

UMA LEITURA DE PAIDÉIA, A FORMAÇÃO DO HOMEM GREGO

Luiz Eduardo Soares

IUPERJ-Antropologia

JAEGER, Werner. Paidéia, a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo/Brasília, Martins Fontes / Universidade de Brasília, 1986*

Rio de Janeiro, verão, 1987. Sol e minimalismo dão as cartas no litoral. À primeira vista não parece fácil justificar o interesse que deve merecer a leitura das quase mil páginas de *Paidéia*, um estudo erudito e brilhante sobre a cultura grega clássica. Mas o poder de encantamento da obra vence resistências artificiais. Escrito de um modo atraente, claro e objetivo, e magnificamente bem traduzido (a UnB se penitencia de sérios equívocos nesta área), *Paidéia* não poderia ser mais conciso sem prejuízo da complexidade do vasto e minucioso quadro cultural montado por suas 503 unidades e 42 capítulos, divididos em 4 livros — publicados em um só volume. Voltar aos clássicos é decisivo para nosso autoconhecimento: o pensamento grego é formador das tradições que nos guiam, até hoje, respeitadas as descontinuidades e rupturas. Viajar à Grécia clássica ilumina, portanto, nosso próprio presente. E não só para compreender a cultura ocidental contemporânea, a obra de Jaeger — hoje um marco — é útil. Também para nos ajudar a lidar, na prática, com as aporias de nossa cultura, que se refletem em nosso cotidiano sob a forma de impasses axiológicos ou ético-políticos. Um dos principais dilemas de nosso tempo, por exemplo, que nos atinge diretamente, consiste no choque entre nossa disposição tolerante e liberal a considerar a relati-

a importância do pensamento grego

* Há um erro na apresentação do livro. Esta não é a primeira, mas a segunda edição brasileira. A primeira foi lançada pelas mesmas editoras em 1979. Faltam referências importantes: a edição alemã original da 1ª parte da obra, publicada como livros I e II, data de 1933. A edição original das partes seguintes data de 1943.

dade de nossa agenda básica de valores e a necessidade imperiosa de referir nossos projetos e nossas ações a valores, a padrões éticos, em que se articulam categorias e noções elementares de nossas tradições, como liberdade individual, consciência pessoal, igualdade, natureza, justiça, conhecimento, história, beleza, verdade etc. Não é uma rima, muito menos uma solução, mas contribui para elaborar nossas inquietações intelectuais, existenciais, éticas e políticas, saber que impasses como este têm, pelo menos, 2.350 anos. Platão, na esteira de Sócrates, se batia contra Isócrates, em torno de problema posto em termos análogos. Mas é preciso cumprir um longo percurso antes de chegarmos à culminância deste debate, expressivo da grande aporia — herdada por nós — gestada no espírito grego, tão marcado pela harmonia e a continuidade, apesar das inúmeras divergências filosóficas e políticas. Acompanhemos, então, sumariamente, a trajetória de Jaeger.

Em primeiro lugar cabe expor o objeto e a perspectiva teórica com a qual Jaeger trabalha.

I. Do Objeto

O objeto é a cultura clássica grega em sua unidade, indissociável das estruturas sócio-históricas. A unidade resulta da asunção de um ponto de vista preciso, escolhido com boas razões como articulador estratégico da investigação: o processo de construção da idéia original e caracteristicamente grega de Paidéia, em suas sucessivas e controvertidas acepções. Paidéia ocupa uma posição chave na história da cultura grega porque, mais do que exprimir fenômenos e gerar significações, aponta para um ideal, um alvo religioso, filosófico, ético, estético e político — estes objetivos são inseparáveis na Grécia antiga. Daí a tradução de Paidéia como princípio formativo (p.6), ideal de Homem (p.11), ideal de cultura (p.6) ou cultura como ideal — de onde extrai sua origem a noção alemã *Bildung*; cultura como *telos*, não como conceito descritivo.

Assim entendido, o *telos* cultural (Paidéia) faz da educação um problema prioritário. Cultura, diz-nos Platão, não é senão educação para a virtude: eis a Paidéia (p.898). Impõe-se, quando se é orientado pela categoria Paidéia, produzir o Homem; não apenas adestrá-lo para fins exteriores (p.9), mas formá-lo integralmente, em consonância com o ideal regulador projetado. Nas palavras de Platão, o sentido da Paidéia é fazer

triumfar o Homem dentro do homem (p.513). Na medida em que se torna decisiva, para os gregos, esta idéia seminal — Paidéia —, a educação passa a concentrar o sentido de todo o esforço humano legítimo (p.6). A diferença do pensamento oriental é acentuada. No oriente a ênfase recai sobre a renúncia e a inação (p.53). Na Grécia, trata-se de intervir e co-engenhar o real — em parceria tumultuosa com os deuses —, modelando o Homem.

É claro que, à centralidade da Paidéia e da educação — ou da controvérsia em torno da questão —, corresponde o desenvolvimento de uma nova concepção do indivíduo e de sua relação com a sociedade (p.7). Encontramos aí, embrionariamente, o individualismo moderno, que o cristianismo, especialmente a partir do renascimento (com a idéia de autonomia espiritual) aprofundaria (p.7 e 95). A afirmação progressiva do ideal paidêutico equivale à ampliação do controle humano sobre o destino e à redução dos poderes trágicos, incontroláveis, da *Moirá* e da *Ate* — esta tensão permanente do espírito grego, desde Homero, estala com Sócrates e Platão (p. 535 e 680). Só há mais autodeterminação humana havendo reforço da autoconsciência (p.210ss). Por outro lado, liberto do jugo quase absoluto do acaso, do arbítrio inexorável e imprevisível dos deuses, passa a pesar sobre o Homem a responsabilidade (p.125), a qual se constitui em categoria moral individual importante e, ao fazê-lo, modifica o escopo semântico da idéia de culpa (p.139) — antes independente da consciência individual —, preparando o terreno que fecundaria a noção cristã de pecado e o individualismo moderno. É Eurípedes quem, pela primeira vez, subjetiviza a noção de culpa (p.278), a qual transita da teodicéia para a epopéia e daí para a filosofia da natureza, onde se converte no conceito causa.

