

A CRÍTICA NA FORMAÇÃO DA HÉLADE

Este texto resulta de uma adaptação do texto apresentado num encontro realizado na Universidade de Aveiro, em Março de 2000, num colóquio sobre "o que é a crítica?", organizado por Carlos Leone. Esta versão desenvolve substancialmente o original, associando a constituição do discurso crítico no mundo Grego às formas de educação do Homem helénico, tentando sugerir que a função social da crítica não constituiu uma forma de sedição ou subversão do ensino do modo de vida na Hélade, antes foi uma sua expressão fundamental.

A actividade crítica no mundo Antigo: o cânone filológico, não filosófico.

De acordo com José Pedro Machado, "Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa", o termo crítica provém da expressão grega *technê kritikê*. Ora, desta expressão o que importa salientar é o adjectivo, já que *technê* é facilmente associado a arte, habilidade para realizar alguma coisa, técnica.

Vejamos, pois, quais as palavras que pertencem à família do adjectivo *kritikos*. Em primeiro lugar, o verbo *krinô* (separar, distinguir, pôr de parte, preferir; estabelecer uma distinção; de onde, decidir, explicar, interpretar um sonho, julgar, estimar, calcular; e também, pôr numa situação crítica, pôr em causa e acusar). Já aparece em Homero, sendo aí usado, com o sentido de separar: o poeta fala, por exemplo, em dividir os homens por tribos e famílias, ou então refere que a deusa Deméter separa o grão. Mas também pode ser usado com o sentido de escolher, como quando se diz que um determinado herói escolhe um número específico de remadores para embarcar. Mas o vocábulo pode ser usado, mais tarde, associado a *dikê*, como faz Ésquilo, e aí tem claramente o sentido de julgar. ■

Maria Leonor Santa Bárbara
FCSH/UNL

Carlos Leone
Bolseiro Doutoramento FCT e ULHT

A este verbo podemos acrescentar os substantivos *kritêrion*, *kritês* e *krisis*. Dos três, o primeiro e o terceiro originaram em Português vocábulos que usamos quotidianamente, embora, no segundo caso, com um significado distinto. Primeiro que tudo: quem é o *kritês*? O vocábulo indica usualmente aquele que tem a função de decidir, ou seja, o juiz ou o árbitro. No entanto, ocasionalmente pode designar também o intérprete de um sonho. Por seu turno, *kritêrion* (que originou o Português "critério") indica a faculdade de distinguir, de julgar, mas também a regra para o poder fazer, o critério. Ao mesmo tempo, graças ao sufixo final (-*têrion*), que tem um valor espacial, ainda pode designar o local em que se regulamenta a justiça, ou seja, o tribunal. A propósito deste sufixo, refiram-se, em Português, palavras como "frontistério", "cemitério" ou "baptistério". Finalmente, *krisis*, aquela cuja evolução semântica foi maior. Formada a partir do tema de *krinô*, ao qual se acrescentou o sufixo -*sis* (que indica a realização de uma acção), o seu primeiro valor terá sido o de indicar as acções de separar e de escolher. Daí que adquirisse os sentidos de separação, distinção, triagem, mas também de escolha, selecção. Lentamente, passou a designar decisão, julgamento e, com o Cristianismo, é usada para indicar o último julgamento. Mas já Tucídides usa o vocábulo com o sentido de contestação e Lísias usa-o com o sentido de processo.

Não pretendendo extrapolar para a evolução deste vocábulo para o significado que lhe atribuímos actualmente (e que ainda adquiriu na Antiguidade), realço a associação de todos estes vocábulos à noção de escolha, de decisão, de julgamento. Esta noção manter-se-á no adjectivo *kritikos*, que significa capaz de discernir, de distinguir, de decidir, qualificando assim aquilo que é próprio do juiz, o seu carácter decisivo; além disso, pode ainda ser usado com valor de substantivo, tanto no masculino (em que designa a crítica), como no feminino (significando a arte de julgar).

Podemos, pois, concluir daqui que a *technê kritikê* de que falávamos no início está estreitamente associada à capacidade de escolha, de decisão, e ainda à justiça, factores estes extremamente importantes para os Gregos.

Na verdade, os Gregos davam grande relevância à decisão e à justiça, ambas aspectos fundamentais desde o início da sua formação e patentes nas obras literárias desde os seus primórdios. Já nos poemas homéricos podemos constatar que, se existe uma crença no destino e na sua inevitabilidade – o que está bem patente na crença nas três Moiras, filhas de Zeus, que traçam o destino do ser humano no momento do seu nascimento –, existe também uma confiança firme no livre arbítrio, na capacidade de decisão do ser humano. Conscientes da existência do destino, os heróis homéricos tomam as suas decisões a partir dos factos reais e com base em valores morais: a coragem, o valor guerreiro, o respeito pelos deuses ou pelas leis da hospitalidade levam-nos a agir de uma determinada forma.

Também Aristóteles aponta a decisão como um dos possíveis factores para se alcançar o trágico. Diversas tragédias são exemplo disso, mas referirei apenas duas. Na *Antígona*, de Sófocles, toda a tragicidade se desenvolve a partir da decisão contrária dos heróis: por um lado, Creonte, que decide punir Polínicos proibindo que se dê sepultura ao seu cadáver; por outro, Antígona que, desobedecendo ao édito real, dá sepultura ao irmão, com base na sua decisão de obedecer à lei divina. Há claramente uma escolha, uma decisão de ambas as personagens conscientes, particularmente Antígona, de que lhe sofrerão as consequências. O meu outro exemplo é a *Ifigénia em Áulis*, de Eurípides. Também aqui há uma decisão a tomar, e as suas consequências serão pesadas: Agamémnon deve sacrificar a sua filha Ifigénia, dado que só assim a armada grega terá vento

favorável para partir para Tróia. No entanto, essa decisão não lhe é fácil. Vemo-lo, no início da tragédia, a discutir com o irmão, que lhe exigia o sacrifício. Nesta tragédia, em que o paralelismo com o episódio bíblico de Abraão e Isaac é nítido, a atitude paterna é completamente distinta: Abraão, que teve um único filho já na velhice, aceita sem discussão a vontade de Deus e prepara-se para o sacrificar; Agamémnon, pai de três filhos, hesita, reflecte, põe em causa a justeza da vontade da deusa antes de proceder ao sacrifício da filha. E, ao contrário do Deus do Génesis, Ártemis não está a pôr à prova ninguém, mas a punir Agamémnon por um erro do passado. Por aqui se vê até que ponto era importante a capacidade de decisão do ser humano.

Poderíamos ainda falar da prática da justiça e da sua importância na antiga Grécia, de como ela é louvada por Hesíodo, como é defendida na tragédia, nomeadamente em Ésquilo, como será preservada ao longo dos tempos. Poderíamos falar da divinização da justiça, ou da sua associação estreita à lei, factor importantíssimo, já que determinou, a partir de determinado momento e até ao período helenístico, a distinção que sempre foi feita entre Gregos e Bárbaros. (Na verdade, se inicialmente essa era uma distinção meramente linguística – “bárbaro” era palavra onomatopaica que designava todos aqueles que não falavam Grego –, bem cedo “bárbaro” passou a designar aqueles que obedeciam cegamente a um soberano por oposição aos Gregos, que obedeciam apenas à lei.). Mas isso afastar-nos-ia do sentido que o étimo do vocábulo crítica adquiriu ao longo dos tempos.

Voltemos, por isso, à *technê kritikê* para abordar um tipo de crítica específico que, podemos afirmar dentro de certos limites, encontra os seus antecedentes na Grécia antiga. Refiro-me à crítica textual e ao trabalho do filólogo na sua tentativa de, a partir dos manuscritos existentes, estabelecer a versão definitiva de um texto. Não é minha intenção falar das edições críticas tal como se fazem nos nossos dias, mas apenas aproximar esse trabalho daquilo que se fez na Antiguidade grega relativamente aos textos mais problemáticos que os Gregos alguma vez produziram – os Poemas Homéricos. Obviamente, não estou a afirmar que esse trabalho é idêntico ao do filólogo que faz uma edição crítica. Na verdade, a este apresentam-se frequentemente vários manuscritos para um mesmo texto, com lições distintas. Compete ao filólogo, através de um estudo exaustivo, estabelecer a versão mais correcta.

Então, o que se passou com os poemas homéricos? Em primeiro lugar, há que ter em conta que os dados que temos sobre a sua origem são limitados: embora inúmeros estudiosos tenham defendido que seriam do século VIII a. C., o facto é que a tendência actual é para aproximar a sua datação da época real em que se deu a guerra de Tróia. Na verdade, o recurso a fórmulas constantes nos poemas leva a crer que a sua origem estaria em lais orais cantados pelos aedos, e que só teriam sido fixados pela escrita na época de Pisístrato (século VI a. C.). Além disso, notam-se incongruências entre episódios, quando não mesmo entre cantos, o que também levanta sérios problemas de interpretação. Daí que haja entre os homeristas quem defenda uma inserção posterior nos poemas de alguns episódios. Essa discrepância pode dever-se a inúmeros factores e, entre eles, vamos salientar apenas um – o trabalho dos gramáticos helenísticos sobre o texto de Homero. É um facto que foram os gramáticos de Alexandria os primeiros a estabelecer listas pormenorizadas dos autores gregos, feitas por ordem alfabética e indicando as suas obras, com resumos e a indicação do seu início e fim. Trata-se, inegavelmente, do estudo mais profundo que os Gregos fizeram das suas obras literárias, que incluía, ainda, uma apreciação do gramático sobre o texto em questão.

