

O PENSAMENTO SOBRE A FORMAÇÃO E A AMIZADE: uma questão Grega

George Martins Custódio

Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Educação, Linguagem e Tecnologias – PPG-IELT
– da Universidade Estadual de Goiás – UEG.

martinspmc3@gmail.com.

Raimundo Márcio Mota de Castro

Doutor em Educação. Pós doutorado em Educação e Religião. Professor do Programa Interdisciplinar em
Educação, Linguagem e Tecnologias – PPG-IELT – da Universidade Estadual de Goiás – UEG.

prof.marcas.posgrad@gmail.com

Resumo

O presente estudo busca refletir sobre a formação e a amizade na civilização grega e se inicia por uma retomada do momento histórico que perpassa desde a era micênica até o século III a.C. Baseado neste período histórico, objetiva-se refletir sobre como se desenvolve espiritualmente o povo grego em suas diversas cidades-estados naquilo que o diferencia e identifica frente a seus contemporâneos em termos culturais, sociais e individuais. Esta reflexão se estrutura na busca pelas respostas aos questionamentos recorrentes no texto filosófico: “o que é?”, “como é?”, e “porque é?”. Por fim, contempla a formação nos diversos contextos da *polis*, com a ajuda da “Defesa de Sócrates”, relato que desnuda diferentes algumas de suas facetas, desde aquela que mantém privilégios, até aquela que os combate em nome de um bem comum. A formação grega era uma condição do próprio modo de vida grego; se dava no cotidiano das discussões sobre um tema qualquer da vida, ou em oportunidades mais relevantes e específicas, de reunião pública, nas quais a coletividade buscava aplacar aquela sede de autoaprimoramento ou afastar a certeza do erro. O seu objetivo visava, apesar das mazelas morais e políticas também presentes naquela sociedade, o aprimoramento das ideias, a formação do homem completo e a prevalência do bem comum, apanágio da amizade entre os semelhantes, os cidadãos da *polis*.

Palavras-chave: Pensamento Grego. Formação. Amizade.

Thinking about formation and friendship: a Greek question

Abstract

The present study seeks to reflect on the formation and friendship in the Greek civilization and begins with a resumption of the historical moment that runs from the Mycenaean era until the 3rd century BC. Based on this historical period, it aims to reflect on how the people develop spiritually in its various city-states in what differentiates and identifies it from its contemporaries in cultural, social and individual terms. This reflection is structured in the search for answers to the recurring questions in the philosophical text: “What is it?”, “How is it?”, and “why is it?”. Finally, it contemplates training in the different contexts of the *polis*, with the help of the “Defense of Socrates”, a report that strips away some of its facets, from the one that maintains privileges, to the one that fights them in the name of a common good. Greek education was a condition of the Greek way of life itself; it took place in the daily discussions of any topic in life, or in more relevant and specific opportunities, for public meetings, in which the community sought to appease that thirst for self-improvement or remove certainty from error. Its objective was, in spite of the moral and political ills also present in that society, the improvement of ideas, the formation of the complete man and the prevalence of the common good, a prerogative of friendship between the similar ones, the citizens of the *polis*.

Keywords: Greek thought. Formation. Friendship.

Introdução

Empreender uma reflexão sobre o tema da formação e a amizade no mundo grego pode parecer, de início, uma tarefa plenamente dispensável aos olhos e gostos contemporâneos. Os anseios de formação, em um mundo que se tornou superficial e aligeirado, tendem certamente para produtos intelectuais prontos a serem consumidos, auferindo-se, por resultado, uma satisfação fugidia e cambiável por outra de mesma natureza.

No presente trabalho, ao focalizar aspectos da civilização grega, pretende-se conhecer as possibilidades reflexivas que estiverem ao alcance das obras consultadas no limite dos parcos cabedais de quem reflete ao escrever, sobre a importância do ato formativo naquela sociedade seminal. Desta contemplação não se pretende transpor qualquer situação para a atualidade, não há encaixe compatível do ponto de vista

histórico, social, político ou geográfico, mas fazer bem o contrário, o que caracteriza o ser humano mais profundamente: explorar tais conquistas do espírito, refletir, compreender para elaborar o novo, o não trilhado, o não determinístico. Por outro lado, não se pode negar que:

O helenismo ocupa uma posição singular. A Grécia representa, em face dos grandes povos do Oriente, um “progresso” fundamental, um novo “estádio”, em tudo o que se refere à vida dos homens na comunidade. Esta fundamenta-se em princípios completamente novos (JAEGER, 2001, p. 5).

Para auxiliar as reflexões aqui elencadas, recorreremos a contribuição de Platão (1972), Marrou (1990) e Vernant (2002) como bases teórico-reflexivas. Como reflexão de fundo filosófico, três categorias de questões acabam por se tornar recorrentes, mesmo que não explicitamente, sobre as nuances da temática: o quê é?, como é? e, porque é?. Este eixo leva de um aspecto a outro num exame que prescinde da natureza instrumental tão presente na atualidade e, certamente, não se destina a satisfazer tais anseios.