O processo desencadeado pelo desenvolvimento polêmico da Paidéia, enquanto categoria axial e *telos*, ultrapassa as fronteiras estritamente culturais e aciona modificações substanciais na estrutura do mundo grego, em seu conjunto. A leitura inversa é igualmente verdadeira: transformações básicas da sociedade grega se expressam no desenvolvimento das teorias e dos projetos sobre a Paidéia. Nos séculos VII a IV AC, cobertos pela obra, a sociedade grega transitava, conflituosamente (p.69 e 91), da economia natural feudalizada para a dinâmica centrípeta de uma economia mercantil, no contexto sempre atomizado das cidades-Estado (*Polis*), e da tirania aristocratizante, pró-

xima dos despotismos orientais — Esparta é o paradigma —, para a democracia, até seus extremos demagógicos e populistas — Jônia e Atenas —, sob hegemonia de uma burguesia comercial nascente, de vocação imperialista (p.88s e 943ss).

II. Da Perspectiva Teórica

A unidade do objeto repousa em parte, como vimos, no ponto de vista selecionado, que funciona como foco interpretativo, para o qual convergem as múltiplas linhagens do pensamento grego, em seus diversos períodos — mítico, épico, racionalista ou iluminista — e em suas várias fontes sociais — dórica, jônica e ática. Lembremo-nos, *en passant*, que, para Jaeger, o espírito ático sintetiza a rigidez espartana e a liberdade individual jônica (p.324). Repousa em parte, sublinhe-se, na centralidade conferida à Paidéia. Mas apenas em parte. A unidade também se deve à perspectiva teórica inspiradora de Jaeger, que a postula como princípio norteador de sua interpretação histórica. Segundo o autor, há uma união espiritual viva e ativa entre os povos ocidentais e a antiguidade clássica; há uma comunidade radical, à qual pertencemos em comum com os gregos clássicos. Compartilhamos um destino com os cientistas milesianos, os fundadores da medicina, os poetas épicos — releitores de mitos e geradores paidêuticos de paradigmas axiológicos —, os primeiros filósofos, teólogos e educadores, os primeiros a pensar a história e a política como campos dotados de legalidade imanente, com os autores das tragédias e comédias que se tornariam modelos através dos tempos, com os primeiros a pensar as condições de existência do social e o lugar crucial da linguagem na afirmação do Homem como ser racional. Jaeger supõe, portanto, uma continuidade, apesar das diferenças (p.5). Esta continuidade propicia o conhecimento histórico e legítima analogias, graças à empatia que promove (p.58, 546s e 675) e à comunhão *a priori* de categorias. Em várias oportunidades, o autor atribui continuidade ao próprio objeto (p.332, 369, 510). Assim, poder-se-ia deduzir que, antes de compartilharmos o mesmo, nós e este Outro distante, foi preciso que este Outro estabelecesse internamente sua própria unidade e a propusesse à posteridade como propriedade intrínseca à sua história. Jaeger é enfático: o espírito grego permanece idêntico a si, em sua estrutura fundamental, em todas as fases de sua história (p.42, 56 e 58). Mesmo a emergência da filoso-

fia é pensada a partir desta avaliação global, que é estendida, como dissemos, até a cultura do historiador e de seus leitores. Ela surge, diz-nos Jaeger weberianamente, como a “racionalização progressiva da concepção religiosa do mundo implícita nos mitos” (p.132). A filosofia grega (inclua-se aí a ciência antiga) acompanha, expressa, dialoga com a tradição cultural (p.95), ao contrário da filosofia medieval, que não se articula intimamente, nem com a epopéia cavaleiresca, nem com a cultura nobre e burguesa de seu tempo (p.135). Um personagem controvérsico e revolucionário como Heráclito é pensado como mediador entre o passado e o futuro (p.399), jamais é visto sob o signo da subversão. O espectro da ruptura é exorcizado. As únicas referências à ruptura (p.535 e 680) aparecem no contexto em que são estudadas as posições de Platão e Sócrates relativas à tensão entre o governo aleatório divino e o controle humano do próprio destino. A descontinuidade é, no entanto, absorvida e neutralizada pela ênfase no papel sintetizador de Platão (e Sócrates) na história da cultura grega (p.411, 423s), reforçado pelo sentido interno à sua obra, profundamente integrador.

A perspectiva integradora (p.906), em que elementos provenientes de níveis distintos da experiência humana são analisados articuladamente e em que o horizonte constante é a busca da unidade, parece em si mesmo um tributo ao espírito integrador e unitário do helenismo ou de sua imagem, que é ponto de partida e de chegada, pressuposição e conclusão. Este círculo — tautológico, quando examinado por uma ótica crítica nietzscheana, por exemplo — seria a comprovação da verdade de nossa comunhão íntima com o espírito helênico. Podemos compreender a Grécia Antiga, diria Jaeger, porque guardamos em nossa cultura, ainda que apenas como virtualidade, seu espírito integrador e unitário. Mesmo porque, acrescentaria, nossa cultura — tão diferenciada internamente, quanto diferenciadora por vocação analítica (*vide* as obras de Max Weber e Marcel Mauss, por exemplo) —, ao realçar o posto do espírito grego, negando-o, termina por afirmá-lo como seu inverso necessário.

Jaeger, apesar deste acordo com tradições românticas e historicistas, critica o historicismo radical (p.11) e aceita a tese de que há leis inexoráveis na história, a qual tenderia à evolução — ainda que não linear (p.73) —, inclusive no campo da compreensão histórica (p.246). Por outro lado, não nega a legi-

a filosofia
e a filosofia
dieval

continua
descontinua

timidade da história que explora a diferença (p.5), i.e., cujo objeto exige o reconhecimento de descontinuidade profunda entre o que ele chama estruturas espirituais. Continuidade não é pré-condição necessária de conhecimento. Existe ou não, segundo as relações variáveis entre cultura do historiador e cultura objeto. Neste ponto, parece claro que a continuidade postulada entre nós e os gregos tem um sentido muito menos axiomático do que objetivo, fruto de indagações prévias específicas.

