



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

ISSN: 1807-8656

actahuman@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Spinelli, Miguel

O Eleuthéros da Grécia: o despertar da liberdade

Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 40, núm. 1, 2018, Janeiro-Abril

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

DOI: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v40i1.37997>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307359048003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

UEM redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc

Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe, Espanha e Portugal

Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no âmbito da iniciativa
acesso aberto



O Eleuthéros da Grécia: o despertar da liberdade

Miguel Spinelli

Departamento de Filosofia, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Cx. Postal 5032, 97105-970, Santa Maria, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: migspinelli@yahoo.com.br

RESUMO. Este artigo se ocupa do conceito de liberdade (*eleuthería*) dentro do contexto da literatura filosófica grega desenvolvida por Platão e Aristóteles. A liberdade aqui referida não é a que deriva apenas do direito ou da lei, mas também do econômico. Era, sobretudo, o *status* econômico que garantia tempo livre para o cidadão dedicar-se consigo mesmo, com a própria educação e com os interesses cívicos da *pólis*.

Palavras-chave: *Eleuthería*; liberdade; educação; civilidade.

The Eleuthéros of Greece: the awakening of freedom

ABSTRACT. This article deals with the concept of freedom (*eleuthería*) within the context of the Greek philosophical literature developed by Plato and Aristotle. The freedom referred in here is not derived only from the right or from the law, but also from the economics. It was, above all, the economic status that guaranteed free time for the citizen to take care of himself, of his own education and of the civic interests from the *polis*.

Keywords: *Eleuthería*; freedom; education; civility.

Introdução

Empregado para designar o ‘homem livre’ da *pólis* grega, o conceito de *Eleuthéros* constitui o objeto de investigação deste artigo. Por meio deste, busca-se explicitar o que os gregos entendiam por liberdade e por civilidade, bem como apresentar o que eles concebiam por ‘educação da cidadania’, isto é, pela qualificação (*areté*) mediante a qual um cidadão podia dizer de si mesmo, e ser reconhecido pelos demais, como um ‘homem livre’. São quatro momentos de exposição permeados de reflexões teóricas: um dedicado à explicitação do conceito de *eleuthería* (de ‘liberdade’) aplicado ao cidadão e à educação; outro à Filosofia concebida pelos filósofos, desde Pitágoras, como um saber ‘liberal’ e desinteressado; o terceiro, em decorrência do segundo, é dedicado à análise propriamente dita da *eleuthería* sob os parâmetros do filosofar; o quarto, a título de considerações finais, trata da chamada *diagogé* aristotélica, concebida em termos de um *passatempo* dedicado à educação filosófica praticada como uma dialógica entre amigos.

O conceito de *eleuthería* (de ‘liberdade’) aplicado ao cidadão e à educação

No contexto da vida cívica dos gregos, a condição de *eleuthérios* (de ‘homem livre’) e, em vista desta, o

conceito da *eleuthería* (de ‘liberdade’) não se restringiam ao cidadão (do *polítes*¹) no confronto com o escravo (o *doulos*), ou ainda com o estrangeiro. Mesmo que a condição da *eleuthería* fosse prioritariamente concebida, por exemplo, em Heródoto², como oposição à tirania ou à escravidão, não se segue que ela se reduzisse a este contraposto. Aliás, não podemos nos esquecer que cada membro da *pólis* tinha o seu lugar bem definido e, em razão dele, também a ‘liberdade’ nos termos próprios da lei. Quer dizer: a lei garantia a todos a posse de direitos e deveres em conformidade com sua posição no arranjo ‘legal’ da ordem cívica; todos eram, portanto, de algum modo, uns mais e outros menos, ‘escravos’ da *pólis*!

A participação, por exemplo, do cidadão (*polítes*) nos assuntos públicos da *pólis* não expressava um estatuto de ‘liberdade’, e sim de obrigação ou de dever. O *polítes* só vinha a ser ‘livre’ como cidadão à medida que se submetia e tomava como seu o estatuto regimental da *pólis*. Naquele tempo, como ainda hoje, o conceito cívico de liberdade

¹ Há hoje no Brasil um certo consenso no sentido de transliterar o *η* (eta) com ‘e’ sublinhado e não mais com ‘é’ acento circunflexo como habitualmente se fazia e ainda se faz. O objetivo consiste em diferenciá-lo do épsilon que também se translitera por ‘e’, porém, sem o sublinhado; o mesmo se aplica ao ‘ω’ (ômega), com ‘ô’ (não mais com ‘ó’) para diferenciá-lo do ‘ο’ (ômicron) transliterado com ‘o’ sem o sublinhado. A vantagem dessa mudança está na possibilidade de se preservar o acento grego; caso, por exemplo, de *areté*, de *aídōs*...

² História (1966-1973): a) em oposição à tirania: I, 62; IV, 137; V, 49, 55, 62, 63, 66; VI, 5, 123; b) à escravidão: I, 95; IV, 142; V, 49; VI, 11; VII, 135; etc.

comportava, e comporta, tanto um sentido positivo quanto negativo. Em sentido positivo, a liberdade, sob um conceito jurídico, dizia, e até hoje o faz, respeito a uma condição de submissão pela qual o cidadão (na medida em que age em conformidade com o que a lei determina) mantém sempre o seu *status* de liberdade, ou seja, continua fazendo o que sempre faz: circular ‘livremente’ dentro da vida cívica, sem quaisquer penalidades, exílio ou reclusão. Em sentido negativo, a liberdade tinha, e tem, seu realce no contraposto da lei pelo qual expressava, e ainda expressa, a possibilidade de o cidadão fazer tudo aquilo que a lei não lhe proíbe, ou tudo o que lhe é permitido fazer (agir) fora do âmbito da coação da lei.

No caso do escravo (do *doulos*) propriamente dito, apesar de submetido à tal condição, e mesmo não sendo considerado, em sentido próprio, um *eleútheros* (um ‘homem livre’), ele era, entretanto, dentro de seu *status*, concebido como ‘livre’, na medida em que se sujeitava às suas obrigações. Quer dizer: era inerente à sua condição (feito qualquer outro operário ou assalariado) que ele fosse ‘livre’; caso mantivesse o seu *status*, dentro do qual podia, inclusive, manifestar, em seu modo de ser, de agir, de falar e de sentir, a condição da *eleutheriôtês*. Com relação ao cidadão, podemos, sim, até dizer que ele era tido como um *eleútheros* em oposição a *doulos*; isto, porém, se esse referido cidadão, perante seus escravos, gozasse da condição de senhor (*despôtês*). Por si só, entretanto, essa condição não bastava – afinal, aquele que é escravo perante um senhor, de certo modo, o escraviza uma vez que obriga esse mesmo senhor a se comportar ou agir de determinada maneira; além de submetê-lo aos requisitos da lei que regiam as relações e acordos entre senhor e escravo. O *plus*, quanto à referida condição, derivava de uma posição não subalterna do senhor que, a qualquer momento, podia se dar o *status* de ‘libertador’, ou seja, alforriar o escravo: ato que, em última instância, correspondia a uma ‘generosidade’.

