; que faz a cidade se tornar justa. A ideia de *Bem* é a geratriz não de uma ordem estática é impenetrável. Ao contrário, tal

<sup>983</sup> PEREIRA, Paula Cristina. op.cit. p.31.

<sup>984</sup> JAEGER, Werner. **Paideia**: a formação do homem grego. 4ª ed. Tradução. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.p. 877.

ideia faz os homens e as mulheres perceberem que é possível viver bem em comunidade. Isso não é diferente em Aristóteles.

Em Aristóteles, a escola de Estado ganha um significado especial. Ele recomenda ao legislador de Atenas dar ênfase à unicidade de uma escola para todos. A cidade só se realiza *no* e *para* o bem dos indivíduos. Por isso, ele determina que a ciência política deva ter primazia entre todas as demais. É a política que garante isso. Mas não uma política que prioriza o sentido das coisas públicas em favor de poucos. A finalidade educativa, tal qual pensa o Estagirita, não é senão garantir uma vida boa e feliz para o indivíduo. Isso não é coisa do passado. O que Aristóteles pensou não é senão o direito que o cidadão tem de ser feliz na sociedade. Não é outra coisa. O sentido que aqui queremos dar ao Estado é a publicidade.

A escola que estamos a defender é uma escola que garanta a igualdade para todos: o filho do rico deverá sentar-se na mesma cadeira que o do trabalhador; que o pobre e o rico estejam juntos, na mesma sala. Não nos estamos referindo a uma escola estatal, do governo, e gerida somente por este e por interesses empresariais. Não estamos também a defender a escola de uns poucos afortunados de Platão ou de Aristóteles. Não estamos falando de uma escola unilateral. Estamos falando de uma formação omnilateral. O que neles – filósofos – defendemos nada é senão a formação que pensaram para o homem em sua totalidade. A *paideia* desses dois filósofos forma o homem em sua concretude, inteireza: ou seja, forma a omnilateralidade humana. Formase para as ações e para fazer política. Para além dessa defesa, há a defesa da escola de Estado. Este princípio – escola de Estado – é de Aristóteles investigado no terceiro capítulo. Dele deriva e tem para nós sentido universal. Já afirmamos, anteriormente, que queremos, como todos os brasileiros, uma escola verdadeiramente pública e de qualidade. Isso não é novidade, não estamos a descobrir nada daquilo que a história já nos legou. Em certo sentido, já a temos. Entretanto, não se faz uma escola pública e de qualidade sem crítica, sem contestação e sem reflexão: portanto, sem filosofia.

É desnecessário afirmar que a essência da escola pública é ser de todos, e deve visar a melhor formação possível dos homens. Quando, educativamente, Platão pensa o sentido do *Bem*, ele está se referindo à própria felicidade: “[...] o bem e a felicidade são uma e a mesma coisa.”<sup>985</sup> A morte de Sócrates fez com que Platão desejasse ardentemente formar homens bons, “Pois, sem amigos e companheiros fiés,

---

<sup>985</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.877.

não é possível agir- [...]”<sup>986</sup> A corrupção política determinava, muitas vezes, a alegria de viver na *pólis*. Por isso, o projeto educativo de Platão tem como finalidade formar os jovens para viver a prática dos valores, o quer que os cidadãos de sua cidade, se realizem na coragem, na justiça, no *Belo*, no *Bom*, e, enfim, no *Sumo Bem*.

A cidade que os filósofos Platão e Aristóteles pensam é a cidade feliz e justa. Entretanto, assim como os nossos filósofos, sabemos que é impossível ter somente homens bons em uma cidade. Do ponto de vista social e, sobretudo, educativo, Aristóteles deseja que os indivíduos desempenhem sua função social da melhor forma possível, visando atingir o bem da cidade: realmente, todos devem possuir a bondade do bom cidadão. Essa é a condição única para que a cidade seja melhor. Aristóteles sabe muito bem disso, em sua obra *Política*, ele esclarece que o homem bom “[...] possui uma bondade única, a bondade perfeita, [...]”<sup>987</sup> A bondade perfeita que ele pensa está não está fora da realidade do homem, não é algo inalcançável, irrealizável. Ele, mais que ninguém, é estrangeiro em Atenas, o conceito de felicidade foi por ele pensado, é um ideal ainda por todos querido em sua época. Qual é o homem que deseja ter um amigo infiel, injusto, insensato senão os próprios dessas qualidades? Qual legislação poderá legislar em proveito de outras? A cidade que os nossos filósofos pensam é a cidade feliz e justa. Mas, nós sabemos que impossível ter somente homens bons em uma cidade.