O anverso da medalha da hermenêutica romântica – que Jaeger parece por vezes namorar – (cuja primeira face é a afirmação de que não há exterioridade absoluta entre sujeito e objeto, os quais participariam do mesmo, que os incluiria e definiria – *vide* Gadamer, 1982 e Berlin, 1982) está na recusa ao risco que adviria da suposição de continuidade entre intérprete e história objeto: o etnocentrismo, i.e., a projeção sobre o Outro dos próprios valores e categorias interpretativas. Jaeger é insistente na crítica ao que ele chama positivismo etnocêntrico (p.6 e 14), sob suas mais variadas formas (p.363, 405, 537, 965). É preciso, diz ele, pensar os gregos em seus próprios termos (p.5). Não obstante, talvez haja tropeços (p.825). Sua própria ênfase na continuidade e na unidade do espírito grego talvez não esteja isenta do mal de que tenta escapar (*vide* Steiner, 1976). Mal ou bem, o fato é que, do ponto de vista lógico, a continuidade garante a harmonia da solução de Jaeger, pois atua como contrapeso ao relativismo a que seu anti-etnocentrismo o conduz. Restringindo o ímpeto relativista, Jaeger sustenta que o fundamento de nosso regresso – no estudo histórico – reside nas nossas próprias necessidades vitais (p.4 e 14). Neste contexto, vale transcrever o truísmo: não é possível sair de nossa própria pele (p.6).

III. Da Cosmologia clássica grega

Se razão e natureza são princípios diretivos do helenismo (p.344), o antropocentrismo se destaca como seu traço distintivo mais evidente, quando confrontado com o pensamento oriental. Na luta contra a deusa *Ate* das paixões cegas (p.37 e 557), inimiga da razão, e contra a *Moirá* (p.535) insondável, o desígnio obscuro dos deuses, os gregos apostaram na *Tyche* (p.210ss) – graça divina –, é verdade, mas também e progressivamente na intervenção criadora e heróica (p.53), na autoformação humana (p.468), sem descurem da necessária subordi-

nação às leis divinas da natureza (p.56). Recusaram a opção cultural renunciadora, tipicamente oriental (Dumont, 1985 e Jaeger, p.53). O antropocentrismo não se traduziu em individualismo, em seu sentido pós-renascentista e liberal, mas em humanismo: “a (...) descoberta (grega) do Homem não é a do eu subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinavam a essência humana” (p.10). Acima do homem concreto, individualizado, está o Homem como idéia (p. 11) (concebido como *Paidéia*) – há aí prenúncios ou ecos platônicos –, o Homem político (p.12), o Homem subordinado à totalidade (p.13 e 553), ao cosmos natural e social, e suas leis.

Há, portanto, leis. A natureza dispõe de uma legalidade imanente (p.8). Mas, se de um lado a idéia de leis antecipa a ciência, por outro lado determina a supremacia da ética sobre o conhecimento, o qual é indissociável e, mais que isso, englobado pela ética. Isto porque leis não têm o sentido científico moderno. São, antes, normas universais, com sentido religioso (p.139 e 157). Regulam o universo, inclusive o Homem. Por isso, para “Homero, como para os gregos em geral, as últimas fronteiras da ética não são convenções do mero dever, mas leis do ser” (p.45). São estas também as fontes da legitimidade de todo poder. As disputas políticas não se dão em torno de princípios de legitimidade (Platão constitui um caso um pouco peculiar, como veremos, ainda que não contraditório), mas de concepções sobre a legalidade cósmica: a igualdade ou a desigualdade é a lei na natureza? São, por isso, disputas a um só tempo políticas, científicas, ético-filosóficas e religiosas. E também estéticas: provém dos estudos sobre ritmo (p.110) e harmonia (p.142) a aritmética, por exemplo, assim como de ambas e de geometria (todas, além da astronomia – música inclusive – são *mathemata*, i.e., os estudos), concepções sobre a ordem estável e eterna dos astros, formuladas por Eudoxo (p.918) e essenciais à fundamentação da filosofia (e da ética), da *Paidéia* socrático-platônica. A ética só se separa da estética com o desenvolvimento da retórica antiga e do cristianismo (p.43, 386s, 477s). Tampouco a política se distinguia da moral, como ocorre atualmente (p.262). A separação talvez decorra, é a hipótese de Jaeger, do fato de que nossa ética provém da religião cristã e nossa política do Estado Antigo. Para nós, moral é individual e se distingue da ética do Estado (*vide* Mainecke, 1973). Na *Polis*, o Estado era a fonte das normas morais: únicas, por definição. Não há ainda consciência pes-

soal, senão embrionariamente. Mesmo a invenção extraordinária de Sólon, da "liberdade interior" (p.170) (da qual Sócrates fez problema ético (p.380), ao postular a equação liberdade-domínio de si (p.381) – autarquia da personalidade moral – autonomia frente a necessidade e instintos (p.353)), mesmo esta invenção não produziu a subjetividade independente, do *self* individualizado contemporâneo, sujeito em um mundo de objetos dissociados por processos históricos (e culturais) de autonomização e separações, correspondentes à proliferação de saberes especializados e poderes (de Mosca a Foucault, passando por Kafka, esta tem sido a marca de nossa dinâmica histórica).

É verdade que Sócrates opôs a alma ao corpo, o homem sensível a seu próprio eu (p.366s), mas o suporte desta fratura é a noção de alma (p.145), a qual, muito mais que configuração psicológica idiossincrática, é razão, medida, ordem, um ponto firme de referência epistemológico-axiológico (p.471ss), exterior à aleatoriedade da matéria (p.918). Alma é estrutura de acolhida da verdade. Se, justamente pelo conceito de verdade, o eu racional supera o individualismo (p.135), a noção socrático-platônica de alma não o reforça, antes o restringe. Verdade se refere, neste caso, às leis do universo, do Ser, no sentido intrinsecamente ético e religioso. Não se põe sob a guarda da *doxa*, mas da *epistheme*. O indivíduo dotado de livre arbítrio moral se eclipsa no nascedouro (p.464, 478s, 559ss e 655).

A concepção orgânica da natureza (p.8) resulta da projeção do cosmos estatal (i.e., da *Polis*) sobre o universo. A ordem assim obtida termina por se projetar de volta da natureza sobre a sociedade (p.147). O espírito integrador grego não opera produzindo configurações estáticas, mas articulando os elementos significativos no curso de um processo vivo e tenso.

