

O fenômeno sofisticado na Grécia Clássica e a educação do cidadão

José Provetto Júnior⁶

“O homem é a medida de todas as coisas, de tudo o que é, enquanto é; de tudo o que não é, enquanto não é”. Protágoras de Abdera

Dentre as novas práticas políticas decorrentes do modo de vida político instituído como padrão na Hélade do período clássico, nota-se o transplante para o uso da linguagem, na *ágora*, em pleno exercício da cidadania, de práticas sociais arcaicas, em especial, guerreiras, como por exemplo: a prática da assembléia como a discussão dos rumos da campanha por parte daqueles que podiam trazer palavras sábias ao povo.

Introduzida no tipo de razão que a hélade construiu no século VI a.C., observa-se uma determinada imagem da “Verdade” que teve lugar fundamental nas estruturas de linguagem posteriores sob influência helênica, como nos informa Detienne (1998: 13), que

“quando a reflexão filosófica descobre o objeto próprio de sua busca, quando se desarticula do fundo do pensamento mítico, onde a cosmologia

⁶ Mestre em Cognição e Linguagem pela UENF, vinculado à Linha de Pesquisa de Filosofia da Mente e Processos Cognitivos, graduado e licenciando em Filosofia pela UERJ, com trabalho de conclusão de curso focado na área de História da Filosofia Antiga – Grécia, pesquisador-voluntário do Núcleo de Estudos da Antiguidade – NEA – UERJ, vinculado ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH – UERJ, pela Linha de Pesquisa Discurso, Narrativa e Representação, pesquisador-voluntário do Grupo de Estudos Farol de Alexandria junto ao Setor de Grego do Departamento de Letras Clássicas e Orientais do Instituto de Letras – IL da UERJ, professor contratado e pesquisador do Grupo de Estudos sobre Filosofia da Secretaria de Educação do Paraná – SEED – PR, regional de Umuarama, atuando como professor de Filosofia para o Ensino Médio nos seguintes Colégios Estaduais: Bento Mossurunga, Tiradentes, Monteiro Lobato, CEPPAT, San Remo I, Jabuticabeiras, José Balan na cidade de Umuarama – PR e Coordenador do Grupo de Estudos Filosóficos Transdisciplinares – GEFT – Umuarama – NEA – UERJ.

jônica ainda encontra suas raízes, [...] ela organiza um campo conceitual em torno de uma noção central que definirá [...] um aspecto da primeira filosofia como tipo de pensamento e do primeiro filósofo como tipo de homem: *Alétheia* ou Verdade”.

A arqueologia da “Verdade” filosófica a que Detienne se refere infere um sistema de pensamento relativo ao adivinho, ao poeta e ao que o autor chama de *rei de justiça*. O problema a ser verificado neste artigo é como um tipo de discurso, a palavra-eficaz, foi paulatinamente substituída por um tipo de palavra com problemas específicos, isto é, que relação possui a palavra-eficiente e a realidade experienciada pelos helênicos, a relação entre a palavra e o outro e como as inovações do século VI a.C., no âmbito da *polis* desenvolveram uma reflexão organizada sobre o *logos* para a formação do cidadão.

Sob a ação da palavra eficiente, a memória do poeta era evocada como uma inspiração relativa às *Musas*. O poeta enunciava seu canto, desenvolvendo na atividade poética a conjugação do que Detienne (1998: 15) indica serem:

“a *Musa* e a Memória. Essas duas potências religiosas definiam a configuração geral que deu a *Alétheia* poética sua significação real e profunda”.

É necessário observar que *Musa* é uma potência religiosa que é entendida como passível de ultrapassar o homem, enquanto por este, ela era detectada interiormente em si, de tal modo que segundo Detienne (Ibdem) informa,

“há numerosos testemunhos clássicos que permitem pensar que *Musa* significa em verdade, a **palavra cantada e ritmada**”

e, entre elas, isto é, a *Musa* e a palavra cantada, destaca-se especificamente a chamada “palavra de louvor”, conforme também assinalado pelo autor.

A palavra cantada, no entanto, é inseparável da Memória, pois são as *Musas* que fazem o poeta lembrar-se. Ora, num povo de característica oral, como o helênico, em especial, durante os séculos XII a VIII a.C. e ainda por muito tempo até meados do VI a.C., o desenvolvimento da memória entre os poetas vital e segundo Detienne (1998: 16) assinala, há testemunhos de que haviam aperfeiçoadas técnicas minemônicas por parte dos aedos para alcançarem seus objetivos.

