

A duplicidade na educação da *areté* em *A República* e no *Protágoras* de Platão

6

*Duplicity in areté education in Plato's
Republic and Protagoras
La duplicidad en la educación de areté en
La República y en Protágoras de Platón*

DOI: 10.18226/21784612.v22.n2.06

Marcelo Barreira*

Resumo: O artigo compara duas propostas de educação da *areté* nos textos de Platão: o “Mito de Prometeu” no *Protágoras* (320 C-328 B) e o “Mito da Caverna” no Livro VII de *A República*. Isso se deve à ambiguidade do termo *areté*, que pode ser compreendida como virtude moral ou como competência. Há uma homologia estrutural entre o mito narrado por Platão no *Protágoras* e o Livro VII acima: sua antítese paradigmática e teórico-valorativa. Ambos os textos se estruturam em duas partes: a narração de uma alegoria (*mythos*) e, logo em seguida, a explicação analítica dessa alegoria por um discurso racional (*logos*). Acompanhando a terminologia contemporânea de Wolff, esse debate se traduziu numa abordagem divergente, mas complementar entre a “verdade jurídica”, defendida pelo personagem de Protágoras, em contexto democrático, e a “competência técnica” do personagem Sócrates, na segunda perspectiva. Debate que acarreta, até hoje, os respectivos desdobramentos pedagógicos. No que concerne à natureza e à cultura, enrijecida pela fixidez das leis da física (*physis*) e pela arbitrariedade das leis jurídicas (*nomos*), a epistemologia ligada ao primeiro tipo de conhecimento venceu as humanidades. Essa vitória associou, depois da modernidade, as ciências da natureza com o discurso verdadeiro sobre o real. Todavia, há de se recuperar o papel dos sofistas ao enfatizarem a relação entre verdade e construção político-jurídica em contexto democrático. O ponto central dessa sua perspectiva opinativa é o paradoxo sofístico de usar competentemente algo comum, a palavra, que

* Doutor em Filosofia. Professor no Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes). *E-mail*: marcelobarreira@ymail.com

adquire um diferencial técnico na arena pública graças à capacidade de persuasão por uma nova técnica do discurso: a retórica.

Palavras-chave: Platão. *Areté*. Democracia. Competência. Educação.

Abstract: The article compares two proposals for the education of *areté* in Plato's texts: the "Myth of Prometheus" in *Protagoras* (320 C-328 B) and the "Cave Myth" in Book VII of *The Republic*. This is due to the ambiguity of the term *areté*, which can be understood as moral virtue or as competence. There is a structural homology between the myth narrated by Plato in *Protagoras* and Book VII above: its paradigmatic antithesis and theoretical-evaluative. Both texts are structured in two parts: the narration of an allegory (*mythos*) and, soon after, the analytic explanation of this allegory by a rational discourse (*logos*). Following the contemporary terminology of Wolff, this debate translated into a divergent but complementary approach between the "legal truth" defended by Protagoras' character in a democratic context and the "technical competence" of the Socrates character in the second perspective. Debate that brings, until today, their pedagogical unfolding. As for nature and culture, hardened by the fixity of the laws of physics (*physis*) and by the arbitrariness of legal laws (*nomos*), epistemology linked to the first type of knowledge overcame the humanities. This victory associated, after modernity, the sciences of nature with the true discourse on the real. However, the role of the sophists in emphasizing the relationship between truth and political-juridical construction in a democratic context has to be retaked. The central point of this view is the sophistical paradox of competently using something common, the word, which acquires a technical differential in the public arena thanks to the capacity for persuasion by a new technique of discourse: rhetoric.

Keywords: Plato. *Areté*. Democracy. Competence. Education.

Resumen: El artículo compara dos propuestas de educación de la *areté* en los textos de Platón: el "Mito de Prometeo" en el *Protagoras* (320 C-328 B) y el "Mito de la Cueva" en el libro VII de *La República*. Esto se debe a la ambigüedad del término *areté*, que puede ser entendido como una virtud o competencia moral. Existe una homología estructural entre el mito narrado por Platón en el *Protagoras* y el Libro VII – su antítesis paradigmática y teórico-valorativa. Ambos textos se estructuran en dos partes: la narración de una alegoría (*mythos*) y, enseguida, la explicación analítica de esta alegoría por un discurso racional (*logos*). En consonancia con la terminología contemporánea de Wolff, ese debate dio lugar a un enfoque divergente pero complementario entre la "verdad jurídica", defendida por el personaje de Protagoras en el contexto democrático, y la "competencia técnica" del

personaje Sócrates, en la segunda perspectiva. Debate que lleva hasta el día de hoy, a desarrollos pedagógicos. Con respecto a la naturaleza y la cultura, tensado por la fijeza de las leyes de la física (*physis*) y la arbitrariedad de la ley jurídica (*nomos*), la epistemología vinculada al primero tipo de conocimiento ha superado a las humanidades. Esta victoria ha asociado, después de la modernidad, las ciencias naturales al discurso verdadero sobre lo real. Sin embargo, se debe recuperar el papel de los Sofistas para enfatizar la relación entre la verdad y la construcción política y jurídica en el contexto democrático. El punto central de esta perspectiva opinativa es la paradoja sofística de utilizar hábilmente algo común, la palabra, que adquiere un potencial técnico en el ámbito público gracias a la capacidad de persuasión por una nueva técnica del discurso: la retórica.

Palabras clave: Platón. *Areté*. Democracia. Competencia. Educación.

Introdução

O “Mito de Prometeu” descrito no *Protágoras* (320 C-328 B) é uma boa polarização teórica ao “Mito da Caverna” apresentado no Livro VII de *A República*. Os dois textos tratam da mesma temática: o ensino da *areté*, mas com uma diferença que deriva da própria ambiguidade na compreensão do termo *areté*, que pode ser entendida como virtude moral ou competência técnica. Daí a diferença na educação do rei-filósofo, no mito do Livro VI em *A República* e do sábio-falante, no Mito do *Protágoras*.

Ambos os textos citados começam com uma alegoria/mito cuja linguagem figurada se traduzirá numa linguagem analítico-conceitual que, conforme o texto do *Protágoras*, comprovaria a mensagem figurada do mito. O “Mito da Caverna” do texto de *A República* se tronou a certidão de nascimento da filosofia ocidental – tendo sido comentado por muitos filósofos, sendo Platão o primeiro a analisá-lo conceitualmente –, fazendo da história da filosofia uma nota de rodapé desse texto paradigmático, de acordo com Whitehead: “A mais segura caracterização genérica da tradição filosófica europeia é que ela consiste numa série de notas de rodapé a Platão” (apud BOLZANI FILHO, 2006, p. VII). Em síntese, contra a “técnica do discurso” sofística, da retórica, a filosofia clássica na Antiguidade grega compreendeu idealisticamente a função social do sábio por meio de um “discurso técnico”. (WOLFF, 1982, p. 40).