O trabalho, portanto, não se destina a criar fórmulas de ação ou receituário a ser seguido, mas fomentar a consciência dos limites do outro, do diferente, para, no exercício da reflexão, obter-se com mais nitidez a autoconsciência e autodeterminação quanto à formação. Além disto, compreender como esta formação implicava na busca de um bem comum e na estruturação da *philia*¹ como traço comum e elemento de coesão da *polis*². Marrou (1990, p.5) demonstra e justifica análogas intenções de forma convergente, em seu trabalho, quando afirma que o

estudo, entretanto, não terá interesse somente por levar-nos a conhecer melhor a nós mesmos, fazendo-nos tomar consciência de nossas origens. Esse já seria um resultado valioso: uma tal tomada de consciência é o meio de escapar ao determinismo histórico (na medida em que isso é concebível), libertando-nos de nossa dependência em relação à tradição que nos conduz e que nos fez como somos.

A consciência visada no trabalho, busca a liberdade de escolha frente aos caminhos epistemológicos possíveis, considerando suas origens e finalidades,

¹*Philia*: amizade; união; espírito de comunidade.

²*Polis*: cidade.

considerando também os dilemas vividos numa sociedade tida como seminal para a civilização ocidental. A formação comparece como elemento indispensável à preservação dos padrões elegidos e se dá, como será visto, nos mais diversificados momentos da vida social, desde aqueles intencionalmente construídos para tanto, quanto em outros de tensão entre grupos distintos. O próprio modo de ser do grego propicia momentos formativos, uma vez que, “[...] a essência da educação consiste na modelagem dos indivíduos pela norma da comunidade [...]” (JAEGER, 2001, p. 15).

O trabalho se desenvolve em três seções. A primeira contextualiza a transformação histórica da era micênica para a helênica, focalizando a mudança psicológica e espiritual. A segunda procura se debruçar na formação como meio de vida e objeto central na cultura grega em seu desenrolar histórico. A terceira se compõe de considerações finais, consciente, no entanto, da impossibilidade de esgotar um assunto em voga a mais de dois milênios.

Contexto histórico e estado de espírito

Simultaneamente à pretensão de se atingir um repertório histórico e conceitual propício à reflexão, observa-se a maturação civilizatória deste povo peculiar, suas conquistas espirituais, seus conflitos e sua tendência à racionalização das relações sociais e políticas.

Apesar de sua enorme cautela sobre o assunto, Vernant (2002) fornece um quadro geral apoiado na decifração da escrita micênica, chamada de Linear B, e derivada da escrita encontrada em Creta, o Linear A. Entre 2000 e 1900 a.C., começam a chegar os povos mínios, indo-europeus que descem do planalto sérvio ou russo e se instalam rumo ao Mediterrâneo ocidental, paralelamente, povos hititas da Ásia Menor também se deslocam nesta direção, mas são os mínios que irão majoritariamente compor étnica e linguisticamente o homem grego e sua cultura doravante. A sociedade micênica, gravitava o rei, seu palácio e seus dignatários, que controlavam as relações sociais incluindo a economia e a religião. Do ponto de vista simbólico e religioso, o rei com seu título de *ánax*³, detém nesta época auréolas mágicas e divinas aos olhos da população.

³Ánax, título real que congrega seu poder e divino e as atribuições que compõe o sistema de administração.

Segundo Vernant (2002), vale ressaltar que o mundo ainda não havia se dividido em Ocidente e Oriente e o Mar Mediterrâneo não constituía uma barreira a este povo que se relacionava com todos os grandes reinos a sua margem. Até aquele momento, a civilização micênica se aproximava culturalmente de reinos orientais, seus contemporâneos, e cujo modelo se apoia em estruturas militares características, nas quais o conjunto entre guerreiro, carro e cavalo povoam as guerras, as lendas e a religião (VERNANT, 2002).

O autor, pontua ainda que as invasões dóricas, ocorridas no século XI, proporcionam o declínio desta civilização e da circulação micênica pelo Mediterrâneo, confinando-os do lado europeu. O sistema palaciano desaba, os elementos políticos se voltam sobre si, o *ánax* é substituído pelo *basileu*⁴, o bronze é substituído pelo ferro, a incineração dos corpos substitui a inumação e a escrita desaparece por cerca de 200 anos para reaparecer somente no século IX, tomada, desta vez, aos fenícios (VERNANT, 2002).

As famílias eminentes e guerreiras que anteriormente compunham a realeza do palácio, agora se relacionam e se confrontam com as comunidades aldeãs, que as sustentam e que fazem ressaltar as diferenças existentes. Frente a estas declaradas diferenças, os primeiros sábios passam a tomar por objeto o próprio ser humano em suas múltiplas dimensões, numa reflexão moral e política, que tenta harmonizá-los – uma *sophia*⁵, que surge já no século VII – viabilizando uma vida social. As formas de poder, suas manifestações e seus dilemas são colocados sob novos termos. O *basileu* também se modifica, retraindo-se também às funções religiosas. O poder é exercido por *arcontes*⁶ renovados a cada dez anos por um processo humano, e não mais divino ou místico, e que pressupõe embates e discussões para tanto. A “noção de *arché*⁷ - de comando – que se separa da *basileia*, conquista sua independência e vai definir o domínio de uma realidade propriamente política” (VERNANT, 2002, p. 44-45).

4Basileu: é o representante supremo da sociedade, que tomou o lugar do antigo rei centralizador – o *ánax* – e governa apoiado pela aristocracia de forma realmente política em o extremado controle pela vida social exercido anteriormente.

