



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL  
CAMPUS DE ERECHIM  
CURSO DE GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – LICENCIATURA**

**FÁBIO TIMÓTEO TEIXEIRA JUNIOR**

**PLATÃO E A EDUCAÇÃO ENTRE OS GREGOS.**

**ERECHIM  
2021**

**FÁBIO TIMÓTEO TEIXEIRA JUNIOR**

**PLATÃO E A EDUCAÇÃO ENTRE OS GREGOS.**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Graduação em Filosofia – Licenciatura, da Universidade Federal da Fronteira Sul – *Campus* de Erechim, como requisito parcial para a obtenção do grau de Licenciado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Soares.

**ERECHIM**

**2021**

## **Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS**

Teixeira Junior, Fábio Timóteo

PLATÃO E A EDUCAÇÃO ENTRE OS GREGOS / Fábio Timóteo

Teixeira Junior. -- 2021.

75 f.

Orientador: Doutor Márcio Soares

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) - Universidade Federal da Fronteira Sul, Curso de Licenciatura em Filosofia, Erechim, RS, 2021.

Elaborada pelo sistema de Geração Automática de Ficha de Identificação da Obra pela UFFS com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

FÁBIO TIMÓTEO TEIXEIRA JUNIOR

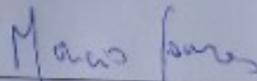
PLATÃO E A EDUCAÇÃO ENTRE OS GREGOS.

Trabalho de conclusão de curso de graduação apresentado como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal da Fronteira Sul.

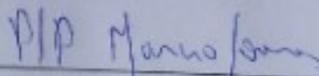
Orientador: Professor Dr. Marcio Soares

Este trabalho foi defendido e aprovado pela banca em: 29/01/2021

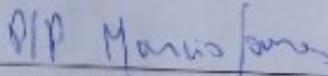
BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. Marcio Soares – UFFS (Presidente)



Prof. Dr. Celso Eid – UFFS



Prof. Dr. Eloi Pedro Fabian – UFFS

## **AGRADECIMENTOS**

Em primeiro Lugar, a Deus, que fez com que meus objetivos fossem alcançados durante todos os meus anos de estudo.

Aos meus pais, irmãos e filhos, que me incentivaram nos momentos difíceis e compreenderam a minha ausência enquanto eu me dedicava à realização deste trabalho.

Em especial ao Professor Dr. Marcio Soares, por ter sido meu orientador e ter desempenhado tal função com dedicação e amizade, e que teve enorme paciência em tempos de pandemia e compreendendo minha falta de tempo.

Aos Professores Dr. Eloi Pedro Fabian e Dr. Celso Eidt, do Curso de Filosofia, que foram também meus professores ao longo da minha graduação e que muito me ensinaram, por terem aceitado ser membros da banca examinadora.

Aos Professores, pelas correções e ensinamentos que me permitiram apresentar um melhor desempenho no meu processo de formação como profissional ao longo do Curso de Graduação em Filosofia – Licenciatura.

Às pessoas com quem convivi ao longo desses anos de Curso, que me incentivaram, mesmo com minha idade, e que certamente tiveram impacto na minha formação acadêmica.

Aos meus colegas de Curso, da minha turma, por compartilharem tantos momentos de descobertas e aprendizado e por todo o companheirismo ao longo deste percurso.

A essa Instituição de Ensino Superior, UFFS – Universidade Federal da Fronteira Sul, essencial no meu processo de formação profissional, pela dedicação, e por tudo o que aprendi ao longo dos anos de Curso.

A todos vocês, muito obrigado.

## RESUMO

O presente trabalho subdivide-se em cinco capítulos. No primeiro, “O lugar dos gregos na história da educação humana”, procuramos apresentar alguns aspectos significativos da educação grega, compreendida como *paideia*, e pontos relevantes sobre a *arete*. No segundo capítulo, “O movimento sofista”, trabalhamos sobre quem eram os sofistas e o seu impacto na história da educação. No terceiro capítulo, intitulado simplesmente de “Platão”, apresentamos uma pequena biografia sobre o mesmo Filósofo, o estado da educação que se apresentava em sua época e as concepções de Platão na formação do homem virtuoso. No quarto capítulo, “Crítica de Platão aos sofistas”, tratamos sobre qual era a visão platônica acerca dos aspectos educacionais dos sofistas, bem como suas severas críticas a eles. Por fim, no quinto, “A crítica de Platão à função educativa da poesia”, enfatizamos as divergências de pensamento entre o filósofo e os sofistas no que tange à função da poesia na educação do guardião e a arte como *mimese*. Desse modo, o trabalho tenta dar uma visão geral da educação helenista, o modo como o povo grego tratava e pensava a educação e como o movimento sofista lançou uma nova visão educacional, com aspectos mercadológicos. Chega-se, assim, ao que pensava Platão, com suas concordâncias e discordâncias para com o movimento sofista e sobretudo as suas duras críticas a esse mesmo movimento. A pretensão é mostrar um pouco o que Platão pensa sobre a educação, apontando como ele estava além de seu tempo ao propor uma educação voltada para o bem, que pode transformar o homem na nossa contemporaneidade.