Tal ambiguidade já nasce dos termos *sophos* e *sophistes*, que já foram sinônimos e apontavam para os *sábios* ou os *professores de sabedoria*, sem que, inicialmente, houvesse um caráter pejorativo. Esse caráter é que gerou o termo *sofisma* como um pensamento enganador e ilusório. Até um fragmento de Aristóteles – cujo autor desqualificava os sofistas pelo pretense uso falso da razão para obter lucros –, reconhece que os Sete Sábios eram chamados de sofistas. (GUTHRIE, 1995, p. 32). Talvez por isso Platão, apesar de se identificar com o personagem Sócrates, tenha conseguido ser tão persuasivo e consistente na dialética entre ambas as propostas pedagógicas.

A educação da *areté* cívico-jurídica no “Mito de Prometeu” do *Protágoras*

A sofística não é uma escola uniforme de pensamento, mas um movimento difuso e diverso, apesar da afinidade com ideias e modos de vida entre seus protagonistas. Os sofistas migravam de várias cidades-Estado para respirar a cultura política de Atenas. (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 51). A emergência dessa nova cultura política se deveu, inicialmente, às reformas políticas de Sólon, em 594 a.C., que permitiram aos cidadãos atenienses deliberarem sobre o futuro da cidade em assembleias, incluindo o sorteio da *Bulé*, o conselho de 500 cidadãos responsáveis pela administração e pela elaboração das leis da cidade. (BUCKLEY, 2010, p. 104). Em 507 a.C., Clístenes instaura a democracia, contrapondo-se à divisão por clã – característica do poder aristocrático. Ele dividiu os cidadãos de diversas classes sociais em dez tribos (ou *demos*) pelo lugar de residência, sendo a base de unidade política e militar. A fase áurea de todo esse processo se deu com o *estratego* (chefe militar) Péricles, no século V a.C., cuja habilidade e competência (*areté*) política se tensionava com o espaço da opinião democrática.

Como professores à procura de pagamento, o saber dos sofistas precisava ser eficaz em assembleias ou no tribunal para vencer disputas ou para defender uma causa, interessando à juventude de origem nobre e ateniense. Assim, ensinavam uma técnica especial: a retórica. A técnica linguística da retórica, trazida pelos sofistas, caiu naquele momento como uma “luva” ante um cenário de democracia. Sócrates, no entanto, terá um papel especial no menosprezo a esse uso técnico e profissional do saber num contexto opinativo e de incompetência. Para esse filósofo, os sofistas queriam apenas confundir seus contraditores sem uma

objetividade no discurso. A oposição entre a persuasão retórica e a dialética socrático-platônica, *grosso modo*, é que a última não pretende uma sedução do interlocutor com a finalidade de conquistar votos numa assembleia ou para vencer uma disputa no tribunal, mas uma explicação objetiva do real. Tendo como protagonista Sócrates – um personagem literário –, um texto modelar dessa retomada platônica da figura dos sofistas foi a obra intitulada *Protágoras* (320 c-328 c). Nela, Platão impressiona ao leitor por sua capacidade dialética em retratar a proposta de Protágoras, seu adversário teórico. Platão aponta à riqueza do pensamento do personagem Protágoras e, por tabela, as linhas gerais de uma possível filosofia da democracia contraposta à sofocracia por meio de seu mito e discurso.

Essa obra retoma um mito relatado pelo personagem Protágoras ao se discutir a questão do ensino da *areté*. A controvérsia entre os personagens Sócrates e Protágoras se escora na possibilidade de se ensinar a *areté*. O ensino é facilmente aceitável na sofocracia platônica descrita em *A República*. No Livro VII de *A República*, Sócrates entende a sabedoria como uma excelência moral. Ela é um dom natural da alma a ser cultivado. Só quem tem a alma de ouro nasceu para a filosofia e se credencia para a formação de estadista, e para ele se exigirá o estudo da dialética (536 E). Protágoras, ao inverso, a entende horizontalmente como uma construção cívica e defende o uso da retórica como essencial para que todos participem do jogo democrático, tendo como pressuposto que todos são virtuosos na democracia. (327 E-328 A).

Num regime político que preconiza a igualdade, tanto na repartição do respeito mútuo quanto no senso de justiça, faria sentido ensinar a *areté*? Protágoras insiste: a *areté* dos cidadãos e do estadista seria ensinável, rebatendo a ironia socrática (320 C). Ao longo do mito descrito pelo sofista, a palavra *repartição* é muito usada. Epimeteu pediu a Prometeu que fizesse uma repartição das qualidades diante das diversas espécies. Essa repartição seria como um critério que faria os animais terem equilíbrio entre si, sem que um ficasse subjugado ao outro nas lutas mútuas. Animais frágeis adquiriam velocidade, e os fortes, lentidão. (250 E). A pequenez era compensada pelas asas ou pela capacidade de submergir debaixo da terra. A harmônica repartição tornou-se um critério para que as espécies sobrevivessem umas com as outras. Outra finalidade da repartição era a capacidade de resistir às intempéries da natureza. Um animal era coberto com pelos como um agasalho contra o frio e

para serem capazes de suportar o Sol; outro animal recebeu cascos e por aí vai a contínua repartição. Além disso, existem diversas formas de alimentação, seja pelas raízes das árvores (ou por seus frutos), seja pela carne de outros animais. (321 B). Enfim, cada elemento a ser repartido tinha como fito o equilíbrio e a harmonia. Houve, porém, um problema. Epimeteu era, conforme o significado de seu nome, *aquele que pensa após* (CASSIN, 2005, p. 333, n. 4) e percebeu tardiamente seu esquecimento em repartir as características para a última espécie: a humana.