IV. O Direito e o Cosmos

É Hesíodo quem primeiro eleva a *Dike* (o direito) à posição central que passaria a ocupar na cultura grega (p.63). Seu primeiro passo foi o reconhecimento de que as ordens moral e natural não se separam e derivam da divindade (p.70). Explorando as características da ordem, postula a noção do ritmo para definir a lei imanente à sociedade e à natureza (p.123). A seguir, faz da *Dike* lema da luta de classes (p.91), concorrendo para a formação da autoconsciência camponesa (p.69); um

poeta popular por excelência numa cultura em que ainda não há grandes clivagens determinadas pela hierarquia social, como tenderá a ocorrer (p.921). E incorpora a *Dike* à sua concepção cosmológica, atribuindo-lhe papel básico. *Dike* se converte em princípio universal: homens e coisas se regulam pela tendência natural ao equilíbrio, à harmonia (p.226s), ao ritmo, que resultam do respeito universal à medida. Medida assume um sentido religioso fundamental e consiste no valor por antonomásia. Medida significa correspondência de que é igual, comum. Este significado vale para a economia, em que se estabelecem os padrões de pesos e medidas, para a aritmética, a geometria, a música e a astronomia (p.92s). Pois igualdade está implícita na palavra *Dike*, cujo sentido elementar é justamente medida. Por isso, Hesíodo diz que *Dike* (ou medida) é a justiça que habita as próprias coisas. A legalidade cósmica determinada pelo império de *Dike* é sobretudo uma harmonia axiológico-religiosamente normativizada. O universo é regido por *Nomos*, normas de valor ético-religioso, orientadas pelo princípio da igualdade e, portanto, da justiça. A tendência natural ao equilíbrio faz com que homens e coisas tendam naturalmente à justiça. A desmedida (*Hybris*, *Pleonexia*) é o mal supremo e fere o conjunto, desencadeando a dinâmica intrínseca à ordem cósmica, voltada, por sua própria natureza, para a reafirmação do equilíbrio rompido ou da igualdade agredida. Por isso, *Hybris* significa, tanto ação contrária ao direito (p.92), quanto desmedida (p.228). Toda injustiça é, portanto, um mal social e cósmico, pois provoca um desequilíbrio que altera a dinâmica do todo.

Themis, a lei autoritária homérica, dá lugar à *Dike*, na cosmologia grega. Hesíodo exige a *Dike* escrita, para que se possa levar às últimas conseqüências a defesa da igualdade. Sólon também se porá em defesa da transformação de todo *Nomos* em *Rhetra*, lei escrita (p.77, 122ss e 129). É ainda Hesíodo quem, pela primeira vez, atribui primacia ao espírito (*Spiritus*, sopro dos deuses) e postula a idéia de que o erro pode ser corrigido pelo conhecimento, i.e., de que se pode ensinar o justo (p.72). Além disso, inclui no elenco das *Aretai* tradicionais (as virtudes, com que se confundia a *Paidéia*, desde Homero (p. 22ss) o valor do trabalho (p.59). Sólon ampliará novamente o catálogo de virtudes, incluindo em posição central o respeito à *Dike*, decorrente da internalização de seu valor. A virtude cívica ou *Dikaio-syne* marca o terceiro momento especialmente relevante na evolução da *Paidéia* (p.94 e 98). Sólon,

pensador e político, se dá conta de que não bastam leis justas e subordinação exterior às leis. Estas exigências terminam por estimular a hipocrisia, a farsa, a preocupação única com as aparências, desmoralizando o *Nomos*, a própria *Dike*. É preciso a justa inteligência, a alta medida. Como a alta medida não é afixada, o acesso a ela depende do conhecimento interior (*Gnomosyne*) (p.129), além do sentimento de vergonha interior (*Aidos*), que corresponde à atenção íntima ao juízo alheio, ao juízo social, às avaliações predominantes na *Polis* (p.265s). Veremos que da *Dikaiosyne* à *Phronesis* só há um passo. Estamos, portanto, à beira da elaboração da idéia tão importante, ainda para nós, de razão prática (*Phronesis*): o saber que se distingue da ciência, da técnica, e que se aproxima da arte, caracterizando-se pela orientação de um agir e pensar, nos quais não há como simplesmente aplicar regras. É o caso, por exemplo, do hermeneuta, diria Gadamer (1982), e do político, do cidadão comum, no cotidiano, enfrentando os constantes desafios ético-políticos com que se defronta.

Observe-se que entre as diferentes versões da *Paidéia* há uma diferença interessante e que permanece implícita na obra de Jaeger. Entre as virtudes homéricas, destacava-se a honra, que supõe, antes de mais nada, visibilidade, exposição da consciência (p.22). Vê-se porque a auto-estima heróica não pode ser individualista (p.26), no sentido cristão posterior (p.22). Não há o reduto imperscrutável da subjetividade, em que a culpa ou a dignidade interior imperceptivelmente se sediariam. Por isso, a altivez jamais poderia ser substituída pela humildade cristã, na agenda das virtudes. Com Sólon tem início um movimento de interiorização significativo. A história faz o seu caminho.

