

Filosofia e educação: autonomia e *paideia* platônica

Luciene Maria Bastos*

Resumo

Desde a década de 1990 há uma orientação mundial segundo a qual a educação escolar deve se adaptar ao progresso técnico-científico preparando sujeitos autônomos e críticos. Autonomia e criticidade tornaram-se palavras de ordem na chamada *sociedade do conhecimento*. Todavia, como outros conceitos, a autonomia está perdendo seu sentido original, derivado de suas raízes gregas, e se cristalizando como mero fetiche. Muito se fala, mas poucos buscam seu sentido amplo, forte e essencial. O presente artigo pretende discutir algumas questões postas pelo pensamento platônico, presentes na obra *A República*, que são centrais para a discussão sobre a autonomia. Trata-se de buscar a fertilidade da *paideia* platônica para pensar a educação atual.

Palavras-chave: autonomia, educação, *paideia*.

Philosophy and education: autonomy and Platonic *paideia*

Abstract

Since the late 1990 there is a global orientation that school education should adapt to technical and scientific progress, preparing critical and autonomous subjects. Autonomy and criticality have become watchwords in the so-called knowledge-based society. However, as other concepts, autonomy is losing its original meaning, derived from its Greek roots, and crystallizing as a simple fetish. It is said a lot, but few people seek its broadest sense, strong and essential. This article will discuss some questions put by Platonic thought, present in the Republic, which are central to the discussion of the autonomy. It is seeking the fertility of Platonic *paideia* to think the current education.

Keywords: autonomy, education, *paideia*

* Doutoranda em Educação pela Universidade Federal de Goiás. Professora de Filosofia da Educação na Universidade Estadual de Goiás e de História da Educação no Instituto de Educação Superior Aphonsiano. *E-mail:* lumariabastos@hotmail.com

Introdução

Historicamente, a finalidade da educação tem gerado divergências. A escola pública nasce em meio ao ensino escolástico, humanista e literário, e a ele se contrapõe a partir dos princípios liberais que engendram o advento da República. A partir da década de 1930, intensifica-se a defesa de uma escola que se preocupe menos em dar cultura geral e “iluminar” o espírito do homem e mais em prepará-lo para a vida e o trabalho (ROMANELLI, 1984).

Na atualidade, da escola à universidade, essa divergência se põe em novos nuances, uma vez que o intuito de preparar para o trabalho tem se desdobrado, de forma veemente, no desenvolvimento de habilidades e competências requeridas pela demanda do processo de acumulação capitalista, deixando em segundo plano a filosofia, as letras, as artes, enfim, as humanidades. Segundo Coêlho (2006, p. 44), a limitação da educação escolar a espaço de formação de técnicos e especialistas em determinadas áreas do saber banaliza e empobrece a educação e a escola, silenciando questões fundamentais da existência humana.

A busca de uma educação com sentido nobre e rigoroso é preocupação cativa da filosofia da educação, âmbito que preza, sobretudo, proporcionar a edificação de uma reflexão filosófica ao profissional da educação. Nesse sentido, pensar a autonomia assume teor fundamental.

Para o helenista Werner Jaeger (2001), a cultura propriamente dita tem sua origem e eterna fonte espiritual na Grécia helênica. Sua afirmação encontra respaldo na evolução histórica grega, que, nitidamente, tinha como finalidade última a formação de um elevado tipo de homem. Nesse processo, a educação não representava um simples fator: era, antes, a essência a que convergia todo esforço humano. Em outras palavras, a *paideia* grega consistia em conceito de alto valor ético, moral e espiritual continuamente buscado. Para compreender o sentido grego, dever-se-ia pensá-la como civilização, cultura, educação ao mesmo tempo, uma vez que a *paideia* não constituía uma arte formal, mas concretizava-se na própria estrutura objetiva da vida espiritual da nação, isto é, cristalizava-se na vida cívica, na religião, na literatura, na tragédia, enfim, na vida grega (JAEGER, 2001, p.1).