Do ponto de vista social e, sobretudo educativo, Aristóteles deseja que os indivíduos desempenhem sua função social da melhor forma possível visando atingir o bem da cidade. Necessariamente todos devem possuir a bondade do bom cidadão, fora disso, é impossível criar uma unidade na cidade, essa é a condição única para que a cidade seja melhor. Portanto, a escola de Estado e, mormente, a escola de escrita (queremos aqui entendê-la como educação infantil) são instrumentos de nossa defesa – nada mais que isso. Contudo, apesar de todos os avanços, a nossa escola ainda é negada à maioria dos trabalhadores. Sabemos perfeitamente bem que a escola pública, diga-se de passagem, não forma alunos em igualdade de oportunidades. “Os direitos culturais centram-se no direito à identidade, à educação, a informação, à participação na vida cultural, portanto, à diferença cultural, ao acesso a práticas culturais.”<sup>988</sup>

O nosso *ethos* cultural é historicamente desafinado e sem tonalidade expressiva. Nós não aprendemos o sentido educativo em sua amplitude. Não se resgata

---

<sup>986</sup> PLATÃO. *Carta VII*. 325b

<sup>987</sup> ARISTÓTELES. *Política*. III, 2, 1277 a.

<sup>988</sup> PEREIRA, Paula Cristina. op. cit. p.22.

ou se recupera um estilo ou um modelo de vida após se ter, por longos anos, adquirido outros hábitos. “A qualidade da educação consiste em recuperar a nossa pertinência cultural, recuperar a capacidade de inovação e mudança que define a cultura científico-tecnológico-contemporânea.”<sup>989</sup> O *ethos* é construído ao longo do tempo, pela educação e na história política, na legislação de um povo. A nossa educação não é pensada com crítica e com contestação, longe disso, o sentido político, social, individual, cultural e o próprio fim vital pertencente a ela, fica em segundo plano.

O próprio objeto de investigação, a *paideia*, entendida como cultura, como arte, como civilidade, como formação omnilateral, como abordamos na introdução dessa tese é um objeto desvinculado da pesquisa em educação na sociedade contemporânea. Afirma Lorenzo Luzuriaga: “A vida não é, porém, apenas a vida individual; é também a vida humana social constituída pelas vidas de todos os homens e que procuram facilitar também a educação.”<sup>990</sup> Notadamente, Aristóteles nos deixou três condições para entender o *ethos* de um povo: a natureza, a razão e o costume à prática. Na verdade, tudo é obra da educação. Na introdução de nossa tese, iniciamos nossa linha de defesa concordando que a educação pertence por essência à comunidade.  
 ”<sup>991</sup> A educação é da comunidade.

Institucionalizar a educação em nome de uma escola para poucos é traficar seu verdadeiro sentido. A escola de Platão e de Aristóteles foi engendrada numa época totalmente distinta da nossa. Por isso, nossa defesa ao Estado e à escola pública. Se a academia de Platão e, igualmente, o liceu de Aristóteles eram destinados para poucos afortunados, a nossa escola é para todos, sem exceção. Não uma escola preparatória e instrumental, fundada em interesses privados ou empresariais, mas uma escola que cria e inventa humanidades. Sem projetos coletivos, esta era da cibernética, da máquina, da técnica, portanto da instrumentalização, implica cidadania e democracia utilitária, prática. Em outras palavras: a trama do tecer político parece estar confinada a era de um prolongado niilismo técnico, individual, em favor do cientificismo, do poder empresarial, do capital.

---

<sup>989</sup> NUNES, César Aparecido. As origens da articulação entre filosofia e educação: As origens da articulação entre filosofia e educação: matrizes conceituais e notas críticas sobre a *paideia* antiga. In: LOMBARDI, José Claudinei. (Org.) **Pesquisa em Educação: história, filosofia e temas transversais**. Campinas SP: Editora Autores Associados, 1999. págs. 57- 75. (Coleção HISTEDBR). p.61.

<sup>990</sup> LUZURIAGA, Lorenzo. \_\_\_\_\_. **Pedagogia**. 7ª ed. Tradução e notas de Lólio Lourenço de Oliveira e J. B. Damasco Penna. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1970.p.125.

<sup>991</sup> JAEGER, Werner. op. cit. 2001. p.4.

Platão e Aristóteles, ambos na mesma tonalidade, convidam as mulheres e os homens para a reflexão, para o pensamento, para a razão: portanto, para o exercício da filosofia na cidade. Eles estão em comum acordo: política sem homens justos significa cidade corrupta e cruel; escola separada da *pólis* significa Estado sem direção e sem rumo, cidadão sem cidadania.