Palavras-chave: *Paideia*, Sofistas, Platão, Educação, *Arete*.

## ABSTRACT

The present work is divided into five chapters. In the first, "The place of the Greeks in the history of human education", we try to present some significant aspects of Greek education, understood as *paideia*, and relevant points about the *arete*. In the second chapter, "The Sophist Movement", we worked on who the Sophists were and their impact on the history of education. In the third chapter, simply called "Plato", we present a short biography about the same Philosopher, the state of education that was in his day and Plato's conceptions in the formation of the virtuous man. In the fourth chapter, "Plato's critique of the sophists", we discussed what the Platonic view was about the educational aspects of the sophists, as well as their severe criticisms of them. Finally, in the fifth chapter, "Plato's critique of the educational function of poetry", we emphasize the divergences of thought between the philosopher and the sophists regarding the function of poetry in the education of the guardian and art as *mimesis*. In this way, the work tries to give an overview of Hellenistic education, the way the Greek people treated and thought about education and how the Sophist movement launched a new educational vision, with market aspects. This leads to what Plato thought, with his agreement and disagreement with the Sophist movement and, above all, his harsh criticisms of that same movement. The intention is to show a little bit what Plato thinks about education, pointing out how he was beyond his time when proposing an education focused on the good, which can transform man in our contemporaneity.

Keywords: *Paideia*, Sophists, Plato, Education, *Arete*.

## SUMÁRIO

- 1 INTRODUÇÃO / 6**
- 2 O LUGAR DOS GREGOS NA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO HUMANA / 9**
  - 2.1 A EDUCAÇÃO GREGA / 9
  - 2.2 A *ARETE* / 21
- 3 O MOVIMENTO SOFISTA / 24**
  - 3.1 OS SOFISTAS: QUEM ERAM? / 24
  - 3.2 A SOFÍSTICA COMO FENÔMENO DA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO / 25
  - 3.3 EDUCAÇÃO: RETÓRICA E POLÍTICA / 34
- 4 PLATÃO / 39**
  - 4.1 QUEM FOI PLATÃO? / 39
  - 4.2 O ESTADO DA EDUCAÇÃO EM PLATÃO / 45
  - 4.3 EDUCAR É FORMAR UM HOMEM VIRTUOSO / 51
- 5 A CRÍTICA DE PLATÃO AOS SOFISTAS / 54**
- 6 A CRÍTICA DE PLATÃO À FUNÇÃO EDUCATIVA DA POESIA / 61**
  - 6.1 A FUNÇÃO DA POESIA NA EDUCAÇÃO DO GUARDIÃO / 63
  - 6.2 A ARTE COMO *MIMESIS* / 67
- 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS / 72**
- REFERÊNCIAS / 75**

## 1 INTRODUÇÃO

O homem é um ser de relação. Em sociedade, cria cultura e formas políticas de organização, que expressam características pela criação de leis e formas de governo que possam garantir a vida em comunidade. Tal construção foi tratada, ao longo dos séculos, de Estado. A educação é uma parte fundamental na consolidação do Estado. Ela é justamente o que cria possibilidades na elaboração da unidade cultural de um povo.

Nosso século possui um grande mérito ao despertar para uma consciência universal a respeito da educação e sua relevância para que as nações se desenvolvam. A sociedade, nos dias de hoje, vive grandes transformações. Nas questões do dia a dia, aparecem na pauta as questões sobre educação.

Muitos se interessam em pesquisar o pensamento de Platão, que viveu entre os anos 427 e 347 a.C.; muitos se interessam especificamente sobre o seu posicionamento acerca da educação.

A pergunta que se coloca é: voltar a Platão, não seria ressuscitar fósseis do passado ou fazer uma espécie de arqueologia filosófica? Muitos estudiosos acreditam que não. Platão está certamente na atualidade. Apesar de inúmeros esforços de grandes comentadores de Platão, com certeza ainda não se conseguiu dar conta de compreender a dimensão de seu pensamento. E mais, sua filosofia ainda é objeto de inúmeros estudos, debates e interpretações, mostrando-se cada vez mais a complexidade de seus diálogos.