Atualmente, fala-se muito em autonomia. Desde a década de 1990, há uma orientação mundial segundo a qual a educação escolar deve se adaptar ao progresso técnico-científico consubstancializado pela globalização e pela mundialização da cultura.¹ O discurso educacional apresenta como finalidade a constituição de um sujeito autônomo e crítico. Nesse discurso, proclama-se: “A escola com que sonhamos é aquela que assegura a todos a formação cultural e científica para a vida pessoal, profissional e cidadã, possibilitando *uma relação autônoma, crítica* e construtiva com a cultura em suas várias manifestações” (LIBÂNEO, 1999, p. 7) (grifo meu).

Nessa perspectiva, engendram-se as políticas de educação escolar e de formação técnico-profissional na contemporaneidade, as quais se consolidam sob uma política neoliberal, buscando “a produção das qualificações necessárias ao funcionamento da economia” (FRIGOTTO, 2006, p. 266).

No entanto, a formação para a autonomia proclamada é uma formação restrita à utilidade, à aplicação, à instrumentalização para operar a sociedade e o mundo do trabalho, o que vai de encontro ao sentido do conceito de autonomia derivado de suas raízes gregas.

1 Segundo Evangelista (1997), após a Segunda Guerra Mundial, exigia-se a modernização e a tecnificação da educação com vistas à “conquista das mentes para a paz”. No entanto, o sistema educacional mostrava-se obsoleto, com isso iniciou-se uma campanha para instrumentalizá-lo. Para consubstancializar essa orientação, ou seja, a adaptação à modernização, são realizados fóruns mundiais de discussão sobre a educação, que envolvem a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco), o Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef), o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), além do Banco Mundial (BM). O primeiro fórum mundial ocorreu em Jomtien, na Tailândia, em 1990, com a Conferência Mundial sobre Educação para Todos. Nesse momento, foram traçados planos e metas a serem alcançados pela educação no período de dez anos, a então denominada década da educação. “Nesse contexto, os objetivos de superar as estruturas tradicionais da educação formal, de equipar as escolas com as modernas tecnologias da comunicação e de prover a sociedade dos meios indispensáveis ao cumprimento da meta ‘educação pra todos’ – vale dizer, mundializada, a distância, *satelitizada* – constituem-se ideais-força nos desafios que o século XXI já apresenta” (EVANGELISTA, 1997, p. 12, grifo da autora). Na segunda metade da década de 1990, foi redigido o relatório intitulado “Educação um tesouro a descobrir” por uma comissão presidida por Jacques Delors, atendendo a uma solicitação da Unesco. Nele, encontram-se as diretrizes e metas que devem nortear a educação no século XXI, as quais, a partir de então, tornam-se presentes na legislação educacional da rede pública de ensino (balizando também a rede privada), nortecendo as reformas educacionais dos sistemas de ensino. Nesse Relatório, verifica-se a preeminência de “formar agentes econômicos aptos a utilizar as novas tecnologias e que revelem um comportamento inovador. Requerem-se novas aptidões e os sistemas educativos devem dar resposta a esta necessidade” (DELORS, 2001, p. 71).

O presente artigo pretende discutir algumas questões postas pelo pensamento platônico presentes na obra *A República*, que são centrais para se pensar a autonomia humana. Pode-se questionar: por que pesquisar a problemática da formação autônoma no povo grego, uma vez que esse é um tema retomado na modernidade? As palavras de Soares são muito relevantes para repensar o sentido dos clássicos para a modernidade:

Na literatura especializada encontramos abundantes e diversas formas de interpretar a realidade, mas poucas fornecem conhecimento para transformá-la. Modismos pedagógicos são abundantes e chegam frequentemente com ilusões inovadoras, entretanto, novas leituras das obras clássicas, pela própria força do clássico e pela pertinência da leitura enraizada na problemática atual, tem mais força renovadora e mesmo transformadora que muitas teorias mais recentes, daí o caráter revolucionário do clássico que é clássico por ser atual e revolucionário por fornecer conhecimentos para diagnósticos críticos e ações transformadoras. (SOARES, 2002, p. 9)

O contexto histórico da Grécia antiga, ao discernir o ideal educativo, a *paideia*, como transcendência, elevação da alma, tem relevância inigualável para refletir e buscar a essência da autonomia.