Finalizando, a educação, a escola, o cidadão, a cidade e a própria formação das crianças e dos jovens, analogicamente são retratados por Aristóteles de maneira excelente, em conformidade com suas reflexões, tanto o marinheiro, como o vigia ou mesmo, o timoneiro têm distintas funções na construção da *pólis*. Eles são em certo sentido, parceiros da comunidade, embora, as funções sejam distintas todas elas têm uma única finalidade: de fato trazer segurança à navegação. Para Aristóteles a formação de Aquiles é sem dúvida o exemplo nítido do *fazer* e do *falar*. Afirmam mais uma vez os autores Amarílio Ferreira Junior e Marisa Bittar:

O filósofo grego, na esteira da concepção homérica de educação, também defende a concepção pedagógica fundada nas artes do falar e do fazer como processo formativo do cidadão que decidia o destino político da polis nas assembleias do ágora. Ou seja, as artes ensinadas num só tempo, que formavam o homem omnilateral.<sup>992</sup>

Como partes da comunidade política, ainda, em *Ética a Nicômacos*, Aristóteles acrescenta: “[...]; efetivamente, os homens empreendem uma viagem juntos com intuito de obter alguma vantagem e de obter alguma coisa de que necessitam para viver; [...]”<sup>993</sup> Se a força e o balanço do mar superam e viram o navio por irresponsabilidade e insensibilidade dos marinheiros é uma coisa, outra coisa é o navio ser afundado pela própria natureza da força do mar. O objetivo daqueles que governam uma cidade deve ser sem dúvida um objetivo que propicie o bem da cidade. Portanto, o objetivo que a cidade deve atingir deve ser o bem da comunidade e não a vantagem própria. A *pólis* nasceu e se organizou unicamente “[...] com vistas a vantagem para seus membros [...]”<sup>994</sup> Tanto em Platão como em Aristóteles, a finalidade educativa do homem é uma só: visa à *pólis*. Não é uma opinião ou teoria de um ou de outro, é vida histórica dos gregos. Tanto em um como no outro, a formação completa – omnilateral está presente, forma-se o homem por inteiro.

<sup>992</sup> FERREIRA JR. Amarílio; BITTAR, Marisa. op. cit. 2008. Acesso em outubro de 2014. p.639.

<sup>993</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. VIII, 1160 a.

<sup>994</sup> *ibid.* VIII, 1160 a.

Distantes destas realidades investigadas, a *pólis* moderna é a cidade dos *softwares* e dos *hardwares*, dos *androids* e dos *tabletes*, dos *selfies*, é a civilização da comunicação e da globalização da informação conectada, portanto, estamos a falar de uma sociedade da conexão. Essa dinâmica conceitual que identifica a nossa *pólis* atual coincide com a integração dos fenômenos econômicos e tecnológicos. A conjuntura mundial ganha novo espaço e novo horizonte de reflexão, sobretudo com as novas configurações do mundo geopolítico aliado ao mundo da máquina. O advento da revolução industrial parece ter criado bases para a expansão e aumento das cidades sem precedentes. O mundo do individualismo, do particular, da competição gera e alimenta cada vez mais as desigualdades entre os grupos humanos. Parece reinar como humano, à imagem, à representação, o simulacro, o espetáculo, o efêmero, o banal, ao inverso, a mulher e o homem, a criança e o jovem são confundidos e identificados como coisa, mercadoria ou produto.

A sociedade portadora do espetáculo não domina somente pela hegemonia econômica as regiões subdesenvolvidas. Domina-as enquanto sociedade do espetáculo. Onde quer que a base material ainda esteja asente, a sociedade moderna já invadiu espetacularmente a superfície social de cada continente.<sup>995</sup>

Mais que um ser de produção e de conexão, mais do que fazer *know-how*, o homem é um ser de relação e de possibilidades. Ao comercializar a própria cultura, o mercado triunfa sobre o processo de humanização. Os valores até então aceitos passam a ser questionados: a educação, a escola, a família, a política, as relações entre os sexos, as artes, as letras, a música, em suma, nada escapa à instrumentalização. Não é novidade afirmar que a antropologia do homem passa a ser questionada. O humano começa a ser conectado ao mundo da cibernética. Não existe sequer uma única esfera no mundo que se salve desse turbilhão. Então fica para trás uma sociedade de homens e mulheres a quem não interessam mais o passado, a tradição, a cultura, a história, as obras e os valores de outrora. É preciso cotidianamente acumular e fotografar espetáculos e, ao mesmo tempo postar na internet. “Tudo que era diretamente vivido se afastou numa representação.”<sup>996</sup> É o mundo da instrumentalização da razão, como afirmou Marx Horkheimer. É o mundo das incertezas e dos extremos como expressou Eric

<sup>995</sup> DEBORD. Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução Francisco Alves Afonso Monteiro. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2012. p.34.

<sup>996</sup> *ibid.* p.9

Hobsbawm. É mundo do espetáculo como atestou Guy Debord. É o mundo da insignificância, conforme pensou Cornélius Castoriádis. É acima de tudo, o mundo da técnica. O *know how* moderno parece por em dúvida o próprio sentido da filosofia, da educação, da escola, das artes, das letras e da cultura e, portanto, da *paideia*.