Eis aí a razão pela qual, no contraposto do *doulos*, cabia ao cidadão, no dizer de Heródoto, a condição de *eleútheros* em sentido pleno: por não ter, ‘idealmente’, que se submeter a um outro senhor (‘déspota’) e sim a si mesmo (Heródoto, *História*, V, 78). Quer dizer: a) de um lado, mesmo que sempre dependente da *pólis* e, como tal, sujeito à força e aos interesses da lei, sem falar dos ditames do consuetudinário familiar e também de suas obrigações próprias de um *technitês*, esse era um *plus* da condição cidadã; b) de outro, ‘idealmente’, por que essa condição dependia do regime (da

constituição, da *politeía*), isto é, do sistema de leis que regiam a *pólis*. Se o regime da *pólis* fosse ocasionalmente despótico ou tirânico, esse *plus* em liberdade vinha comprometido pelo *status* do próprio sistema. O cidadão, ademais, tinha vários outros graus de dependência, a começar pelo da fratria, depois o da família (dele e da esposa), que implicavam o cuidado que deveria ter para com seus filhos, com seu trabalho, com a manutenção de seu *status*, com sua condição de cidadão, etc. Tudo isso constringia o cerco no qual exercitava a sua liberdade.

É certo, pois, que a condição da posse da *eleuthería* (da ‘liberdade’), nos termos da lei, abrangia e sujeitava a todos, restando, entretanto, um diferencial, aliás, muito louvado entre os membros da *pólis*. Relativo a este *plus*, a primordial característica da *eleuthería* (para além da lei, mas não, a rigor, fora da lei) dizia respeito a uma certa condição de nobreza derivada essencialmente das posses, em termos de riqueza econômica, que concedia aos cidadãos, e, claro, aos filhos destes, uma condição de ‘homem livre’ sob outros parâmetros: em oposição aos que tinham a sagrada obrigação de garantir o sustento que se derivava da ‘submissão’ (por mais ‘digna’ e, nela, bem ajustado ou satisfeito que fosse) a uma determinada ocupação ou ofício (*téchne*³).

No que concerne a esse item das ‘ocupações’, Cícero, que foi o grande difusor de uma certa mentalidade grega entre os latinos, denominou de *illiberales* (não livres, não liberais) todos os que eram obrigados a vender a própria *força* de trabalho por um salário, com o qual recebiam como que um atestado da própria servidão. “Não liberais e inferiores (escreveu) são todos os assalariados (*mercennariorum*) que vendem a ação (*operae*) e não a arte do próprio trabalho: nos salários (*merces*) deles está o contrato da própria servidão (*servitutis*)” (Cícero, *De Officiis*, I, XLII, 150). Não era, a rigor, a ocupação, tampouco o salário, que estipulava a condição de um homem servil à maneira de um escravo, e sim o fato de ele ter apenas a oferecer sua ‘força’ de trabalho destituída de qualquer ‘arte’ ou qualificação profissional. Daí que, quanto mais qualificado, maior a perspectiva de alguém se pôr em condição de ‘liberdade’, ou seja, de minorar, frente a si mesmo e perante o público cívico, o ‘constrangimento’ derivado das obrigações de um determinado ofício

³ Por *téchne* cabe entre os gregos entender uma capacidade e/ou uma disposição de produzir, uma vez que o termo expressava a habilidade, competência ou destreza na execução de uma determinada tarefa, fosse ela manual ou intelectual, profissional ou recreativa; de modo próprio, tal termo designava as artes produtivas (o trabalho dos artesãos, dos construtores, dos pedreiros, dos carpinteiros, dos tecelões, etc.); de um modo mais abstrato, a capacitação ou competência especificadora (determinante) da arte de produzir ou de executar uma determinada tarefa.

do qual advinha o usufruto de um certo *status* público e existencial.

Aqui o impasse: quanto maior a perspectiva de desocupação, maior a possibilidade de investir em si mesmo e em qualificação, e, consequentemente, maior a perspectiva em termos de ‘condição’ de liberdade. Daí que, por princípio, era o tempo livre (o ócio, a desocupação) que viabilizava a condição de homem livre (o estar disponível); donde, também, que um cidadão rico, entre os gregos (o que não veio a ser diferente entre os latinos), não era exclusivamente tido como livre só por força da lei, mas também por força do ‘tempo livre’ e/ou do ‘ócio’ (da *scholé*) de que dispunha. Logo, o efetivo *eleutheros* da *pólis* (da vida cívica), em termos superlativos de ‘o mais livre’, não era exatamente quem tinha que se debater na lide cotidiana das ocupações ou dos ofícios, e sim o que estava em condições de se ocupar consigo mesmo e, inclusive, com a administração da *pólis* ao modo de quem administrava os próprios bens! Só, portanto, os homens que não careciam de se ‘escravizar’ em vista de um ofício ou de um salário, eram, em sentido pleno, considerados efetivamente ‘livres’ (*eleutheros*), e a razão disso está no fato de que usufruíam de todo o ‘ócio’ necessário para dispor ao bel-prazer de si mesmos em vista de tudo o que quisessem, inclusive, da maior riqueza de todas, a da ‘instrução’, que, entretanto, e a rigor, não era tida como garantia de pronta ou espontânea qualificação humana.

Foi, pois, assim, em decorrência do ‘tempo livre’ (de que dispunham os cidadãos gregos), que se definiu, no interior da *pólis*, uma condição de ‘liberalidade’, que, em sua origem, não significava propriamente ‘generosidade’ e, sim, a faculdade (a posse da condição) de reger a si mesmo por si mesmo em decorrência do tempo livre de que cada um dispunha em seu favor. Foi, sobretudo, em consequência desta faculdade, isto é, da posse de ‘tempo livre’, e da capacidade de administrá-lo, que o cidadão grego veio a conhecer, primordialmente, e em sentido pleno, a possibilidade e o poder de legislar sobre si mesmo e de, livremente, alçar-se para além do estabelecido. Foi, enfim, o tempo livre que fez o cidadão se ver exonerado de obrigações e de compromissos, e, neste contexto, de se ver igualmente dotado de uma determinada licença ou permissão, feito um direito (interno), de dar a si mesmo compromissos sob o exclusivo bel-prazer de regular a própria vida.

O *eleutheros* veio a ser como tal à medida que encontrou dentro de si a possibilidade, feito um princípio ou capacidade interna, para agir ou não agir, e, portanto, a se conhecer ‘livre’ (*eleutheros*) sob outros pressupostos e de uma outra maneira.

Conforme, entretanto, a posse da riqueza facultou a ‘liberalidade’ (a *eleuthería*, ou seja, ‘o dispor de... em favor de’), ela também comportou uma ‘generosidade’, ou seja, concedeu ao cidadão a capacidade da ‘beneficência’, que, todavia, veio a requerer várias cautelas em termos de danos relativos tanto ao que beneficia quanto ao que é beneficiado⁴. A ‘beneficência’, aqui, denota um bem, antes, propriamente, de um ‘benfazer’ (do exercício de um ‘bem’ enquanto condição relativa à ação), isto é, expressa uma benfeitoria no sentido de uma obra útil, em termos de um acréscimo ou melhoria (amplificação em bondade ou valor), a começar por uma melhoria em favor de si mesmo.

Por si só o ‘ócio’ angariou um valioso significado: Aristóteles, por exemplo, na *Metafísica*, sentenciou que “[...] as artes matemáticas nasceram no Egito porque ali a casta sacerdotal desfrutava do ócio (*scholázein*)” (Aristóteles, *Metafísica*. I, 1, 981 b 23-24). Este, no entanto, vinculado à busca e ao dispor de si mesmo em vista de qualificação [sobretudo, para além do requerido, no que, aliás, o ensino filosófico veio a se constituir na educação primordial], amplificou ainda mais em valor, à medida que, na administração de seu tempo livre, no usufruto da ‘liberdade’, o cidadão se elevava à esfera do *agathòs aristós* (do ‘bem superior’) filosoficamente requerido como *areté*: como ‘virtude’ qualificadora do humano. O principal dessa virtude se realizava na capacidade de bem administrar a si mesmo por si mesmo, mediante conhecimento de si, de seus limites e de suas possibilidades, a partir de dentro e por força, sobretudo, de um exercício próprio do logos racional: fonte humana privilegiada, singular, de liberdade.