Pólis: a constituição do homem como ser político

A criação da *pólis*, entre os séculos VIII e VII a.C. é inseparável da história da razão humana ocidental. A *pólis* nasce num contexto de questionamento em que a *arkhé*, a origem, deixa de fundamentar-se na natureza, *phýsis*, para indagar sobre a dimensão do humano.

Segundo Jean-Pierre Vernant (2002), com a *pólis* inaugura-se uma nova forma de vida social, as relações entre os homens adquirem cunho político. Há uma profunda ligação entre a razão e a palavra, *lógos*, que se torna instrumento político; o poder é exercido pela palavra, com a *peithó*, a força da persuasão. Todas as questões de interesse geral são submetidas à arte oratória e o público é o juiz. O exercício da palavra oral é o demonstrativo da ligação entre os cidadãos e a *pólis*. A discussão torna-se regra do jogo intelectual e político. Antes, a justiça, *dike*, dependia do rei, a partir de então

está nas mãos dos homens. Entretanto, não é sem resistência, há obstáculos e conflitos. A vida social entregue à publicidade expressa o processo de laicização, segundo o qual as leis e a justiça também são alvos do pensamento reflexivo.

Nesse contexto, o exercício da palavra cinde-se em duas dimensões que se confrontam: a sofisticada e a filosofia. A primeira liga-se à vida pública a serviço da atividade política, ao oferecer lições pagas na preparação para o poder. A segunda compõe-se de um seletivo grupo que se dedica ao estudo da ciência, da *epistème*, pois a filosofia não consegue despertar o interesse de todos, restringe-se àqueles que se dispõem a contemplar a essência do ser e buscar a verdade. Aí a atividade política se faz em praça pública, na *agorá*, sem cobrar por isso.

Uma característica que vem completar o espírito da *pólis* é a ideia de unidade entre os cidadãos. Todos que participam do Estado definem-se como *isoí*, iguais; mesmo com a diversidade humana, todos são membros da mesma *pólis*, são cidadãos. Essa é sua igualdade, *isonomía*, o que constitui a *phília*, a amizade. A lei se faz pela palavra, pela discussão; a democracia é criada e realizada minuto a minuto. Segundo Soares (2002, p. 21), os gregos consideravam bárbaros todos os povos que moldavam suas ações pela violência, abdicando da palavra.

À medida que a cidade vai se constituindo, os problemas são postos e a lei procura fixar limites à ambição, à ostentação, recusando o descomedimento, a *hýbris*, pois tal pode ameaçar a igualdade do corpo social da *pólis*. A *dike* concilia, harmoniza; deve haver vigilância à prepotência, dedicação à vida comunitária. Desse ideal de comportamento delinea-se a *sophrosýne*, a temperança, o equilíbrio, a harmonia que submete o indivíduo à imagem que a cidade faz do *homem político*.

Com a constituição da *pólis*, o homem grego começa a procurar explicações sobre a *arkhé* do universo, mas agora de forma racional; passando do mito e da religião à razão, à filosofia. A origem do mundo perde seu caráter de mistério divino e desce ao nível do humano.

Notadamente, na Grécia do século V a.C., a interrogação sobre o humano ganha evidência e, nesse processo, Atenas constitui-se um *lócus* privilegiado. Nesse período, em Atenas predomina o poder da palavra dialógica, o debate e a persuasão. Em seu espaço, a palavra, *lógos*, vigora em

toda sua amplitude, fundando a autoridade das leis. Nesse contexto situa-se Platão: ele nasceu em Atenas em 428-7 a.C. e morreu na mesma cidade em 348-7 a.C. Seu nascimento ocorreu no ano seguinte ao da morte de Péricles, seu falecimento deu-se dez anos antes da batalha de Queroneia, que assegurou a Filipe da Macedônia a conquista do mundo grego. A vida de Platão transcorreu, portanto, entre a fase áurea da democracia ateniense e o final do período helênico: sua obra exprime um pensamento alimentado pelo clima de liberdade e de apogeu político.