V. A Filosofia da Natureza, a Medicina e os Sofistas

Anaximandro de Mileto reelabora a inspiração musical de Hesíodo e concebe a harmonia do cosmos (social e, por extensão, natural) como um conjunto equilibrado de relações entre as partes e o todo, regido pelo princípio da isonomia (p.93 e 98). O mundo, como cosmos, é a comunidade jurídica das coisas (p.139). Mas não é estático, estruturado por uma *Dike* fixa, correspondente à lógica do Ser, segundo a qual tempo e movimento implicam deterioração, como para Parmênides. Para

Anaximandro e os filósofos da natureza milesianos a categoria chave é *deiv*: a harmonia se produz exatamente pelo movimento contínuo de corrupção e geração (p.150). Heráclito vai além e propõe uma alternativa, não necessariamente contraditória com as concepções orgânicas dinâmicas. Passamos da ordem à luta (p.260). Cosmos não é mais império da *Dike*, mas da incessante luta dos contrários. Não se exclui, entretanto, a idéia de que há, sobretudo, cosmos, i.e., uma estrutura, ainda que resultante da harmonia tensa de oposições (p.325). Heráclito reflete sobre *Logos*, abrindo o caminho que nos levará aos sofistas e a Sócrates. As teses sobre *Logos* constituem o desenvolvimento de investigação poética de Hesíodo, para quem o espírito ocupava o centro da cena humana. Poesia, filosofia e ciência ainda não se distinguem na época de Hesíodo. Heráclito define *Logos* como o comum (p.153s), a comunidade mais alta e abrangente. A lei da *Polis*. O social sob o individual. A mediação necessária entre o Ser e os valores, tornando-os indissociáveis(1). Só o *Logos* contém a lei a que Homero chama divina, aquela onde “todas as leis humanas podem ir beber” (p.155). O *Logos* de Heráclito é o espírito, entendido como “órgão do sentido do cosmos”. Aquele capaz de permitir que o Homem siga, “em palavras e ações, a verdade da natureza e as suas leis divinas”. Mais do que operador mental lógico, gerador de conhecimento, e mais do que subjetividade idiossincraticamente sensível, dotada de livre arbítrio ético, *Logos* é a conexão a um só tempo cognitiva, ética e religiosa, entre o Homem, a *Polis* e a natureza.

A noção hesiódica de equilíbrio inspirou Hipócrates, o fundador da medicina. Tomando o corpo humano como cosmos, Hipócrates e sua escola desenvolveram a hipótese de que a saúde é a norma imanente ao Ser (p.459), expressiva de uma legalidade natural, mas nem por isso despida de valor, pois o que seria a saúde, senão o bem e a felicidade? Saúde, norma imanente e valor intrínseco ao Ser, é a ordem do corpo (p.710), o equilíbrio, a harmonia entre suas partes, o ritmo justo, a medida. Como na *Polis* e na natureza, a desmedida é o mal, o desequilíbrio, o excesso ou o defeito, a doença. Norma implica igualdade e harmonia (p.725). Haveria, portanto, uma ação inconscientemente teleológica da natureza (p.709). O *telos* seria a saúde. Eis-nos diante de nova abordagem da *Paidéia*, que agora surge como a preservação da saúde, podendo definir-se como *Paidéia* inconsciente (p.711). Torná-la consciente e in-

vestir em sua observação rigorosa, estendendo a luta pela saúde ao domínio espiritual, de modo a associar ginástica⁽²⁾, dietética (a ginástica do espírito, voltada para a verdade e o Bem), é o projeto socrático, retomado por Platão e seus discípulos da Academia, entre os quais se destaca Aristóteles (p.362). Inspirado na medicina, Sócrates dirá que a meta da vida é o que a vontade quer por sua própria natureza: o Bem (p.393 e 413).

os sofistas De Hesíodo a Hipócrates, deste a Sócrates, este caminho tem outros afluentes. Também Tucídides deve à medicina, como, de resto, toda a filosofia antropocêntrica grega. A própria idéia de natureza humana deriva da medicina (p.247). Devemos a Tucídides a compreensão da política como campo autônomo, regido por causalidade natural, dotado de leis iminentes (p.312), as quais dão lugar a desenvolvimento interior da estrutura do campo e permitem um conhecimento objetivo (p.315). Causa é a noção central para a invenção da teoria político-histórica e sua fonte é, mais uma vez, a escola hipocrática. Tucídides extraiu causa da linguagem médica e o opôs aos sintomas, para a fundação do novo campo de saber. *Hybris*, neste caso, tornou-se sinônimo de irrealismo político e a medida, a virtude, o bem político converteu-se em corolário de um conhecimento objetivo. Mas este conhecimento não é perfeito, absoluto, porque os resultados, mesmo respeitada a legalidade imanente à história política, não são necessários. Entre as leis e os resultados, interpõem-se o que nós, hoje, chamaríamos efeitos perversos (p.315). Novamente — como ocorrera ao abordarmos as idéias de Sólon —, estamos a um passo da idéia de *Phronesis*.

Os sofistas dedicam-se à especulação filosófica e à educação particular de jovens aristocratas ou burgueses com pretensões especiais à liderança política (p.234). A retórica ocupa, por isso mesmo, papel importante em sua formação. Trata-se de uma retomada do ideal grego de Homem (*Paidéia*), de um ponto de vista renovador. Prepara-se, indiretamente, o caminho do iluminismo socrático. A racionalidade se destaca do fundo mítico e como que se dessacraliza (p.244). Os sofistas situam os aspectos intelectuais do Homem no centro de sua preocupações reflexivas e de sua intervenção educativa (p.237). Mais tarde, Sócrates e Platão lhes reprovarão o amoralismo e a percepção instrumentalista do saber. Devemos a estes nômades, criadores do plano de formação humanista — que chegaria até nós, depois de influenciar a escolástica e o ensino

medieval —, a invenção do conceito moderno de cultura (p.245 e 252). Entre suas contribuições assinaladas por Jaeger, destaca-se a descoberta de que o espírito humano é estruturado por leis, como a *Polis* e a natureza. Veremos que um sofista moralista como Isócrates buscará nesta descoberta elementos com os quais retrabalhará as concepções de Heráclito sobre *Logos*, as quais, por sua vez, inspiravam-se em Hesíodo, principalmente.

VI. Sócrates e Platão

Sócrates representa um marco decisivo. Pela primeira vez uma ética é fundada racionalmente (p.444). Este é o berço do iluminismo grego, indissociável da teologia natural ou racional, que Platão explicitará e desenvolverá (p.598). A tendência individualizante do humanismo grego, embrionária em Homero, mais sensível em Hesíodo, com seus extremos subjetivantes em Sólon, sofre aqui um duplo e paradoxal movimento de aprofundamento e inflexão/inversão. Liberdade interior está em cena, para logo se converter, via teoria do autodomínio anímico, em subordinação virtuosa à legalidade cósmica, divina, aqui reduzida à idéia-alvo (tipo ideal regulatório, *Telos*) de Bem. A *Paidéia* sofista é subvertida. O saber instrumental e amoral, ascético, é repudiado. A hierarquia tradicional das *Aretai*, já enriquecida e alterada por Sólon (na esteira popular democratizante de Hesíodo e do espírito liberal individualista jônico), sofre uma recomposição profunda. A virtude primordial passa a ser o autodomínio (incluem-se aí os tradicionais cuidados do corpo), comandado pelo conhecimento do Bem em si, da virtude das virtudes (p.389), do Uno — como dirá Platão (p.837) —, conhecimento resultante da vontade natural do Bem (p.907). Estamos distantes do pessimismo cultural cristão. Aliás, este é o objeto da crítica cristã ao humanismo: esta tese de aptidão humana para o Bem, livre da mácula indelével do pecado (p. 248).