Se o projeto pedagógico platônico não visa uma formação unilateral do homem, Igualmente, a concepção educativa aristotélica não visa uma educação inacabada do ser humano. Reafirmamos, novamente, o lirismo da poesia da antiguidade grega: “A *pólis* é a mestra do homem.” Nem Platóteles negligenciaram o sentido dos versos de Píndaro. A *pólis*, sem dúvida alguma, é a experiência política dos povos gregos. Os gregos consideravam-na como a única estrutura social civilizatória e livre. Este princípio tão raro, tão educativo, parece fugir do horizonte contemporâneo. No âmbito das humanidades, a *paideia* de Platão ou de Aristóteles deve ser percebida não em tom dirigista, formalizado, pronto e acabado, ao contrário, em harmonia e em conjunto com a totalidade da existência humana.

## Referências Bibliográficas.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia**. Volume I. 2ª ed. Tradução Antônio Borges Coêlho e Franco de Sousa e Manuel Coêlho. Lisboa: Editorial Presença, 1999. Disponível em: <<https://www.academia.edu/>> Acesso em: abr. 2014.

\_\_\_\_\_. **História da filosofia**. Volume II. 5ª ed. Tradução Antônio Borges Coêlho. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa de. Filosofia da Educação: A construção e a trajetória de um campo disciplinar (1940-1980). In: **IV Congresso Brasileiro de História da Educação**, 2006, Goiânia. A educação e seus sujeitos na história. Goiânia: Editora da UCG, 2006. p. 1-15. Disponível em: <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/coordenadas/eixo02/Coordenada%20por%20Fatima%20Maria%20Neves/Maria%20Betania%20Barbosa%20Albuquerque%20-%20Texto.pdf>>.

\_\_\_\_\_. Filosofia da educação: uma disciplina entre a dispersão de conteúdos e a ausência de uma identidade. **Revista Perspectiva**. Florianópolis. v, 16, nº 29, p. 45-61, jan./jun. 1998.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa de; OLIVEIRA, Ivanilde Apoluceno de. SANTIAGO, Joelcileia Lima Ayres de. **Filosofia da Educação**: produção intelectual, identidade e ensino a partir da ANPED. Belém: Eduepa, 2006.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa de; DIAS, Alder Sousa de. Quinze Anos da Filosofia da Educação na ANPED. **Revista Diálogo Educacional** - Programa de Pós-Graduação do Paraná. v, 12, nº 35, p. 233 - 252, jan./abr. 2012. Disponível em: <[file:///C:/Users/User/Downloads/dialogo-5909%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/User/Downloads/dialogo-5909%20(2).pdf)>

ANAXIMANDRO DE MILETO. (Cerca de 610-547 A.C.) Doxografia. Tradução Wilson, Reis. In: **Os pensadores**. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. Dados Bibliográficos de Remberto Francisco Kuhnen. São Paulo: Abril Cultural - Editor Victor Civita, 1973. (Os Pensadores).

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 6ª ed. Tradução. Poberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. 5ª ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2002.

ARISTÓFANES. As nuvens. Tradução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Editor: Victor Civita - Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores).

ARISTÓTELES. **A constituição dos atenienses**. Introdução, tradução do original grego e notas. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.



\_\_\_\_. **Ética a Eudemo**. Tradução original do Grego de J. A. Amaral e Artur Mourão. Lisboa: Tribuna, 2005

\_\_\_\_. **Ética a Nicômacos**. 4ª ed. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 2001.

\_\_\_\_. **Política**. 3ª ed. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 1997.

\_\_\_\_. **Metafísica: livro I** Tradução Jorge Ferreira Borges. Lisboa: Areal Editores, 2005.

ARMSTRONG, Arthur Hilary. Filosofia Grega e cristianismo. In: FINLEY, Moses. I (Org). **O legado da Grécia** uma nova avaliação. Tradução. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

AZEVEDO, Fernando et al. **Manifesto dos Pioneiros da Educação Nova (19320 e dos Educadores (1959)** Recife: Massangana; Fundação Joaquim Nabuco, 2010. (Coleção Educadores) Disponível em: <[www.dominiopublico.gov.br/.../DetalheObraDownload.do?select](http://www.dominiopublico.gov.br/.../DetalheObraDownload.do?select)>

BERGSON, Henri. **Curso sobre a filosofia Grega**. Tradução. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

**BÍBLIA SAGRADA**. 176ª Ed. Tradução: Monges Beneditinos de Maredsous. Tradução portuguesa da versão francesa dos originais em grego, hebraico e aramaico. Tradução. São Paulo: Ave Maria. 2007.