A filosofia enquanto saber ‘liberal’ e desinteressado

Remonta a Pitágoras a conotação de *liberal* (*eleuthérion*) aplicada à condição da possibilidade de, a bel-prazer, alguém se dispor por si mesmo e, nesta condição, sair em busca de ilustração e de qualquer outra nobre atividade. Sob o parâmetro da ‘liberalidade’, um homem (cada um dos cidadãos) era tido como ‘livre’ porque a sua condição, dentro do arranjo da *pólis*, lhe facultava um *plus* em termos de ‘direitos’ para além dos estabelecidos: por exemplo, o de se ilustrar, de frequentar com mais assiduidade os ginásios⁵ e, ademais, de ter acesso ao

⁴ Remetemos à *Ética a Nicômaco* de Aristóteles (livro IV, 1-2) e ao *De Officiis* de Cícero (I, XIV-XV, 42-49).

⁵ Os *ginásios* (*gymnásion*) eram edificações erigidas em um lugar público, circundado por um bosque ou jardim. A edificação continha diversos ambientes, planejados com o propósito de atender à prática de distintas atividades da ‘ginástica’, quer dos atletas (em vista das olimpíadas), quer dos populares (que eram estimulados a se dirigir aos Ginásios a fim de cultivarem, com esmero, a saúde do corpo e da mente). Os gregos tinham por adágio que a saúde do coração e, em dependência dele, a do corpo, estão nos pés; por isso o estímulo

‘universo’ das possibilidades gerenciadas pela *pólis*. A um cidadão era possibilitado ser um pouco mais ou um pouco menos livre em relação ao uso-fruto dos bens e serviços oferecidos pela *pólis*, de modo que quanto mais estivesse disponível para se valer deles, maior a sua condição de ‘liberdade’; caso, além disso, ele fosse capaz de se pôr em condições de ‘desocupado’, de ocioso em termos de tempo livre (mas isto sem se colocar na condição de escravo da pobreza ou de outras penúrias, por exemplo, da bebida, do jogo e de tudo o que, no excesso, escraviza um homem), tanto melhor.

Cícero incluiu o agricultor no rol dos homens livres: “De todas as ocupações das quais se pode retirar proveito, nenhuma é melhor, mais proveitosa, mais aprazível, mais digna de um homem livre (*libero*) que a da agricultura (*agri cultura*)” (Cícero, *De officiis*, I, XLII, 151). O conceito de livre, nesse contexto, comporta dois significados: um relativo à dignidade da ocupação; outro, da possibilidade de gerenciar o próprio tempo e obrigações. E assim se dava também entre os gregos, de modo que a conotação de *eleútheros*, no sentido de ‘homem livre’, independentemente de qualquer escravidão, se aplicava, sobretudo, em dependência da ‘disposição’ no usufruir de liberdade (de tempo livre, de lazer, de ócio, entenda-se) em vista de outras atividades; dentre as quais, a de simplesmente deleitar-se na moderação do bem viver e, ainda, a de qualificar-se, não só enquanto *technítes* (em uma certa profissão ou ofício), mas também, e genericamente, enquanto cidadão e enquanto homem.

Remonta mais uma vez a Pitágoras a conotação atribuída à Filosofia de ‘saber desinteressado’, em virtude do qual não cabia ao filósofo, ou dele não se admitia, que fosse um mestre profissionalizante. O próprio Pitágoras foi o primeiro a desqualificar, em sua escola, o pretendente a filósofo que fizesse do saber uma fonte econômica ou que buscasse na filosofia uma *technítes*: uma atividade tal qual um ofício que propiciasse um salário. Daí que a

Filosofia, sob a mentalidade pitagórica, nasceu segundo a égide da *eleuthería*, ou seja, conforme a disponibilidade, em ‘liberdade’, de se pôr sob a condição do ócio ou da desocupação, à qual se acrescia a necessidade de alguma preparação prévia. O pressuposto era este: que não haveria como filosofar sem que o interessado tivesse também a posse de instruções básicas ou elementares. Dele, requeria-se que, minimamente, soubesse ler, escrever, contar... Razão pela qual Pitágoras dividiu a sua ‘escola’ em duas vertentes: a dos chamados ‘auditores’ ou ‘acusmáticos’ (que apenas faziam uso das orelhas!) e a dos matemáticos, dos quais exigia-se uma escolaridade básica (Spinelli, 2012).

Efetivamente, a Filosofia, para Pitágoras, era uma atividade desinteressada porque não visava qualquer lucro a não ser a qualificação do intelecto e o aprimoramento da ‘virtude’ cívica. A nenhum pitagórico era permitido valer-se de conhecimentos da Escola com a finalidade de enriquecimento próprio ou acúmulo de riquezas. De todos os bens, a posse do saber deveria se constituir no maior tesouro. Os pitagóricos, segundo Aristóteles, “[...] filosofaram para se afastar da ignorância: buscaram a ciência pelo desejo de conhecer e não em vista de qualquer utilidade” (Aristóteles, *Metafísica*. I, 2, 982 b 19-21). Sócrates se pôs nessa mesma senda e, do mesmo modo, Platão, que, entretanto, representou a figura mais sintomática do filósofo disposto a transformar, em particular os jovens, em especialistas ou profissionais do saber e do filosofar. Dá-se que a filosofia, a partir de Sócrates, agregou prioritariamente uma função subjetiva: levar o jovem a se dispor e a aprender a pensar a si mesmo por si mesmo e em favor de si mesmo, isto é, a uma capacitação continuada na regência de si e no governo da própria vida com repercussão e proveito para os da família, da circunvizinhança e, finalmente, da *pólis*. O cuidado de si por si, sem esperar pelo outro, sem todavia dispensá-lo, veio a se constituir no primordial do filosofar, a ponto de Epicuro sentenciar que o parceiro é alguém (mulher ou homem) bem cuidado, pois aquele que de si não cuida, ou que se descuida, é, para aquele que convive, um incômodo! Cuidar de si é um ato de amor: para consigo e para com o outro⁶.

A filosofia, com Sócrates, amplificou a *aleuthería* com um novo significado: o tornar-se independente dentro de um inevitável universo de dependências, sem as quais ninguém está em condições de vir a ser livre. Todos, é certo, temos laços e ocupações, de

para que todos se exercitassem, quer mediante exercícios (praticados no interior do edifício e, por suposto, sob orientações), quer com caminhadas pelos jardins ou bosque (meio tido como indispensável para fazer circular o sangue pelo corpo, promover a saúde e o bem-estar físico). Além de exercícios físicos, o Ginásio disponibilizava (com ambientes específicos) ‘atividades’ para a mente, salas em que os populares (agregados à *Pólis*) se reuniam para conversações e discussões políticas e filosóficas. O Liceu de Aristóteles, por exemplo, foi instalado no *gymnasion* localizado nos jardins do templo dedicado a Apolo Lício. No Ginásio havia também piscinas para banhos públicos, estádios munidos de arquibancadas para jogos e provas esportivas: para a assistência do arremesso de dardos, de discos, lutas, corridas, saltos, etc. “Do fato de as exercerem ‘nus’ e também ‘desarmados’ – dois termos que os gregos restringiam num só, *gymnós* – daí o título *gymnasion*. O verbo *gymnázō* significava justamente a ação de desnudar-se e também de exercitar-se... Consta em Düring (1987, p. 460-461) que o Liceu não era propriedade de Aristóteles, mas um ginásio aberto a todos. Fundado por volta de 335, o Liceu foi estabelecido em um ginásio próximo ao templo de Apolo Lício, ornado de grandes jardins. Para os ginásios de Atenas cotidianamente convergia um grande contingente de pessoas, tanto que Sócrates, pela manhã, costumava sair “[...] a passeio e aos ginásios, mostrava-se na ágora à hora em que fervilhava de gente e passava o resto do dia nos locais de maior concorrência, o mais das vezes falava, podendo ouvi-lo quem quisesse” (Xenofonte, I, 1, 10).