No mito do *Protágoras*, Sócrates é comparado a Prometeu, que procurou consertar a trapalhada de seu irmão. Platão diz no mito que o homem ficou “nu, sem nada nos pés, sem nada para cobri-lo e sem armas”. (321 D). Prometeu corrige o erro de Epimeteu com um crime: rouba o fogo dos deuses, dando aos humanos algo divino: a capacidade de interferir na natureza com a técnica – que o texto chama de “sabedoria artística” ou *teckné*. Apesar da maldição impingida a Prometeu, essa capacidade, em princípio, permitiria aos humanos, como ao restante dos animais, sua sobrevivência às intempéries naturais e às lutas contra as demais espécies (321 C) – ressalte-se o uso do termo grego *ta aloga* (não racionais) para se referir às espécies não humanas, observa Cassin (2005, p. 333):

O logos, como arte de articular os sons da voz e as palavras do discurso é, a princípio, no mito, uma das conseqüências do dom fornecido por Prometeu aos homens, e o que os diferencia das outras espécies. (322 A6).¹

Vemos, então, que, antes de Aristóteles, Platão já reconhecia os humanos como animais racionais, isso é, que falam e discorrem (*zôom logikón*), conforme depois foi constar no início da *Ética a Nicômaco*. (I, 13).

As competências técnicas são uma nomenclatura atual, mas possuem o mesmo significado da expressão grega *en tekhnēi einai*, defendida por Sócrates em 319 C 7-8. A divisão social do trabalho se espelha numa hierarquização social como consequência da especialização de saberes –

¹ Ver também 324 B1: *hospes therion alogistos*; e 326 B2 no que concerne à relação com a música.

padeiro não é sapateiro ou ferreiro, e cada um recebe um valor social por sua atuação profissional.² As especializações técnicas seguem o roubo do fogo dos deuses por Prometeu. Elas se institucionalizaram na cidade ao se construírem altares e estátuas (a religião); articular os sons da voz (a linguagem); inventar habitações (a arquitetura e a construção civil); produzir vestimentas, calçados e agasalhos (vestuário); cultivar alimentos (agricultura), etc. (322 B). Tantas competências técnicas, no entanto, não possibilitaram a constituição da cidade. Um problema se constata, porém: a desunião da cidade, com a divisão de competências, não protege os humanos.³

Se Sócrates, defensor dessas competências, é comparado a Prometeu, Protágoras se compara com alguém superior a Prometeu, a figura do próprio Zeus. (322 C). O espírito comunitário é um dom divino que somente Zeus pode fornecer aos humanos. Ele infunde nos humanos a *areté*, a sabedoria política e a convivência, fundamentos originários da cidade. Além de a sabedoria artística não ser a sabedoria política, essa – aparentemente inútil como é a amizade (*philia*) – tornar-se-á a garantia para a sobrevivência humana e o alicerce da vida comunitária. A origem da cidade e do Estado começa com aquilo que não é útil como a amizade, o respeito e o senso de justiça. É como se a competência jurídica da democracia fosse mais indispensável à vida do que a *areté* técnica defendida por Sócrates. Zeus enviou Hermes para que todos os homens tenham igualmente dois recursos fundamentais para a convivência: o respeito mútuo (*aidós*) e a justiça (*dike*), mantendo-os unidos. (322 C).

Contra uma divisão social do trabalho, pautada na especialização dos saberes, temos a pergunta de Hermes quanto à repartição desses recursos: eles deveriam ser dados a todos ou tão só a alguns? Zeus responde que todos deveriam recebê-los, comparando tal recurso com a especialização médica: se basta um médico para muitos, isso não se dá na sabedoria política que, em contexto democrático, deve ser igualmente

² Uma das características do mito e do rito foi a funcionalização dos deuses na mitologia grega. Cada divindade expressava uma força da natureza ou um atributo humano, e essas distinções contribuíram com a divisão de funções dentro da *polis*. (SAILORS, 2007). Conforme a ordem e a gênese dos deuses, há uma cosmogonia e, por sua vez, uma antropogonia, mas isso demandaria um desvio que não compete a este pequeno texto.

³ Segundo a narração do mito, a arte da guerra faz parte da arte política. Até hoje o aparato militar é função do Estado – o que se consolidou na modernidade com o princípio do uso exclusivo da violência pelo Estado.

repartida a todos. Não haveria sentido se poucos (em grego, *oligoi*, termo que deu origem à palavra oligarquia) tivessem esse dom especial. Todos devem constituir a cidade em que cada um inspira *a* e conspira *contra* valores pela cultura. A cultura é um patrimônio comum a todos, feito por todos e a serviço de todos. Cultura essa que, agora sim, com a vida comum e solidária, faz a coletividade social sobreviver.

Nessa linha de raciocínio, compreende-se a afirmação de Protágoras de que deveria ser expulso da cidade quem não tivesse respeito mútuo e justiça. Nesse sentido, o sorteio ateniense aponta à igual competência de todos em deliberar sobre o futuro da vida pessoal e coletiva. Ninguém deveria renunciar ou se considerar incapaz de exercer o direito democrático de livremente decidir e deliberar sobre o futuro da cidade. Ora, alguém afirmar que não consegue se comunicar com os outros – ou que não é político – se assemelharia à hipotética situação de alguém que se coloca como selvagem mesmo ao conviver com os demais cidadãos da *pólis*. Cada uma dessas situações seria um impossível contrassenso e uma autocontradição performática, pois, no que concerne ao que não se vê político, independentemente de a sua fala ser para muitos ou poucos, ela sempre trará uma repercussão pública. Logo, em síntese: todos são e foram politizados.

A educação da virtude técnico-especialista no “Mito da Caverna” em *A República*

Abordaremos o pensamento político de Platão no chamado “Mito da Caverna”, no Livro VII de *A República*, segundo a maneira enviesada ou de como ele entende a formação do estadista. O livro *A República* é uma obra de maturidade de Platão e tem um peso especial no conjunto de sua obra por ser um de seus últimos livros. Nele, o estadista é necessariamente sábio e virtuoso. Sua função é a de, pedagogicamente, conduzir a cidade até a justiça. O rei-filósofo foi formado e formará novos governantes. Formação associada à natureza da alma do educando, que será espelhada e estendida no futuro governo da *pólis*. Em tal processo, mais do que memorizar novidades, o fundamental é resgatar a memória arquetípica que existe em cada um desde quando, pela “teoria da reminiscência”, pudemos contemplar o Demiurgo plasmando o caos. (*Timeu* 54 C). Esse resgate denota que já temos um manancial arquetipo das essências em nós. Compete ao educador fazer-nos despertar para esse dote da alma e tirar de dentro de nós esse nosso conteúdo. Educação

esse que acontece pelo esforço dialético norteado pelo filósofo, pois é ele quem reconhece e educa o futuro governante para a essência da justiça. Logo, a formação do rei-filósofo é a alma da cidade justa.