5Sophia: σοφία: sabedoria.

6Arconte: Na Antiga Grécia, até o século VI a.C, magistrado que exercia o poder de legislar, sendo suas funções, posteriormente, reduzidas ao cargo de executor das leis.

7Arché: αρχή: princípio fundamental, comando, autoridade.

Os diversos aspectos da vida social, seja guerreira, sacerdotal, agrícola, agora se expressam em parcelas de poder conflituoso que maturam o perfil grego ainda nascente – a *éris-philia* – ou seja, o poder do conflito e o poder de união/amizade, manifestam-se como entidades opostas e complementares que marcam a nova fase. A disputa passa a tomar a forma de *agón*, uma disputa de oratória. Quem se dá a estas discussões forma uma classe de iguais, mesmo oriundo de patamares diferentes da sociedade. As construções das casas não circundam mais o palácio e sim a *ágora*, ou seja, a praça, o local das discussões de interesse comum. O antigo palácio, agora abriga o culto público e assim, doravante com a *ágora* ao centro, configura-se a *polis* (VERNANT, 2002).

Após esta revisão histórica, se torna possível perceber a construção de um estado de espírito peculiar ao povo que aí, ao redor do Mar Mediterrâneo se instala e se desenvolve. Este estado de espírito vai marcar as principais conquistas interiores e o legado deixado para a civilização ocidental. O foco desta reflexão, ganha importância por manifestar as características de que a ela interessam: a formação e a amizade.

Formação e amizade no mundo grego

A presente seção trata da enorme influência da obra de Homero, com destaque para os poemas “Ilíada”⁸ e “Odisseia”⁹, que se torna comunicação básica na formação dos valores e ideais gregos que iriam influenciar a civilização ocidental definitivamente. Neste contexto, contribui em seguida Sócrates, por intermédio de Platão, a exemplificar os valores ideais e os dilemas da sociedade grega de então.

Contexto inicial: Homero, o cavalheirismo homérico e o *hoplita*¹⁰

Marrou (1990, p.6) situa a forma plenamente desenvolvida da educação na Grécia após a “contribuição decisiva de dois grandes educadores que foram Platão († 348) e Isócrates († 338) [definindo-a de forma ampla como] técnica coletiva pela qual

8 Ilíada: poema épico atribuído a Homero e que narra os episódios finais do décimo e último ano da guerra de Troia (Ílio), com destaque para a atuação de Aquiles, o maior guerreiro do conflito,

9 Odisseia: poema também atribuído a Homero, em que se narra o retorno de Odisseu, ou Ulisses, após a guerra de Troia.

10 *Hoplita*: cidadão-soldado; aquele que não abandona sua formação em batalha e renuncia á glória pessoal pelo bem coletivo.

uma sociedade inicia sua geração jovem nos valores e nas técnicas que caracterizam a vida de sua civilização”, portanto, esta forma madura se estabelece em dependência da civilização e recebendo desta o padrão de valores e técnicas características.

A civilização grega, como o próprio autor enfatiza, se desenvolve na “passagem progressiva de uma cultura de nobres guerreiros para uma cultura de escribas” (MARROU, 1990, p.7), diante disso, observa-se o crescimento da importância da formação para a inteligência se impor àquela que distinguia a formação do caráter, o desenvolvimento físico e a aquisição de destrezas técnicas. No estágio denominado de educação homérica, destacam-se duas modalidades: “uma *técnica*, pela qual a criança é preparada e progressivamente iniciada em determinado modo de vida, e uma *ética*, algo mais que uma simples moral de preceitos: certo ideal de existência, um tipo ideal de homem a realizar” (MARROU, 1990, p. 25).

A obra de Homero, neste caso, é a fonte de conhecimentos sobre um período histórico ainda carente de esclarecimentos. A sua epopeia inteira teria decorrido entre os anos 850 a 750 a.C. aproximadamente, portanto, um momento ainda de retomada da escrita e de autoconhecimento do novo cidadão grego tal qual seria conhecido doravante. O poeta teria vivido cerca de um século mais tarde, aproximadamente, segundo Marrou (1990). Sua obra, principalmente a *Ilíada e a Odisseia*, conta muito deste período e mostra elementos desta educação, seus objetivos e seus métodos. Em suma, como se observa nesta fase, o objetivo era formar um aristocrata, filho de camadas nobres que soubesse de tudo e se portasse em todos os ambientes de forma conveniente, inclusive na guerra¹¹. Em termos de centralidade cultural, o guerreiro ainda não havia sido preterido e o escriba estava nascendo.

Homero, portanto, forneceu os textos básicos para a educação grega de maneira “totalitária”, nas palavras de Marrou (1990, p.26). Toda a educação do período clássico, querendo formar o “homem completo”, está nele fundamentada. Isto explica por que o ideal cavaleiresco e aristocrático sobrevive a sua época, mesmo ascendendo o escriba. Os valores e o heroísmo homérico se aliam à conduta média do cidadão grego, que tinha na obra um “manual ético, [e] um tratado do ideal” (MARROU, 1990, p.27).

11 Também conhecida esta educação como cavaleiresca, pois insere o educando em valores que marcam sua conduta pelo destaque social, heroísmo e conformação de comportamento.