⁶ Tratamos do tema da amizade em Epicuro em dois artigos: a) Epicuro e o tema da amizade (Spinelli, 2011); b) Epicuro e o tema da amizade (II) (Spinelli, 2013b).

modo que, ‘livremente’ (a depender de certas circunstâncias), damos a nós mesmos algum tipo de benigna escravidão. Nós nos amarramos (ou os acasos da vida nos prendem) em certos *tocos*⁷, porque é na proximidade ou circunvizinhança deles que nos sabemos felizes; e esses não se põem fora, mas dentro de nós, a ponto de sem eles não mais vivermos do mesmo modo! Daí que o pior de todos os escravos é aquele que não dispõe de nenhuma escravidão dentro da qual consegue viver prazerosamente: em condições de liberdade e de felicidade humanamente plausíveis. Só é escravo do amor, exemplo, aquele que na sua relação amorosa vive sem amor e que apenas por hábito e por comodismo nela se mantém.

Os ditos *eleútheros*, os ‘homens livres’ que buscavam a filosofia, queriam ou ao menos não deveriam querer outra coisa senão competência e qualificação racional, e não uma mera profissionalização. A filosofia grega não tinha por meta capacitar professores de filosofia e sim o uso da razão. Não se constituía em primordial requisito do filósofo, a não ser do sofista, fornecer bons princípios, regras existenciais para bem se conduzir, mas apenas a capacidade de provê-las. Não tendo a filosofia por finalidade gerar professores de filosofia, então não cabia ao filósofo ser o que hoje entendemos por ‘pedagogo’: aquele que aprende e ensina as regras do ensinar! Não havia, portanto, o pedagogo do filosofar: aquele que se empenhava em dar regras de como ensinar filosofia para os que se dedicavam ao estudo e à pesquisa em filosofia! Não era, todavia, puro intelectualismo o que se fornecia na escolaridade filosófica dos gregos e tampouco o filósofo se restringia ao que expressava o adjetivo verbal *didakton*: o conceder algo, a título de o efetivamente ensinado, como um saber positivo, real, pronto a ser acolhido e fácil de ser executado. Sob nenhum aspecto cabia ao ensino (à sabedoria) da *philo-sophia* o objetivo, feito uma arrogância, de fazer de alguém um sábio!

A *eleuthería* sob novos parâmetros do filosofar

Foi diretamente de Aristóteles, e indiretamente de Platão, que a tradição filosófica conotou de ‘liberal’ (de *eleuthería*) o conjunto das ‘artes’ ou

disciplinas que compunham o ciclo da escolaridade básica (a *egkýklios paidéia*) requerida pelos gregos⁸. Foi, entretanto, Pitágoras, segundo consta na tradição filosófica, o primeiro a propor a ‘escolaridade’ como uma ocupação ‘liberal’, isto é, destituída de pura utilidade e interesse, ou seja, que não se restringisse apenas à capacitação dos ofícios. “Depois de Tales [...], veio Pitágoras, que deu à filosofia geométrica a forma de uma educação liberal (*paidéias eleuthéron*), colocando em prática um método não empírico e puramente intelectual [...]” (Diels, & Kranz, 1989, 14 A 6a). Restrito à geometria, ele quis fazer da Filosofia um saber não apenas pragmático, puramente técnico, útil, destinado a atender necessidades da vida, mas também abstrato, teórico, capaz de alçar o humano, sob a égide da capacitação racional, no que a posteridade veio a denominar de ‘espírito livre’.

Foi nesta direção que Aristóteles, vinculado a Platão, concebeu não uma disciplina, mas várias; as quais, juntas, para além da educação útil, favorecessem a dita ‘educação liberal’: a que Cícero, no *De oratore*, denominou de “[...] *artes quae libero sunt dignae* – artes que são dignas de um homem livre” (Cícero, *De oratore*, I, 16, 72). Por *libero*, nesse contexto, e por força do que Platão e Aristóteles conceberam sob o termo da *eleuthería* aplicado à *paidéia*, Cícero fez explícita referência não propriamente ao homem que tem a sua ‘liberdade’ amparada pela lei (por força da qual exercita o seu arbítrio), e sim ao homem dotado de ‘disponibilidade’ e, claro, de uma disposição livre no sentido de, por vontade própria, se dedicar à ações nobres, sobretudo à investigação e ao estudo das referidas ‘artes liberais’. O princípio sobre o qual se assentou tal referência foi este: a ação nobre ‘eleva’ quem a exercita e por força deste elevar-se, se enobrece, ou seja, se põe numa outra condição de liberdade: aquela que Platão, na *República*, denominou de ‘senhor de si’ (Platão, *República*, IV, 430 e - 431a)⁹.

Platão, na *República* (1997, I, 352 a), faz referência não só a um agir, como também a um ocupar-se ou dispor-se a si mesmo por si mesmo¹⁰. No livro III, 395 b, o filósofo define os guardiões “[...] como os demiurgos da *eleuthería* da *pólis*”¹¹. Foi tendo estes em vista que ele concebeu a *eleuthería* como uma ‘arte’,

⁷ Em pais, em amores, em filhos, em amigos, em lugares... É de todo plausível que um homem livre trançe para si o seu cabresto e molde o seu buçal, porém, não é admissível que deixe tal tarefa para outros ou que tome a escravidão alheia, os princípios e as crenças dos outros como a medida justa para si. Por suposto, a vida perde em sentido se, por nós mesmos, e por laços fortes, não nos ‘amarramos’ em fontes de serena paz, de amor e de sustento! Este o caso em que a liberdade vem a ser uma prazerosa escravidão e, quanto mais prazerosa, mais livre. Enfim, só um espírito livre é capaz de estampar para si uma serena e doce escravidão: aquela que o dignifica, pela qual se arregla e que, por ela, encontra na vida os seus rumos e o seu sossego.

⁸ Sobre a escolaridade básica dos gregos, dedicamos dois estudos: a) O conceito grego de *egkýklios paidéia* e sua difusão no período helenístico (2016); b) O Ciclo de Estudos Básicos (*Egkýklios Paidéia*) da Escolaridade Grega (2016).

⁹ Traduzido de *kreitton autou*. Seria, entretanto, bem mais conveniente conceber o *kreitton autou* em termos de o que é ‘preferível (melhor) para si’, visto que, neste caso, a expressão agregaria o sentido de uma opção por si mesmo e em favor de si mesmo. Esse modo de conceber nos levaria bem mais próximos da significação originária.

¹⁰ *autò poieîn práttein meth’ autou*.