O conhecimento passa a desempenhar uma função estratégica, pois a virtude suprema ou a virtude em si, i.e., a essência da virtude ou do Bem só pode ser um conhecimento, o qual emana da prática socrática da exortação-indagação (p.364), da divisão (*Diairesis*) e da junção (*Synagoge*) (p.867), do diálogo em que se prestam contas e em que se fazem prestar contas, ou

virtude primodial: o autodomínio

seja, emana da dialética — peregrinação para o sol (p.623). Curioso observar que a democracia ateniense se distingue do despotismo oriental, segundo Ésquilo, exatamente pelo dever de prestar contas (p.648). Dialética, verdade, Bem e democracia se correspondem, neste sentido, provavelmente mais do que o Sócrates platônico da *República* e mesmo das *Leis* desejaria.

Se falamos em conhecimento, falamos em possibilidade de educação. Reencontramos, assim, o ideal educativo da Paidéia renovado (p.425 e 468).

Platão situa-se na confluência da ênfase heracliteana no fluir com o foco socrático na verdade estática. A influência de Heráclito lhe chega via Crátilo. A teoria das idéias platônica — indissociável de sua teologia, de sua política, de sua ética, de sua estética e de sua ciência, e núcleo central de sua filosofia — se constrói como a síntese. A solução proposta é a distinção — já implícita no animismo socrático — entre mundo sensível e inteligível (p.441 e 423s). O sensível fenomênico é múltiplo e diferenciado, em contraposição à unidade de *Eidos*, *Idea* (a imagem fixa acessível ao olhar da alma) (p.483ss). Mais uma vez a medicina participa da criação filosófica, desta vez cedendo a noção de *Eidos* da doença, do qual se derivam diversas manifestações distintas e variáveis. *Idea* é essência, o idêntico sob as diferenças, o verdadeiro ser, absoluto e unitário, sob as manifestações desdobradas em níveis inferiores da realidade (p.603ss). A idéia é sempre, portanto, a mais alta realidade, da qual os objetos e fenômenos extraem sua realidade atenuada (p.918). Por isso, também a idéia do Bem é uma realidade superior, da qual as virtudes representam versões ou manifestações diluídas. E apossar-se da idéia do Bem é conhecer a essência do Bem, ou seja, é um conhecimento. Daí a tese de que a suprema virtude é um conhecimento. O espírito é a máxima expressão da divindade no Homem, pois é aí que este alcança a suprema realização de sua potencialidade virtuosa (naturalmente virtuosa, lembremo-nos). É, portanto, o espírito que a Paidéia deve formar, sobretudo. A filosofia é, então, a medicina moral da alma.

Entende-se o deslocamento sofrido pela concepção da divindade. Para os pré-socráticos, o divino era o inesgotável, a unidade-totalidade, a força motriz primordial ou o espírito formador do mundo. O Deus platônico, prenunciando o cristianismo, é a norma das normas, a medida das medidas, o centro e a fonte de toda legislação (p.917). É claro o sentido so-

cial e político deste deslocamento. É Platão quem nos diz: "...o mal de que o mundo político e moral padece é a ausência de uma suprema instância normativa e legislativa" (p.578). Por isso, faz parte da Paidéia platônica, consubstanciada em sua República totalitária utópica, a formação integral do Homem, no Bem, em saber supremo, na abertura para Deus, a medida normativa máxima. A cultura consiste na educação para a *Arete* e lhe cabe instilar no Estado determinado *Ethos* (p.898). A contrapartida do caráter totalitário de sua Paidéia utópica, nós a encontramos em outra antecipação do cristianismo e da Igreja Católica. Com sua distinção entre a República divina, utópica (verdadeiro tipo ideal regulatório), e a *Polis*, esta é relativizada. Está aí, em gestação, embrionariamente, a idéia cristã da dupla cidadania, base para a teoria de que é possível desobediência legítima das leis deste mundo. O suporte da dupla cidadania é a consciência moral da personalidade individualizada e livre (p.667 e 939). A idéia de legitimidade da desobediência é tanto mais escandalosa, quanto mais indissociáveis são ética e Estado, *Nomos* e *Polis* (p.262). Vemos, mais uma vez, o estatuto paradoxal do individualismo emergente no espírito helênico, o caráter contraditório do processo de sua evolução. O que, aliás, é coerente com a natureza simultaneamente proto-liberal e proto-totalitária da cultura grega. Neste manancial inesgotável encontramos ecos antecipados de Rousseau e seus paradoxos, do individualismo moderno, da cultura escolástica, do cristianismo, do iluminismo racionalista e objetivista, do espírito participativo da hermenêutica romântica — Sócrates platônico nos ensina que o Bem não é objeto, só o podemos conhecer se participarmos de sua natureza (p.546; sobre simpatia e *Arete*, vide p.675).

Voltemos por um momento à teoria das idéias platônica. Os diálogos socráticos redigidos e recriados por Platão buscam a unidade sob a pluralidade das virtudes, isto é, buscam a virtude em si mesma, sua essência ou o Bem em si mesmo. Daí a associação entre a investigação ético-teológica e o desenvolvimento da teoria das idéias: ética e *epistheme* se conjugam. Deriva-se facilmente a posição estratégica, explorada por Aristóteles, da *Phronesis*, do saber que opera na prática conjugando ética e conhecimento.