Para esclarecer isso, Platão aí relata uma alegoria. Inicia Platão a narração do “Mito da Caverna” com a fala socrática que trata de uma educação condizente com a natureza e os dotes de cada um. Alguns vivem numa caverna desde tenra idade e lá se encontram agulhoados. (514 A-C). Eles, contudo, são impedidos de olhar para a luminosa abertura da caverna no fim de um extenso túnel e olham, exclusivamente, para frente na parede de fundo. Acima deles há uma fogueira que produz sombras na parede do fundo da caverna. Entre eles e a fogueira, há um biombo, por cima do qual algumas imagens esculpidas em pedras ou madeira são manipuladas em silêncio ou não. (515 A). A luz da fogueira produz sombra no fundo da caverna. Como quem lá está olha exclusivamente para frente, eles veem apenas as sombras das coisas; por isso, acabam pensando que elas são a verdadeira realidade. Ao ouvirem vozes, pensam que elas são emitidas pelas sombras. Caso algum dos agulhoados seja forçado a ver a origem da luz que produz as sombras, ele dificilmente veria a fogueira e os objetos acima do biombo por conta da pouca nitidez. (515 C). Ele até pensaria que as sombras continuariam a ser mais reais, visto que as via com mais clareza. Agora, olhando para a luz, chega a lhe doer a vista tamanha é a luminosidade. Paulatinamente, contudo, ia aclimatando-se das trevas à luz. Ao chegar ao topo da caverna, veria, com dificuldade, o reflexo de humanos e demais coisas na água; depois, conseguiria ver as próprias coisas. Com o tempo, notaria as estrelas à noite; chegando, de dia, a ver o próprio Sol, reconhecendo nele a origem de tudo aquilo que via no fundo da caverna. Concluiria, então, que o Sol é a causa das diversas estações do ano e da nossa visão das coisas, mesmo a das sombras. (516 C).

Lembrando-se de onde veio, bem como da ignorância daqueles que lá viviam, o filósofo desce até o fundo da caverna para que seus antigos companheiros consigam a felicidade e a sabedoria. (516 C-E). O conhecimento da essência verdadeira e real das coisas depende da conversão da alma ao Bem em si como o Sol, fonte da luz e da razão. No entanto, na hipótese de existir uma competição no fundo da caverna entre os agulhoados e o filósofo para descobrir quem previa mais rapidamente a sequência das sombras, quem venceria? Provavelmente, quem veio do Sol sentiria dificuldade de novamente se aclimatar nas

trevas e não obteria o prêmio. O pior é caçoarem dele com o mote: esforçou-se tanto e acabou piorando sua vista, com a conclusão de que não valeria a pena tamanho empreendimento. Isso leva o filósofo ao ridículo. Os sofistas vencem porque se baseiam em experiências do passado para vencer as disputas na assembleia. Assim, a ousadia de mudar o paradigma, para se basear no que é, mereceria a morte (517 A) – insinuação que homenageia o mestre Sócrates, que foi condenado à morte.

Num segundo momento, Platão explica o “Mito da Caverna” pela forma segundo a qual o futuro governante deveria ser educado. Esse relato se relaciona com o mito, ou “Alegoria do Sol” do capítulo/livro anterior. (517 B). A caverna seria o mundo sensível. A subida para a abertura da caverna evoca o caminho para se alcançar o mundo superior e inteligível. O conhecimento da verdade e do ser passa por sair daquilo que muda para aquilo que não muda, sob a perspectiva da Ideia do Bem, causadora do belo e do justo.

A perspectiva do “Mito da Caverna” é pedagógica. Educar ou ensinar a filosofar em Platão desperta uma capacidade latente da alma do educando, mas que ainda dormia. Cabe ao educando ser capaz de se orientar pela luz do Sol ou do Bem em si. (518 B). Luz que nos proporciona o conhecimento da realidade e a prática do bem. Orientar-se pela fonte da luz mobiliza o corpo e, por conseguinte, desvia a alma para a saída da caverna, em vista da fonte do saber e da *areté*.

O texto esclarece como deve ser o caminho pedagógico e ascensional para conduzir quem recebeu uma natureza filosófica até sua chegada à essência do justo, subalternada à Ideia do Bem. O futuro governante será ético e sábio. A contemplação da Ideia do Bem é fundamental para agir corretamente na vida privada e na pública. O Estado ideal, na pessoa do pedagogo rei-filósofo, ordena o *pathos* do futuro governante para a verdadeira realidade e para não se levar, apaixonadamente, pelas sutilezas sedutoras da discussão política. O bom *político* não se entusiasma com assembleias, mas se consagra à pesquisa filosófico-conceitual; por isso, o exercício da política para Platão será um ato de gratidão ao Estado ideal que lhe permitiu ascender até a contemplação da Ideia do Bem, que é paradigmática na constituição do Estado ideal de Platão. Não cabe ficar discutindo as diversas formas de poder, mas afirmar a essência do que seja o justo – objetivo mais desafiador e exigente do que ficar inventando novos modelos de sociedade.

O Sol metaforiza o sagrado. Embora tudo gere, não se consegue vê-lo a olho nu sem o risco de cegueira; devido à intensidade de sua luz, bem superior à capacidade de nosso olhar. Não é fácil fazer a conversão (*metanoia*) para a contemplação do Bem em si; no entanto, quem recebeu a alma de escol, e será governante, realiza esse caminho. Não se pode exigir que todo cidadão seja estadista – eis uma *areté* filosófica oposta à *areté* cívica da Atenas da época. A *areté* cívica depende das leis da cidade, marcada pela opinião frequentemente ilusória de uma maioria. As opiniões nivelam por baixo e, pelas emoções, as decisões políticas pelos destinos da *pólis*. Por conta da ausência dessa *areté* cívica, Sócrates não negocia sua compreensão não jurídica de verdade e é condenado à cicuta, blasfemando contra a religiosidade ateniense e corrompendo a juventude com sua inovadora maneira essencialista de pensar o real, o que instaurou uma nova *paideia*, marcada pela razão e não pelos apetites. (JAEGGER, 1989, p. 1.329).