Paul Mazon realça o seu trabalho crítico sobre o texto homérico, embora admita que o estudo filológico deste autor começara antes dos alexandrinos. A este propósito lembra um tratado atribuído a Demócrito de Abdera, intitulado "Acerca de Homero", que versava a correcção da linguagem. Mas terão sido gramáticos como Aristófanes de Bizâncio, Zenódoto de Éfeso, ou Aristarco de Samotrácia quem mais se salientou neste trabalho. Na verdade, algumas das lições adoptadas por Aristarco na sua edição dos poemas homéricos ainda perduram nos nossos dias.

Aristarco, que foi director da Biblioteca de Alexandria, estudou minuciosamente os poemas homéricos e comentou-os, principalmente no que concerne à mitologia e à história e opôs-se sempre àqueles que consideravam que os autores da *Iliada* e da *Odisseia* eram pessoas distintas. Os escólios mostram-nos como a sua obra era considerável, embora nos dias de hoje dificilmente se possa apreciar todo o seu trabalho ou mesmo perceber a razão de ser das suas opções. É, contudo, de supor que ele terá tido acesso a manuscritos antigos, pertencentes ao fundo da Biblioteca de Alexandria, que lhe terão permitido estudar minuciosamente todas as variantes. Isto não significa que o seu texto não tenha originado dúvidas. Em certas passagens, alguns escólios indicam que Aristarco terá mudado alguma coisa no texto. Significará isso que ele terá corrigido o texto? Ou terá apenas alterado uma lição? Nunca o saberemos. Nem sequer se conhece o método de Aristarco o suficiente para poder confiar nele sem hesitação. Verifica-se que, se nalguns casos manteve verdadeiros arcaísmos, noutros adopta lições que claramente não são arcaicas e que não se coadunam com a tradição. E chega ao ponto de apresentar flutuações relativamente a um mesmo vocábulo¹. Também não é coerente relativamente ao uso do aumento, ou opta por lições que não admitem o uso do digama.

Relativamente a Zenódoto, também algumas das suas opções parecem incompreensíveis. Por exemplo, na *Iliada*, V, 53, afirma-se que a deusa "Ártemis, portadora de flechas, não auxilia" um herói do lado troiano; no entanto, Zenódoto opta por uma versão, segundo a qual seria "o prodígio da morte" a não auxiliar esse mesmo herói, que acabará por morrer às mãos de Menelau. Mais incompreensível se torna a opção de Zenódoto se tivermos em conta que no verso seguinte (no seguimento da frase) se associa o facto de o herói morto ser exímio a lançar flechas, arma característica de Ártemis, a deusa caçadora. Terá o gramático encontrado a sua lição num dos exemplares que usou e não a corrigiu? Isso significaria que ele não introduzia correcções, mas não torna os seus critérios mais seguros e fiáveis. Por vezes, a escolha de Zenódoto deixa-nos dúvidas quanto ao facto de a sintaxe por ele adoptada corresponder, ou não, à homérica. Um outro factor que contribui para suscitar dúvidas sobre o trabalho deste gramático tem a ver com o uso que ele faz do dual como se de um plural se tratasse.

Apesar de parecer conhecer bem o vocabulário homérico, Aristófanes de Bizâncio não se tem mostrado mais fiável para os filólogos dos nossos dias. Na verdade, na maioria das vezes, segue a lição de Zenódoto. Aqui e ali, a sua opção resulta na supressão de algum *hapax*. Há, todavia, opções suas que são claramente aprovadas por alguns linguistas: é o caso da sua escolha de *aepous* (que não pode seguir), em vez do habitual *aaptous* (invencível). O primeiro é imediatamente aproximado de vocábulos como *eipon* ou *epos*, o que parece sugerir uma forma mais arcaica.

Se os gramáticos alexandrinos se ocuparam dos textos homéricos e apresentam entre si inúmeras divergências, isso só pode significar que se depararam com uma profusão de manuscritos

¹ Usa frequentemente a forma *bêsato*, de *bainô*; no entanto, a nota de uma passagem atribui-lhe uma forma *bêsato*.

do texto de Homero. Tanto quanto se sabe as edições pré-alexandrinas dividem-se, basicamente, em dois grupos: as edições de cidades e os exemplares de uma pessoa, ou seja, que foram estabelecidos ou por uma pessoa, ou para uma pessoa. Os escólios fazem múltiplas referências às edições de cidades, nomeadamente às de Quios, de Argos ou de Chipre. Consideravam-se como edições oficiais do texto homérico e eram guardadas nos arquivos das cidades. Não possuem uma datação segura: se há quem as considere anteriores a Pisístrato, há também quem afirme que são um pouco posteriores; o mais usual é dizer-se que pertencem ao período que separa Pisístrato de Zenódoto, o que torna a sua datação demasiado vaga. Nalgumas passagens pode verificar-se que há uma coincidência entre a lição das edições de cidades e a de Aristófanes, embora noutras a coincidência seja com Zenódoto. Se a isso acrescentarmos certos problemas levantados pela grafia adoptada, seremos levados a concluir que não se tratará de edições muito antigas.

Apesar de desconhecidas, as edições de uma pessoa parecem ser mais facilmente datáveis. Serve de exemplo a alusão dos comentadores a uma edição de Eurípides (de acordo com a Suda, tratar-se-ia do sobrinho do tragediógrafo), de que só nos chegaram dois versos, e a outra de Antímaco de Cólofon (poeta épico e trágico de cerca de 400 a. C.).

Não são estes os únicos problemas que se prendem com os gramáticos da Antiguidade nas suas tentativas para estabelecer uma versão definitiva para os poemas homéricos. Há problemas relacionados com o número de versos. Na verdade, há certos versos citados por estudiosos da Antiguidade que só nos chegaram por essa citação e nunca foram incluídos nos manuscritos dos poemas. Aristarco e Zenódoto tentaram fixar o número de versos. Graças aos escólios é possível perceber que Zenódoto teria estabelecido um texto bastante mais curto do que o da vulgata. Foi, contudo, o de Aristarco que prevaleceu.

Homero foi um dos autores mais estudados na Antiguidade. Isso não se deve unicamente ao facto de ele ter sido considerado o grande educador da Grécia. Sabe-se que na escola as crianças aprendiam a ler e a escrever a partir das obras literárias e Homero era um dos muitos autores estudados. (Refira-se que, no período helenístico, o rol de autores estudados na escola estava estabelecido e tinha uma razoável extensão.). A par de autores como Teógnis, Tucídides ou Eurípides, entre muitos outros, surgia Homero — eram “os clássicos” e, por isso mesmo, estudados obrigatoriamente. Na verdade, nada de estranhar, já que sempre houve “clássicos” no ensino escolar.

Sucede que Homero será o mais antigo dos poetas gregos, melhor dizendo, são-no os seus poemas. E estes levantam sérios problemas. Não se trata apenas de saber quem foi realmente o seu autor, ou em que época terão sido escritos ou, pelo menos, criados. Há, também, problemas de carácter linguístico: encontramos na *Ilíada* e na *Odisseia* toda uma série de formas únicas, que não se identificam com nenhum dialecto específico e que mais nenhum autor grego repetiu. Até que ponto todos estes factores terão originado toda a quantidade de problemas que se apresentam aos filólogos (actuais ou da Antiguidade)? E com que erros (provavelmente involuntários) não se terão deparado os gramáticos alexandrinos? Todavia, apesar de todas as dificuldades, apesar de todas as divergências, apesar de todas as incongruências, os Gregos conseguiram legar-nos um texto único, que ainda hoje conservamos na íntegra, por muitas questões que levante. Salvo raras excepções (estou a lembrar-me do trabalho de Victor Bérard com a *Odisseia*), as edições dos poemas homéricos ainda hoje se mantêm fiéis a uma versão grega original. Isso só pode significar uma coisa: o trabalho de crítica dos gramáticos helenísticos foi, sem dúvida, cuidadoso, sério e exaustivo.

Casos de exame crítico e consequente reformulação dos sistemas de ensino antigos: Xenofonte, Alcibíades e Aristóteles. De novo o período helenístico.

Se, como é hoje consensual, o trabalho sobre o texto homérico não consistiu apenas numa exegese erudita desprovida de consequências práticas e mesmo imediatas, entendemos ser oportuno acrescentar que de modo algum se pode afirmar que Homero foi o objecto exclusivo do exame crítico dos Antigos sobre o seu próprio cânone educativo.

Abordamos por isso três outros casos, estes de âmbito social mais limitado que o anterior, pois concernem a uma forma de educação que hoje se diria superior, no sentido de qualidade, de desenvolvimento dos estudos, e por isso mesmo reservada a segmentos sociais mais delimitados. No entanto, terminamos justamente com uma nova referência ao período helenístico por nele encontrarmos já dados que permitem afirmar o efeito de disseminação social dessa educação superior, mesmo se tal se verifica sem uma dimensão institucional equiparável ao actual ensino universitário.