Sócrates e Platão denominam *Phronesis* o conhecimento do Bem (p.392ss). Conhecimento da unidade, da *arete* total, do uno. Aristóteles flexibiliza o conceito, reduzindo seu com-

mundo sensível e
mundo inteligível

filosofia — medi-
cina moral da al-
ma

a dupla cidadania

Phronesis

promisso com o absoluto: assim como a saúde é o justo meio entre excesso e defeito, a norma ética universal deve ser aplicada tendo em vista as peculiaridades do caso individual (p.707)⁽³⁾. Isócrates, crítico relativista (entenda-se com moderação o adjetivo) do absolutismo platônico, antes mesmo de Aristóteles define *Phronesis* como saber escolher (p.491ss) ou como capacidade de julgar (p.769). Vê-se quão próximos estamos da justa inteligência, apoiada na *Gnomosyne*, da “alta medida não afixada” de que nos falava Sólon. Filósofo é o homem capaz de *Phronesis*, resume Isócrates (p.827). Acompanhando algumas idéias de Isócrates, grande interlocutor de Platão (elogiado na juventude por Sócrates), compreenderemos melhor as graves implicações de sua ênfase na *Phronesis*, entendida nos termos referidos.

VII. Isócrates e os Conflitos internos à Cultura Grega

Rhetor significava estadista e orador, tal a vinculação entre a retórica e o poder (p.448). Especialmente no Estado democrático, a capacidade de persuasão é um recurso valiosíssimo. Do ponto de vista de seu grande mestre, Isócrates, a retórica consistia na adequação entre seleção de idéias e sua combinação à situação particular em que o discurso é proferido (p.742). Mais do que adaptação amoral e instrumental, ela requer elevada medida, o que equivale à qualidade positiva do conteúdo mesmo das idéias acionadas pela argumentação (p.743). A seleção deve ser presidida, portanto, pela *Eudaimonia*, a busca do ideal de perfeição da vida humana, vale dizer, deve ser orientada pela *Phronesis* (p.769). Não basta convencer. É preciso buscar a verdade, a justiça. Ética, política e *epistheme* não se separam. Menos do que a verdade, a retórica deve procurar o evidente e o provável (p.870). Não pode tomar por base o saber absoluto (p.827) – Isócrates é cético quanto aos ideais educativos platônicos (p.746) –, mas a opinião e a capacidade prática exercitada no senso comum (p.744). Uma passagem de Jaeger merece transcrição: “Platão aspira a formar a alma (seu projeto é uma *Psicagogia*, vide p.782) por meio do conhecimento das idéias como normas absolutas do bom, do justo, do belo etc., de acordo com a lei de sua estrutura imante à própria alma, até conseguir realizar nela um cosmos inteligível que abarque a totalidade do Ser. Isócrates, ao contrá-

rio, não admite este saber universal. O órgão da cultura retórica é a simples opinião (o senso comum, vide p.828), embora admita no espírito (...) uma capacidade (artística) prática para alcançar com certeza o objetivo, (que) lhe permite optar pela solução acertada” (p.744). Solução acertada, portanto, não é a verdade, mas a medida justa capaz de adequar a orientação ideal – universal – para a verdade e o Bem ao contexto específico – particular – problemático, desafiador da razão prática e do juízo ético-político. A possibilidade de pensar a capacidade artístico-prática decorre da genial reflexão de Isócrates sobre *Logos*, que ele define como espírito e linguagem, e que representa, a seu ver, o *Symbolon* da *Paideusis* (p.758). Ou seja, é a palavra plena de razão o que eleva os homens acima dos irracionais (p.757). *Logos* é linguagem racional e mútuo entendimento, “que sempre corresponde a certos valores comuns” (p.769) – lembremo-nos do social sob o individual, de que nos fala Heráclito. A vida comum é função da capacidade de convencer-mos mutuamente e de nos entendermos, o que devemos à retórica, ao exercício do *Logos*, i.e., à capacidade discursiva, a qual constitui o sinal mais importante da razão humana (p.768s). O entendimento mútuo inclui o auto-entendimento, o diálogo interno, o pensamento. A manifestação por excelência do *Logos* é a discussão do duvidoso e a investigação do desconhecido. Argumentação voltada ao acordo e à produção de conhecimento: ambos os caminhos derivam da fonte comum, cuidada pela arte retórica e pela *Phronesis*.⁽⁴⁾

A perspectiva cética de Isócrates leva-o a conceber a essência da cultura como uma “função espiritual liberta de qualquer finalidade” e a fazê-la refletir-se constantemente na imagem ideal dos ágonas da ginástica (p.757). Argumentação em torno do duvidoso é confronto circunscrito pelo acordo quanto a valores últimos ou a regras comuns. Não é também o que ocorre no jogo: disputa limitada por pacto superior? (vide Huizinga, 1980)

O *Logos* isocrático aponta na direção oposta ao platonismo, mas compartilha com este o repúdio à visão instrumentalista e amoral da linguagem e do conhecimento. O ponto máximo de tensão na história da filosofia grega talvez não esteja no choque entre retórica isocrática e teologia platônica, dado que há campo de superposição fundamental. Da leitura da magnífica obra de Jaeger talvez seja possível extrair a impressão de que a oposição decisiva se dá entre os sofistas humanistas

o exercício
Logos

proto-liberais e os socráticos. Para efeito desta avaliação, parece legítimo não incluir Sócrates entre os sofistas, já que seu mencionado não-finalismo (sua ateologia cultural, que importa na idéia explosiva de que o espírito humano não contém uma teleologia imanente) não implica, insista-se, amoralismo.

O instrumentalismo amoral, que caracterizaria os sofistas, segundo Sócrates e Platão, parece decisivo e sugere uma dupla antecipação histórica: por um lado, do utilitarismo racional próprio ao individualismo liberal moderno; por outro, da dissociação humana entre fato e valor, base do ascetismo positivista (e não só) contemporâneo (MacIntyre, op. cit).