Conforme assinala Milmann Parry *apud* Detienne (Idem):

“os testemunhos de comentadores esclarecem bastante os procedimentos de composição dos poetas através da análise da técnica formular: os aedos, com efeito, criavam oralmente e de maneira direta, ‘não através de palavras, mas através de fórmulas, por grupos de palavras construídas de antemão e prontas para se engatar no hexâmetro diactílico.”

É importante notar que a memória divinizada dos gregos não correspondia aos mesmos fins da nossa. Sacralizada, a primeira era um privilégio de alguns grupos de homens organizados e, assim, ela se diferenciava completamente de como nós encaramos essa função cognitiva superior, pois nesses grupos de pessoas havia inspiração provocada pela potência divina chamada Memória, correspondente também a uma espécie de “onisciência do tipo adivinatório” conforme menciona Detienne (1998).

Sendo projetado através de uma visão pessoal aos acontecimentos que evocava, o poeta tinha o privilégio de poder entrar em contato com outra dimensão da *phýsis*, sua memória possibilitava o acesso dele à maneira de como decifrar o invisível. Desta maneira, a Memória não é apenas o suporte material da palavra eficiente, mas uma função psicológica que sustentava a técnica em si e como uma potência religiosa cantada e pronunciada que se inseria no discurso poético, no estatuto da palavra mágico-religiosa.

A palavra do poeta era indubitavelmente eficaz, isto é, instituíva por si e em si um conjunto semiótico emocional e inteligivelmente significativo onde o simbólico religioso era a totalidade do real vivido e experienciado pelo homem grego de então.

Desta maneira, da poesia inspirada destacou-se uma dualidade patente, qual seja: a palavra que celebrava ao mesmo tempo o feito do homem e a palavra que contava a história dos deuses, que era uma espécie de “registro a ser esclarecido na medida em que for colocado em relação a um traço fundamental da organização social micênica”, conforme atesta Detienne (1998). Esse traço de identidade com o mundo micênico, relaciona-se com o antigo sistema palaciano onde o poeta era um “funcionário” *do wánax*, “com a missão de recitar o mito de emergência e atuava assim, diretamente na ordenação do mundo” (DETIENNE, 1998). E pleno enunciar poético o *rapsodo* era capaz de “construir” uma imagem capaz de transformar um homem em um deus ou um semi-deus.

Na medida em que isso se dava, o processo de “construção” dessa “ideoplastia” era semelhante ao que ocorre à concessão Ser ou realidade a um conceito, isto é, o poeta pela prática do louvor desenhava a almejada *arete* (virtude ou excelência), objeto de profundo interesse social, todavia, como informa Píndaro *apud* Detienne (1998: 20): “O elogio toca a Censura”. Pois no exercício de uma, a “fronteira” contigua a esta é a outra e nessa medida, o canto poético inspirado oscilava entre duas polaridades representadas por duas potências religiosas, conforme indica Detienne (*Idem*), a saber: “Censura e Louvor”.

Nesta medida, o poeta exercia o papel psicosocial de árbitro supremo do valor de um homem ou feito, pois o campo da palavra-eficiente tinha relação contigua e necessária entre duas outras potências divinas que se equilibravam por oposição, a saber, a Noite com as características do Silêncio, do Esquecimento e a Luz, correlacionada ao Louvor, a Memória (*Ibdem*).

Como depreendemos da obra de *Jaeger, Paidéia: a formação do homem grego* (1995), a procura helênica pela *areté* marcou decididamente o Ocidente como uma espécie de busca incessante de superação da humanidade.

Apenas a palavra de um cantor possibilitava a alguém, no mundo helênico, a se furta do angustiante silêncio no esquecimento dos tempos. Por meio da palafrá-eficiente, do *enkómion*, o poder de ideoplatização verbal plena de vitalidade e potência criadora dava “Ser” ao objeto de seu enunciar.

No âmbito da palavra-eficiente, a Memória tinha então um valor bipolar, isto é, era capaz de proporcionar ao cantor a possibilidade de vidência do mundo invisível e a potência estruturante e estruturalizadora de identificação do objeto do canto ao seu ideato.

Tal função, em tempos de organização da *polis* com a depreciação paulatina da nobreza e a equalização da cidadania como parâmetro existencial, como informa Detienne (1998: 22) que:

“a nobreza, na medida que tinha seus privilégios seqüestrados ao público, na polis, procurou reafirmar pelo poeta, os valores essenciais de sua função, de maneira que, na contramão dos acontecimentos e, opostamente à sua intenção, estes valores que tentavam defender a todo custo se desgastaram na cidade e deixou de haver lugar para a palavra mágico-religiosa, passando o poeta à imagem de parasita social, sorvendo as fontes ricas da elite a que serve”.