Um exemplo de educação na literatura grega: a Ciropedia de Xenofonte

Ao debruçarmo-nos sobre a educação grega não podemos esquecer Xenofonte que, na *Ciropedia*, delinea os princípios do que considerava dever ser a educação do governante. Estamos, aliás, perante um tema bastante discutido ao longo dos séculos e a que já Platão se dedicara na *República*, com a criação do filósofo-rei. Xenofonte centra-se na figura de Ciro, o jovem, para apresentar os traços fundamentais da educação do príncipe. Não se trata tanto de uma obra histórica (constata-se, aliás, que Xenofonte contraria frequentemente afirmações de Heródoto, ou altera factos históricos), como do panegírico de um príncipe. Ciro é-nos apresentado como o melhor dos príncipes, tanto física como moralmente. É um jovem belo, simpático, afável, meigo, generoso e inteligente, cujas qualidades são realçadas pela educação que recebe. Dos factos históricos relacionados com este príncipe, Xenofonte retira apenas aquilo que serve os seus objectivos.

Importa salientar que Xenofonte inicia esta obra com uma reflexão sobre a quantidade de democracias que são derrubadas pelos partidários de outros regimes políticos, verificando-se o mesmo com os outros tipos de regimes, como a monarquia e a oligarquia, entre outros (l. 1. 1). Concomitantemente, o autor constata que muitas vezes se vê a dificuldade com que o senhor se faz obedecer, quer tenha muitos servidores, quer poucos. A partir destas reflexões estabelece um paralelismo com os animais, que obedecem ao seu tratador, nunca o impedindo de usar os seus produtos em proveito próprio, enquanto os homens estão prontos a conspirar, se pressentem que há alguém disposto a governá-los (l. 1. 2). A conclusão é clara: não há ser vivo que o homem tenha mais dificuldade em governar do que o próprio homem (l. 1. 3). Esta reflexão de Xenofonte tem por objectivo apresentar aquele homem que foi capaz de se fazer obedecer por um grande número de homens, de cidades, de povos – Ciro. Aos olhos do autor, este facto mostra não só que a tarefa não é impossível (ou até difícil), mas ainda que é possível que os povos obedeçam de boa-vontade a esse mesmo chefe, seja qual for a distância que os separe, tenham-no visto, ou não. Ciro fora capaz desse feito: partindo da Pérsia com um pequeno exército, governara os Medos, os Hircanos, os Sírios, os Assírios, os Capadócijs, os Frígios, os Lídios, os Fenícios, os Babilónios, os Gregos da Ásia, os Cipriotas

e os Egípcios, entre outros. Deste modo, conseguiu estabelecer o seu império sobre uma vasta extensão territorial, muito embora todos estes povos não possuíssem uma língua comum (l. 1. 4-5). Trata-se, pois, de um homem digno de admiração e, por esse motivo, Xenofonte preocupou-se em conhecer a sua linhagem, o seu carácter e a educação que lhe foi ministrada (l. 1. 6).

Justificada que está a razão que levou Xenofonte a dedicar-se à educação deste jovem, filho de Cambises, rei da Pérsia, e de Mandana, filha de Astíages, o rei dos Medos, importa saber que tipo de educação recebeu. Antes, porém, salientem-se alguns dos traços que caracterizam Ciro na obra de Xenofonte: era um jovem de grande beleza, generoso, amante do estudo e da glória, capaz de suportar qualquer perigo para receber louvores (l. 2. 1.).

Diz-nos Xenofonte que Ciro “foi, certamente, educado nas leis dos Persas” (l. 2. 2), que descreve nos parágrafos seguintes. O principal objectivo dessas ‘leis’ era o de educar os cidadãos de modo a não cometerem uma acção desonesta ou vergonhosa. O local de ensino era a Praça da Liberdade, uma praça pública existente na Pérsia onde se encontravam o palácio real e os locais dos magistrados. Distintamente da ágora grega não havia aqui comerciantes, para que a boa ordem dos ensinados não fosse perturbada. Esta praça estava dividida em quatro partes:

- a) a parte das crianças;
- b) a parte dos jovens;
- c) a parte dos adultos;
- d) a parte dos anciãos.

Cada um destes grupos deve dirigir-se para a sua zona em horas previstas do dia: as crianças e os adultos de manhã; os jovens (exceptuando os casados) devem dormir, com armas ligeiras, junto dos locais designados para os magistrados; os únicos que têm a possibilidade de ir quando lhes convém são os anciãos (excepção feita a certas datas específicas em que devem ir à Praça da Liberdade).

Para cada grupo existe um número de doze magistrados (à semelhança das doze tribos em que os Persas estão divididos), que têm a função de educadores e que se organiza do seguinte modo: para o grupo das crianças, os magistrados são escolhidos entre os anciãos; para o grupo dos jovens, escolhem-se entre os adultos os mais aptos para os educar; para o grupo dos adultos devem ser escolhidos os que se mostrem mais aptos a impor obediência às regras e normas do poder supremo; por fim, os magistrados dos anciãos devem ser escolhidos entre os que os levarem a executar os seus deveres (l. 2. 5).

A educação começa, naturalmente, pelas crianças (entre os 7 e os 16/17 anos). A sua principal tarefa é “aprender a justiça” (l. 2. 6). Esta aprendizagem é feita com base na prática: tendo em conta que, à semelhança dos adultos, as crianças também cometem erros de que se acusam umas às outras, cabe aos magistrados julgá-las e, sempre que se prove a culpa, puni-las. Do mesmo modo, também aquelas que fazem acusações injustas são punidas. Uma das faltas a que os Persas dão especial relevância e punem severamente é a ingratidão, sendo suficiente verificar que uma criança não terá testemunhado o reconhecimento devido. E isso porque os Persas acreditam, primeiro, que os homens ingratos têm mais possibilidades do que os outros de negligenciar os deuses, os pais, a pátria e os amigos; em segundo lugar, porque associam a ingratidão à impudência, logo acreditando que ela poderá conduzir aos restantes vícios.

Para além da justiça, os magistrados ainda ensinam a temperança, a obediência aos magistrados e a sobriedade na comida e na bebida. Todas estas virtudes são adquiridas através da observação dos mais velhos. As refeições são trazidas de casa e são extremamente frugais: para comer, pão e agriões e, para beber, uma taça com que, tendo sede, tiravam água do rio. Além disso, ainda aprendiam a lançar flechas e dardos.

A formação dos jovens dura dez anos e, durante esse período, os jovens devem dormir junto dos locais dos magistrados o que, de acordo com Xenofonte, se deve a dois motivos: defender a cidade e alcançar a sabedoria. Durante o dia estão à disposição dos magistrados para o caso de serem necessários para o serviço do Estado.

É durante este período que acompanham o rei à caça. Para esta, os jovens devem levar o arco, a aljava e um sabre ou um machado, bem como dois tipos de lança – uma de arremesso e outra de luta corpo a corpo. A caça é considerada uma ocupação extremamente importante para os jovens, dado que é o melhor treino, o mais verdadeiro, para a guerra. A caça cria vários hábitos: levantar cedo, suportar o frio e o calor, exercitar a marcha e a corrida, lançar dardos e flechas aos animais e, além disso, fortalece o espírito, pois pode suceder que o jovem tenha de se defrontar com um animal corajoso e, aí, deverá ser capaz de atingi-lo, caso ele se aproxime, ou de se proteger, caso ele se lance sobre si. Ou seja: um jovem encontra na caça exactamente o mesmo tipo de situações que encontrará na guerra: dificilmente encontrará nesta alguma situação com que não se tenha deparado naquela. Quando vão para a caça, os jovens levam consigo comida para o almoço. No entanto, só podem almoçar no final da caçada; se, por qualquer motivo (nomeadamente serem obrigados a fazer uma espera prolongada a um animal), a caçada se prolongar, o resultado será o almoço transformado em jantar. Deste modo, serão capazes de fazer o mesmo na guerra. Para além do pão e da água, os jovens podem comer como prato de carne o animal que tiverem caçado, senão terão de se contentar com os agriões.

Entretanto, as guarnições que ficaram na cidade vão praticando a manobra do arco e o lançamento do dardo, para o que se realizam concursos públicos. Além disso, as guarnições que ficam na cidade são ainda encarregues pelos magistrados de, sempre que necessário, montar guarda, procurar malfetores ou ladrões ou ainda de realizar qualquer outra tarefa que exija vigor e velocidade. Ao fim de dez anos, passam para o grupo dos adultos.

Tal como os jovens, também os adultos devem estar à disposição dos magistrados para as tarefas que exijam reflexão e vigor. As suas armas, quando partem para uma expedição, são distintas das dos jovens já que, em vez de arcos e lanças, levam consigo *anchemacha*, ou seja armas destinadas ao combate corpo a corpo, uma couraça, um escudo e sabres, ou espadas. É neste grupo que são escolhidos todos os magistrados, à excepção dos que se encarregam da educação das crianças. Este estágio dura vinte e cinco anos, o que significa que entram no grupo seguinte, o dos anciãos, com pouco mais de cinquenta anos.

Os anciãos são já homens completamente formados e experientes e, devido à provecta idade, já não partem para o combate. A sua função é a de administrar os assuntos públicos e privados, decidir da pena de morte e escolher todos os magistrados. Se entre os jovens ou entre os adultos algum for acusado de ter infringido alguma lei, os anciãos pronunciam-se sobre a sua exclusão, depois de ouvidas as partes. É uma pena grave, dado que a exclusão implicava a privação dos direitos de cidadão para o resto da vida.