BITTAR, Marisa. A pesquisa em educação no Brasil e a constituição do campo científico. **Revista HISTERBR**. Online, Campinas, n. 33. p.3-22. mar. 2009. Disponível em: <[www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/.../editorial.ht](http://www.histedbr.fae.unicamp.br/revista/edicoes/.../editorial.ht)>

BITTAR, Marisa e LOPES, Roseli Esquerdo. Universidade, pesquisa, e educacional e educação básica. In: BITTAR, Maria e LOPES, Roseli Esquerdo. **Estudos em fundamentos da educação**. (Orgs) São Carlos: Pedro & João Editores, 2007.

BOURDIEU, Pierre. Método científico e hierarquia social dos objetos. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio. (Orgs.) **Escritos de educação** 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 33-38

CARO, Tito Lucrécio. Epicuro antologia de textos. In: Estudos Introdutórios. G. Ribbeck. E. Joyau. Tradução de Agostinho da Silva. **Os Pensadores**. São Paulo: Editor Victor Civita, 1983. (Os Pensadores).

CAMBI, Franco. **A História da pedagogia**. Tradução Álvaro de Lorenzini. São Paulo: UNESP, 1999.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **A Cidade-Estado antiga**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1987.

CHÂTELET, François. **Uma história da razão**. Entrevistas com Émile Noel. Prefácio Jean-Toussaint. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

CICERO, Marco Túlio. **Da República**. Tradução e notas. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

COELHO, Ildeu Moreira. Filosofia e educação In: PEIXOTO, José Adão. (Org.). **Filosofia, educação e cidadania**. (Org.) Campinas: Alínea, 2001. p.17-70.

\_\_\_\_\_. Graduação: Rumos e perspectivas. **Avaliação (Campinas)**, Sorocaba, v. 03, n. 03, set. 1998. Disponível em [http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-407711998000400002&lng=PT&nrm=iso](http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-407711998000400002&lng=PT&nrm=iso).>

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Tradução Francisco Alvese Afonso Monteiro. Lisboa: Antígona Editores Refractários, 2012.

DELEUSE, Gilles & GUATTARI, Félix. **O que é filosofia**. Trad. Bento Prado Junior e Alberto Munõz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

DURANT, Will. **História da Filosofia**. Vida e ideais dos grandes filósofos. Tradução de Godofredo Rangel e Monteiro Lobato. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1926.

FARIA, Maria do Carmo Bittencourt. **Aristóteles**. A plenitude como horizonte do ser. São Paulo: Moderna, 1994.

FERREIRA JR. Amarílio. BITTAR, Marisa. A educação na perspectiva marxista: uma abordagem baseada em Marx e Gramsci. **Interface (Botucatu)** 2008, vol.12, n.26, p. 635-646. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1414-32832008000300014&script=sciabstract&tlng=pt>>

FERREIRA, José Ribeiro. Educação em Esparta e em Atenas. Dois métodos e dois paradigmas. In: LEÃO, Delfim Ferreira. FERREIRA, José Ribeiro. FIALHO, Maria do Céu. **Cidadania e paideia na Grécia antiga**. Edição: 2ª ed. Coimbra: CECH/FL/UC, 2010. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Ensaio). p.11-45.

\_\_\_\_\_. **Participação e poder na democracia grega**. Coimbra: Gabinete de Publicações do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990. (Coleção Estudos 13).

FIALHO, Maria do Céu. Rituais de cidadania na Grécia antiga. In: LEÃO, Delfim Ferreira; FERREIRA, José Ribeiro; FIALHO, Maria do Céu. **Cidadania e Paideia na Grécia antiga**. 2ª ed. Coimbra: CECH/FL/UC, 2012. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Ensaio). p.111-144.

FINLEY, Moses. I. (Org) I. **O legado da Grécia** uma nova avaliação. Tradução. Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Universidade de Brasília, 1998.

\_\_\_\_\_. I. **Os gregos antigos**. Tradução. Artur Morão. Revisto Por Dr. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1963.

\_\_\_\_. **I. Política no mundo antigo.** Tradução. Gabinete Editorial de Edições 70. Lisboa: Edições 70, 1983.

\_\_\_\_. **Uso e abuso da História.** Tradução Marylene Pinto Michael. São Paulo: Martins Fontes, 1989. Disponível em: <<http://casadopdf.blogspot.pt/2013/09/pdf-uso-e-abuso-da-historia-de-moses.html>>

FOUCAUT. Michael. **História da sexualidade II.** O uso dos prazeres. Tradução de Maria Tereza da Costa de Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. São Paulo: Edições Graal Ltda, 1984.

\_\_\_\_. **História da sexualidade. III.** O cuidado de si. Tradução Maria Thereza Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 10ª impressão. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1985.