Neste momento, é importante ressaltarmos que no sistema de pensamento arcaico, a “Verdade” não era encarada como um conceito abstrato e, desta maneira, não era possível dissociá-la do louvor, ou seja, da função da soberania de quem era “modelado” desde a infância para pastorear homens.

O mito, no sentido de “dito, razão, narrativa” não se constituía numa dimensão distinta da realidade vivenciada e experienciada pelo helênico, mas em si e por si era uma espécie de conduta que tinha na expressão corporal a concessão de energia ao enunciado. A palavra-eficaz era o entrelaçamento do verbal com o gestual, como exemplifica Detienne (1998: 33):

“quando Althaía amaldiçoa seu filho, sua maldição é palavra e postura: toda encolhida, ela bate com força no chão, para suscitar a Erínea vingadora”.

Logo, o “corpo doava potência à palavra” e esta se identificava com a obscura figura da Erínea, gerando o prolongamento da ação vingadora na *phýsis*. Isto é, a voz de Althaía ao ser enunciada estava carregada emocionalmente e acrescida da energia cedida por seu corpo contrito ao solo. A força e eficácia da maldição era contigua à postura corporal. Nesta medida, a palavra-eficiente é em si mesma era por si uma força religiosa criadora.

Conforme informa Detienne (Ibdem):

“este tipo de palavra, a língua grega expressa através do verbo κραινειν, que é o domínio do irrevogável, do imediato. Pronunciada, torna-se uma potência, uma força, uma ação. É uma coisa viva, uma realidade natural que brota e cresce”.

Logo, ela definia uma das dimensões *da phýsis*, um plano do real, não era como um reflexo de um acontecimento pré-formado através de um ideato em pleno ato comunicativo, mas era um dos elementos de sua realização, ou seja, era o elemento de instauração do real, uma formulação da “Verdade”.

É curioso notar, no entanto, que paralelamente a esta palavra, que podemos chamar de “realizadora”, outra havia desprovida de eficácia. Eram o que Detienne (Idem: 35) chama de επε ακρααντα,

“neste campo do pensamento: constituem no espaço da província do mágico-religioso, um território encravado, limite do ‘vão’ e do ‘inútil”.

É importante compreendermos melhor essa “eficácia” da palavra poética para os gregos e como funcionavam as categorias gnosiológicas do mental pela e na linguagem no idioma helênico⁷.

Para tanto, recordemos Segal (1994: 181) que nos informa que

“a experiência auditiva era importante para a memória e para a transmissão da cultura, no entanto, o pensamento grego também tendia a privilegiar a visão como zona principal de conhecimento e emoções, isto é, os olhos são o lugar do desejo e através deles, jorra do olhar a intencionalidade sobre seu objeto”.

Para a abordagem pretendida neste artigo, vale ressaltar que concordo com Segal (1994: 182) no que se refere ao estado do sujeito helênico ser constituído como um observador, pois

“se o conhecimento auditivo depende do contato direto, pessoal e, portanto, proximal, o conhecimento visual permite uma relação de maior distância especulativa e impessoal com a informação, principalmente quando esta é transmitida pela escrita, com ausência do emissor”.

A leitura, prática reintroduzida na cultura helênica juntamente com a escrita foi se tornando para o helênico, uma espécie de “prazer” gerado pelas descrições pormenorizadas que em sua “tela mental” se configuravam. No entanto, como e por que isso assim se dava? Para Mondolfo (1969: 99) com quem concordamos:

⁷ Aqui não levamos a efeito um estudo pormenorizado dos mencionados efeitos nos dialetos helênicos, fechando questão superficialmente porém, com Detienne em sua análise da questão. Vale um estudo mais aprofundado sobre essa questão.

na história da filosofia grega, encontramos além de teorias gnosiológicas objetivistas, aquelas que se antecipam à definição da verdade como adequação da inteligência com a realidade; no entanto, no sentido inverso, isto é, a adequação da realidade à inteligência, sob o aspecto subjetivista. Com isso, a prioridade do real, objetivo como fundamento e critério de verdade é, ao contrário, tomado como ponto de partida às exigências intrínsecas da razão.