Como podemos constatar, há um crescendo contínuo na passagem de um grupo a outro, resultado de uma aprendizagem, sendo a classe dos anciãos a mais elevada, aquela que passou

satisfatoriamente por todos os outros níveis. Na verdade, a lei persa não excluía nenhum cidadão das magistraturas. Todos tinham o direito de enviar os seus filhos para as escolas públicas. No entanto, só aqueles que podiam educar os seus filhos, mantendo-os inactivos, é que o faziam. Estamos perante uma primeira forma de exclusão social, a posse da riqueza; a segunda está relacionada com a passagem por cada um dos níveis. Xenofonte, ainda no mesmo parágrafo, elucida-nos sobre a passagem de um nível para outro: só entram no grupo dos jovens as crianças que tiverem sido educadas pelos mestres públicos, sendo esse mesmo direito vetado a todos aqueles que não tenham concluído esse primeiro nível da educação. Do mesmo modo, só os jovens que tenham completado regularmente o período de dez anos exigido acedem ao grupo dos adultos, participando assim das honras e das magistraturas, e só os adultos que tenham vivido exemplarmente os vinte e cinco anos requeridos no grupo dos adultos podem ocupar um lugar no grupo dos anciãos. Estes são, portanto, os que conseguiram atravessar todos os estádios de modo exemplar, são os melhores entre os cidadãos. Aliás, os Persas acreditavam que esta organização política era a mais adequada a formar os melhores cidadãos.

Foi esta a educação que Ciro recebeu até cerca dos doze anos de idade, distinguindo-se dos colegas pela rapidez com que aprendia e pela perfeição e pela coragem com que realizava as suas tarefas. Com esta idade acompanha a mãe numa visita ao avô, que o põe em contacto com outros hábitos, mais sumptuosos, menos frugais, do que aqueles em que fora criado. Criança inteligente, logo nota essas diferenças, admirando o luxo dos Medos: as túnicas de púrpura, os mantos, os colares, as pulseiras, bem como o facto de pintarem os olhos e as faces, ou de usarem cabelos postiços, são motivos que chamam a sua atenção, não só devido ao contraste com a sobriedade dos Persas, mas também pelo facto de se sentir atraído por tanta beleza. Ciro é uma criança que gosta das coisas belas e das honrarias e, por isso, fica satisfeitiíssimo com o presente do avô, que lhe oferece belas roupagens, colares e pulseiras, a fim de o honrar e enfeitar.

Também relativamente às refeições Ciro repara na variedade dos alimentos que se apresentam na mesa de Astíages, não deixando de notar como os Persas são mais simples, pois atingem o mesmo fim (ressarcir a fome) de uma forma mais directa – através de pão e de carne.

A permanência de Ciro junto do avô durou ainda alguns anos (embora poucos), o que afectou naturalmente a sua formação. O primeiro aspecto a salientar neste sentido é a equitação. Entre os Persas os cavalos não eram em grande número, ao contrário do que sucedia na Média. Durante o tempo que passou junto de Astíages, Ciro aprendeu a andar a cavalo tornando-se, graças ao seu esforço, num cavaleiro exímio. Ao mesmo tempo pôde dedicar-se à caça, primeiro no pequeno parque que Astíages lhe preparara, com diversos animais, depois, quando já escasseavam os animais e Ciro se apercebeu da dificuldade do avô para lhe arranjar mais, acompanhando os adultos nas suas caçadas.

Ciro desenvolve, assim, toda uma série de capacidades que lhe irão ser úteis no futuro. Ainda na Média tem oportunidade de mostrar até onde vão a sua coragem e capacidade de decisão, quando o rei Assírio decide entrar em território medo, com os seus homens, para caçar. Receando tratar-se de uma invasão, Astíages avança para os territórios fronteiriços com o filho Ciaxares e Ciro. Será precisamente a atitude de Ciro, avançando em direcção aos Assírios com um punhado de homens, que os irá pôr em fuga (II. 4. 16-24).

Quando regressa à Pérsia, Ciro tem idade para permanecer ainda um ano no grupo das crianças. E aqui surge um pormenor que realça as suas qualidades. Os seus colegas, conhecedores dos hábitos

medos, julgavam que a estadia de Ciro na Média faria com que ele estranhasse a frugalidade persa. No entanto, verificaram precisamente o contrário: não só comia e bebia agradavelmente como eles como ainda, se houvesse uma festa, estava pronto a dar aos outros a sua parte. Esta é a prova de que o luxo dos Medos não transformou Ciro, apesar da idade, e que ele soube conservar e respeitar os hábitos dos seus. Além disso, era superior aos seus colegas em todas as outras tarefas.

Concluída a classe das crianças, Ciro passa à dos jovens. Também aí ele se sobrepõe aos colegas por toda uma série de características, como a aplicação às tarefas, a fortaleza perante o seu dever, o respeito pelos anciãos e a obediência aos magistrados.

Terminada a formação no grupo dos jovens, Ciro vê-se forçado a enfrentar a realidade: o avô, Astiages, morre, deixando o trono da Média a Ciaxesares. Entretanto, o rei Assírio começa a subjugar os povos vizinhos: Sírios, Árabes, avançava já para a Bactriana a fim de, enfraquecendo o poder dos Medos, se tornar senhor das regiões vizinhas. É com esse objectivo que envia emissários a todos os príncipes que lhe estão submetidos e ainda a Cresos, rei da Lídia, ao rei da Capadócia, a ambas as Frígias, aos Paflagónios, aos Indianos, aos Cários, pedindo-lhes auxílio na luta contra Medos e Persas, persuadindo-os de que se tratava de povos grandes e fortes, a quem uniam interesses comuns e laços de parentesco, nomeadamente casamentos, e que estariam prontos, se não fossem impedidos por uma atitude tomada a tempo, para submeter os vários povos, um a um. Para mais facilmente os convencer, oferecia-lhes presentes de ouro, visto que possuía grandes riquezas.

Apercebendo-se da situação, Ciaxesares imediatamente pede auxílio a Cambises e a Ciro. E aqui se chega à última fase da educação do jovem príncipe. Cambises reúne um exército que entrega ao comando do filho. No entanto, acompanha-o até à fronteira da Pérsia. Na conversa travada entre os dois ao longo do percurso podemos dar por concluída a formação de Ciro, desta vez não baseada em dados teóricos, como os que lhe haviam sido ministrados pelos mestres, mas em conselhos práticos que permitirão que se torne num excelente general.

Os principais conselhos que Cambises dá a seu filho são:

- 1 Obter o favor e o conselho dos deuses;
- 2 Não permitir que nada falte às tropas;
- 3 Relativização da importância táctica;
- 4 Velar pela segurança das tropas;
- 5 Alcançar zelo, obediência voluntária e amizade;
- 6 Meios para alcançar vantagem sobre o inimigo.

Todos estes conselhos têm um fundo pedagógico. No primeiro caso, ao notar a Ciro que a sua partida se faz com o favor dos deuses, Cambises aproveita para lhe recordar que não foi em vão que o instruíra nos assuntos divinos. Era importante que ele fosse capaz de compreender os presságios ou os avisos dos deuses, a fim de não ficar dependente de adivinhos que pretendessem enganá-lo, dizendo-lhe precisamente o contrário do que era anunciado pelos deuses; por outro lado, se acontecesse algum dia ficar privado de adivinho, Ciro não teria dificuldades em agir de acordo com a vontade divina. Estas observações são seguidas por um série de máximas, que Cambises recorda agora ao filho, do tipo: os homens que sabem aquilo que os deuses lhes deram agem melhor do que os que o desconhecem; os homens que trabalham têm melhores resultados do que os inactivos; os homens vigilantes estão mais seguros do que os que o não são. Estas máximas ilustram um aspecto simples – que quando pede um favor aos deuses o homem se deve mostrar tal qual é. Ciro corrobora

o conselho do pai, recordando outros ensinamentos mais antigos, de acordo com os quais não se deve pedir à divindade que lhe conceda um favor se quem pede não tem condições para o conseguir alcançar: quem não sabe andar a cavalo, por exemplo, não deve pedir à divindade para vencer num combate de cavalaria.

Quanto ao segundo conselho, Cambises lembra ao filho que qualquer homem se deve esforçar não só por ser *kalos kai agathos*, mas também por ter o necessário para a sua subsistência e a da sua casa. O mesmo se passa em relação ao exército. O bom general deve estar preparado para todas as despesas com as suas tropas. Além disso, deve, antes de se esgotarem todos os seus meios de subsistência, prover recursos suplementares, para que nunca se encontre numa situação de necessidade. Ora quem tem um exército está nas melhores condições para encontrar esses recursos suplementares.

Em terceiro lugar, no que concerne à táctica, Cambises recorda a Ciro uma antiga conversa travada entre eles, a propósito do pagamento ao indivíduo que ensinara Ciro a ser general. Fazendo ao seu filho várias perguntas, Cambises verificara que este nada tinha aprendido sobre economia doméstica, saúde, vigor físico, capacidade de inspirar zelo a um exército, modo de se fazer obedecer. O mestre achava que o essencial era a táctica militar. Ao ouvir isto, Cambises perguntara-lhe de que servia a táctica num exército se este não possuísse meios de subsistência, saúde, vigor físico, obediência.