No Livro VII de *A República*, ao apresentar a *alegoria da caverna*, o filósofo comenta categoricamente que se trata de dar a conhecer o comportamento da natureza, conforme ela é ou não submetida à educação. E a maneira como a educação deve ser desenvolvida é o tema central desse Livro.

Matemática, Geometria, Astronomia etc., possuem uma finalidade na preparação do espírito com o objetivo de se chegar ao plano mais alto, o da filosofia e da dialética, que objetiva conhecer o bem. Para Platão, a educação refere-se à preparação do cidadão para praticar o bem e o comprometimento individual na *polis*. Para o Filósofo da *Academia*, a educação não idealiza a formação do indivíduo em centrar-se no seu eu, vivendo num mundo para si mesmo. O ideal de educação para ele, mais que tudo, é a formação do cidadão participativo e atuante em uma sociedade justa. A suma importância é o ideal de sociedade, de Estado, e a partir desse ideal formar-se-á o cidadão como tal (TEIXEIRA, 1999, p. 8).

Com a modernidade, centra-se a educação em priorizar o indivíduo, autônomo e livre, esquecendo-se, entretanto, a grande influência e importância da sociedade e da vida em coletividade.

A pergunta que aparece é: pode haver uma conciliação entre estas duas tendências, a individualista e a coletivista? Segundo Teixeira (1999), o diálogo com Platão poderá apontar-nos algumas pistas, que poderão colaborar na descoberta de uma educação com preocupações na formação da pessoa, do cidadão, e não tão só e simplesmente no sentido de sua instrução. A proposta é como educar o indivíduo autônomo e livre, em harmonia com o cidadão participante e atuante numa sociedade.

Nos dias de hoje, graus de concorrência e preocupações mercadológicas dão ênfase a um modo educacional cada vez mais técnico e intelectual, não valorizando, de maneira igualitária, questões como ética e aspectos transcendentais da humanidade. Será que uma forma educacional que, subtraísse aspectos transcendentais do homem não seria incompleta?

Uma reflexão sobre os modos de educação da *paideia* grega, onde a pessoa humana é peça central, tentando transformá-la em participante do todo social, em busca de uma vida digna e ética, com certeza, pode nos levar a reflexões que hora não se discutem mais. Uma educação voltada para um bem comum e vida em sociedade, e não enfatizando tanto melhorias para uma subjetividade afastada do todo, é o que buscamos em nosso retorno à *paideia* grega.

Platão, aqui, é a peça central, pois de suma importância são suas propostas educacionais, suas utopias e suas discórdias com educadores de sua época. Platão é a *paideia*, e com modos habilidosos em seus diálogos, critica, concorda, total ou parcialmente, com muitos filósofos de sua época.

A reflexão filosófica, embora aqui resumida, sobre o problema da educação, desde o auge do helenismo, dos sofistas e de Platão, nos direciona para descobertas de certos valores educacionais, bem como, a conservação de posturas críticas em relação àquelas ideias que hoje nos parecem um tanto quanto irrelevantes. É de suma relevância resgatar alguns pontos básicos trabalhados pela tradição grega a respeito da educação, que continuam sendo importantes e válidos para nossos dias. É desafiador refletir sobre uma educação integral, que ultrapasse formas unificadas (e massificadas) de nossos sistemas educacionais. A implicação da educação está na formação do homem em todos seus aspectos e não somente

na dimensão intelectual. Fica clara a insuficiência de educar apenas o indivíduo que tenha competência e seja capaz de competir e fazer parte do mercado de trabalho. É necessária também a formação de um homem ético, que participe de uma comunidade e, participante da realidade social, a transforme.

## 2 O LUGAR DOS GREGOS NA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO HUMANA

### 2.1 A EDUCAÇÃO GREGA

Conforme afirma Werner Wilhelm Jaeger (1888-1961), na obra *Paideia: a formação do homem grego*, todo povo desenvolvido, ou que almeja tal caminho, tenderia à educação ou o exercício da mesma. A educação mantém e comunica formas de organização do homem estruturalmente, denominada de corpórea e espiritual (JAEGER, 1979, p. 03). Somente na educação se verifica tamanho esforço para a conservação e a disseminação do homem ou sua espécie.

Somente o homem preserva e propaga a sua estrutura de existência social e espiritual através de potências criadas por ele, uma vontade consciente e racional (JAEGER, 1979, p. 03). É evidenciada a diferença existente entre o homem e as demais espécies ao analisarmos as transformações pré-históricas.

A educação consciente pode, com certeza, mudar as qualidades físicas e as estruturas do homem, colocando-se em um nível mais elevado; já o espírito humano faz com que ele consiga descobrir coisas dele mesmo e produz, pelas coisas descobertas do universo exterior e interior, melhores maneiras de vida humana.