Em *A República*, Platão teoriza a respeito da sociedade justa e critica a sociedade de seu tempo. A questão a que se dedica é a essência do Estado e da educação, pois o Estado só pode fundamentar-se na educação de seus cidadãos para o bem, não na cobiça ao poder pelos indivíduos ou grupos sociais. A condenação de Sócrates levou Platão à conclusão de que simples modificações nas leis da cidade, que para ele significava o Estado, não a mudariam. Haveria mera substituição na posse do poder. Seria necessária, para a construção de uma *pólis* justa, sua total e radical reorganização. Efetuar tal reorganização somente seria possível por meio da educação, afinal seria necessária a formação de outro homem, uma vez que, para a consolidação da cidade justa, erigida por homens justos, seria necessário o conhecimento do Bem, a virtude maior. Esse conhecimento, tarefa da filosofia, seria a base da sociedade justa. O objetivo platônico é a união do conhecimento com a prática.

Platão edifica o *Estado perfeito* como paradigma da humanidade. A ideia de um Estado perfeito, em si, não era nova. Outros gregos já haviam erigido ideais de *eunomia*, boa lei, uma vez que havia descontentamento com o Estado existente. Segundo Jaeger (2001), o Estado platônico não é senão a imagem aumentada do homem. Formar o Estado significa formar o verdadeiro homem. “O Estado é o meio para cultivar a justiça na alma do homem” (JAEGER, 2001, p. 762).

Até o tempo de Platão e Aristóteles, o Estado e suas leis constituíam o paradigma de toda forma de vida. O indivíduo era essencialmente o cidadão, a cidade era o horizonte absoluto da vida do homem. Aí, a *pólis* situava-se como centro do período histórico mais importante da evolução grega. De acordo com Jaeger (2001), descrevê-la era descrever a totalidade da vida dos gregos.

“Política” vem de *politiké*, relacionada com *polítes*, o habitante da *pólis*, o membro da *políteia* que podia participar da atividade política. Há uma relação intrínseca entre homem e sociedade – *anthrôpos* e *pólis*. Aristóteles demonstra essa ligação inerente, na obra *Política* (VIII, 1,1337a) ao afirmar que o cidadão não pertence a si mesmo, mas à cidade. O *ser* homem encontrava-se fundamentalmente vinculado ao homem político; por sua vez, a formação do homem estava direta e essencialmente ligada ao Estado, supremo educador ao lado dos poetas, dos músicos, dos filósofos, dos oradores. Nesse sentido, segundo Lilian do Valle (2002), a definição da natureza humana como *zoón politikón* se faz característica do ser político que se constitui na *pólis*. A verdadeira natureza humana só pode ser plenamente realizada na existência comum.

Um traço fundamental da *paideia* platônica é a formação humana essencialmente política, pois não há vida sem o outro, ao contrário, é na “com-vivência” na *pólis* que o homem se constitui como tal. Porém, essa convivência, para ser política de fato, deve se pautar pela palavra livre, pelo discurso argumentativo e pela amizade, sem perder de vista que a amizade não impede o debate, *agón*, e o conflito de ideias na busca pela justiça e pela *areté*, excelência. Conceber a natureza humana como política significa compreender que o homem se constitui como humano na vida pública, na busca reinterada pelo bem comum.