FREIRE. Paulo. Papel da educação na humanização. In: **Revista da FAEEBA** Faculdade do Estado da Bahia. Ano 6, numero 7, jan-jun, 1997. Edição em Homenagem a Paulo Freire. Salvador. Bahia. pags. 9-32 Disponível em: <<http://www.projetomemoria.art.br/PauloFreire/obras/artigos/6.html>>.

GRANGER, Gilles-Gaston. **Por um conhecimento filosófico.** Tradução Constança Marcondes Cesar e Lucy Moreira Cesar. Campinas, São Paulo: Papirus, 1989.

HEGEL, Friedrich. **Introdução às Lições sobre a história da filosofia.** Tradução, Introdução e notas de José Barata-Mouro. Porto: Porto Editora, 1995. (Coleção Filosofia Textos Porto Lisboa).

HEIDEGGER. Martin. **Que é isto a filosofia? Identidade e Diferença.** Tradução e Notas de Ernildo Stein. 2ª ed. São Paulo: Livraria duas cidades Ltda, 1978.

HERÁCLITO DE ÉFESO. (Cerca de 540-470 A.C.) Doxografia. Tradução de Wilson Regis. In: **Os pensadores.** Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. Dados Bibliográficos de Remberto Francisco Kuhnen. São Paulo: Abril Cultural - Editor Victor Civita, 1973. (Os Pensadores).

HERÓDOTO. **História.** Tradução do grego, Introdução e Notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

HESÍODO. **Os trabalhos e os dias.** 5ª ed. Tradução, introdução e comentários de Mary Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.

HOMERO. **Ilíada** 2ª ed. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

JAEGER, Werner. **O cristianismo primitivo e a Paideia grega.** Tradução de Tereza Louro Pérez. Revisão de Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1991.

\_\_\_\_. **Paideia: a formação do homem grego.** 4ª ed. Tradução. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KURY, Mario da Gama. Apresentação do livro **Política**. In: ARISTOTLES. *Política*. 3ª ed. Tradução. Mario da Gama Kury. Brasília: Ed. UnB, 2001.

\_\_\_\_\_. In: TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

LAËRTIS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, Introdução e Notas. Mario da Gama Kury. Brasília: UNB, 1998. (Coleção Biblioteca UnB).

LAFER, Celso, Posfácio. In: ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 6ª ed. Tradução. Poberto Raposo. Pós-fácio de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

LEÃO, Ferreira Delfim. **A globalização no mundo antigo**. do *polites* ao *kosmolpolites*. Coimbra: Edição Impressa da Universidade de Coimbra - Coimbra University Press, 2012.

\_\_\_\_\_. In: ARISTÓTELES. **A constituição dos atenienses**. Introdução, tradução do original grego e notas. Delfim Ferreira Leão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

LUZURIAGA, Lorenzo. **História da educação e da pedagogia**. 12ª ed. Tradução e notas. Luiz Damasco Penna e J.B. Damasco Penna. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1980.

\_\_\_\_\_. **Pedagogia**. 7ª ed. Tradução e notas de Lólio Lourenço de Oliveira e J. B. Damasco Penna. São Paulo. Companhia Editora Nacional, 1970.

MACEDO, Elizabeth; SOUSA, Clarilza Prado de. A pesquisa em Educação no Brasil. **Revista Brasileira de Educação**, v. 15, n. 43, pags. 166-176, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v15n43/a12v15n43.pdf>. >.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da educação** da Antiguidade aos nossos dias. 13ª ed. Tradução Gaetano Lo Mônaco. Revisão Técnica da Tradução e revisão geral Paolo Nosella. São Paulo: Cortez, 2010.

\_\_\_\_\_. **Marx e a pedagogia moderna**. Tradução de Newton Alves de Oliveira. Revisão técnica de Paolo Nosella; Prefácio de Dermeval Saviani. São Paulo: Cortez; autores Associados, 1991.

MARROU Henri- Irénée. Educação e retórica. In: FINLEY, I Moses. (Org.) **O legado da Grécia**. uma nova avaliação. Tradução Yvette Vieira Pinto. Brasília: Universidade, 1998.

\_\_\_\_\_. **História da educação na Antiguidade**. 5ª Reimpressão. Tradução Mário Leônidas Casanova. São Paulo: EPU, 1990.

MOSSÉ, Claude. **As instituições gregas**. Tradução de Antônio Manuel Dias Diogo. Lisboa: Edições 70, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Considerações extemporâneas. In: **Obras Incompletas**. Seleção de textos Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural - Editor: Victor Civita. (Os Pensadores).

NUNES, Carlos Alberto. **Marginalia platônica**. Pará: Universidade Federal do Pará, 1973. (Coleção Amazônica/Serie Farias Brito).