Assim, com exceção de Esparta, cidades com Atenas acabam por formar um cidadão que “não é verdadeiramente feliz senão quando se sente, quando se afirma como o primeiro em sua categoria, distinto e superior” (MARROU, 1990, p. 30).

Entre os séculos VIII e VII, com o advento da *polis*, “a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos” (EHRENBERG, 1937 apud VERNANT, 2002, p.53). Tal transformação se dá em primeiro plano pela preeminência que a palavra passa a ter sobre outros instrumentos de poder, sendo utilizada para a resolução das contendas pela *pheithó*¹², e em segundo plano pela

plena publicidade dada às manifestações mais importantes da vida social [que leva a população a] apreender progressivamente em proveito do grupo e a colocar sob o olhar de todos o conjunto das condutas, dos processos, dos conhecimentos que constituíam na origem o privilégio exclusivo dos *basileus*, ou dos *genes*¹³ detentores da *arché*” (VERNANT, 2002, p. 55).

A consequência mais importante deste movimento de democratização e divulgação se processa culturalmente em círculos sempre mais amplos que, por fim, abarcam a *demos*¹⁴ toda (VERNANT, 2002), o que significa o acesso da população aos bens espirituais da aristocracia, aos escritos de Homero e sua essência cavalheiresca, às sutilezas intelectuais expostas na *ágora* e, a compreensão das letras que caracterizariam o grego frente a si mesmo.

Esparta destoa deste espírito de busca da glória, mas se mantém conservadora em relação a esta formação belicosa, na medida em que, em outras como Atenas, a educação do escriba evolui. Continuará uma cidade de semiletrados, por questão de honra, atingindo o auge da cultura helênica por volta do ano 600 (MARROU, 1990). Do ideal de cavaleiro homérico transmuta-se o espartano em um cultivador do espírito coletivo, devotado ao Estado, e nesse sentido, receber tal educação, “ser educado segundo as normas, é uma condição necessária, senão suficiente, para o exercício dos direitos cívicos” (MARROU, 1990, p.41), ou seja, ela liga solidamente o cidadão comum ao Estado, dos sete anos aos vinte, e o transforma em um agente deste.

¹²*Pheithó*: a força da persuasão.

¹³*Genes*: nascimento; no contexto, os nascidos em uma determinada situação aristocrática ou de mando.

¹⁴*Demos*: povo; população.

Assim, a educação espartana “não terá mais por fim selecionar heróis, mas formar uma cidade inteira de heróis – soldados prontos a se devotarem à pátria” (JAEGER apud MARROU, 1990, p.36). Mais a frente, o autor ainda considera que ao lado da formação técnica figurava a dimensão moral como importantíssima, era uma educação “orientada para a formação do caráter” (MARROU, 1990, p.45), em moldes totalitários que reaparece no século XX através do fascismo e do nazismo. As mulheres recebiam uma preocupação paralela, cujo foco se desloca da “graça arcaica [que] cede o passo a uma concepção utilitária e crua: como a mulher fascista, a mulher espartana tem o dever de ser antes de tudo uma mãe fecunda em filhos vigorosos” (MARROU, 1990, p. 46).

Este traço se expandiria mais tarde em outros aspectos de rigor e sobriedade que se fariam presentes na sociedade espartana como elemento caracterizador. Porém, ele não é uma unanimidade que resume o espartano. O gosto pelos esportes e pela música também o caracteriza. Nos esportes, uma parcela imensa dos campeões olímpicos daquela era pertence a Esparta, sucessos que se devem em grande medida à excelência de seus métodos de treinamento. A música e na dança têm nas comemorações de origem religiosa seus pretextos frequentes. O exemplo desta cidade, dita destoante, demonstra, no entanto, que parcelas do espírito de democratização e publicidade se expressam claramente e integram o espartano comum ao mundo grego sem maiores esforços.

No entanto, por volta de 550 este curso evolutivo sofre uma interrupção. Progressivamente as artes e mesmo os esportes vão perdendo importância e a cidade passa gradativamente a uma comunidade estritamente militar, o que marca sua decadência frente as outras cidades gregas. O adestramento do *hoplita*, o cidadão-guerreiro que renuncia a toda glória pessoal, se torna aos poucos o único móvel da cultura espartana. Em termos de formação, os espartanos pecam por querer perpetuar o momento de sua glória, com objetivo à imutabilidade e renunciando propositalmente ao próprio movimento da vida (MARROU, 1990).

Ressalta-se, neste ponto, o abismo que se abre entre a formação de um aristocrata – *hippeus*¹⁵ ou cavaleiro com anseios de glória – e do *hoplita*. No primeiro, os

¹⁵*Hippeus*: herói homérico aristocrático; bom condutor de carros, com anseios de glória pessoal.

valores tendem para a busca pelo destaque, de forma a desconsiderar quaisquer cuidados pessoais, e até a vida em troca de um momento de prestígio na posteridade. Já o segundo é aquele que não abandona a sua posição na formação de combate, pouco ou nada lhe importando o brilho pessoal: a cidade e seus habitantes vêm em primeiro lugar. Em vista destas diferenças, como se forma a unidade, ou amizade, que trazem coesão ao Grego?