Nessa perspectiva, Platão concebe o homem como alma e o verdadeiro bem do homem é seu bem espiritual. Assim, a política que pretenda ser autêntica deve ter em vista o bem do homem, isto é, a verdadeira política deve visar ao cuidado com a alma. A falsa política visa apenas ao prazer corpóreo e material do homem. Para cuidar da alma, o melhor meio é a filosofia. Explica-se, desse modo, a relação intrínseca entre política e filosofia, assim como entre o político e o filósofo. Segundo Ulhôa (1995), no tempo de Platão, Atenas estava povoada por vícios e corrupção, numa completa decadência da moralidade, daí sua permanente preocupação em como construir (filosoficamente) o melhor Estado. Para esse filósofo, apenas a filosofia pode reconhecer a justiça na vida pública e na vida privada, pois somente a filosofia, o pensamento como contemplação, consegue transcender os interesses imediatos, particulares, utilitários, que tendem a aprisionar o homem, e elevá-lo à busca pela essência, pela verdade.

Para Platão, a justiça da cidade depende do exercício justo e verdadeiro da cidadania, para o qual é *conditio sine qua non* cumprir o que a natureza de cada cidadão determina. Dessa forma, cada um deve dedicar-se a apenas uma tarefa, pois assim fará um trabalho mais perfeito para a *pólis* (PLATÃO, *A República*, II, 370b). A questão platônica é buscar o que é fundamental para a vida em comunidade, para a vida pública, tentando garantir a maior harmonia possível dentro da diversidade de pessoas e interesses, e, principalmente, que os interesses individuais não se sobreponham aos da coletividade, pois a *pólis*, ou seja, a vida pública é a pedra angular da vida humana.

Paideia platônica

Platão concebe a *pólis* composta por uma classe de artesões e uma classe de guardiões; dentro da última surgem os dirigentes da cidade. Para a primeira classe de cidadãos, não é necessária uma educação especial, pois as profissões são fáceis de aprender; é *mister* que cada profissional procure ser o mais perfeito possível. Para a classe de guardiões, é necessária uma educação acurada: poesia, música e ginástica são os instrumentos adequados. A ginástica visa equilibrar corpo e alma, a música, enaltecer a contenção e sobriedade. “A falta de graça, de ritmo ou de harmonia é parente próxima da linguagem viciosa e dos maus costumes, assim como seus contrários o são das qualidades opostas: a ponderação e a retidão de conduta” (PLATÃO, *A República*, 401a).

Assim, a educação ginástica e musical visa à constituição de bons costumes, daí a preocupação platônica em restringir a prática das artes e da poesia, receando que levem à naturalização de vícios, causando na alma irreparável dano. Essa preocupação leva Platão a asseverar:

Só devemos procurar artistas felizmente dotados e capazes de descobrir por toda a parte o rastro do belo e do gracioso, para que nossos jovens, à maneira dos moradores de lugares sadios, tirem vantagem de tudo e que apenas as impressões de coisas belas lhes possam atingir os olhos ou os ouvidos, tal como se dá com a brisa benéfica que sopra de uma região salubre, e os levem, desde a infância, insensivelmente, a amar e a imitar os belos discursos e a se harmonizarem com eles. (PLATÃO, *A República*, 401c-d)

Desse modo, a boa educação é aquela que deixa a alma propícia a amar o belo, alimentando-se dele para tornar-se nobre e bom, assim como a censurar o feio desde a infância, para que, ao chegar à maturidade da razão, o belo e bom tenha se tornado familiar. Esse é o ideal de perfeição física e moral da Grécia do século V a.C., o *kalòs kai agathós*, o belo e bom. Platão põe uma questão fundamental para a construção do humano no homem, a saber, a afinidade na alma para amar o nobre e bom, trabalho a ser realizado desde a tenra idade, pois o homem tem a tendência a se deixar direcionar pelos sentidos, pelo prazer imediato e fugaz, o que dificulta, sobremaneira, superar o que há de animal em si. Daí a importância em educar a alma desde cedo, para que reconheça o que é essencial ao ser humano.

Tendo em vista o ideal de perfeição física e moral, os guardiões devem ter índole apropriada, serem, ao mesmo tempo, mansos e ousados, fortes e ágeis, valentes e amantes da sabedoria. É na classe dos guardiões que se distinguem os dirigentes do Estado. Serão governantes aqueles que durante a vida, mais que os outros, amaram a cidade e realizaram o que é bom e útil à vida em comum, ou seja, fizeram o bem à *pólis*. Segundo Platão, esses são os verdadeiros filósofos, pois poucos são aqueles capazes de, infatigavelmente, procurar o Bem, “a fonte primitiva do conhecimento e da verdade” (508e).