A *areté* filosófica segue a parte mais divina e superior da alma. A *phrónesis* é a base da moralidade (SANTOS, 1997), onde se alicerça o Estado ideal. A causa do que há de bom no mundo se torna o objetivo do governo do rei-filósofo. A filosofia se contrapõe à religiosidade calcada nos populares mitos homéricos. (LOPES, 2010, p. 378). Ela propõe uma religião do espírito, cuja teologia faz de *A República* uma teonomia coextensiva à racionalidade. Por falar em teologia, Platão (379 A) foi quem aplicou esse termo na linha de sua nova proposta político-cultural de análise crítica da natureza do divino. (REALE, 1995, p. 252). Deus se equipara ao Bem em si. A piedade não se escora na *areté* cívica da cidade-Estado ateniense com sua tradição política. O Estado platônico seria assemelhado à teocracia oriental em que reis-filósofos se fundamentavam na capacidade espiritual da contemplação do Bem divino? Seja como for, mais do que uma discussão jurídica, o Estado deve voltar-se ao absoluto. A descida dos píncaros do conhecimento espiritual para o fundo da caverna contesta os valores que *funcionam* de acordo com a experiência da prática política ateniense da época. Os verdadeiros estadistas são a alma do Estado. Não é digno desse nome quem governa de maneira apaixonada e gananciosa, buscando só os próprios privilégios.

A sofocracia de Platão não defende uma usurpação tirânica do poder, pelo contrário. No Livro VII, os filósofos – independentemente de gênero – fazem o percurso educacional na perspectiva da Ideia do Bem porque tiveram uma natureza – uma alma de ouro – que lhes permitiu tamanho

esforço e disciplina. Em que pese isso, quem tem alma de prata (os guardiões) e os de alma de bronze (os comerciantes) não se sujeitam aos filósofos num arremedo de “luta de classes”.

Como vimos, o estadista-filósofo é estadista porque não faz do exercício de governo uma paixão. Paixão que o envolveria e o marcaria em suas decisões político-culturais. Como o interesse do filósofo é a investigação espiritual rumo ao Bem divino, a prática política é um sacrifício. (519 A-D; 521 B). O governante personifica o Estado ideal, cujo coração se destina, não a um ganancioso cesto de moedas, mas à “ilha das bem-aventuranças”, o destino do herói segundo Homero. (PEREIRA, 2014, p. 34). A outra vida se antecipa e se espelha na presente vida contemplativa da investigação filosófica.

O sentido prático da vida contemplativa é o conteúdo ético da política preconizada por Platão. Ademais, o princípio constitucionalmente paradigmático que rege essa prática tem validade eterna: é o Bem divino. Ao descer ao cativo, cabe ao filósofo o uso da persuasão e da coação, mas não para se manter no poder. O estadista, como educador, *força* o aguilhado a empreender um caminho em busca do Sol, do sagrado, para além de sua “zona de conforto”. Exigência que faz vislumbrar o mundo verdadeiro e real, para além de suas conveniências.

Os filósofos dificilmente seriam bem-educados politicamente num contexto de degenerescência política como a de Atenas após a Guerra do Peloponeso. Uma cidade e um conjunto de cidadãos que só queriam “lamber as feridas abertas” pela derrota diante de Esparta, uma cidade belicosa com seu culto ao corpo e à guerra. Numa democracia decadente não havia espaço para questionamentos, mas para esquecer o passado. Atitude que não satisfazia a sede de sabedoria de Sócrates e Platão. Platão, porém, reconhecia a enorme dificuldade para efetivar seu ideal de Estado. Ele viveu isso na carne ao tentar educar o tirano Dionísio II, quando acabou sendo preso e posteriormente vendido a um rico mercador. (CASTORIADIS, 2004, p. 37-40). A pior desilusão seria pretender que o estadista desenhado pelo filósofo pudesse ter espaço efetivo diante de uma mediocridade acomodada.

No Livro VII, o início desse processo pedagógico-político-cultural da criança é pela brincadeira. (537 A). Isso se dá porque o percurso espiritual não se força, mas deve acontecer ludicamente, o que é extremamente atual. Vinte e cinco séculos antes da pedagogia atual,

Platão já via o valor da brincadeira para o processo de ensino e aprendizagem do filosofar, pois não se aprende a liberdade pela força. Ao mesmo tempo que parece contraditório, mas não é, temos outro elemento a ser vivenciado pela criança: preparar o futuro governante para o combate. Para tanto, Platão usa uma imagem que vai de encontro à nossa sensibilidade atual: a criança deve aprender a gostar de sangue desde cedo para aprender, no futuro e em sua maturidade, a morder dialeticamente. Não deveria ser como os sofistas, que seriam como cachorrinhos que brincam de morder e não saem dessa fase. (539 B). Fazem perguntas para confundir e dão respostas para enganar. Como mercenários do saber, Platão os desqualifica em sua condição de “mestre assalariado”. (WOLFF, 1982, p. 9). As diversas formas de governo (democracia, oligarquia, plutocracia, anarquia, etc.) discutidas em assembleia só teriam sentido se visassem à justiça social; sem essa objetividade, seriam termos vazios a serem utilizados conforme a conveniência. Como os costumes sociais não são critérios de justiça, o desafio de Platão é discutir e definir a essência da política com o enfrentamento da questão fulcral: O que é a justiça? Para responder a essa questão, é necessário ser justo e sábio, como se fosse um médico para si e para os outros, isto é, saudável e capaz de curar a doença da cidade.

Depois da formação familiar, o Estado ideal protagoniza um processo formativo. Num determinado momento, ele reconhece quem possui vigor corporal incomum para exercícios mais exigentes de ginástica para a educação dos guardiões, num esforço físico que visa à coragem e não à força. (410 B; JAEGER, 1989, p. 550). Dentre os guardiões, como foi colocado, há os que possuem uma “vista de conjunto” (537 C) das práticas esportivas e esses são escolhidos para serem introduzidos na dialética. Aqueles que conseguem ter essa “vista de conjunto” teriam, no processo educativo capitaneado pelo rei-filósofo, uma natureza dialética. A dialética pressupõe uma concatenação de saberes para uma única meta: o Bem em si, que proporciona uma visão ampla e de conjunto sobre o real. Seria como aquele jogador de futebol que não olha somente para a bola ou para quem está ao seu lado, mas que consegue entender o jogo como um todo, tanto a posição de seus companheiros de time como a de seus adversários, tendo em vista a meta (o gol) e, principalmente, a dinâmica mesma da partida, com seu ritmo e nível de complexidade.