Deduz-se da fala dos autores que quase todo cidadão grego certamente passava pela experiência da guerra de uma forma ou outra, e mesmo que para apenas lhe sofrer as consequências. Esta vivência lhes impunha o desenvolvimento de habilidades com armas, com a luta corporal e com a estratégia em campo de batalha. Isto, no entanto, não os impediu o florescimento de técnicas mentais e habilidades intelectuais, e trouxe coesão aos cidadãos, manifestada numa percepção de que muitos de seus interesses eram partilhados por seus camaradas, a despeito de suas diferenças individuais – como se verá adiante – o que fortalecia o apreço por um bem coletivo que se consubstanciava na própria *polis*. Sócrates, por exemplo, em sua defesa, cita esta experiência se mostrando obediente ao “bom comandante”, mesmo sendo um pensador, dedicado a filosofia e ao cultivo de virtudes. Esta postura denota o apreço por aquele que pode e tem conhecimento para a defesa da *polis*, e por conseguinte, do bem comum. A herança homérica aliada ao senso dominante no *hoplita* parece fertilizar as experiências bélicas da comunidade, sedimentando a percepção da semelhança e os interesses maiores a serem defendidos.

Percebe-se assim que a obra de Homero, no tocante a formação do cidadão completo, interpenetra toda a civilização e povoa as mentes e os anseios dos cidadãos. O grego, no decorrer de sua trajetória, ainda que com diferenças bem marcadas em cada região, conserva este anseio de completude e, seja por necessidades prementes daquele momento histórico, seja por uma predisposição de mínios e hititas que formavam etnicamente a população grega de então, este caráter geral se manteve. O homem completo se manifesta de uma forma no guerreiro sedento de glória, mas também está presente no *hoplita* que não abandona seu posto e no pensador que esclarece e incentiva a reflexão. Isto se processa em função da semelhança com que se reconhecia o grego e que, em grande medida, ao lado da democratização e da

publicidade dos temas importantes para a *polis*, constitui o terceiro grande eixo que a caracterizou, a amizade, ou *philia*.

Os que compõe a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira ‘semelhantes’ uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da *polis*, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade (VERNANT, 2002, p. 65).

Frente a esta característica formativa, pode-se questionar sobre o que tem real valor para o grego, de um modo geral. Quais as virtudes perseguidas? Quais os vícios combatidos?

Do ponto de vista político, a Grécia dos períodos Arcaico (800-500), Clássico (500-338) e Helenístico (338 a.C.-146 d.C.), se constitui de cidades-estados independentes e que em grande medida, se polarizam com vistas a interesses próprios. Portanto, não é aí neste aspecto que se institui a *philia*, mas no traço psicológico e civilizatório que se manifesta na conduta desenvolvida nestas cidades. Traço este que afastava o homem comum da Natureza, mergulhava-o em um universo propriamente cultural e que, portanto, carecia, geração após geração, de esforços que preservassem seus fazeres, seus saberes, seus gostos, suas semelhanças e suas relações.

Pistas da formação do homem grego

Em “A defesa de Sócrates”, conta Platão como seu mestre Sócrates (469-399) se defende das acusações que lhe são endereçadas (PLATÃO, 1972). É interessante notar como os elementos centrais expostos acima, o uso preponderante da palavra como instrumento de poder, a publicidade que democratiza a discussão dos temas importantes à comunidade e a *philia*, se fazem presentes e são senão determinantes quanto ao seu modo de vida. O grego já se apropriara culturalmente, àquela altura, como indicam os textos, das condutas próprias de tais elementos e os reproduzia socialmente.

Inicia Sócrates pela acusação do poeta Meleto, “Sócrates é réu de pesquisar indiscretamente o que há sob a terra os céus, de fazer que prevaleça a razão mais fraca e de ensinar aos outros o mesmo comportamento” (PLATÃO, 1972, p. 12). Percebe-se

que esta acusação se reveste de especial interesse, pois se alicerça inicialmente na indiscrição, ou seja, no desvelar de algo oculto para o público em geral.

Quando refaz o percurso da calúnia, conta Sócrates que a Pítia¹⁶, respondendo a pergunta de Querefonte, afirmara que não havia ninguém mais sábio que ele próprio, Sócrates. Ora, considerando-se um homem comum, indaga da intenção oculta do deus Apolo com a declaração, e passa a investigar a sabedoria em quem dizia manifestá-la, para averiguar o que o oráculo queria realmente dizer. Descobre assim as falsas sabedorias e, ao desmascará-las, angaria antipatias (PLATÃO, 1972).

A indiscrição, no caso, se revela um ataque ao interesse privado presente na *polis*, bastião de explorações e interesses contra os quais se opunha a virtude pregada pelo filósofo. Contra ela, se defende lançando mão justamente da publicidade proporcionada pela *ágora*, em que muitos dos presentes o haviam ouvido falar, e na qual não discorria sobre tais assuntos: “dizei-o, pois, mutuamente, a ver se algum de vós me ouviu alguma vez discorrer, por pouco que fosse, sobre tais assuntos” (PLATÃO, 1972, p. 13). A *ágora*, neste caso, é o local em que se publiciza os temas de interesse coletivo para discuti-los e, sobre eles, encontrar soluções pertinentes. A ausência de tais temas privados serviria de álibi ao filósofo.