Platão é um representante e defensor da educação e cultura nobres. Para ele, assim como na natureza, existe uma hierarquia natural entre os homens. Assim, apenas o filósofo pode governar a *pólis*, haja vista que apenas ele aspira à sabedoria, abstém-se dos prazeres corpóreos e se compraz com a essência das coisas, mantendo-se em constante luta contra a primazia dos sentidos.

Para Platão, a vida na *politeia* revela as aptidões de cada indivíduo, do artesão ao governante, explicitando aqueles que se dedicarão à *poiésis*, implicando saberes mais elementares, assim como quem se dedicará à *theoría*, o mais elevado dos saberes. Para aqueles capazes de apreender o “ser eternamente imutável”, os filósofos, a educação baseada na música, poesia e ginástica é apenas seu momento inicial. A preparação filosófica tem como fundamento a distinção entre ciência, *epísteme*, e a opinião, *dóksa*, culminando na dialética, o conhecimento do Bem. Parafraseando Reale (2001), o *caminho* que leva do sensível ao suprassensível, do corruptível ao incorruptível, do múltiplo ao uno passa pela aritmética, pela geometria plana

e espacial e pela astronomia. Essas são disciplinas que elevam o pensamento à abstração necessária à dialética, possibilitando ver com *os olhos da alma*.

Assim, continuei, o método dialético é o único que rejeita as hipóteses para atingir conclusões, e que puxa brandamente o olho da alma do lamaçal bárbaro em que vivia atolado, a fim de dirigi-lo para cima, empregando para essa conversão as mencionadas artes, como auxiliares e cooperadoras. (PLATÃO, *A República*, 537d)

A abstração alcançada pelo método dialético constitui o caminho para erguer *os olhos* do mundo sensível e atingir a contemplação das Ideias, da essência. O aprisionamento humano ao mundo sensível, universo das sombras, é expresso por Platão no mito da caverna. Neste, entre outras concepções, figura a concepção platônica de educação, *paideia*, em que os seres humanos se escondem “em uma morada subterrânea em forma de caverna”, no mundo das sensações, do aparente e acidental. Encontram-se de “pernas e pescoços amarrados em cadeias”, o que os impossibilita de “virar a cabeça” e ver o mundo das Ideias, o real, a essência. Os homens veem apenas “estátuas e figuras”, “sombras em desfile” que consideram a realidade.

Platão faz ver que o homem prende-se a uma realidade meramente sensível e aparente e pensa que isso é o real. Essa é uma concepção fértil para pensar a atualidade, momento em que o homem vive cercado por figuras ideológicas que camuflam a produção da realidade, dificultando a reflexão sobre ela. O imaginário da globalização, do progresso das ciências e da tecnologia incutido pela mídia e pelos grupos no poder oculta as relações de poder, de dominação, de heteronomia e de negação de direitos tecidas no âmbito da sociedade atual. A ideia disseminada, insistentemente, é a da necessidade de aprender a viver no mundo tecnológico sob o risco de ficar à margem da sociedade. No entanto, a aparência de avanço civilizatório dificulta pensar o sentido das transformações tecnológicas, suas implicações e limites, bem como sua importância para tornar a existência humana mais digna, e não meramente mais produtiva.

Todavia, Platão também demonstra que o homem tem a capacidade de ver não apenas com os olhos físicos, mas também com os olhos da alma e assim captar a essência. Esse é o papel da educação, fazer *o giro do olhar*, a

periagogé, possibilitar ao homem a luz do conhecimento, num processo de ascensão da existência humana à plena essência do Bem.