¹¹ Cf. também os livros VIII e IX.

deixando bastante claro que ela não dizia respeito apenas a uma ‘condição’, mas a uma capacitação e transformação subjetiva em dependência da qual alguém se distancia ao máximo da possibilidade de ser escravo seja de quem e do que for, inclusive, e esta seria a máxima escravidão, de si mesmo: das ‘tirantias’ da alma (Heródoto, *Mênnon*, 86 d; Heródoto, *Fedro*, 256 b). Nesse sentido, foi efetivamente a partir de Platão que se deslocou a característica fundamental da *eleuthería*: segundo a qual filosoficamente não cabe, de modo restrito, conceber esta última como mera condição emergente do pertencimento a uma comunidade, a uma casta ou linhagem (*éthnos*) derivada de um *éthos*, quer seja consuetudinário ou ancestral, quer seja legislador ou cívico. Aqui a questão pode ser vista sob dois aspectos: um no sentido de que o ‘pertencimento’ a uma certa cidadania por si só bastaria para alguém se alçar à condição de homem livre e, como tal, ser respeitado – questão defendida pelos sofistas e que Platão, mesmo que não o exclua, não restringe a liberdade humana a este pertencimento; outro no sentido de que um cidadão gera cidadão, de modo que, já por essa razão, seus filhos eram considerados livres, isto é, ‘aptos’, em tese, ao exercício da cidadania e à administração da justiça. Dizemos, ‘em tese’, porque o pai cidadão passava ao filho apenas a condição de ‘liberdade’, mas não propriamente a ‘capacitação’ que cabia à custo ser buscada e estimulada.

Não bastava – eis a questão que ao ‘filosofar’ se impôs – apenas pertencer a uma comunidade, ou simplesmente ser filho de cidadão, para ser considerado em sentido pleno um homem livre. A plenitude da liberdade (isto de um ponto de vista do desenvolvimento histórico da cultura grega) agregou, paulatinamente, grandes custos, a começar pelos requisitos da escolaridade básica (da referida *egkyklios paideía*); esta iniciada em casa sob a tutela e o cuidado dos pais e, depois, a partir dos sete anos, em recintos custodiados pelo Estado. Para além do percurso da escolaridade básica, os filhos dos cidadãos tinham a obrigação de frequentar a *lexiarchikón*¹², concebida como educação derradeira para o bom desempenho no ofício do ‘ser cidadão’.

Quanto à Filosofia, ou mais exatamente à requisição de uma educação dita filosófica, ela se agregou à escolaridade feito um *plus*; porém, não o fez de modo pacífico, uma vez que a capacitação filosófica, a rigor, não coincidia exatamente com requisições da cultura ancestral e cotidiana e, tampouco, estava aberta ou facultada para todos e

sim para os que efetivamente dispunham de ócio ou tempo livre para buscá-la. O agravante se deu em razão de que a capacitação ou apropriação da competência ‘filosófica’, porquanto agregasse valores humanos, não necessariamente promovia valores profissionalizantes: não fazia do pedreiro, enquanto pedreiro, melhor; do carpinteiro enquanto carpinteiro, melhor; e assim por diante. Eles não encontravam melhorias ou proveito profissional aplicando-se ao ‘filosofar’. Nesta aplicação, ou seja, na de uma melhoria profissional, os que mais tiravam proveito da Filosofia eram os sofistas e os retóricos (da política) que se interessavam, sim, pela capacitação racional, mas não em vista de uma magnânima ou generosa qualificação humana: buscavam a qualificação racional à maneira de quem se apropria de um saber estratégico, como, por exemplo, de um ‘diploma’ ou título facilitador de ‘sucesso’ profissional.

O certo é que a Filosofia sempre se deparou com constantes dificuldades em instalar e promover a educação racional, a qual, desde as suas origens, perseguiu e almejou. Dá-se que a Filosofia, ao contrário da Retórica, foi concebida e se desenvolveu entre os gregos como um saber dito ‘liberal’, isto é, destituído de qualquer interesse útil, sem perspectiva profissionalizante e, portanto, desinteressado. Já a Retórica, em oposição à Filosofia, constituía-se em um saber útil, buscado pelo cidadão como uma arte forense direcionada, sobretudo, ao exercício da cidadania nas Assembleias populares a fim de defender interesses da fratria, dos companheiros de ofício e dos membros de seu Demos. São vários os fatores que dificultaram a instalação e o pronto acolhimento público da educação filosófica. Eis alguns deles:

a) como já visto, o fato, por exemplo, de a Filosofia restringir-se a um saber especializado disponível apenas aos que dispunham de tempo livre para dele se apropriar; b) a Filosofia pressupunha alguns requisitos básicos, no que temos que distinguir, por um lado, a Filosofia voltada para os estudos do *Kósmos* (que requeria conhecimentos básicos de geometria, de aritmética, de meteorologia e de música) e, por outro, a Filosofia restrita aos interesses da *pólis*, para o que se fazia indispensável o saber ler e escrever, ou seja, ter um certo domínio da linguagem a fim de poder acompanhar o desenrolar argumentativo das preleções filosóficas; c) por fim o fator que aqui mais importa e que diz respeito ao foro do filosofar, o qual, desde os seus primórdios, teve como que espontaneamente promovido um sério ‘desconforto’ crítico ao estabelecido, quer seja

¹² Sobre as distinções entre o *éthos* grego cifrado com epsilon e com eta, bem como sobre a educação da cidadania: a *lexiarchikón* e a *gymnasia*, (Spinelli, 2017).

questionando, sobretudo, a justiça da lei, quer seja a moral e os valores consuetudinários.

Tem-se que a Filosofia, apesar de promover valores tradicionais, sempre os colocava inevitavelmente em crise e, do mesmo modo, procedia com relação a tudo o demais, a começar pelos parâmetros (padrões) normatizadores do que era tido como bom, belo, justo e, inclusive, o ‘ser livre’. Logo, foi por requisição do ‘filosófico’ que se pôs em questão a *eleuthería* constituída como mero atributo emergente, seja de um grupo, comunidade ou linhagem, seja, em sentido amplo, do *éthos* regimental (por suposto, convivial) da cultura grega; foi também por requisição do ‘filosófico’ que se concebeu a liberdade como uma capacitação e postura subjetiva de quem (e aqui não se exclui o assalariado, tampouco o estrangeiro ou até mesmo o escravo, ao qual, por princípio, não era vedada a instrução¹³) se dispunha a requisitar ou a ‘dar para si’ mesmo a condição de homem livre; enfim, foi mediante o desenvolvimento da reflexão filosófica que a condição de *eleútheros* agregou outros valores, de tal forma que o dito ‘homem livre’ deixou de ser, sem evidentemente excluir, apenas expressão de um mero pertencimento a um grupo (ou linhagem): o dos ricos que dispunham de dinheiro e ócio que facilitavam o usufruto dos ‘bens’ oferecidos pela *pólis*. A liberdade filosoficamente considerada veio a se impor como uma conquista de outros ‘bens’, em particular o da independência (fundado no governo de si mesmo), que implica o da não submissão.

Todos os membros da *pólis* tinham, como já visto, o seu *status* de liberdade concedido pela lei. Entretanto, os filósofos logo se deram conta de que na liberdade derivada da lei, é a lei, e não a liberdade cívica, o maior valor: a lei tem antecedência porque é dela que a liberdade cívica tira a sua fonte e o seu sustento. Visto, pois, que a liberdade derivava da lei, então, essa mesma liberdade tinha por fonte (como, de fato, tem) um certo tipo de força e de interesse cívico, a ponto de um certo ‘regime’ juridicamente estabelecido anteceder a lei e, a lei, a liberdade. O fato é que, inevitavelmente, quando se pensa a lei, não há como desvinculá-la de um sistema ou regime, dentro do qual essa mesma lei é concebida e se ampara. Posto esse cenário, a Filosofia, entretanto, não veio para subverter e sim ‘apenas’ (e isto sob a

égide do conceito da ‘reta razão’, ou seja, da *orthòs lógos* amparada pelos conceitos de ‘bom’, ‘belo’ e ‘justo’) trabalhar no sentido de minorar a força dos regimes e dos interesses privados que se sobrepunham aos da razão. De um ponto de vista dos interesses da ‘reta razão’, seria do bom, do belo e do justo, universalmente considerados, que cabia ao humano retirar, mediante empenho racional, o grande estímulo da condição de *eleútheros*. A própria *eleuthería*, em sua plenitude, haveria de, forçosamente, ser uma conquista; como tal, uma condição interna, não uma mera dádiva ou imposição externa, tampouco haveria de ser fruto do labirinto dos interesses subjetivos particulares, a não ser da ‘subjetividade humana’ universal ou objetivamente considerada.