Entretanto, as *aretés* da alma não se corrompem como o corpo, que se degenera com mais rapidez. O fator determinante para a conversão da alma do futuro governante será o ensino das disciplinas matemáticas, que a conduzirá ao mundo inteligível, eis a utilidade delas. (522 C-D). A primeira das disciplinas matemáticas que nos conduzem ao mundo inteligível é a música. A música, com seu ritmo e harmonia, pressupõe uma matematização do tempo e do espaço (como nas posições para se tocar um instrumento musical). O saber musical, porém, não pode se aferrar a uma prática, a ser superada para se obter um saber exclusivamente conceitual. (521 E-522 A). O ensino de música não é propriamente para se saber “como tocar” um instrumento musical; o objetivo maior é o educando conhecer a teoria da harmonia. Essa é a crítica de Platão aos pitagóricos: eles não se perguntavam por que certos números eram harmoniosos e outros não, questionando-se pela causa desse fenômeno. (531 C). Tal contestação serve também para outras disciplinas matemáticas como o ensino de geometria (527 A) e de astronomia. (527 D). Para conhecer astronomia não basta olhar para o céu, ela exige conhecer as leis que regem os movimentos celestes, para além de uma percepção sensível. O foco do texto platônico é estabelecer referências para uma formação que vise à origem de todo ser movente, mas que não se move: a coisa em si.

Ambas as disciplinas, filosofia e matemática, são conceituais e abstratas. O número *três* representa as coisas no mundo sensível e não se confunde com elas. Se um professor aponta para três objetos sensíveis (como bolas) e diz aos alunos que aí temos o número *três*, ele estaria equivocado, pois três coisas sensíveis não mostram a realidade abstrata do número “três” como uma convencional quantidade representativa de coisas sensíveis. O conceito de triangularidade é ainda mais abstrato – tão abstrato quanto difícil de ser definido. Em vista da Ideia do Bem, que vai além do “limite do cognoscível” (517 B), a razão intuitiva e a noética permitem uma infinidade de variáveis para se definir um conceito. Diferentemente dos objetos matemáticos, com a representatividade que têm os números, esses objetos exigem uma razão dianoética e discursiva, cuja operacionalização passa por mediações e etapas de raciocínio. A última disciplina matemática, a estereometria, homenageia seu autor Teeteto. Essa homenagem se prolongou no livro que Platão escreveu alguns anos depois de *A República*, exatamente a de nome *Teeteto*. Uma homenagem que honra um matemático que percebia o limite e a superação da matemática pela filosofia.

Agamêmnon, como *estratego*, usou a arte aprendida do herói Palamedes para fins de governo. (522 D). Um estadista não prescinde da aritmética para uma estratégia militar, tornando-a indispensável à formação do governante. Platão tinha uma compreensão do exercício do poder mais profundo do que certa praticidade. Melhor dizendo: a verdadeira praticidade da aritmética (e das disciplinas matemáticas em geral), é a de conduzir a alma à contemplação do Bem e do Ser. Essa abordagem das matemáticas, como antes na ginástica e na música, não perde seu foco político-pedagógico: a formação do estadista.

O valor da matemática à formação do estadista não é mera digressão. Se a ética é racional, a matemática – ao afastar a alma do mundo sensível – será pedagogicamente estratégica. Nem todo matemático está nessa perspectiva espiritual e filosófica. Por isso, Platão desqualifica uma matemática enclausurada em seus próprios teoremas. A prática deve nos levar a conhecer a Ideia do Bem também na matemática. Na mesma linha, a política não se confunde com o exercício atual da prática política. Os pressupostos e a perspectiva são outros. Ao administrar os próprios conflitos interiores, o filósofo se habilita a administrar a *pólis*. Seria como fazer do político um administrador público ou um cientista social, qualificando-o para melhor administrar os conflitos exteriores diante da diversidade social.

A dialética que trata das essências, como a essência do número *três*, é o melhor caminho para uma investigação sem fim. No entanto, a matemática não dá a última palavra, mas a dialética e sua objetividade em vista da justiça e da Ideia do Bem. A dialética, portanto, é imprescindível à educação do governante, pois ele investiga a essência da realidade em vista da verdade e do Bem em si. O equilíbrio entre a investigação dialética e a capacidade prática de administração da *pólis* é costurado por Platão da seguinte maneira: as disciplinas matemáticas durarão dez anos, e o ensino da dialética durará cinco anos, totalizando quinze anos de formação teórica. Nessa temporalização, o futuro governante há de conhecer o Bem em si. Para contrabalançar essa formação teórica – afinal, a dialética não se fecha em si mesmo como se fosse um simples jogo cerebral –, Platão preconiza fortalecer o caráter e a experiência prática da administração da cidade em outros simétricos quinze anos de exercício, como se fosse num estágio. Nesse equilíbrio entre teoria e prática, temos uma investigação teórica da Ideia do Bem em contrabalanço com os conflitos administrativos da cidade; por fim,

o estadista estará preparado para a arte de governar aos 50 anos de idade. (540 A-B).

A matemática (em vista de uma capacidade administrativa) e a política parecem mutuamente excludentes, mas o matemático deveria tem em vista o alcance último e ético-político da ciência que faz: o serviço a seus concidadãos. Apesar de a matemática não se confundir com a filosofia, é a filosofia que dá sentido e densidade a ela, tornando-a realmente prática, isto é, com uma eficácia a ser percebida no final de um longo caminho intelectual. A filosofia, ainda que abstrata, não é abstratizante, em concordância com Favaretto: “A abstração própria do trabalho filosófico não pode ser confundida com um trabalho pedagógico abstratizante”. (2004, p. 52). A filosofia é abstrata, mas não fica na abstração de um palácio geométrico construído com tijolos conceituais. A filosofia não é um jogo de palavras, pois nada é mais real do que o Bem divino; daí se entende sua praticidade de longuíssimo prazo, de duração eterna, como a referência maior de justiça para Platão. A educação do futuro governante deve ser orientada ao Bem em si como o supremo paradigma do Estado ideal está para além do “limite do cognoscível”. (517 B).

A complementaridade das duas propostas de educação da *areté*

Distingamos, à guisa de conclusão, o filósofo do sofista, como hoje em dia há a figura do intelectual e do cientista. (CASTELLO, 2006). A precisão explicativa seria atributo do filósofo, que sabe a essência do real; oposta à figura do *intelectual*: um pensador público e formador de opiniões. A afirmação política não depende, em contexto democrático, de um pensamento pretensamente rigoroso e que só alguns detêm. A perspectiva sofística incrementa uma saudável convivência com as incertezas políticas. O ato político exige, frequentemente, uma eficácia que diverge de uma precisão técnico-política e a erudição de uma teoria exclusiva para almas de escol. Trazendo para hoje os modelos míticos descritos, a verdade jurídica da democracia, conforme o “Mito de Prometeu” no *Protágoras*, é colocada em oposição à “verdade científica”, conforme Wolff (1982) trata, numa tentativa diacrônica de revitalização contemporânea do antigo debate, o tipo de verdade evocado no “Mito da Caverna” do Livro VII de *A República*. (1982, p. 43-44).