A melhor forma de velar pela saúde das tropas é, em primeiro lugar, escolhendo lugares salubres para acampar; em seguida, fornecer-lhes uma alimentação adequada; em terceiro, ir acompanhado de bons médicos, que cuidarão dos soldados que eventualmente adoecem.

Quanto ao modo de alcançar o zelo, a obediência voluntária e a amizade, Cambises aconselha Ciro a nunca criar falsas expectativas nas tropas, pois aí só conseguirá desconfiança, o que origina a desobediência. O raciocínio paterno leva Ciro a considerar que só há uma forma de encorajar a obediência: elogiando e honrando aqueles que obedecem e punindo os desobedientes. No entanto, Cambises corrige-o: isso será muito bom quando se pretende uma obediência forçada, mas se se pretende uma obediência sincera, voluntária, não será de todo o melhor caminho a seguir. Se Ciro reparar bem, os homens obedecem facilmente àqueles que são melhores do que eles, que possuem mais conhecimentos. Quanto ao modo de se fazer amar pelos subordinados, o estratagema a usar deverá ser, segundo Cambises, o mesmo que com os amigos – mostrar-lhes que se está pronto a agir bem para com eles, a ser seu ‘benfeitor’. Cambises reconhece que é difícil fazer sempre bem a quem se quer; no entanto, há coisas mais simples que qualquer um pode fazer: partilhar a alegria, ou o sofrimento, dos amigos; ajudá-los se lhes sucede alguma infelicidade; tentar evitar que lhes aconteça alguma desgraça, se pudermos, não será exactamente fazer bem, mas será uma boa forma de auxiliar os outros. No caso específico de um exército, é de toda a conveniência que os soldados vejam que o seu chefe se expõe ao calor e ao frio, ou até mesmo às fadigas, mais do que eles. Na verdade, não se trata apenas de uma questão de compleição física. As mesmas fadigas não afectam do mesmo modo um chefe ou um simples soldado, mesmo que a sua constituição física seja idêntica. Há um factor que torna essas fadigas mais leves para o chefe do que para o soldado – o desejo de glória, a certeza de que os seus actos, quaisquer que sejam, não passarão despercebidos.

Finalmente, Cambises analisa os melhores meios para alcançar vantagem sobre os inimigos. O primeiro que refere escandaliza Ciro. Trata-se de preparar armadilhas, dissimular os pensamentos, enganar, roubar, pilhar, ser sempre superior ao adversário. Afinal, o que é que o pai pretende que

ele seja quando o aconselha a fazer tudo aquilo que na escola aprendera ser errado? No entanto, Cambises só pretende que ele consiga fazer tudo isto e, ao mesmo tempo, ser o mais justo e o mais respeitador das leis que se possa contar entre os homens. São duas coisas distintas enganar amigos e concidadãos e enganar inimigos. No que concerne aos inimigos é preciso ser capaz de lhes preparar armadilhas, enganá-los, surpreendê-los, preparando as manobras para o combate, por exemplo, durante a noite, de modo a ocupar as melhores posições. Além disso, o bom chefe não se deve limitar sempre ao mesmo tipo de manobras, mas deve ser capaz de inovar, de acordo com as circunstâncias do combate.

Podemos, portanto, ver que Ciro foi educado para comandar. A sua educação consiste sempre, mercê das circunstâncias, numa fase mais teórica e noutra mais prática. É teórica no início, quando se encontra no grupo das crianças, na Pérsia (muito embora já aí, dadas as suas qualidades naturais, haja um aspecto prático dessa educação, como por exemplo, quando Ciro faz de juiz dos colegas) e até mais tarde quando, já quase à porta da juventude, regressa à Pérsia. Tem um cariz prático na Média, onde aprende a cavalgar e a caçar, usando diversos tipos de armas, onde aprende a distinguir e a apreciar diferentes costumes – os da Média relativamente aos da Pérsia. Finalmente, voltamos a encontrar o lado prático da educação de Ciro nesta conversa entre pai e filho, a caminho da fronteira da Pérsia. É verdade que Cambises se limita a recordar ao filho lições práticas que ele já aprendera ao longo dos anos, mas o objectivo é claramente prático – prepará-lo para a campanha que se avizinha. E, nesse campo, Ciro segue fielmente os conselhos paternos: tendo em conta o número de soldados que possui, planeia o modo de combate e treina os soldados de acordo com ele. A sua generosidade permite-lhe recompensar continuamente todos aqueles que o merecem. Por outro lado, mostra grande inteligência ao resolver a situação com o rei Arménio e com os Caldeus. Também neste caso não descuro os conselhos paternos, pois muito embora contasse entre os Arménios antigos companheiros de caça, não hesitou em servir-se da astúcia para atingir os seus fins.

Está aqui concluído o objectivo de Xenofonte em relação a Ciro: a linhagem, o carácter e a educação que fizeram dele um homem tão notável. Claro que a obra continua até à morte do rei, com o intuito de demonstrar se conseguiu, ou não, conciliar os valores transmitidos com a natureza do seu carácter, mas essa parte já nenhuma relação tem com o nosso objectivo aqui. Este consiste em mostrar como um Ateniese da época clássica descreve com tanta acuidade uma educação tão pragmática como o foi a de Ciro.

O Alcibíades e a formação do político ateniense

Não foi só Xenofonte que demonstrou grande admiração pela monarquia, nomeadamente pela persa e pela lacedemónica. Também Platão terá partilhado de alguma admiração dos Megarenses pela disciplina dos Espartanos, bem como pela união que se verificava entre os seus cidadãos, pela autoridade dos reis e até pela sua legislação antiga e respeitada, ordinariamente atribuída a Licurgo. Ao mesmo tempo admirava a impressão que os reis da Pérsia, com todo o seu fausto, exerciam sobre muitos Gregos. Um dos diálogos em que o tema é abordado é precisamente o *Alcibíades*, diálogo que terá sido escrito durante a permanência do seu autor em Mégara.

Não pretendendo reconstituir pormenorizadamente o conteúdo do diálogo, salientarei apenas os aspectos mais relevantes. Apercebendo-se de que o jovem Alcibiades ambicionava seguir a carreira política, Sócrates decide ter uma conversa com ele para lhe mostrar a sua falta de preparação para tal. O primeiro aspecto a que alude é à importância do conhecimento: este é o factor decisivo para quem pretenda aconselhar os outros. Ora, uma pessoa só deseja aprender aquilo que não sabe e só o faz de uma de duas maneiras: ou porque tem mestres que lhe ensinam as matérias, ou porque se questionou sobre um assunto específico e reflectiu sobre ele. Como o próprio Alcibiades comprova, as únicas matérias que lhe foram ensinadas foram aquelas que se aprendem na escola, ou seja, ler, escrever, contar e a exercitar-se na palestra. Daí a pergunta de Sócrates que nos conduzirá ao cerne da questão: como é que ele pretende aconselhar os Atenienses apenas com os conhecimentos que possui? Alcibiades não tem dúvidas de que, por muito pouco que saiba, é melhor do que os políticos atenienses, já que estes são extremamente ignorantes e incultos. Mas serão os governantes de Atenas os verdadeiros rivais de Alcibiades? Ou são os Persas e os Lacedemónios que ameaçam a independência e a segurança de Atenas? Sócrates é de opinião que é a estes, e não àqueles, que Alcibiades deve recear o que o leva a uma digressão sobre a educação do príncipe persa (*Alcibiades*, 121c-122c), não sem antes chamar a atenção do jovem para o facto de que tanto em Esparta como na Pérsia a rainha é devidamente guardada para que o príncipe não seja descendente de outro homem qualquer que não um Heraclida ou o rei, respectivamente².

Em primeiro lugar, importa considerar que o príncipe persa, quando criança, não é entregue a uma ama qualquer, mas a eunucos considerados como os melhores de entre aqueles que pertencem ao círculo do rei. São eles que são encarregados de velar pelo recém-nascido, zelando para que se torne belo. Com a idade de sete anos, a criança aprende a andar a cavalo e a caçar. Com catorze anos é entregue aos «pedagogos reais», um grupo de quatro Persas escolhidos como sendo os melhores: o mais sábio, o mais justo, o mais sensato³ e o mais corajoso. São eles que vão educar o jovem príncipe: o mais sábio, no culto dos deuses e na arte de reinar; o mais justo ensina-o a dizer sempre a verdade; o mais sensato ensina-o a nunca se deixar dominar pelos prazeres, de modo a que possa ser livre – só assim, dominando em primeiro lugar os seus instintos, é que pode ser verdadeiramente rei; por fim, o mais corajoso, mostrando-lhe que o medo é igual à escravidão, ensina-o a ser intrépido.

E isto não é tudo, já que a riqueza e a sumptuosidade dos Persas não se compara à de nenhum Grego. As únicas coisas em que os Gregos prevalecem sobre os Persas é na aplicação e na sabedoria (*Alcibiades*, 123d). Ainda não tendo chegado aos vinte anos nem tendo completado a sua educação, estará Alcibiades em condições de competir com tais rivais?

Estamos aqui perante uma oposição entre Atenienses, por um lado, e Espartanos e Persas, por outro. Sócrates estabelece claramente uma distinção entre eles, que se baseia em dois aspectos: a ascendência dos políticos atenienses face à dos reis persas e lacedemónios; e a educação do jovem ateniense face à educação do príncipe persa. É o conjunto destes dois factores que torna, à partida, os Persas superiores aos Atenienses, já que estes, ao contrário daqueles, não são ensinados a

² Convém recordar que os Espartanos acreditavam que os seus reis descendiam de Zeus através do seu filho Héracles. Do mesmo modo, também os Persas consideravam que o seu rei tinha uma ascendência divina.