Vê-se, assim, como a Filosofia trouxe desconforto para o *status* da liberdade e do estabelecido! De um modo geral, todos sabemos como a preferência humana sempre se pautou pela manutenção do sossego que cada um retira das próprias crenças ou dos princípios referendados pelo costumeiro ou estabelecido. É sempre oneroso, e acima de tudo sofrido, ter que renascer para fora dos princípios que mimamos e que nos garantem a ordem e a serenidade que estamos habituados a cultivar, mesmo que sob a égide da ignorância! Eis a razão pela qual a maioria está sempre disposta a ‘ensinar’ seus próprios saberes a reformulá-los: sempre pronta a falar, bem mais que a escutar, a ponto de, na confabulação, sequer se dispor a ouvir; ao contrário, fica preferencialmente pensando no que vai dizer enquanto o outro fala! Daí também o grande desafio da educação filosófica: promover o estímulo que capacita o sujeito a se dispor, por si mesmo, a identificar e, ‘eventualmente’, soltar-se das amarras às quais está enlaçado. ‘Eventualmente’, porque amarras sempre haveremos de ter! Portanto, não é essa a questão e sim esta outra: a de ter ciência das amarras ou ‘enlaces’ que nos damos; ciência, sobretudo, da liberdade que eles efetivamente nos proporcionam e que, em liberdade, nos constroem a eles nos manter. Em virtude disso que a liberdade – eis aí a grande descoberta dos gregos – requereu e carece de educação, em particular do cultivo do intelecto, da capacidade de discernimento e do exercício do arbítrio.

Ora, no que concerne à educação, e não só à filosófica (educação pela qual os filósofos fizeram consistir o suposto como bom exercício do ‘arbítrio’), foi Aristóteles, pautado em Platão, seu mestre, quem definitivamente propôs que ela haveria de ser ‘livre’ e, por cariz de sua própria índole, fomentar a liberdade. O curioso da proposta aristotélica (isto, aliás, se aplica igualmente a Platão)

¹³ Foi da ‘função’ concedida ao escravo de levar e trazer em segurança a criança pelos caminhos da Escola que adveio o conceito do *paidaggós*. O vocábulo tem por raiz o substantivo *país* (‘filho’, ‘criança’), somado ao verbo *paidég*, que, em sentido literal, significa ‘estar junto com uma criança...’. O *paidaggós*, em geral, era quase sempre um escravo encarregado de conduzir a criança (o *paidós*) à Escola. A sua função consistia em ajudá-la a levar o pesado material escolar da época, e, sobretudo, protegê-la dos perigos físicos e morais a que poderia submeter-se andando sozinha pelas ruas. Essa função de guarda e de segurança, atribuída ao escravo, recebeu, no Império Romano, o título de *paedagogorum custodia*, e passou a designar, além dos cuidados do escravo, a ação educadora dos mestres e dos parentes...

está, todavia, no fato de que a sua proposição educadora promoveu bem ‘menos’ eco em seu tempo que na posteridade. Entretanto, a sua proposta se impôs, na ocasião, como efetivamente inovadora, na medida em que, sob o conceito da *eleuthería*, admitiu conjugadamente duas coisas: uma (e ao modo da proposição pitagórica), que a educação não se restringisse apenas ao útil, que não visasse somente um saber técnico, atinente ao universo das ocupações e dos interesses da hora¹⁴; outra, que a própria educação se constituísse, ela mesma, em uma ‘ocupação’ e que, portanto, se direcionasse, primordialmente, em vista dela mesma e não de outras coisas à ela secundariamente sobrepostas.

Os termos da proposta aristotélica, tal como constam na *Política*, foram concebidos (e isto sem se dirigir a uma *pólis* específica¹⁵), ao modo de uma requisição perante o poder público de seu tempo. Eis os termos da proposta:

[...] existe uma outra educação a ser ministrada aos filhos e que não se restringe ao útil ou necessário, que, inclusive, pode promover, num só tempo, a liberdade (*eleuthería* = ser ‘descompromissada’ quanto às requisições práticas ou úteis) e o que é belo (isto é, o que pertencente à esfera do *kalós*) (Aristóteles, *Política*, VIII (V), 3, 1338 a 30-32, grifo nosso)¹⁶.

Aristóteles disse mais: que “[...] a busca apenas por utilidade de modo algum se harmoniza com as almas nobres, e, tampouco, com os livres (*toîs megalopsýchois kai toîs eleutheríois*)” (Aristóteles, *Política*, VIII (V), 3, 1338 b 2-4). Não há aqui, no conceito de *livres* ou *liberais* (*eleutheríois*), uma definição explícita do termo, como, por exemplo, na *Ética a Nicômaco*, em que, por ‘liberal’, o filósofo concebe o homem capaz de exercitar a ‘moderação’ (a *mesotês* = a *mediania*) a ponto de alçar-se em virtude (na *aretê*) em relação à riqueza que possui, de modo a valer-se dela, que, aliás, ‘é útil’, da melhor maneira (*árista*) possível (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, IV, 3, 1119 b 23 - 1120 a 7). Na referência acima, Aristóteles apenas (o que, entretanto, por si só, é bastante ilustrativo) realçou duas coisas: de um lado, ele pôs

os que denomina de *eleutheríois* no mesmo plano dos que também denominou de ‘almas nobres’ (*megálōpsýchois*), isto é, dotados de magnanimidade: condição, aliás, que pode em si deter tanto a magnificência, ou elevação do caráter (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, IV, 3, 1123 b 26), quanto a arrogância¹⁷; de outro, afirmou explicitamente que os *eleutheríois* não se ‘harmonizam’ com a busca apenas da utilidade.

O *eleútheros* ao qual o filósofo se refere na *Ética a Nicômaco* é o mesmo da *Política*, com uma diferença: o da *Ética* é aquele que é virtuoso, relacionado à riqueza que possui, de modo que sabe, não só, bem administrá-la (quer no gasto quer na doação em favor de alguma causa) como também aplicá-la ou usá-la satisfatoriamente; o da *Política* é aquele que, no conforto da riqueza econômica de que é dotado (em dependência da qual pode viabilizar o ‘ócio’ e o lazer), sai em busca da posse do saber, ou seja, transforma o valor ou a ‘virtude’ da riqueza em outro valor ou ‘riqueza’: a do saber. Nesse caso, ele faz da posse da ‘riqueza’ como se ela própria fosse uma virtude por fazer o melhor uso dela possível: um ‘uso’, além disso, que aparenta se constituir numa generosidade ou prodigalidade quer em favor de si mesmo (em termos de elevação humana) quer em favor dos demais. Afinal, é de se supor que um homem rico e sábio é sempre mais valioso para os da comunidade da *pólis* que um rico ignorante! Um sábio é sempre valioso em qualquer circunstância. Daí que, em ambos os casos, o *eleútheros* da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, concebido (‘medido’) em termos do *valor* da riqueza, isto é, do dinheiro que possui, assim o é, ou seja, é um *eleútheros* por força da riqueza com a qual pode “comprar”, adquirir outras *riquezas* ou valores (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, IV, 3, 1123 b – 1125 a). Quem vive de lastimável pobreza - esta é a questão referendada por Aristóteles -, no tocante à aquisição ou posse de certos ‘valores’ que só o dinheiro pode viabilizar, vive na deficiência da carência, e só há um meio de fazer com que essa mesma pobreza se eleve: que o Estado (a *pólis*) tome uma iniciativa em favor dos pobres aproximando-os desses ‘valores’. No que o filósofo tem toda razão. Tem-se, afinal, que a costureira partilha da riqueza do rico com o pobre, por mais generosa que seja e mesmo na intenção de quem dá e de quem recebe, é sempre uma forma, ainda que aparentemente limpa, de danosa opressão!