NUNES, César Aparecido. As origens da articulação entre filosofia e educação: As origens da articulação entre filosofia e educação: matrizes conceituais e notas críticas sobre a *paideia* antiga. In: LOMBARDI, José Claudinei. (Org.) **Pesquisa em Educação: história, filosofia e temas transversais**. Campinas SP: Editora Autores Associados, 1999. (Coleção HISTEDBR) p. 57- 75

\_\_\_\_. O pedotriba e a educação física antiga: o primeiro professor, a primeira paideia, e o pecado original. In: **Filosofia da Educação. (Online)**. ISSN 1984-9605. Campinas, v 1 número especial de lançamento. p.157 - 163. Outubro de 2009. Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/revista/index.php/rfe>>.

\_\_\_\_. **Pós-Graduação da Faculdade de Educação**. Universidade Estadual de Campinas, 1999. In: <http://www.fe.unicamp.br/paideia/sobre-paideia.html>. Acesso em: nov. 2014.

OLIVEIRA, José Sílvio de Oliveira. **Ética educação e escola**. 131f. 19/03/2004. Dissertação de Mestrado – Cultura e Processos Educacionais. Faculdade de Educação. Universidade Federal de Goiás. Goiânia: FE/UFG, 2004.

\_\_\_\_. O lócus formativo da *paideia* grega da Antiguidade clássica no campo da pesquisa no Brasil nos últimos quarenta anos: possíveis contribuições educativas em Platão e em Aristóteles para pensar a formação docente. In: RAIMAN. (Org.) Ari. **Formação de Professores e Práticas Educativas: outras questões**. Rio de Janeiro: Editora Ciência Moderna, 2013. p. 49 -72.

PARMÊNIDES DE ELÉIA (Cerca de 530-460 A.C.) Doxografia. Tradução Remberto F. Kuhnen. In: **Os pensadores**. Seleção de textos e supervisão do Prof. José Cavalcante de Souza. Dados Bibliográficos de Remberto Francisco Kuhnen. São Paulo: Abril Cultural - Editor Victor Civita, 1973. (Os Pensadores).

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Hélade antologia da cultura grega**. 6ª ed. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1995.

PEREIRA, Paula Cristina. **A condição humana e a condição urbana**. Porto: Edições Afrontamento, 2011.

PIETTRE, Bernard. Nota extraída dos Comentários. In: PLATÃO. **A República livro VII**. Apresentação e comentários de Bernard Piettre; Tradução de Elsa Moreira Marcelina. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1996.

PONCE, Aníbal. **Educação e luta de classes**. 16ª ed. Tradução de José Severo de Camargo Pereira. São Paulo: Cortez, 1994.

PLATÃO. A defesa de Sócrates. Tradução Jaime Bruna. In: **Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, Editor Victor Civita, 1972.

\_\_\_\_. **A República**. 3ª ed. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: EUFAPA, 2000.

\_\_\_\_. **A República livro VII**. Apresentação e comentários de Bernard Piètre. Tradução de Elsa Moreira Marcelina. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1996.

\_\_\_\_. As nuvens. Tradução e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. In: **Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, Editor Victor Civita, 1972.

\_\_\_\_. **Carta VII**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introdução de Terence H. Irwin. Tradução de do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maio Jr. Rio de Janeiro: PUC, 2008.

\_\_\_\_. Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político. 2ª ed. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural Editor Victor Civita, 1983. (Os Pensadores).

\_\_\_\_. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Tradução de Líbero Rangel de Andrade. In: **Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, Editor Victor Civita, 1972.

\_\_\_\_. **Fedro**. Tradução José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2009. (Clássicos Gregos e Latinos).

\_\_\_\_. Fedro - Cartas O Primeiro Alcibíades. In: **Diálogos de Platão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Para – Rio de Janeiro: Companhia Editora Americana, 1973. (Coleção Amazônia Serie Faria Brito).

\_\_\_\_. **Górgias**. 7ª ed. Introdução, tradução do Grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70 Ltda, 2011. (Clássicos Gregos & Latinos).

\_\_\_\_. **Laques**. 2ª ed. Tradução de Francisco Oliveira. Lisboa: Edição elaborada sob a supervisão do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Edições 70, 2004.

\_\_\_\_. **Leis**. Tradução, introdução e notas de Carlos Humberto Gomes. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_. Leis. In: PLATÃO. **Diálogos**. Leis e Epínomis. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1980. (Coleção Amazônica / Série Farias Brito).

\_\_\_\_. **Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: Edições PUC; Loyola, 2001.

\_\_\_\_. O Banquete. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza. In: **Diálogos: O Banquete – Fédon – Sofista – Político**. 2ª ed. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza e Jorge Paleikat e João da Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural – Editor Vitor Civita, 1983. (Os Pensadores).