³ Saliente-se que o termo usado em Grego indica concomitantemente sensatez e sabedoria, não uma sabedoria que tem por base a aquisição de conhecimentos, mas aquela que se funda na experiência da vida e que, por isso, faz com que a sensatez não seja apenas receio, mas temperança.

governar. Sabem ler, escrever, contar, praticam exercício físico, aprendem a exercer um ofício; mas terão conhecimentos sobre aquilo que é mais importante para governar? Enquanto isso, na Pérsia os príncipes são educados para poderem vir a exercer o poder. No entanto, os Gregos têm algo que os distingue dos Persas – a aplicação e a sabedoria, por meio da qual qualquer um poderá alcançar o conhecimento necessário à governação. O importante é que comece por admitir a sua falta de preparação, como sucede com Alcibiades, para assim poder aprofundar os seus conhecimentos, preparar-se para ser um bom governante.

A Retórica de Aristóteles

Enquanto arte de apresentar em público um discurso com objectivos persuasivos, a retórica sempre teve grande relevância entre os Gregos. A sua importância pode ser constatada ao longo das várias obras da literatura grega, começando pelos poemas homéricos. Aí, não só Fénix, no Canto IX da *Iliada*, lembra a Aquiles que uma das suas funções de educador consistia em ensiná-lo a discursar bem, como ainda notamos uma grande quantidade de discursos produzidos em assembleias, consílios ou, por vezes, entre guerreiros de lados opostos quando se cruzam no campo de batalha. Não é qualquer um que usa da palavra nas assembleias: apenas os príncipes, já que da sua aprendizagem constava a capacidade de persuadir os outros pela palavra. Posteriormente, voltamos a encontrar um exemplo notável de orador na figura de Péricles. O seu objectivo já não era o de persuadir os outros generais, mas sim o povo, levando-o a colaborar com os seus chefes.

No entanto, como disciplina, a retórica não surgiu na Grécia continental, mas na Magna Grécia, mais precisamente na Sicília. Foi aí que surgiram os primeiros mestres de retórica tendo sido Córax e Tísias de Siracusa os primeiros a realizar um manual de retórica. Foi por intermédio de Górgias que este sistema de ensino chegou a Atenas. Isto não significa que esta disciplina tenha sido encarada da mesma forma por todos, ou em todas as épocas. Nas *Instituições Oratórias*, Quintiliano apresenta diversas definições de retórica:

- a) uma, atribuída a Córax e Tísias de Siracusa, e a Platão e a Górgias, defende que a função da retórica é a de gerar a persuasão;
- b) segundo Aristóteles, a retórica consistirá na “capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (*Retórica*, 1355b);
- c) do ponto de vista de Hermágoras, a retórica consistia na possibilidade de falar bem sobre os assuntos públicos;
- d) finalmente, para Quintiliano a retórica era a ciência de bem falar.

Considerada por Aristóteles como “a outra face da dialéctica; pois ambas se ocupam de questões mais ou menos ligadas ao conhecimento comum e não correspondem a nenhuma ciência em particular.” (*Retórica* 1354a), é também por ele encarada como uma disciplina que contribui para a vitória da verdade: “Mas a retórica é útil porque a verdade e a justiça são por natureza mais fortes que os seus contrários. De sorte que, se os juízos se não fizerem como convém, a verdade e a justiça serão necessariamente vencidos pelos seus contrários, e isso é digno de censura. (...). Além disso, é preciso ser capaz de argumentar persuasivamente sobre coisas contrárias, como também

acontece nos silogismos; não para fazer uma coisa e outra – pois não se deve persuadir o que é imoral – mas para que nos não escape o real estado da questão e para que, sempre que alguém argumentar contra a justiça, nós próprios estejamos habilitados a refutar os seus argumentos. Ora nenhuma das outras artes obtém conclusões sobre contrários por meio de silogismos a não ser a dialéctica e a retórica, pois ambas se ocupam igualmente de contrários.” (*Retórica* 1355a).

Tratando-se de um discurso persuasor deve fundar-se em meios persuasivos, aquilo a que Aristóteles chama “provas de persuasão” e que são três: “umas residem no carácter moral do orador; outras no modo como se dispõe o ouvinte; e outras, no próprio discurso, pelo que este demonstra ou parece demonstrar.” (*Retórica* 1356a). No primeiro caso, pelo modo como o discurso é proferido, os ouvintes podem ficar com a impressão de que o orador é digno de confiança (“Pois acreditamos mais e bem mais depressa em pessoas honestas, em todas as coisas em geral, mas sobretudo nas de que não há conhecimento exacto e que deixam margem para dúvida.”, afirma o autor ainda na mesma passagem.). No que respeita à disposição dos ouvintes, ela consegue-se quando o discurso proferido os leva a sentir alguma emoção. Finalmente a persuasão pelo discurso consegue-se “quando mostramos a verdade ou o que parece verdade, a partir do que é persuasivo em cada caso particular.” (*Idem, ibidem*).

É com base nisto que se podem analisar os argumentos do discurso e as suas formas, com especial incidência sobre os entimemas e as três espécies de retórica, ou seja, os três géneros de discurso abrangidos por ela: o discurso deliberativo, o discurso epidíctico e o discurso judicial. Na retórica deliberativa o que importa em primeiro lugar é considerar os temas. Destes são cinco os mais relevantes: “finanças, guerra e paz, defesa nacional, importações e exportações, e legislação.” (*Retórica* 1359b). Para tratar cada um destes temas há uma série de tópicos necessários e que Aristóteles divide em três grupos: o fim da deliberação que, para o autor, consiste na felicidade; o objectivo da deliberação, ou seja, em que consistem o bom e o conveniente; e as formas de governo (cf. *Retórica* 1360b-1366a). Já a retórica epidíctica apresenta como tópicos tudo aquilo que se relaciona com a virtude e o vício, com o belo e o vergonhoso, dado que são estes os objectivos dos que elogiam ou censuram. Finalmente, no discurso judicial, aquele que concerne à defesa ou à acusação, importa considerar alguns aspectos: “primeiro, a natureza e o número das razões pelas quais se comete injustiça; segundo, a disposição dos que a cometem; terceiro, o carácter e a disposição dos que a sofrem.” (*Retórica* 1368b). Todavia, Aristóteles não esquece que, antes de analisar os diversos tópicos relativos a este tipo de retórica, convém definir em que consiste “cometer uma injustiça”.

Definidos, no Livro I da *Retórica*, quais os tipos de discurso e os seus tópicos, Aristóteles passa a ocupar-se das provas de persuasão: da emoção e do carácter, no Livro II, explanando sobre como se pode estimular a emoção dos ouvintes e a relação com o carácter do orador; do discurso propriamente dito, no Livro III, incidindo aí particularmente no estilo e na composição do discurso.

A emoção pode desempenhar um papel extremamente relevante na argumentação, dado contribuir para dispor o auditório: “Muito conta para a persuasão, sobretudo nas deliberações e, naturalmente, nos processos judiciais, a forma como o orador se apresenta e dá a entender as suas disposições aos ouvintes, de modo a fazer com que, da parte destes, também haja um determinado estado de espírito para com o orador. A forma como o orador se apresenta é mais útil nos actos deliberativos, mas predispor o auditório de uma determinada maneira é mais vantajoso nos processos judiciais. Os factos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia,

nem são iguais para o homem que está indignado e para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza. (...). As emoções são as causas que fazem alterar os seres humanos e introduzem mudanças nos seus juízos, na medida em que elas comportam dor e prazer: tais são a ira, a compaixão, o medo e outras semelhantes, assim como as suas contrárias." (*Retórica* 1377b e 1378a). Não está só clarificado o papel das emoções, mas também quais os tipos de emoções mais frequentes: a ira e a calma, que serão, de seguida, objecto da atenção do autor, salientando-se o facto de o orador dever usar de contenção ao pronunciar os seus discursos, pois mais importante do que a sua expressão deve ser o raciocínio que desenvolve – é este que deve influenciar os ouvintes.

Estreitamente relacionado com este aspecto encontra-se o carácter do orador, que se deve adaptar à emoção do ouvinte. Para isso convém ter em conta que existem distintos tipos de carácter, consoante a idade ou a condição social, o que Aristóteles define com clareza. Estabelecido isto, importa considerar os "tópicos comuns a todas as espécies de retórica" e as "provas comuns a todos os géneros", tais como a máxima e o entimema. Isso significa que é preciso dar atenção a alguns aspectos práticos, por assim dizer, do discurso: a sua pronúncia, as qualidades a que o enunciado deve obedecer, o estilo e a sua adequação ao assunto bem como as partes do discurso. Relativamente à pronúncia há a ter em conta três aspectos: o volume, que diz respeito à intensidade da voz; a harmonia, ou seja, a possibilidade de um som ser mais grave ou mais agudo; e o ritmo, que está relacionado com a disposição dos elementos de uma forma adequada (como, aliás, é devidamente explicitado em 1408b-1409a). Quanto às qualidades do enunciado, a primeira delas é, sem sombra de dúvidas, a clareza. No entanto, isso não deve minorar a preocupação com o vocabulário, devendo salientar-se a correcção gramatical, na qual se incluem, para além de todos os pormenores que esperaríamos, como sejam a correcção no género e no número, um uso correcto das partículas e o não utilizar vocábulos ambíguos.