De qualquer modo e uma vez que o *elútheros* é aquele cuja ‘liberdade’ (como visto igualmente no

¹⁴ O principal da educação grega se concentrava nas oficinas, e não nos ginásios. Ela priorizava o aprendizado dos ofícios, ou seja, visava, sobretudo, a continuidade, preparação e aprimoramento dos artesãos e de suas ocupações. O ensino era primordialmente técnico e não teórico.

¹⁵ Aqui não podemos nos esquecer da origem macedônica de Aristóteles. Distinta das demais *pólis* gregas (que, do fato de ter a sua própria constituição ou regime de leis, se constituía num verdadeiro Estado), a Macedônia era constituída por uma federação de *pólis*, à maneira como o Império Romano veio a se organizar: como uma federação de Estados, aos quais se garantia liberdade (independência), mas não autonomia. O Brasil, mirando-se nos Estados Unidos, se organizou de maneira semelhante.

¹⁶ Quanto aos números duplicados referentes aos livros – VIII (V) – se explica em razão de o texto grego da *Política* de Aristóteles comportar duas tradições, com numerações diferentes. Daí que numa ou noutra tradução os livros não coincidem... O que consta entre parênteses na citação foi acrescentado, a fim de aproximar mais ao significado dos termos ao contexto.

¹⁷ Assim como ‘o bom’ e ‘o bobo’, por vezes se dão num mesmo ato, também a magnificência e a arrogância. Não raramente executamos atos de bondade pelos quais os outros nos tomam por bobos; o mesmo se dá com a generosidade e com a prodigalidade que podem ser acolhidas como arrogância.

De oratore de Cícero) deriva da riqueza, então é desta que desponta a condição do ‘ócio’, que por si só é um bem apazível, nobre, apreciável, proveitoso, enfim, belo. O ‘ócio’, de que fala Aristóteles, por estar calçado na riqueza, é fruto da independência de vínculos quanto a uma ocupação, mas também é a possibilidade não de apenas ‘nada fazer’ e sim de se disponibilizar (de se abrir) para fazer algo valioso, a ponto de o ócio, que por si só é um valor, viabilizar outros valores. Foi, enfim, nesses termos que o filósofo pensou a *eleuthería* da *pólis* sob o conceito de uma educação liberal (*paideías eleuthéron*) e sob um *télos* bem preciso: atender particular ou singularmente os jovens, os filhos dos ricos atenienses que tinham tempo suficiente para ‘nada fazer’, levando-os a se ocupar com alguma coisa produtiva e útil, independentemente da ‘utilidade’ imediata da ocupação requerida. Aristóteles supunha, de modo mais amplo, atingir também os açados pelos ofícios com um objetivo específico, e que não é distinto do suposto por seu mestre Platão: levar a *pólis*, por inteira, a se ocupar, para além dos ofícios e da destinação da vida cidadã, com a qualificação e a destinação do humano.

Considerações finais: a *diagogé* aristotélica

Foi para os jovens que Aristóteles, assim como Sócrates e Platão primordialmente, se dirigiu. Direcionando-se a eles, o filósofo fez um apelo público em favor de uma nova escolaridade:

Parece bastante evidente (disse ele) a necessidade de cultivarmos uma educação em que o ensinar e o aprender visem o passatempo no ócio (*tei diagogei scholên*), e que tal aprendizado, bem como as disciplinas que ele comporta, sejam úteis em si mesmas, do mesmo modo como o necessário e o útil são ensinados e requeridos em função das ‘ocupações’ (*ascholían*) (Aristóteles, *Política*, VIII (V), 3, 1338 a 9-13, grifo nosso).

A *diagogé* à qual Aristóteles faz aqui referência significava literalmente ‘passatempo’, ‘lazer’, cuja ‘atividade’ primordial, em vista do preenchimento do tempo livre, e restringia-se quase sempre a um divertimento como forma de distração e de absorção. No próprio conceito de ‘tempo livre’ o adjetivo ‘livre’ promove a ideia de um dispor-se à bel-prazer e de independência! Entretanto, visto se constituir inevitavelmente o passatempo em ‘atividade’, decorre uma questão decisiva: por que não aproveitar então tal atividade em favor de um modo mais eficiente de se conduzir (dispor-se) no *ócio*, na *scholé*? Daí, conseqüentemente, a proposição no sentido de converter a folga ou repouso em ‘escolaridade’, e isso quer dizer converter a *eleuthérios*

diagogé, que, para os gregos significava a ‘desobrigação no lazer’ (vista, entretanto, como uma obrigação de fazer algo para preencher o lazer) em pelo menos duas coisas: a) em *eleuthérios paideía*, em ‘desobrigação educadora’, cuja educação haveria de ser promovida como um lazer (como uma diversão); b) em *eleuthérios epistémé*, em ‘desocupação’ intelectual ou ‘cognitiva’.

Vê-se, pois, que a *diagogé* referida por Aristóteles combina com a *scholé* (com a folga, repouso, desocupação) na medida em que ambas dizem respeito a um tipo de ‘atividade’ que tem por necessidade e interesse atender a si própria, a ponto dela mesma vir a ser a ‘ocupação’ (a *ascholíá*) requerida. Logo, tal ocupação ou atividade, isto é, a *diagogé* enquanto *ascholíá* não ter outro fim senão ela mesma, uma vez que se destinaria em favor da própria realização ou da efetivação de si mesma. A proposta, enfim, de Aristóteles, e não sem vínculos com o que propuseram Sócrates e Platão nas *Leis* e na *República*, (proposta que, aliás, remonta a Pitágoras), tinha por meta ampliar no interior da *pólis* as Escolas e, ao mesmo tempo, promover nestas a *scholé*, ou seja, uma ambiência em que a leitura, a investigação e o estudo não tivessem outra finalidade senão esta: a da *eleuthería*, a da desocupação dirigida à infância, a fim de se cultivar nos *paidós* da comunidade da *pólis* o saber pelo saber, não somente com vistas a alguma utilidade.

Foi o que se intensificou na posteridade, em particular entre os latinos, que, a partir do termo *scholé* (ócio, vagar, folga, tempo livre) (Aristóteles, *Política*, VII (IV), 15, 1334 a 23) derivaram e substantivaram o que denominamos de ‘escola’: um lugar reservado para o repouso e o sossego das crianças e dos jovens, em favor da concentração da mente em vista do estudo. De um lado, pois, a *scholé* veio a se constituir num bem, numa virtude, ao modo da ‘felicidade’ que é fruída em si própria como um fim (Aristóteles, *Política*, VIII (V), 15, 1338 a 5); de outro, a *scholé* passou a requisitar pelo cultivo de virtudes práticas, tais como a disciplina, a dedicação, a persistência e, antes um ‘nada fazer’, resultou numa aplicação e num cultivo laboral (produtivo) da mente em vista da investigação e do estudo. Mas não só em sentido prático, como também teórico, ou meramente abstrato.