A publicidade, neste caso, tornava férrea a sobreposição do interesse comum ao privado e a massa popular exigia o ajustamento das condutas em jogo. Daí a observação do filósofo em relação às falsas sabedorias a serem veladas, pois podiam render, naquela época, bons pagamentos a seus detentores, que fariam discípulos pagantes, numa exploração espúria que falsearia um elemento basilar naquela sociedade: a formação. Daí também a sua consequente oposição da virtude aos interesses rasos: “quem é mestre nas qualidades de homem e de cidadão?” (PLATÃO, 1972, p. 13), e a exposição de sua pobreza para demonstrar sua isenção e a natureza real de seu interesse. A publicidade com a qual o cidadão contava era um dispositivo de garantia para os interesses da coletividade, se processava com a participação de todos usando da *ágora* diuturnamente e gerava um estado de ajustamento legitimado socialmente. Atenta-se aqui, para a complexidade e sutileza deste elemento, e

16 Pítia: Assim se chamava a sacerdotisa do templo de Delfos, que formulava oráculos (N. do T.) (PLATÃO, 1972, p.14)

questiona-se se estaria um bárbaro preparado para lidar com ele? Ou mesmo se seria a publicidade viável sem o concurso mais aprimorado da palavra? Certamente o grego se deixava expor e transformar, vida adentro, às situações que tornariam substantiva a presença destes elementos em suas condutas, suas reflexões e relações sociais.

A sociedade de então, como demonstra o relato de Platão, não era de maneira nenhuma homogênea, pelo contrário, o conflito de interesses entre as diversas categorias de cidadãos era por demais corriqueiro. Algo que ressalta à reflexão, no entanto, é esta forma com a qual era tratado o conflito e suas causas, isto sim um traço comum, a “recusa a uma situação sentida e denunciada como um estado de *anomia*¹⁷, [que propicia] a refundição de toda a vida social para organizá-la em conformidade com aspirações comunitárias e igualitárias” (VERNANT, 2002, p.78-79).

Se inicialmente, por exemplo, o assassinato era algo legitimado para o foro íntimo, posteriormente a *dike*¹⁸ se encarrega de regular as contendas, classificando o homicídio como crime que afronta a própria *polis* e, portanto, à comunidade, também outros tipos possíveis de conflitos passam a se submeter ao crivo de uma sociedade que progressivamente se afasta da barbárie do mundo antigo e se aproxima de um estado de *eunomia*¹⁹ (VERNANT, 2002).

Certamente este novo espírito que recusa a violência, a astúcia, a arbitrariedade, características da barbárie, passa a refletir a maturação cultural e impor mecanismos para sua preservação. O comparecimento à *ágora* e a tomada de partido, a reflexão sobre os temas, a disseminação de postulados e modelos de conduta como os do período homérico, tudo converge para a formação do cidadão e do polimento progressivo de sua conduta. Nasce na *polis* esta nova cosmogonia e, do ponto de vista dos saberes, uma epistemologia própria e inovadora para a época, calcadas em elementos de fundo ontológico.

A afronta, antes lavada em sangue e no calor de instantes dramáticos, passa a ser esmiuçada sob perspectivas diferentes, do ponto de vista de suas causas, de seus efeitos, de seus componentes agravantes e atenuantes e de suas possíveis soluções e á

17Anomia: ausência de lei ou regra, desvio das leis naturais; anarquia, desorganização.

18*Diké*: lei.

19Eunomia: na mitologia grega, Eunomia representa a disciplina, a boa ordem, e nasceu da união de Zeus, o poder, com Têmis, a justiça.

luz da tipificação da *diké*. Não mais a justiça com as próprias mãos, mas a intervenção pretensamente imparcial de um juiz. Não mais o cultivo de iras, ambições e luxúrias inebriantes, mas a ponderação, o controle dos sentidos e o afastamento das paixões são objetivos desejáveis para o bem de todos.

Como na obra de Anne Rice²⁰, “Entrevista com o Vampiro”, em que a personagem principal é transformada num monstro hemofágico, mas se recusa a fazer vítimas humanas, passando a valorizar aquilo que, interiormente, ainda se conservava nele de humano, o grego, já refletindo ontologicamente sobre a herança homérica e sobre a vida na *polis*, passa a recusar a barbárie em preferência à palavra, e se empenha numa construção civilizatória original, igualitária, coletiva, progressivamente mais humanizada que culturalmente o distância dos povos antigos, seus contemporâneos. Substitui aos poucos a glória pessoal aristocrática pela postura do *hoplita* e institui a lei acima dos interesses individuais e privados.

O reflexo da publicidade, se faz sentir na preservação do bem comum acima das diferenças, institui a *philia* e, por sua vez, preserva o impulso civilizatório invocando constantemente a elevação do espírito frente às tensões cotidianas, políticas e sociais.

Em seguida, frente à pretensão dos seus acusadores, Sócrates argumenta:

é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele [um político que considerava sábio] supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei, também pouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei (PLATÃO, 1972, p.15).

O que suscita aqui o filósofo senão a própria semelhança inicial existente entre ele e seu adversário, e mesmo a todos na *polis* – a *philia* – que se expressa na comparação por ele enunciada? E esta semelhança vem acompanhada da possibilidade de erro ou acerto em face da questão da existência do conhecimento e seu falseamento. Sua conclusão, no entanto, provavelmente desconcertou as mentalidades de então, pois para ele a sabedoria se encontraria na justeza entre a realidade, sua apreensão mental e sua enunciação, livre de suposições, portanto, precedida de um sincero autoconhecimento.