De maneira geral, poderíamos afirmar que, em termos atuais, a verdade jurídica respeita a opinião contra o saber rigoroso e linear da

episteme; valoriza a quantidade (maioria) em detrimento da qualidade; e estimula a contradição de posições, em oposição à lógica da identidade e da não contradição.

A verdade jurídica, apesar de ser uma construção relativa ao contexto e ao momento, tem uma pretensão e validade absolutas, pois não se é livre para descumpri-la. A verdade científica possui outro horizonte: o de uma sempre possível refutabilidade – quando, por exemplo, a mecânica quântica supera as leis de Newton, relativiza-se uma lei, em princípio, irrevogável.

Como membro do corpo político, o cidadão é definido – num desdobramento da dupla verdade do parágrafo anterior – mais pelo *nomos* (verdade jurídica) do que pela *phýsis* (verdade científica), ainda que essa sirva àquela. (BITTAR; ALMEIDA, 2001, p. 56). No que concerne à natureza e à cultura enrijecida pela fixidez das leis da física (*phýsis*) e pela arbitrariedade das leis jurídicas (*nomos*), a epistemologia ligada ao primeiro tipo de conhecimento venceu as humanidades. Isso fez, depois da modernidade, a associação das ciências da natureza ao discurso verdadeiro sobre o real. Todavia, os sofistas enfatizaram a relação entre verdade e construção político-jurídica em contexto democrático. Deliberar o melhor futuro da coletividade contra as rupturas da barbárie e a favor dos laços de solidariedade, essa é a *verdade* decidida coletiva e contextualmente na compreensão sofisticada de *verdade*. Os valores da justiça e da injustiça funcionam conforme os costumes sociais, em oposição à universalidade das leis naturais – o fogo, conforme Aristóteles, arde igualmente seja onde for.

Haveria, na democracia, o reconhecimento de um espaço não técnico, próprio do político em suas decisões majoritárias e incertas, cujas deliberações públicas iriam além das especializações de saber. Paradoxalmente, contudo, essa capacidade de influência social pela retórica não deixa de ser uma competência. O retorno da competência, no final do texto analisado, estabelece uma sorte de “filosofia da democracia”. (WOLFF, 1982, p. 42). Como mestre em retórica, a arte política por excelência, o sofista estabelece um conjunto de elementos que permite a alguém possuir uma *teckné* e uma especialização de saber; no caso, uma sabedoria política.

O ponto central nessa incompetência opinativa é o paradoxo de quem consegue usar competentemente algo comum como a palavra, que adquire um diferencial técnico. Esse diferencial, na arena pública,

se traduz na capacidade de persuasão retórica. O “Mito de Prometeu” explica a competência técnica com o exemplo de alguém que diz tocar flauta, mas quando lhe pedem para tocar uma música sente vergonha (caso não seja insana) por sua incapacidade. Curiosamente, o mito narrado por Platão no *Protágoras* (320 C-328 C) se estrutura como o Livro VII da obra *A República* – sua antítese paradigmática e teórico-valorativa. Em ambos os textos, encontramos duas partes: a narração de uma alegoria (*mythos*) e, logo em seguida, a explicação analítica dessa alegoria por um discurso racional (*logos*). No texto do *Protágoras*, a alegoria inicial concebe a origem da *pólis* com o senso de respeito mútuo (*aidos*) e justiça (*diké*), dados a cada ser humano por Zeus. (322 C).

Assim, ao inverso do domínio técnico e de sua respectiva desigualdade de competência, na cidade democrática, há o campo do político com a sua igualdade das *aretés* comunitárias. A *areté* política, traduzida em respeito e justiça, é o lote de cada um para que haja comunidade. *Areté* adquirida por todos, junto a todos. A *areté*, aqui, denomina-se *virtude* exatamente por ser vantajosa a cada um como desdobramento, na esfera individual, de um patrimônio comum. Logo, de um ponto de vista político e em conformidade com a cultura democrática da cidade, quem se diz fora dessa cultura seria também ele insensato, pois, como vimos, todos receberam esse recurso indispensável à convivência mútua. Uma ótima metáfora do *Protágoras* é a língua grega (328). Da mesma forma que se aprende a língua aprende-se a *areté* política. Para participar daquela comunidade cultural, todos aprenderam a falar grego e, portanto, tiveram mestres. Quem foram, porém, seus mestres? Todos os participantes da cultura! Não são exclusivamente os pais que educam culturalmente o cidadão, mas toda a sociedade por meio de uma linguagem comum.

A rigor, o modelo da “excelência” (é a tradução mais literal de *areté*) política não é senão, mais uma vez, o próprio *logos*. Seus ensinamentos se confundem, desde o momento em que a criança começa a efetuar a convenção que são as palavras, depois, através da aprendizagem da leitura, da escrita ou da música, até essas outras páginas de escrita que são as leis, cuja prestação de contas em fim de magistratura testemunha que elas foram bem copiadas. “Buscar o professor de virtude é como buscar quem ensine a *hellenizein*”, conclui Protágoras (327 E-328 A): politicidade e linguagem ou, mais exatamente, língua grega, estão assim imbricadas. (CASSIN, 2005, p. 69).

Ora, a retórica se dá especialmente pelo uso persuasivo desse patrimônio linguístico comum. A prática retórica, na praça pública, como persuasiva “potência dos contrários” (WOLFF, 1982, p. 40), configura-se como o elemento-chave para caracterizar o justo e o injusto. Como, paradoxalmente, essa construção retórica se deve a uma técnica do discurso, não estaríamos diante de um relativismo valorativo, posto que a justiça é uma construção político-retórica a serviço dos humanos e tal construção tece referenciais morais contextualizados culturalmente. A liberdade de se expressar caracterizou a vida coletiva ateniense no século de Péricles. Na antiguidade grega, as dificuldades dos meios da escrita tornaram vantajosa a palavra eloquente para a deliberação pública. Por isso, no modelo de democracia proposto conceitualmente pelo “Mito de Prometeu” no *Protágoras*, independentemente de quem participe da discussão pública na *ágora*, seja um filósofo-especialista ou um *simples* cidadão – nosso coloquial “zé-povinho” ou o *idioteuein* do *Protágoras* (327; CASSIN, 2000, p. 334, n. 31) –, cada opinião é legítima. A equivalência de discursos e vozes (a *isegoria* grega) na praça pública constrói democraticamente novas relações políticas por um contexto comunicativo compartilhado entre os interlocutores-concidadãos. Afora a opinião pessoal de um especialista, o paradigma democrático, independentemente da temática, forja-se por princípio a partir do seguinte mote: contra a opinião da autoridade, valorize-se a autoridade da opinião.