Assim, prossegui, a educação não será mais do que a arte de fazer essa conversão, de encontrar a maneira mais fácil e mais eficiente de conseguí-la; não é a arte de conferir vista à alma, pois vista ela já possui; mas, por estar mal dirigida e olhar para o que não deve, a educação promove aquela mudança de direção. (PLATÃO, *A República*, 518d)

A educação é o processo de conversão da alma, elevando-a da ignorância, do sensível, do imediato e do superficial, para a luz da sabedoria e da verdade, do supremo conhecimento do Bem. É preciso ressaltar que a educação não constitui uma nova natureza no homem, mas orienta a alma na superação da subsunção ao plano sensível, no caminho de ascensão ao Bem. O ponto fulcral da educação platônica é o giro do olhar das ideias, juízos, valores e práticas que reduzem o que há de humano em cada um para a essência, o sentido, os fins da vida humana. Pensar o que realmente faz a vida valer a pena – que vale a pena sentir dor, alegrar-se, indignar-se –, para não prosseguir deteriorando a própria vida em atividades sem sentido, triviais, frívolas. Trata-se de educar a alma para libertar-se do fugaz, do efêmero, do imediato, do prazer supérfluo, do consumismo, elevando o espírito para além do aqui e agora.

Que a educação platônica vise a realizar, com a maior perfeição, *areté*, a natureza de cada homem configura, exatamente, a justiça para Platão. É preciso que cada cidadão cuide em desempenhar bem sua função na cidade, para que a vida se realize como bem comum. A verdadeira educação, a *paideia*, é uma formação geral, política, voltada às necessidades do Estado.

Pensar a educação na perspectiva platônica significa entender a *paideia* como formação intrinsecamente política, educação dos sentidos, dos desejos imediatos, dos interesses particulares, visando a ascender ao pensamento de que somos uma “comum-idade”, somos parte de um todo maior, que é a sociedade, composto por nossos atos e nossas omissões. Portanto, o homem deve atentar para a necessidade de ser efetivamente um membro dessa sociedade, questionando o que é disposto para si, para seu colega de trabalho, seu vizinho, o cidadão de sua cidade, de seu país, da humanidade.

Paideia platônica e autonomia

Platão concebe a criação da cidade justa intrinsecamente articulada à educação do homem justo mediante o conhecimento do Bem. A conduta moral tem sua gênese no interior do próprio homem, antes de se caracterizar como mera submissão exterior à lei. A expressão da ética grega é forjada no idioma grego com o conceito de *enkrateia*, que significa domínio de si próprio, firmeza e moderação. Esse conceito contém o germe do Estado ideal de Platão (JAEGGER, 2001, p. 548-549).

O princípio de domínio interior do homem por si mesmo tem implícito um novo conceito de liberdade. Até então, a palavra livre, *eleútheros*, designava o que não é escravo, *doulos*. A palavra *eleuthérios*, liberal, derivada de *eleútheros*, começa a significar a atitude própria do cidadão livre, tanto na forma como gastava seu dinheiro ou no modo de se exprimir, como em seu modo de viver, suas atitudes e comportamento. O que é denominado cultura liberal é a *paideia* do cidadão livre em contraposição à incultura do homem não livre e escravo. É Sócrates quem expressa isso, ao cunhar o conceito *enkrateia*, fazendo da liberdade um conceito ético, na ordem do interior moral do homem, como domínio de si próprio (JAEGGER, 2001, p. 549).

Articulado ao conceito de *enkrateia*, Platão concebe a autarquia como qualidade fundamental do Bem. É autárquico aquele que limita seus desejos e aspirações, domina seus instintos dentro de si, suportando tudo com moderação (387e). Tal riqueza interior é a *areté* do homem político.

Assim, embora o conceito de autonomia, *autós nómos*, governo de si mesmo, para o pensamento político grego exprimisse apenas a independência de uma *pólis* em relação a outra, a partir do conceito de *enkrateia* a autonomia moral se faz no sentido de liberdade interior, domínio de si próprio, o império da razão sobre os instintos. É livre e autônomo o homem que não é escravo de seus próprios apetites e busca o melhor para a cidade. Portanto, a autonomia moral consiste subordinar-se, como membro, à totalidade da *pólis* e de suas leis, bem como questioná-las quando necessário.