²⁰Anne Rice: escritora estadunidense autora de “*Interview with the Vampire*”, de 1976, adaptada para o cinema em 1994, com direção de Neil Jordan.

Percebe-se neste momento do julgamento que, apesar do impulso civilizatório e formativo da Grécia Antiga, havia uma certa maleabilidade nos padrões morais em pauta, posta em jogo com os artifícios e ferramentas presentes na oratória. Sócrates indaga os políticos e os poetas, concluindo, com estes últimos, que muitos deles trabalhavam por inspiração, escrevendo o que estava acima de suas capacidades, sem saber o que diziam, mas concluindo eles equivocadamente que tais capacidades eram suas. Os artífices, por outro lado, tinham conhecimentos – provavelmente técnicos – que segundo Sócrates, lhe faltavam, mas padeciam do mesmo orgulho. Questiona-se ele, e descobre preferir ser como era e não como os políticos, poetas e bons artífices: orgulhosos e presunçosos (PLATÃO, 1972).

Certamente a convergência precisa entre o que se é e o que se pensa ser e, sobre o que se sabe e o que se pensa saber, formam um alicerce sólido para a conquista de outras qualidades do espírito. Interessante compreender que este elemento, veiculado aos seus discípulos e por eles imitado, acaba por formar uma condição ética que principia por combater o erro – sutil, mas bastante destrutivo – no próprio íntimo de cada cidadão: é um autoexame mental e ético no plano individual que se manifesta no plano coletivo e civil, a caminho, portanto de uma condição ontológica do grego comum.

Ampliando isto hipoteticamente para toda uma sociedade, poder-se-ia confiar que todo cidadão estaria empenhado na manutenção bem comum; poder-se-ia contar com a colaboração de todos, pois cultivando virtudes estariam todos comprometidos solidamente com a solidariedade, com a franqueza, com o cumprimento minucioso de seus deveres; a atenção, nesta sociedade portanto se voltaria antes para estes sutis aspectos éticos e morais, virtudes a conquistar e manter, que para os aspectos de ordem material, e estes últimos, por importantes também, seriam dos primeiros a consequência.

De certa forma, a refutação às acusações de ateísmo e de corrupção da mocidade, que caem por contradição do próprio acusador, Meleto, que não as sustenta com palavras, no caso do ateísmo, e nem com sua própria conduta cotidiana, no caso da corrupção da mocidade (PLATÃO, 1972). Sobre esta última, é interessante também notar a ligação entre as palavras e as relações sociais por elas retratadas. O acusador

demonstra não se importar com a boa formação da mocidade, por não saber quem para ela fazia bem. Portanto, o falseamento entre o que ele era realmente e o que defendia ser perante a sociedade o conduzia até ali, ao descrédito demonstrado por Sócrates.

Apesar destes argumentos, o filósofo demonstra de antemão a quase certeza de sua condenação: “o que me vai condenar, se eu for condenado, não é Meleto, nem Ânicio, mas a calúnia e o rancor de tanta gente; é o que perdeu muitos outros homens de bem e ainda os há de perder, pois não é de esperar que pare em mim” (PLATÃO, 1972, p.20).

Mesmo assim, crendo na *polis* e naquilo que a sustentava, mas descrendo da retidão moral de uma parte dos seus cidadãos, elabora sua justificação afirmando não se envergonhar de algo que o fizesse correr perigo de vida, mas se aquilo seria ou não o correto. E afirma que se, como condição de absolvição tivesse que abandonar a filosofia e a arguição dos atenienses para o melhoramento de suas almas, dispensaria esta tal absolvição, repreendendo aqueles que valorizam o que menos vale e desprezando o mais valioso (PLATÃO, 1972). O trecho de sua justificação denota os eixos iniciais desta reflexão; a formação e a amizade, no impulso de enobrecer as almas de seus concidadãos a todo custo e conduzir-se, ele mesmo, perseguindo padrões mais elevados e úteis a todos.

A formação comparece sob vários aspectos. Do ponto de vista instrumental, ela ocorre nas conversas entre mestres e discípulos sobre temas que, de um modo geral se debruçam sobre o próprio ser humano (*antropos*), e expressa o anseio de compreender tanto a si mesmos quanto às dimensões de sua existência. Comparece também em cada uma destas dimensões: se o assunto é a *polis*, o grego civil se prepara para ela; se é um tema de fundo geral, o grego filósofo tenta alçar voos intelectuais à altura sobre a ética, a estética, a sofística, a política e etc.; se é alguma área de conhecimento específica, eis que se preparam matemáticos ou geômetras dentre outros possíveis inquiridores; enfim, o grego é o sujeito e o objeto desta sua formação.

Da perspectiva civil, a formação grega se filtra através da perspectiva instrumental, e estabelece elementos acima citados sobre a palavra, a preponderância da *diké*, a publicidade, a democracia e a amizade. Esta formação delimita a sua

existência na diferença com outras. Quem seria o grego sem estes elementos formativos diferenciadores? Seria possível caracterizar esta civilização sem este tipo cultural que se manifestou e abriu tantas perspectivas inusitadas naquele momento histórico?