Com isso, o grego comum da época, para determinar o que é que pode e devia ser reconhecido como real, utilizava-se da “conceptibilidade” como critério do real, isto é, a coisa observada é que devia se adequar à inteligência e não o contrário para ter assegurada a sua realidade ou, no mínimo, a sua verossimilhança. Desta maneira, percebemos que os helênicos procediam exatamente ao contrário de nós hoje, isto é, à redução da verdade à conformidade com a inteligência e não à coisa sensorialmente detectada por identidade exterior-interior.

Como exemplos disso Mondolfo (Idem) cita a busca empreitada pelos primeiros filósofos pelo

*“princípio unitário das coisas pelos jônios que subjazeria eternamente e em atividade incessante à multiplicidade fluente dos fenômenos em contínua variação”. Ou seja, é uma tentativa de submeter a realidade apresentada pelos sentidos à inteligência, que apenas se satisfaria, ao encontrar uma natureza mais profunda e constante que explicasse o devir. A exigência de um ser se afirmava diante da experiência real do devir, como a água de Tales, o ar de Anaxímenes, o fogo de Heráclito, o *απειρον* de Anaximandro ou a mistura universal primordial de Anaxágoras.*

Observamos assim, curiosamente, uma distinção clara entre nossa atual maneira de encarar o real e a helênica.

Para eles, o pensamento tinha suas necessidades lógicas e como tal, era soberano e juiz do real, constituindo-o segundo suas exigências. É por isso, conforme cita Segal (1994: 182):

que no insulto de Édipo ao cego Tirésias, há um reflexo de uma parte de mistura de voz e visão nos paradoxos de conhecimento e erro presentes neste drama: [...] “És cego nos olhos, nos ouvidos, na mente” [...] (Édipo Rei, 371).

Para o helênico da época, “conhecer” implicava necessariamente uma “experiência visual”, mas não necessariamente uma experiência empírica através dos olhos do corpo. O que está em questão são os “olhos do νοῦς” (alma/ mente), isto é, a apreensão por parte deste, da imagem, do εἶδολον, do ideato, como mais tarde será classificado o conceito na lógica aristotélica, que é um puro ato mental de conceber o conceito e é, segundo vimos, a verdade do fenômeno empírico que só se dava na medida em que este conformava-se, por confrontação, ao ideato. E não ao contrário, como procedemos em relação ao empírico.

Vale ressaltar, que toda eficácia da palavra anteriormente mencionada na poesia com a arte do adivinho, do filósofo, da tragédia como modalidade poética que tão importante foi para a *polis* e era capaz de gerar emoções nos indivíduos e na coletividade de caráter catártico determinava que a experiência perceptiva helênica era emocionalmente determinada pelo *nous* em seu juízo sobre o real devido a sua característica de palavra-gesto-eficaz.

Até que ponto o helênico era consciente disso à época?

Para Reinhardt e Caligero *apud* Mondolfo (1969: 100):

essas exigências são claras nos filósofos mencionados. Eles indubitavelmente experienciaram essas exigências, mas não as proclamaram explícita e concretamente por uma teoria. Isso só se deu com Parmênides que desta maneira,

a partir dele atestam que essa ingênua falta de distinção entre a verdade e a realidade é característica da lógica arcaica.

Ou seja, Calogero generalizaria à lógica arcaica esse procedimento inconsciente; Mondolfo (Ibdem), porém, discorda e afirma que apenas aos jônios aplicava-se tal posição, pois

“o pensamento primitivo não suspeita sequer ainda que existam diferenças entre o real e o pensado, entre o modo necessário de ser da realidade e o modo necessário de ser do pensamento que a representa”.

Logo, para os helênicos, Lógica e Ontologia se fundiam em sua abordagem de mundo e esta era, simultânea e igualmente lógica e ontologicamente indistinta, inseparável.

Sendo assim, a qualidade do real se manifestava imediatamente como qualidade necessária do que era pensado. É como conta V. E. Alfieri, *apud* Mondolfo (1969: 101): *“o pensamento arcaico deve considerar-se justamente como Lógica, em vez de Ontologia”.*

Tal característica foi enunciada como critério do real, conscientemente, por Parmênides, isto é, a proeminência da lógica sobre a ontologia, com seu caráter crítico e dominador da realidade foram acentuados quando este pensador que colocou as exigências do pensamento racional se contrapondo aos dados da experiência sensível que eram aceitos habitualmente à época, como realidades. A partir daí, singiu-se o sensível e o racional na experiência helênica do conhecimento.