Sócrates é enfático quanto a esta matéria: sociedade requer noção de Bem, não subsiste sem ela (p.467). Neste sentido, não há sociedade sem Paidéia. Se tentarmos uma síntese, poderíamos dizer que a *Phronesis* ou capacidade criativa de julgar, a alta medida, a *Eudaimonia*, a *Gnomosyne*, a *Sophrosyne* e a *Kalokagathia* (p.455 e 469) são condições de *socius*, tanto quanto *Logos* (na acepção de Sócrates), *Aidos* e *Dikaio-syne* (na acepção de Sólon) ou o conhecimento das leis iminentes à política e à história (na acepção de Tucídides), o qual, todavia, não elimina os efeitos não esperados ou controláveis da ação social. Também *Eros* poderia incorporar-se ao elenco eclético paidêutico do espírito helênico anti-sofístico, porque, sendo o vínculo que mantém unido o universo (p.504)⁽⁵⁾, constitui importante dinâmica da sociabilidade⁽⁶⁾. Por último e inseparável de *Eros*, encontramos a *Philia*, a amizade, suporte das virtudes, dos valores comuns e do comum nos valores, isto é, da comunhão espiritual ou valorativa, sem a qual a racionalidade se torna móvel utilitário e impõe, ainda que por vias indiretas, o reino da violência, da dominação. Quando Sócrates elogia a amizade, reconhece seu papel básico, assim como os riscos representados pelo utilitarismo e pelo hedonismo. *Philia* garante a comunidade, a ordem. Sem amizade, imperam a *Pleonexia*, a *Hybris*, a desmedida, a desarmonia (p.467). Não há *Logos*.

Sócrates não tem discípulos. Tem amigos. Não ensina. Conversa (p.383, 440ss, 455, 463s, 466, 495ss, 523ss). A dialética socrática e a retórica isocrática, a despeito de suas profundas divergências, convergem na opinião ao que talvez se confunda, para nós, com a própria natureza.

Nós certamente temos muito a aprender na conversa que prossegue⁽⁷⁾.

Eros e Philia

Berlin, Isaiah

1982 – Vico e Herder. *UnB*

Bernstein, Richard J.

1983 – Beyond Objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis. *University of Pennsylvania Press.*

Dumont, Louis

1985 – O Individualismo, uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. *RJ: Rocco.*

Feyerabend, Paul K.

1984 – Scienza come arte. *Roma: Laterza.*

Gadamer, Hans-Georg

1982 – Truth and method. *New York: Crossroad Publisher.*

1985 – Atualidade do belo: a arte como jogo, símbolo e festa. *RJ: Tempo Brasileiro.*

Huizinga, Johan

1980 – Homo ludens. *SP: Perspectiva.*

MacIntyre, Alasdair

1984 – After virtue. *University of Notre Dame Press.*

Meinecke, Friedrich

1973 – L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes. *Genève: Librairie Droz.*

Steiner, George

1976 – After Babel. Aspects of language and translation. *Oxford University Press.*

(1) Parece-nos estarmos próximos da tese heideggeriana, explorada por Gadamer (op.cit.), a respeito da pré-compreensão, isto é, a estrutura valorativo-categorial que pré-condiciona todo movimento hermenêutico.

(2) A ginástica ocupava boa parte do tempo útil de vida dos cidadãos da Polis. Tratava-se de preservar a tradição agônica da cultura helênica, celebradamente representada pelos jogos de Maratona entre as Cidades-Estado. Os vencedores tornavam-se heróis dignificados até a morte. Esta honra se legava, inclusive, aos descendentes. A analogia com os empreendi-

mentos bélicos é evidente. Os diálogos socráticos se davam nos ginásios de esportes de Atenas e o cuidado do corpo, desde a Grécia homérica primitiva, consistiu numa Arete indispensável. Esparta se destacou no cultivo desta virtude, que sempre exigiu extraordinária dose de dedicação, sacrifício e disciplina. É muito curioso que os intérpretes do revival da ginástica, por exemplo, no Rio de Janeiro, em suas várias modalidades, tratem-na como um fenômeno novo, de caráter narcísico e inspirado por ideologia hedonista. Nada mais tradicional e, mesmo por seu rigor disciplinar, menos hedonista que o cuidado ativo do corpo.

(3) Segundo Gadamer (1985), este também é o desafio da estética, dado que, na arte, o particular constitui seu próprio universal, reapropriando-se de modo próprio dos códigos reconhecidos e das tradições. Por isso, o filósofo alemão resgata a Phronesis, em nome da necessidade de que se estabeleça como princípio hermeunêutico básico a co-determinação entre universal e particular. Para a consideração de problema análogo na ciência, vide Bernstein, 1983 e Feysabend, 1984. Para o aprofundamento da reflexão sobre a ética clássica, especialmente a aristotélica, no contexto de uma crítica radical da modernidade ocidental, vide MacIntyre, 1984.

(4) Desde os anos 50 assiste-se a um revival do interesse pela retórica, estimulado pela crise das filosofias essencialistas do conhecimento e da história (ou da ética). O principal autor ligado a esta redescoberta é Chaim Perelman. Devemos no Brasil, ao Prof. José Américo Pessanha (aliás um profundo conhecedor da cultura grega clássica) o encontro com este pensamento vivo, riquíssimo e provocativo.

(5) Vale acrescentar que, além de vínculo societário, Eros adquire outras importantes acepções no pensamento grego, como "nostalgia da totalidade da natureza primitiva do Homem". Para Aristófanes, "o eros nasce do anseio metafísico do Homem por uma totalidade de Ser, inacessível para sempre à natureza do indivíduo". Também foi definido como "o que eternamente anseia e jamais repousa" ou como o Dáimon mediador entre deuses e homens, como ser duplo (o hermeneuta, talvez, no sentido do mensageiro?). Eros platônico é Paidéia, porque é ânsia de ajudar o eu próprio autêntico a realizar-se no Bem. Eros como amor de si próprio é desejo de fazer-se o Bem porque o Bem é a substância do eu (p.513).

(6) Isto não significa que os sofistas não o incluam em suas concepções sobre o cosmos social ou que excluam todos os outros elementos inventariados. O que identifica a perspectiva sofística é a combinação dos elementos sob a égide de uma concepção de fundo instrumentalista.

(7) Há alguns erros de revisão na presente edição de Paidéia: p.172 e 603, por exemplo. Faltam notas nas páginas 922, 925 e 931. Os equívocos, entretanto, são mínimos, ante a excepcional qualidade da tradução e dos cuidados de edição.