Assim, a autonomia se constitui como *areté* característica do homem político, o homem da *pólis*, tornando-o capaz de ser sujeito de sua história, numa autoconstrução do indivíduo juntamente com *o outro*, numa

“com-vivência” ética para a construção de relações sociais que efetivamente cultivem a liberdade no ser humano.

A existência de condições objetivas para o exercício da liberdade, da autonomia – ou a possibilidade –, não é o suficiente. É necessário ao homem conhecê-las, saber utilizá-las e *querer* utilizá-las. A transformação do mundo exterior ocorre mediante a transformação interior do homem. Mudar o mundo significa, antes, fortalecer a si mesmo. É um erro, e uma ilusão, supor que o comportamento ético se realize meramente como fator individual. O comportamento ético se efetiva por meio do fortalecimento individual que se consolida na atividade exterior, nas relações sociais. Graças a isso, é possível dizer que o homem é essencialmente *político*, visto ser nas relações em sociedade que realiza e significa verdadeiramente sua natureza humana. Em razão disso, a natureza humana não pode ser encontrada em nenhum homem em particular, mas em todo o gênero humano.

Nessa perspectiva, a autonomia diz respeito a um processo formativo comprometido com a existência política, a vida pública, cuja finalidade é a justiça; reporta a um processo em que a alma seja educada a buscar a ideia, a essência, o significado da vida; pressupõe a permanente busca da verdade, a crítica e o rigor no pensar as ideias e práticas cotidianas de injustiça, de desigualdade, de fome, de exploração, de violência, de destruição da natureza, de desrespeito ao outro para possibilitar a criação de novos modos de existência. Em suma, autonomia pressupõe a confirmação contínua e cotidiana do humano que há em cada homem, mediante a luta contra os instintos, as paixões, os desejos individuais e egoístas, elevando o olhar para as questões fundamentais da vida em comunidade, transcendendo o mundo da opinião, da aparência e da superficialidade desse mercado que vende ilusões, buscando realizar uma convivência fraterna, ética, justa, numa comunidade de amigos, *koinonía philikón*. Autonomia significa realizar a humanidade em cada um de nós.

Referências

COÊLHO, I. M. Universidade e formação de professores. In: GUIMARÃES, Valter S. (Org.). *Formar para o mercado ou para a autonomia?* O papel da universidade. Campinas, SP: Papirus, 2006. p. 43-63.

DELORS, J. *Educação um tesouro a descobrir*. Relatório da UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI. 2. ed. São Paulo: Cortez; MEC; Unesco, 2001.

EVANGELISTA, E. G. dos S. *Educação e mundialização*. Goiânia: Ed. da UFG, 1997.

FRIGOTTO, G. Fundamentos científicos e tecnológicos da relação trabalho e educação no Brasil hoje. In: LIMA, Júlio César França; NEVES, Lúcia Maria Wanderley (Orgs.). *Fundamentos da educação escolar do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Fiocruz; EPSJV, 2006. p. 241-288.

JAEGER, W. *Paidéia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LIBÂNIO, J. C. *Adeus professor, adeus professora?* Novas exigências educacionais e profissão docente. São Paulo: Cortez, 1999.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

REALE, G. *História da filosofia antiga*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2001. v. 2.

ROMANELLI, O. de O. *História da educação no Brasil (1930-1973)*. Petrópolis: Vozes, 1984.

SOARES, A. J. *Dialética, educação e política: uma releitura de Platão*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2002.

ULHÔA, J. P. Platão, o Estado e a justiça. *Cadernos do Instituto de Ciências Humanas e Letras da UFG*. 1995. (Séries: filosofia, n. 1).

VALLE, L. *Os enigmas da educação: a Paideia democrática de Platão a Castoriades*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

VERNANT, J-P. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

.....

Recebido em: 17 jan. 2013

Aceito em: 16 maio 2013