Numa época em que cada vez menos os cidadãos participam na vida pública, mas em que cada vez mais se dedicam às artes, à literatura e à filosofia, e em que a retórica e a oratória se tornam áreas de especialização, a *Retórica* só podia ser uma obra imprescindível. Em primeiro lugar, porque é graças a ela que se definem claramente a função da retórica e as estruturas do discurso oratório. Em segundo lugar, porque Aristóteles terá influenciado, indubitavelmente, diversos autores que se dedicaram à mesma temática: Cícero, Quintiliano e, graças a estes, a célebre *Rhetorica ad Herennium*, obra anónima do século I a. C.

Época helenística

Após a guerra do Peloponeso, o enfraquecimento das cidades gregas, nomeadamente Atenas, e a consequente conquista da Grécia pela Macedónia vieram provocar alterações profundas na sociedade grega. Essas alterações reflectiram-se na educação. Mas antes de analisar as diferenças que se verificaram ao nível da educação, importa salientar aquelas que se deram na sociedade.

A Guerra do Peloponeso, que se desenrolou entre 431 e 404 a. C., terminou com a derrota de Atenas, o que foi, para esta, sinal de pesadas consequências. Estas verificaram-se em três níveis: económico, político e social. A nível económico, Atenas – que antes da guerra possuía a maior frota naval da Grécia –, vê a sua frota limitada a dez navios, o que reduziu drasticamente o seu poder naval e, consequentemente, económico.

A nível político, a cidade também sofreu profundas alterações. Em primeiro lugar, Atenas passou a ser governada por uma oligarquia nomeada por Esparta – o governo dos Trinta Tiranos. Este domínio espartano durou quase trinta anos (de 404 a 371 a. C.), parecendo ter chegado ao fim a experiência democrática grega (esta foi restabelecida durante um curto período em 403 a. C.). A paz, contudo, não estava totalmente restabelecida: em 371 a. C., o exército tebano venceu Esparta em Leuctros, iniciando um período de dez anos em que Tebas tentou dominar a Grécia. Mas nenhuma cidade tinha força e organização suficientes para dominar as restantes. Por outro lado, os Gregos não concebiam a existência de uma nação una, governada por um poder único emanado apenas de uma cidade-Estado.

No campo social, a longa duração da Guerra do Peloponeso provocou o empobrecimento de grande parte da população. Como resultado desse empobrecimento, muitos homens tornaram-se mercenários. O exército constituído por cidadãos que lutavam em defesa da pátria tinha os seus dias contados.

Tudo isto contribuiu para um aumento do desinteresse pela vida política da cidade. Uma das particularidades da democracia grega era a participação dos cidadãos na vida pública: não apenas nas assembleias, mas ainda exercendo, temporariamente, cargos governativos, como juizes, conselheiros, magistrados. A atribuição destes cargos era tirada à sorte entre os cidadãos e a sua remuneração era meramente simbólica. Além disso, certos cargos implicavam uma despesa para quem os exercia, como era o caso da coregia, tarefa que era atribuída anualmente a um cidadão que se via obrigado a pagar os custos das representações teatrais: coro, salários, alimentação, fatos, etc. Estas condicionantes contribuíram para que todos aqueles que auferiam bons salários não quisessem abandonar o seu trabalho para se dedicarem a tarefas públicas. Se a isto associarmos o facto de alguns cidadãos não se sentirem preparados para o exercício dos cargos políticos e, por isso, tentarem deixá-los a uma classe de políticos profissionais, facilmente compreendemos a tendência para a redução do papel do cidadão na vida da cidade-Estado e para uma cada vez maior centralização do poder, que se acentuou com o domínio macedónico.

Por outro lado, verifica-se uma preocupação crescente com o indivíduo e com os bens privados. Não é por acaso que durante o século III a. C. Epicuro apresenta uma doutrina voltada apenas para a felicidade do indivíduo.

Imediatamente a seguir à conquista da Grécia pela Macedónia, Alexandre inicia a sua expansão, sendo o seu primeiro objectivo a conquista da Pérsia. Dada a diferença significativa entre as tropas persas e as de Alexandre, este optou por uma estratégia de enfraquecimento do inimigo, que consistia em apoderar-se das bases da sua frota uma a uma e por terra, começando pela Ásia Menor e prosseguindo pela Síria e pela Fenícia. Em 331 a. C., com a batalha de Gaugamelos, Alexandre viu-se senhor da Pérsia. O projecto iniciado alguns anos antes parecia estar concluído. Alexandre ainda tentou ir mais longe e conquistar a Índia, mas a morte, em 323 a. C., impediu-o de atingir esse objectivo.

A morte prematura de Alexandre e a inexistência de um sucessor acabaram por contribuir para a divisão do seu império em várias monarquias: o Egipto, governado pelos Ptolomeus; a Macedónia e a Grécia, governadas por Antígono Gónatas; a monarquia seléucida, que dominava a Pérsia, a Síria, a Mesopotâmia e algumas satrapias que acabaram por se tornar independentes. Além destas surgiram ainda outras regiões independentes, como a Bitínia, o Ponto, Pérgamo e Rodas.

Esta situação gerou, como dissemos acima, grandes alterações a nível cultural. Em primeiro lugar, sendo o exército constituído por uma classe específica de homens, o exército de cidadãos

perde todo o sentido. Daí que a efebía sofresse algumas alterações: decresce a formação militar em favor da educação física. Por outro lado, os dois anos de efebía podiam ser substituídos por uma especialização – aquilo que nos nossos dias designamos por ensino superior. Os jovens podiam escolher a área em que pretendiam especializar-se e nela aprofundar os seus conhecimentos, não sendo de todo obrigados a uma formação militar. Finalmente, fruto da política de miscigenação de Alexandre, a efebía torna-se extensível aos estrangeiros. Simultaneamente ela constitui um factor de helenização: é ela que mantém o carácter tradicional da educação grega, sendo o desporto considerado como a base da cultura elevada, da educação, da vida elegante. É grego quem tenha recebido uma educação grega.

Em segundo lugar, verificou-se uma descentralização cultural com a criação de vários centros de estudos especializados nas províncias do império macedónico. Atenas, perdendo preponderância em favor de regiões como o Egipto (em particular Alexandria), Pérgamo, Rodes ou Antioquia (esta teve a sua ascensão sobretudo com Antioco III), já não era o centro cultural da Grécia. Nela ficaram os estudos de filosofia e de retórica. Outras cidades competiram com ela no campo científico: Rodes, por exemplo, era outro dos centros aonde um jovem se podia dirigir para aprofundar os seus conhecimentos de retórica. No campo da medicina, da matemática ou da geometria, o melhor local para um jovem aprofundar os seus conhecimentos era Alexandria, com o seu Museu. Foi também em Alexandria, mas na famosa Biblioteca, que se desenvolveram os estudos de gramática e literários. Teve como bibliotecários poetas como Apolónio de Rodes e Calímaco, gramáticos como Aristófanes de Bizâncio e Aristarco de Samotrácia, e também cientistas como Eratóstenes. A partir do século III a. C. iniciaram-se aí trabalhos de catalogação e selecção da literatura grega. Obras como os *Pinakes* (Quadros), de Calímaco, organizados em 120 livros, são um bom exemplo desse trabalho: incluíam os autores, por ordem alfabética e agrupados por género; além disso, tinham ainda as primeiras palavras dos seus livros, o número de linhas, uma pequena biografia e, às vezes, discussões sobre a sua autenticidade. Pela primeira vez, as várias obras literárias são divididas em livros, como sucedeu com os Poemas Homéricos; realizam-se verdadeiros trabalhos de crítica textual, comparando-se os vários manuscritos existentes para, a partir daí, reconstituir o texto original. Foi também em Alexandria que foram inventados os sinais de acentuação, por Aristófanes de Bizâncio, tal como foi aí que surgiu a primeira gramática grega, redigida em 130 a. C. por Dionísio Trácio. Mas na área dos estudos literários e gramaticais, Alexandria rivalizava com Pérgamo, onde se desenvolveram importantes estudos sobre a linguagem, nomeadamente sobre as partes do discurso, os nomes dos casos ou os tempos dos verbos, bem como estudos de filosofia estóica, salientando-se nomes como Crates de Males.

No que concerne à educação dos jovens, e antes de nos debruçarmos sobre as diferenças relativamente à época clássica, importa salientar duas inovações: a primeira consiste na importância cada vez maior do mecenato, principalmente por parte dos reis ou de figuras importantes da sociedade, que assim protegiam o desenvolvimento cultural da sociedade. A segunda é o aparecimento de escolas privadas em que os alunos pagavam ao mestre e que funcionavam num plano estritamente comercial.

Quanto à estrutura curricular da educação, podemos constatar que a educação física começou a perder o seu lugar em favor de uma educação mais literária – a educação começa a tornar-se mais livresca. Aliás, já Aristóteles, na *Política*, salientara a importância das letras na educação,

defendendo que estas, para além de uma utilidade prática no plano da vida profissional, familiar e política, são também um instrumento que serve para adquirir toda uma série de conhecimentos. É por isso que devem estar na base de qualquer tipo de formação.