\_\_\_\_. **O Político**. 2ª ed. Direção de Diogo Pires Aurélio. Tradução do grego, introdução e notas de Carmem Isabel Soares. Rio de Janeiro: Temas e Debates Círculo-Leitores, 2014.

\_\_\_\_. Protágoras. In: **Diálogos**. Tradução Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Para, 1980. (Coleção Amazônica / Série Farias Brito).

PLUTARCO. **Alexandre o grande**. Tradução Hélio Veja. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

\_\_\_\_. **Obras Morais Da Educação das Crianças**. Tradução do Grego, Introdução e Notas de Joaquim Pinheiro. Coimbra: CECH/FL/UC, 2008. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Textos).

\_\_\_\_. **Obras Morais. O Banquete dos sete sábios**. Tradução do grego, introdução e notas. Delfim Ferreira Coimbra: CECH/FL/UC, 2008. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Textos).

\_\_\_\_. **Vidas paralelas. Alcebiádes e Coriolando**. Tradução do grego, introdução e notas de Maria do Céu Fialho e Nuno Simão Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra – Coimbra University Press, 2010.

\_\_\_\_. **Vidas Paralelas – Teseu e Romulo**. Tradução do Grego, Introdução e Notas. Delfim Ferreira Leão e Maria do Céu Fialho. Coimbra: CECH/FL/UC, 2008. (Coleção Autores Gregos e Latinos). Disponível em: <[https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/bitstream/123456789/9/6/vidas\\_teseu\\_e\\_romulo.pdf](https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/bitstream/123456789/9/6/vidas_teseu_e_romulo.pdf) >

PSEUDO-XENOFONTE. **A constituição dos atenienses**. Tradução do Grego, Introdução, Notas e Índices. Pedro Ribeiro Martins. Coimbra: CECH/FL/UC, 2011. (Coleção Autores Gregos e Latinos Série Textos).

REALE. Giovanni. Dario ANTISERI. **História da filosofia**. Antiguidade e Idade Média. I. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. (Coleção Filosofia.) p.229.

REALE, Giovanni. **História da filosofia Antiga. I** Das origens á Sócrates. Tradução Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 1993. (Série História da Filosofia).

\_\_\_\_. **História da filosofia Antiga. II** Platão e Aristóteles. Tradução Henrique Cláudio de Lima Vaz, Marcelo Perine. São Paulo. Edições Loyola, 1994. (Série História da Filosofia).

\_\_\_\_. **História da Filosofia Grega e Romana II** Sofistas, Sócrates e Socráticos menores. 9ª Edição corrigida. Tradução Marcelo Perini. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

\_\_\_\_. **História da filosofia**. Antiguidade e Idade Média. I. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. (Coleção Filosofia.).

RIOS, Terezinha Azerêdo. **Compreender e ensinar: por uma docência da melhor qualidade**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.

ROUGUE. Christophe. **Comprender Platão**. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.

SAVIANI, Demerval. Contribuições da filosofia para a educação. In: **EM ABERTO**. Contribuições das Ciências Humanas para a Educação: A Filosofia. Órgão de Divulgação Técnica do Ministério da Educação. Brasília, ano 9, nº 45 - jan-mar. p.1-72, 1990.

SANTOS, Boaventura Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos**. Coimbra: Edições Almedina, 2013.

SÊNECA. Lucio Aneu. Consolação a minha mãe Hélvia. Tradução e notas. Giulio Davide Leoni. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural - Editor Victor Civita, 1983. (Os Pensadores).

SEVERINO, Antônio Joaquim. A filosofia da Educação no Brasil: esboço de uma trajetória. In: GUIRALDELLI, Paulo Jr. (Org.). **O que é filosofia da Educação?** 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2000. p. 265-326.

\_\_\_\_. **Os 20 anos do GT filosofia da educação e sua contribuição para a constituição do campo investigativo da filosofia da educação**. In: file:///C:/Users/User/Downloads/TRAB%20ENCOMENDADO%20%2020%20anos%20GT%20%20Filosofia%20da%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20(1).pdf.

TOMAZETTI, Elisete M. Filosofia da Educação e formação de professores em algumas universidades brasileiras entre os anos 40 e os anos 60. In: **Revista Perspectiva**, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 443- 467 - jul./dez 2001. Disponível em: <www.periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva>.

TUCÍDIDES. **História da guerra do Peloponeso**. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

VERGNIÈRES, Solange. **Ética e Política em Aristóteles**. Physis, ethos, nomos. Tradução. Constança Marcondes Cesar. São Paulo: Paulus, 1998. (Ensaio Filosófico).

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. 11ª ed. Tradução Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

WOLFF, Francis. **Aristóteles e a política**. Tradução de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. (Clássicos e Comentadores).

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Tradução Líbero Rangel de Andrade. In: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural - Editor Victor Civita, 1972. (Os Pensadores).