

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 ideias-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