Por outro lado, na época helenística a educação torna-se autónoma relativamente à cidade: ao contrário do que sucedera com Platão e Aristóteles, que concebiam a educação em função da vida na cidade-Estado, para os filósofos helenísticos ela era um fim em si, totalmente independente da cidade-Estado.

À semelhança da época clássica, também aqui a educação se encontrava dividida em três etapas, cada uma com cerca de sete anos⁴ um primeiro até aos 7 anos, em que a criança permanecia com a família; um segundo até aos 14, considerado o período escolar propriamente dito; e o terceiro, até aos 21 anos, que era o período da efebia. Refira-se que nesta última etapa o período de “estágio militar”, por assim dizer, ocupava apenas os dois últimos anos, frequentemente entre os 18 e os 20, como na época clássica. Os quatro anos imediatamente anteriores procuravam fornecer uma sólida cultura geral que permitisse aos jovens seguir, mais tarde, uma especialização.

Tal como na época clássica, a escolaridade iniciava-se com a aprendizagem das letras (a criança aprendia a ler e a escrever, exactamente da forma já referida) e da aritmética. Num segundo nível, aprofundavam os seus conhecimentos literários. Havia listas que estabeleciam quais os autores que deviam ser estudados e que eram encabeçadas, naturalmente, por Homero, a que se seguiam Hesíodo, os poetas líricos, os poetas contemporâneos (Apolónio de Rodes, Calímaco e alguns autores de epigramas), os tragiógrafos (com especial incidência em Eurípides), os comediógrafos (sobretudo Menandro), os historiadores (Heródoto, Xenofonte e, sobretudo, Tucídides) e os oradores (neste grupo o mais estudado era Demóstenes, embora os outros também o fossem, especialmente na fase de especialização). Os estudantes começavam por estudar resumos das obras literárias, a que se seguia a explicação dos textos, feita com base nos estudos dos gramáticos. Só depois é que vinha a leitura dos originais, acompanhada de recitação.

A par do estudo da literatura, processava-se a educação física, a música e a dança e os estudos científicos, com particular incidência na geometria, na aritmética e na astronomia. Esta amplitude dos estudos na época helenística deve-se ao facto de se dar grande importância àquilo que os Gregos designavam como *enkyklios paideia*, ou seja, a cultura geral necessária para qualquer homem sério, englobando os diversos níveis de ensino e, simultaneamente, a cultura de base que tem a função de preparar o espírito para receber um nível mais especializado de ensino e de cultura. Tudo isto se incluía na educação vulgar, comumente recebida pelos jovens.

Finalmente, o último nível de ensino, a especialização, processava-se por meio de conferências e audições realizadas por especialistas: gramáticos, astrónomos, médicos. Trata-se de um tipo de ensino especialmente voltado para as duas disciplinas que mereciam um maior grau de atenção neste nível educativo – a filosofia e a retórica. Esta era estudada segundo vários aspectos: a temática do discurso; os tópicos que concernem à abordagem dessa temática; e a disposição das seis partes do discurso que devem seguir sempre uma mesma ordem. Além disso, a sua aprendizagem era feita por meio de exercícios, realizados a partir da apresentação de diversos temas típicos, de acordo com o género do discurso: por exemplo, se se pretender

4 Recorde-se que já Hipócrates dividia a vida humana em oito períodos de sete anos cada. Os três primeiros eram os que correspondiam à educação.

exercitar uma comparação então o tema será necessariamente o paralelo entre Aquiles e Heitor; o tema para o género tese, a questão se devemos casar; e para a descrição o tema é a Acrópole de Alexandria.

Por seu turno, o ensino da filosofia podia ser efectuado de várias formas: ou era recebido em cada uma das escolas filosóficas existentes; ou era feito por mestres isolados que ensinavam na cidade em que moravam; ou, então, era realizado por filósofos errantes, ou por conferencistas populares, que falavam na praça pública. O método de ensino era quase sempre o mesmo, começando por uma iniciação elementar da história da filosofia e cujas primeiras referências eram, como não podia deixar de ser, os pré-socráticos. A esta iniciação seguia-se um curso sobre a doutrina da escola, para terminar com o estudo dos textos dos "clássicos" dessa mesma escola. Este estudo iniciava-se com os textos do fundador da escola filosófica. Para além de tudo isto, a formação de um filósofo implicava necessariamente a abordagem das três partes da filosofia, ou seja, a lógica, a física e a ética. A este propósito poder-se-iam referir os tratados dos Estóicos sobre a ordem por que estas partes da filosofia deveriam ser estudadas.

Podemos constatar que houve realmente uma evolução no ensino do mundo grego desde a época arcaica até ao período helenístico. Esta evolução fundou-se sobremaneira nas alterações sociais que se foram verificando e contribuiu para a consolidação de outras. Estou a pensar na distinção que sempre foi feita entre grego e bárbaro e que se alterou profundamente na época helenística.

Inicialmente tratou-se de uma diferença linguística, contrapondo os que falavam Grego àqueles que falavam uma outra língua, totalmente desconhecida para os Gregos. Posteriormente esta diferença foi-se acentuando, passando o termo bárbaro a designar sobretudo os Persas, por oposição aos Gregos. Estes "bárbaros" não eram apenas o inimigo mais temível que os Gregos tinham, com quem travaram várias guerras e contra os quais acreditavam que se deviam manter unidos, mesmo que, em certos casos, isso pudesse significar uma certa dependência relativamente à Macedónia. A oposição Grego/Bárbaro era feita ainda numa outra acepção: contrapunha homens livres, cidadãos que apenas deviam obediência à Lei, a homens que estavam totalmente subjugados a um monarca. Ou seja, esta oposição (sobretudo na época clássica) reflectia a oposição entre democracia e monarquia, entre homens livres e escravos. Houve mesmo quem chegasse a afirmar que os Gregos nasceram para governar, daí o seu carácter livre e a sua obediência exclusiva à Lei, enquanto os Bárbaros tinham nascido para ser escravos, daí a sua obediência cega ao rei.

Após Alexandre, contudo, verificaram-se algumas diferenças. Em primeiro lugar, Alexandre incentivou uma política de miscigenação, através de casamentos mistos de que ele próprio deu o exemplo ao casar com Roxana, que começou a pôr os Persas ao mesmo nível dos Gregos. Além disso, a abertura aos estrangeiros da educação grega⁵, de que apontámos como exemplo a efebía, veio contribuir para que a oposição Grego/Bárbaro sofresse a sua alteração mais significativa, passando a reflectir uma distinção entre homens cultos, educados, civilizados (aqueles que tinham recebido a educação grega) e homens incultos, ignorantes (os que não tinham recebido essa mesma educação). E isto independentemente da origem de cada um.

⁵ Deve salientar-se que quando partiu à conquista do seu império, Alexandre levava consigo um exército que, para além dos soldados, incluía mulheres, funcionários e professores, para que se pudessem manter as famílias e para que os Gregos pudessem manter o seu tipo de educação. Parte desta "comitiva" ia ficando nas cidades conquistadas, onde implantavam os seus costumes e de onde retiravam habitantes que iriam substituir aqueles que haviam abandonado o exército.

Conclusão

Em conclusão, é visível na evolução da educação Antiga um efeito do estudo crítico sobre as próprias fontes dessa cultura, seja no texto homérico, seja nos modos de organização social que davam forma ao processo educativo. A esse efeito da autocrítica Antiga deve-se em nosso entender o facto de o legado Grego ser mais do que um simples sistema de ensino tradicional, ser com efeito uma tradição cultural que, apesar de interrupções, dispersões e várias crises, permanece influente até aos nossos dias. Essa tradição terá correspondência no nosso sistema de ensino (e em particular no ensino superior) apenas se não abdicar da liberdade da crítica que desde os primórdios a caracteriza, isto é, se persistir no esforço Grego em dar um sentido activo e socialmente relevante à noção de *aretê* (o único dos sentidos do termo susceptível de unificar as tão diversas acepções que dele encontramos) e não, escolasticamente, pretender desligá-la do mundo em nome de qualquer conceito de Universidade pervertido em subsistema social fechado sobre si mesmo. A universidade, portanto, como desenvolvimento moderno do ideal de *paideia*.

Bibliografia

1. Fontes

- Aristóteles, *Retórica* (introdução de Júnior, Manuel Alexandre; tradução e notas de Júnior, Manuel Alexandre, Alberto, Paulo Farmhouse e Pena, Abel do Nascimento), Lisboa, IN/CM, 1998.
- Homero, *Iliade* (texte établi et traduit par Mazon, Paul, avec la collaboration de Chantraine, Pierre, Collart, Jean, e Langumier, René), Paris, Les Belles Lettres, 1949-1957 (4 volumes).
- Platão, *Alcibiade. Œuvres Complètes*. Tomo I (texte établi et traduit par Croiset, Maurice), Paris, Les Belles Lettres, 1970.
- Xenofonte, *Cyropédie* (traduction nouvelle avec notice et notes par Chambry, Pierre), Paris, Garnier Frères, 1932.

2. Obras de consulta

- Jaeger, Werner, *Paideia. A Formação do Homem Grego* (tradução de Parreira, Artur M.), São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- Marrou, Henry-Irénée, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948.
- Robin, Léon, *La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique*, Paris, Éditions Albin Michel, 1973.
- Romilly, Jacqueline de, *Le Trésor des Savoirs Oubliés*, Paris, Éditions de Fallois, 1998.