A razão determinaria as condições da conceptibilidade e esta se erigiu como critério da realidade, isto é, as exigências subjetivas se converteram em juizes da existência objetiva. O conceber e expressar, que dependiam da conceptibilidade, eram, portanto, as premissas necessárias de reconhecimento da realidade, ratificando seu

valor negativamente. Isto é, o dizer e o pensar eram o ser, e a mesma coisa era pensar e pensar que era, sendo o mesmo, pensar e ser.

Ora, tal radicalização da forma tradicional de pensar helênica por Parmênides, só foi possível pelo processo de laicização que a palavra sofreu do período arcaico da palavra-eficiente para o modo discursivo racional da palavra-diálogo. Isto se deu, porque embora existisse a proeminência da palavra mágico-religiosa, desde épocas remotas na época minóico-micênica, o *wánax*, escribas e poetas tinham o uso da palavra-eficiente como privilégio. Ao povo cabia acompanhar e, quando muito, acenir ou discordar através rumores, como é visto em Homero, em especial, nas ocasiões de agrupamento em assembléia por parte do exército ou dos marinheiros. Ora, é inconcebível aceitarmos uma multidão de mudos vinte e quatro horas por dia em se pensando em cotidiano típico.

Embora nas assembléias o povo fosse representado por seus chefes, os *aristoi* ou anciãos, como no exército através de seus capitães, as pessoas se comunicavam no cotidiano e a mensagem da palavra mágico-religiosa apenas surtia algum efeito por que haviam “pontos de toque” entre sua forma oracular e o entendimento popular; embora o acesso aos sentidos implícitos fossem restritos, suponho.

Mesmo assim, esse homem comum, que era o peão dos exércitos e quando representava seu *oikos* (casa), este homem se “individualizava coletivamente” para assumir assento na assembléia guerreira, pois é nesta classe específica, a dos guerreiros, que a palavra-diálogo foi utilizada e mantida até a chamada “reforma *hoplita*” que extinguiu o papel do guerreiro furioso ao estilo homérico e instituiu o combate em formação, acontecimento este que foi concomitante ao da laicização da palavra, segundo Detienne (1998).

Quais são as características da palavra-diálogo?

De início e mais importante, ela era laica, atuava de maneira complementar à ação (ao contrário da eficaz), inscrita no tempo era provida de autonomia que era ampliada às dimensões do grupo social, quando colocada na *ágora ès tò méson* (no centro da praça); constituía-se num discurso igualitário, algo de que a *polis* não podia prescindir, conforme vemos em Detienne (1998: 45).

Logo, no cotidiano distanciado dos momentos célebres e oraculares, onde o social e o mental interagiram ininterruptamente operou-se a laicização da palavra em diversos níveis na construção da retórica, da filosofia, do direito e da história como modos discursivos racionais dialógicos.

Segundo Detienne (Idem), este fenômeno tem dupla conseqüência, isto é, consagra o esvaecimento da palavra mágico-religiosa, solidária à antiga forma de pensar e determina ou o advento da palavra autônoma, objeto de reflexão, tendo a linguagem como instrumento comunicativo. O *logos* se tornou uma realidade autônoma com suas próprias leis. Surgiu neste momento, duas vertentes bem definidas de utilização da linguagem. Uma representada pela Retórica e a Sofística que exploraram o forjamento de técnicas de persuasão com vistas ao desenvolvimento da análise gramatical e estilística. A outra foi objeto de uma reflexão filosófica que tinha como característica a palavra ser o real em sua totalidade, o real como *panta phýsis*.

Concomitantemente surgiu uma nova questão. A do desenvolvimento do pensamento matemático como um dos modos discursivos racionais decorrentes do palavra-diálogo. Aquela, no mundo helênico, nasceu da noção de que o real era igualmente expresso por **números**, o que levou essa linha de pesquisa a tentar, pela e na linguagem, justificar o estatuto da “Verdade”. Nessa ocasião, a da escolha entre a Retórica e a Sofística versus Filosofia, foi instituída a oposição entre *logos* (razão) e *δοξα* (opinião).