Como se depreende de Vernant (2002), a formação está radicada no próprio ressurgimento da Grécia, após as invasões dóricas. Os quase dois séculos de isolamento e conflitos internos, de certa forma, fizeram eclodir uma autorreflexão identitária, um autorreconhecimento que ressalta aos olhos daquelas diversas categorias o que lhes era desejável, indesejável, legítimo, estranho, conveniente ou repugnante. Daí relações tão diversas se harmonizarem em pontos específicos – o bem comum – e convergirem para estes pontos as melhores energias; daí o esforço para manter a *polis*, como provedora deste bem comum; daí a *philia*, melhor expressão para amizade e união, elemento que se erige nas vivências depuradas no amadurecimento e escalonamento daquilo que é mais ou menos importante, e mesmo no sentimento de companheirismo nascido nos campos de batalha.

Depois de condenado, Sócrates se dirige aos seus acusadores mostrando que o que o perdera, fôra a falta de atrevimento e descaro, de lamúrias e gemidos que seus acusadores gostariam de ouvir e que eram indignos dele. Folga pela defesa que empreendida, mesmo condenado, e não pela outra – indigna por natureza. Mostra que há muitas formas de se escapar da morte indignamente e vaticina, por fim, que continuariam eles sendo importunados pelos moços virtuosos, e esta repreensão amiúde, uma forma de prisão desonrosa seria seu castigo, e não sua libertação (PLATÃO, 1972). Mais do que importunados por “moços virtuosos”, o filósofo aqui expõe que o pensamento de que o humano acaba se deparando com demandas que se reproduzem na sociedade; estas demandas – morais, intelectuais, políticas, sociais – persistiriam e gerariam sempre reações. Para elas, a estruturação de padrões sólidos de formação, calcada em um cuidado mais intenso daquilo que faz do humano, realmente humano, seria o caminho de libertação.

Tão lúcida a sua visão sobre a formação que antes de se despedir, pede para que façam com seus filhos o que ele fez com a sociedade ateniense, importunando-os caso

não cultivem a virtude (PLATÃO, 1972), portanto, pede para que cidadãos da *polis*, seus semelhantes, num ato de amizade, zelassem pela formação de seus filhos.

Considerações finais

Identificada a primeira virtude para Sócrates, este autoconhecimento e, por que não, esta humildade diante de quem quer que seja, observa-se que sem ela, constroem-se ilusórias reputações sobre inexistentes conhecimentos que, na sequência, desembocam em condutas éticas questionáveis e vazias. Em outras palavras, a base epistemológica, ontológica e cognitiva ligada à formação grega e expressa neste autoconhecimento, sustentava outras conquistas do espírito e possibilitavam o edifício ético, tanto individual quanto coletivo.

O quê e como era a formação, para este povo, residia sinteticamente aí, na própria forma de ser que se expressava na busca cotidiana, orientada epistemologicamente e processada ontologicamente. Formar era parte do viver em si e como esta vida se processava; era também a conversa em si mesma e como se processavam as conversas orientadas pela reflexão; formar era o fazer em sociedade e, partilhando das conquistas dela, se processava o “como” da formação. Todos estes patamares estavam implicados o que era e como se dava formação.

No princípio deste esforço reflexivo, ficou dito que ele não se destinava a fornecer receituários e modelos de aplicação. Persiste esta posição tomada, porém, tanto a formação quanto a coesão social representadas na *philia*, são temas gregos que se tornam atemporais pela intensidade com que se transmutam de civilização em civilização. Apesar do paradigma epistemológico ter se modificado tanto desde a Antiguidade, persistem os anseios inaugurados naquela época quanto à formação do humano integral. Quando se repudia esta completude, parecem proliferar, como bem transparece no relato de Platão (1972), as fraquezas morais, os apegos desmedidos e as arbitrariedades lamentáveis.

O grego parecia estar certo da necessidade de aprimorar suas concepções, de elevar e elucidar seus pensamentos; parecia prever a queda a cada instante e se precaver incessantemente dela. Jazia aí a causa, o porquê, da formação grega. Esta conduta individual de desconfiança, o fazia refletir pautado na razão, para concluir

que coletivamente as chances de desastre eram menores. A amizade surgia como apreço ao bem comum e ao semelhante; por este apreço, cada cidadão se prepararia vida afora em um esforço formativo que abarcava amplos aspectos da vida comum.

Portanto, para concluir, isolar os termos formação e amizade e considerá-los mais importantes parece uma incoerência. Prefere-se considerar que cresceram de importância na medida em que os padrões intelectuais, morais, sociais, políticos e econômicos se sofisticaram e ganharam neles as instâncias de preservação e ampliação cultural. Mais que transmitir instrumentalização cultural propícia, a formação expressou, para eles, o seu próprio *modus vivendi*.

Referências

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do Homem grego. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes: 2001.

MARROU, Henri-Irénée. **História da Educação na Antiguidade**. Tradução: Mário Leônidas Casa-nova. São Paulo: EPU, 1990.

PLATÃO. **Defesa de Sócrates**. Tradução: Jaime Bruna. Coleção "Os Pensadores", vol. II. São Paulo: Ed. Abril S/A Cultural e Industrial, 1972.

VERNANT, , 2002.

Submissão: Nov. 2019

Aprovado: Dez. 2019