Ocorria que a educação praticada no cotidiano da *pólis* grega era essencialmente técnica, e não abstrata. Os gregos (isto podemos observar desde os filósofos da aurora do filosofar) priorizavam bem mais a aquisição de valores tradicionais e os fundamentos para o exercício dos ofícios e da cidadania que o exercício propriamente dito da inteligência abstrata;

também valorizavam bem mais a educação no que se referia ao bem-estar do corpo que da mente. A filosofia, desde Pitágoras e Heráclito, tendeu não propriamente a mudar (ao modo de uma rejeição) esta prioridade, antes, se ocupou apenas em amplificá-la. Foi, aliás, nesta direção que se colocaram Platão e Aristóteles, e isto ao modo de quem se dispunha a implementar qualificação e mudança ao prioritário estabelecido. Ainda que os filósofos, caso específico de Platão e Aristóteles, concordassem que a educação deveria se pautar nos valores tradicionais e igualmente priorizassem-na em relação à saúde do corpo, fomentavam, contudo, o ideal, sob imperativo filosófico, de qualificação de uma inteligência ativa e de uma mente tão saudável quanto o corpo. Será, pois, nesta direção da mente saudável – no sentido de dotada de tranquilidade, serenidade e paz – que os estoicos, e, sobretudo, os epicureus se colocarão.

Houve uma tendência, isto por volta do ano 300 a. C., movida a partir de Zenão (o estoico originário de Chipre) e de Epicuro (vindo da colônia de Samos), no sentido de restringir a Filosofia à busca do bem-estar humano; porém, não nos mesmos termos que a tradição pitagórica havia implementado na lide do filosofar. Se voltarmos para o percurso histórico da Filosofia, essa tendência é antiga: ela remonta a Pitágoras, que requisitava o silêncio como condição facilitadora de *ataraxia*, isto é, de tranquilidade e repouso da alma. “Era fazendo silêncio e permanecendo imóveis (relata Jâmblico), que os pitagóricos procuravam encontrar repouso para a alma (*tês dianoías*)” (Diels & Kranz, 1989, 58 D 6). Naquele contexto, por ‘repouso’ (*hesuchía*) cabe entender uma tranquilidade ou calma requerida para o exercício reflexivo do pensar (*diánoia*); além disso, por ‘repouso’ convém entender também uma condição de ociosidade, de retiro e de silêncio feito uma solidão própria de quem se ocupa com o projeto reflexivo, que, por sua vez, comporta (se constitui) em um real exercício de memória. Quem se ocupa com a atividade da ciência sabe que inevitavelmente carece de todas essas condições e também do constante trazer à memória o que, em sua mente, calma e silenciosamente vai organizando em vista do *kósmos* (do arranjo), das explicações teóricas. Daí que a *ataraxia* dos pitagóricos se impunha, sim, como prática de um estilo de vida, porém, particularmente concentrado na atividade própria do pensar e da reflexão calma e atenciosa requerida em face do ‘fazer’ da ciência.

Houve, então, como visto, uma mudança, mas com um enfoque e sob termos distintos: enquanto Pitágoras propunha a *ataraxia* com vistas à reflexão teórica, Zenão e Epicuro (Spinelli, 2013a) levaram a

ataraxia (a tranquilidade e a paz na alma) para o viver, em relação ao qual requeriam purificação e limpeza dos medos e temores promovidos pelos mitos e pelas religiões tradicionais. Sendo assim, tanto os estoicos quanto os epicureus não estavam, ao modo dos pitagóricos, prevalentemente interessados em fazer frutificar a reflexão teórica, tampouco o cálculo matemático, e sim em purificar e curar a ‘alma’ (o universo das paixões, emoções, sentimentos). Eles se ocupavam, sobretudo, em curar a mente dos simples, ou seja, daqueles que viviam à mercê do poder político e religioso, e que se alimentavam apenas dos princípios (que não deixavam de ser interesses de poder) inerentes ao cotidiano da cultura. Foi, pois, nessa direção, movidos por um franco desejo de ‘libertação’, que os estoicos e, de um modo ainda mais específico os epicureus, fizeram convergir o empenho filosófico em favor da ciência e da reflexão teórica; no que, aliás, e nisto consiste a particularidade dos epicureus, romperam com o conceito pitagórico de ‘ciência desinteressada’, ao qual propuseram um saber teórico que redundasse em favor do bem-estar e do conforto do viver humano. A maior preocupação, enfim, dos pitagóricos era epistêmica, enquanto que a dos estoicos e dos epicureus veio a ser prioritariamente libertadora e vivencial!

Referências

- Aristóteles. (1961). *Ética a Nicômaco* (J. Voilquin, trad. & ed.). Paris, FR: Garnier.
- Aristóteles. (1982). *Metafísica*. I, 1, 981 b 23-24 (Valentín García Yebra, Edição trilingue). Madrid, ES: Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Política* (A. C. Amaral & C. C. Gomes, trad., edição bilíngue). Lisboa, PT: Vega.
- Cícero. (1994). *De Officiis* (Michael Winterbottom, Ed.). Oxford, UK: Clarendon Press.
- Cícero. (2002) *De oratore* (by Augustus S. Wilkins). Bristol, UK: Bristol Classical Press.
- Diels, H., & Kranz, W. (1989). *Die fragmente der Vorsokratiker* (18a ed.). Zürich-Hildesheim, CH: Weidmann.
- Düring, I. (1987). *Aristotle in the ancient bibliographical tradition*. New York, NY: Garland.
- Heródoto. (1966-1973). *História* (P. E. Legrand, trad. & ed.). Paris, FR: Les Belles Lettres. Recuperado de <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/herodote/index.htm>
- Heródoto. (1970). *Fedro* (L. Robin, trad. & ed.). Paris, FR: Les Belles Lettres.
- Heródoto. (2001). *Mênnon* (J. Burnet, ed., M. Iglésias, trad.). São Paulo, SP: Loyola.
- O ciclo de estudos básicos (*Egkyklios Paideia*) da escolaridade Grega. (2016). *Revista Filosofia e Educação*, 30(60), 603-646. Doi: 10.14393/REVEDFIL

- O conceito grego de *egkýklios paideía* e sua difusão no período helenístico. (2016). *Hybris Revista de Filosofia*, 7(1), 31-58. Doi: 10.5281/zenodo.51650
- Platão. (1997). *República* (F. Sartori, ed.). Bari, IT: Laterza.
- Spinelli, M. (2011). Epicuro e o tema da amizade: a *philía* vinculada ao *érôs* da tradição e ao *êthos* cívico da pólis. *Princípios: Revista de Filosofia* 18(29) 5-35.
- Spinelli, M. (2012). *Filósofos pré-socráticos. Primeiros mestres da filosofia e da ciência grega* (3a ed.). Porto Alegre, RS: Edipucrs.
- Spinelli, M. (2013a). *Epicuro e as bases do epicurismo*. São Paulo, SP: Paulus.
- Spinelli, M. (2013b). Epicuro e o tema da amizade (II): a *philía* referida ao *êthos* legislador da pólis e ao *agápê* da virtude cristã. *Revista Hypnos*, 30, 98-126.
- Spinelli, M. (2017). *Ética e política: a edificação do êthos cívico da paideia grega*. São Paulo, SP: Loyola.
- Xenofonte. (1985). Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Apologia de Sócrates. In *Sócrates* (L. R. Andrade, trad.). São Paulo, SP: Abril Cultural.

Received on July 6, 2017.

Accepted on January 15, 2018.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.