A retórica é indispensável para a política; no entanto, ela é vista como uma arte da enganação, fazendo do “discurso mais fraco o mais forte”. (WOLFF, 1982, p. 41). Esse *erro* não é qualificado como um erro para quem considera que a verdade depende da maioria; ao inverso, isso denotaria um *erro* moral e teórico para Sócrates. Ele afirma no *Fedro* que não se deve

falar e agir com os homens, mas para poder dizer o que agrada aos deuses e fazer tudo de um modo apreciado por eles, o mais possível. De fato, ó Tísias, os mais sábios dentre nós dizem que quem tem inteligência não se pode agradar aos companheiros de escravidão senão de forma colateral, o foco deve ser o agrado aos senhores, que são bons e descendem dos bons. Se o caminho a ser percorrido é longo, não deves ficar admirado, porque, para poder alcançar grandes coisas, é preciso percorrê-lo, ao contrário do que pensas. (FEDRO, 274 B).

Vemos, nesse trecho da fala de Sócrates, uma oposição frontal à posição sofística em favor da opinião alicerçada fragilmente no “parecer verdadeiro” ou na verossimilhança. Um desafio, então, assoma-nos: o retorno da competência no final da parte analítica do “Mito de Prometeu”, estabelece uma filosofia da democracia ou seria a base para uma retomada oligárquica do poder político, na linha da observação crítica de Rancière, em entrevista dada ao jornal *O Globo*, sobre a democracia representativa atual?

O poder do povo supõe ou bem um sorteio, ou bem mandatos eleitorais curtos, não acumuláveis e não renováveis. Nós temos exatamente o contrário disso: uma classe de políticos profissionais cujas frações concorrentes governam em alternância, seguidos de análises e de soluções imaginadas por especialistas e por comissões refratárias ao controle popular. A “democracia” que nossas oligarquias defendem é, de fato, o confisco da democracia. (Apud RODRIGUES, 2014, s/p.).

No entanto, a luta entre profundidade teórica e abrangência político-cultural não deveria ser de soma zero. Hoje, a disputa entre o saber acadêmico e a presença midiática fica frequentemente obsoleta. Na vida política, essas dimensões culturais se entrecruzam para formar a opinião pública. Daí a necessidade de se fomentar um diálogo com a multiplicidade de esferas culturais na vida em sociedade, fazendo dos mitos relatados em *A República* e no *Protágoras*, duas faces de compreensão de uma realidade multifacetada e mais ampla do que o estreito limite de uma única e exclusiva forma de *areté* a ser educada.

Referências

- ARISTÓTELES. *Retórica*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.
- _____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.
- BITTAR, Eduardo. Educação e metodologia para os direitos humanos: cultura democrática, autonomia e ensino jurídico. In: GODOY, Rosa (Org.). *Educação em direitos humanos: fundamentos teórico-metodológicos*. João Pessoa: Ed. da UFPB, 2007.
- _____; ALMEIDA, Guilherme Assis de. *Curso de Filosofia do Direito*. São Paulo: Atlas, 2001.
- BOLZANI FILHO, Roberto. Introdução à República. In: PLATÃO. *A República*. São Paulo: M. Fontes, 2006.
- BUCKLEY, Terry. *Aspects of greek history 750-323BC*. London; New York: Routledge, 2010.
- CASSIN, Bárbara. *O efeito sofisticado*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- CASTELLO, José. *O intelectual o que é?* 2006. Disponível em: <<http://www.observatoriodaimprensa.com.br/news/imprimir/31749>>. Acesso em: 10 out. 2015.
- CASTORIADIS, Cornelius. *Sobre o político de Platão*. São Paulo: Loyola, 2004.
- CHAUÍ, Marilena. Público, privado, despotismo. In: NOVAES, A. (Org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 345-390.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos sobre a Grécia antiga*: Artigo. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. v. 2.
- FAVARETTO, Celso. Filosofia, ensino e cultura. In: KOHAN, W. (Org.). *Filosofia: caminhos para seu ensino*. Rio de Janeiro: CNPq, 2004.
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. São Paulo: M. Fontes, 1989.
- LOPES, Antônio Orlando D. Natureza dos deuses e divindade da natureza: reflexões sobre a recepção antiga e moderna do antropomorfismo divino grego. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 51, n. 122, p. 377-397, dez. 2010.
- PLATÃO. *Timée*. Paris: Belles Lettres, 1956.
- _____. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- _____. *Fedro*. Madrid: Akal, 2010.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 1995. v. 5.
- RODRIGUES, Carla. Em novo livro, fo ilósofo Jacques Rancière analisa contradições do sistema representativo. *O Globo*, 2014. Disponível em: <<http://oglobo.globo.com/>

cultura/livros/em-novo-livro-filosofo-jacques-ranciere-analisa-contradicoes-do-sistema-representativo-13845708>. Acesso em: 5 jun. 2016.

SAILORS, Cara Leigh. *The function of mythology and religion in ancient greek society*. Electronic Theses and Dissertations: East Tennessee State University, 2007. Disponível em: <<http://dc.etsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3471&context=etd>>. Acesso em: 3 maio 2016.

SANTOS, Eudes dos. *A experiência da phrónesis e o seu sentido na práxis humana: uma leitura da Ética a Nicômaco de Aristóteles*. 1997. Disponível em: <<http://www.egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/25210-25212-1-PB.html>>. Acesso em: 4 fev. 2016.

VERNANT, Jean-Pierre. A Grécia e nós. *Folha de S. Paulo*, 8 ago. 2004. Caderno Mais!, p. 10.

WOLFE, Francis. Filosofia grega e democracia. *Studio*, São Paulo, n. 14, p. 7-48, 1982.

Submetido em 30 de agosto de 2016.
Aprovado em 13 de fevereiro de 2017.