Com a possibilidade de expressar o mundo em uma nova linguagem, qual seja, a matemática, o processo de laicização da palavra foi acentuado através das doutrinas sofisticadas que, fundamentadas na relativização da palavra, projetaram esta relativização para a linguagem e, graças à introdução do artigo no idioma helênico, “que possibilitou pensar-se a essência das coisas”, como nos informa Snell (1992: 251), a linguagem sofreu uma “catastrofização” em seu interior, isto é, deslocada do berço de sua eficácia, com base na estrutura cognitiva que era peculiar ao helênico da época, o processo de subjetivação da objetividade foi escancarado pelos sofistas que, chocando a maioria de seus contemporâneos por seus desdobramentos, objetivaram nos dizeres de Jaeger (1995: 335):

“formar os futuros cidadãos na arte de bem falar e persuadir as assembléias, no sentido de uma formação espiritual consciente, que englobasse as exigências ideais, físicas e espirituais que a polis tinha”.

Todas as manifestações sofisticadas promoveram a projeção da conceitabilidade para a realidade objetiva numa verdadeira hecatombe para com o modo arcaico de estruturação da realidade, visando a instituição da cognoscibilidade como critério da “Verdade”, como se vê em Dierker (s/ d):

“O discurso de sentido duplo, o homem medida e o discurso forte de Protágoras, a “existência” do não-ser, a incognoscibilidade do ser, a representabilidade da mente humana, a cisão entre o falar e ver, a ilusão justificada do discurso, a psicagogia, o tempo como momento oportuno de Górgias, a consciência da tendenciosidade da gramática, e a rejeição do discurso lógico por Lícofron; a teologia natural de Pródico, a distinção entre nomos e phýsis de Trasímaco e Antífon e sua terapêutica dos desgostos, a demarcação nítida entre sentir e conceber, a crítica à onipotência da palavra, de Crítias”.

Segundo Untersteiner, *apud* Mondolfo (1969: 106):

“a tese negativa da obra de Górgias intitulada “Do Não-Ser”, e conservada por Sexto Empírico (Adv. Math., VII, 76), informa-nos que [...] ‘se não existe o ente nem o não-ente, nem ambos, além destas alternativas não se pode pensar em nada, nada existe.”

O processo de conceptuabilidade que era, nos dizeres de Untersteiner, (Mondolfo, Idem): “o eixo de tudo” é visceralmente abalado. Para Górgias (Dherbey, s/ d: 39-50),

“a conceptuabilidade não basta para demonstrar a inexistência do “não-ser”, isto é, da natureza, e o trânsito do pensamento para a realidade é declarado ilegítimo na forma mais positiva”.

A crise foi profunda e impossível de retroceder. A partir de 420 a.C. Atenas tornou-se o centro intelectual do movimento sofístico da formação da cidadania. A arte de bem falar e de persuadir era o objetivo do ensino sofístico. O mito foi desvalorizado como uma espécie de representação da antiga ordem de pensar e, por conseguinte, um modo inferior, ineficiente para as novas necessidades sociais.

A palavra *mythos* tornou-se obsoleta na Ática a realidade era que “a cada discurso opõe-se um outro discurso”, segundo Protágoras, *apud* Burkert (1993: 592).

Tudo que era afirmado era incerto, mesmo que proviesse de homens sábios, dos antigos, dos antepassados. Para Burkert (Idem: 593) “toda afirmação pode ser contestada”.

A cidade nunca mais seria a mesma após a sofística e suas inovações! Com ela, a filosofia e o Ocidente, em suas raízes, a subjetividade da objetividade grega mostrar-se-ia como pedra de toque a ser compreendida para aquilatarmos o papel da linguagem na Grécia de Platão como uma questão extremamente complexa e por conseguinte, carente de investigação e de construção de fundamentos que fossem



NEARCO – Número I - Ano II – 2009 - ISSN: 1982-8713

mais sustentáveis, que dessem mais estabilidade às forças políticas envolvidas no jogo democrático de Atenas, tendo como objetivo precípuo a constituição de um ideal de formação espiritual do cidadão para integral realização dos interesses da *polis*.

BIBLIOGRAFIA:

BURKERT, W. (1993) . *A Religião Grega na Época Clássica e Arcaica* . Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

DHERBEY, G. R. (s/ d) . *Os Sofistas* . Lisboa: Edições 70.

DETIENNE, M. (1998) . *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica* . Rio de Janeiro: Zahar.

JAEGER, W. (1995) . *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes.

MONDOLFO, R. (1969) . *O Homem na Cultura Antiga: a compreensão do sujeito humano na cultura antiga* . São Paulo: Mestre Jou.

SEGAL, C., BORGEAUD, F., CAMBIANO, G. *Et alii* (1994) . *O Homem Grego* . Lisboa: Presença.

SNELL, B. (1992) . *A Descoberta do Espírito* . Lisboa e Rio de Janeiro: Edições 70.