Para Jaeger (1979, p. 03) a essência do homem, com sua estrutura corpórea e espiritual, produz circunstâncias especiais para conservar e transmitir sua estrutura particular que exige uma harmonização física e espiritual, que juntas chamamos de educação.

A forma que o homem pratica a educação, empregando a mesma força vital, que é criadora e flexível, é a diferença que impede as outras formas de vida de preservarem e a transmitirem a seu próprio tipo de vida. É na educação que essa força é mais intensa, com tentativas regidas pela consciência do saber e do querer, em busca de um determinado fim. Nada tem maior efeito nos povos em relação aos seus indivíduos que a tentativa de se educar. As leis e as normas servem de base estrutural de toda a sociedade sendo elas escritas ou não. Assim, a educação é o resultado da consciência existente contida em uma norma que rege a comunidade como um todo (JAEGER, 1979, p. 04).

A educação está presente na vida e no desenvolvimento de toda a sociedade, tanto nos aspectos exteriores como na estruturação interna e no desenvolvimento

espiritual de um povo. Dessa forma, a evolução de uma sociedade depende de valores que comandam a vida humana.

A história da educação está ligada ao desenvolvimento dos valores que são válidos para cada sociedade. Jaeger (1979) afirma que a consciência dos fundamentos da educação depende exclusivamente da estabilidade das normas válidas na sociedade. Assim, também normas instáveis de uma sociedade, tais como a sua ruptura ou não cumprimento, impedem qualquer ação educativa. Isso ocorre quando uma cultura é destruída ou decai por diversos motivos; uma delas é o colapso de estruturas internas que até então funcionavam harmonicamente.

Cabe ressaltar que a estabilidade de uma cultura não é sinônimo de saúde, por essa estabilidade estar também presente em sociedades ditatoriais, como a China confucionista, os últimos dias do judaísmo e em alguns períodos da igreja.

Sem embargo, a estabilidade não é indício seguro de saúde, porque reina também nos estados de rigidez senil, nos momentos finais duma cultura: assim sucede na China confucionista pré-revolucionária, nos últimos tempos da antiguidade, nos derradeiros dias do judaísmo, em certos períodos da história das igrejas, da arte e das escolas científicas. (JAEGER, 1979, p. 04).

Também se verifica a estabilidade cultural nas sociedades Egípcias e Romanas, que preservavam suas relações sociais e políticas como sendo o que de mais importante havia para manterem a sociedade em harmonia.

Jaeger (1979) afirma que ao falarmos do Helenismo devemos ter a consciência que, mesmo com todos os aparatos artísticos e as transformações religiosas dos povos anteriores, nada pode ser comparada à cultura que foi desenvolvida pelo povo grego.

Dessa forma, muitos estudos na modernidade abriram novas perspectivas históricas que até então não eram sequer pensadas, fazendo com que surgissem novas descobertas sobre o povo helênico bem como novos mundos espirituais que sequer eram imaginados.

Com todas essas descobertas podemos dizer que nada mudou em nossas vidas, pois simplesmente tivemos consciência que pertencemos ao seguimento que se origina com os Gregos. Assim, é totalmente explicável o porquê sempre retornamos a eles a cada nova indagação, a fim de buscar explicações, resoluções ou orientações sobre questões que nos afetam (JAEGER, 1979, p. 05). Podemos afirmar então que a cultura ocidental começa com os Gregos.

Para Jaeger não seria possível descrever simplesmente em algumas linhas o que existiu de revolucionário na civilização Grega. E na *paideia* (cultura) está todo o desenvolvimento educacional que caminhava junto na sua formação, com ideais de vida voltados para o bem de uma sociedade. A ideia de educação para o homem grego significava simplesmente o verdadeiro sentido de vida, o que importava para todo desenvolvimento humano.

Cabe fazer uma distinção entre o que entendemos como cultura hoje e o que podemos chamar de *paideia* (cultura) helênica. Os povos da atualidade entendem como cultura a totalidade de manifestações e formas de vida de um povo, ou seja, um sentido um tanto quanto antropológico. Já o que se praticava na Grécia antiga tinha um alto conceito de valor, um ideal consciente.

É claro que todo povo organizado tem seu modo de vida e sistema pedagógico, mas se pensarmos em outras culturas como a chinesa, a hindu, a babilônica, a hebraica etc., não se verificam uma consciência no sentido da palavra e nada se compara ao ideal Grego de formação humana, sendo que a educação era a essência de vida desse povo (JAEGER, 1979, p. 07).

Quando separamos historicamente os povos pré-helênicos e o que começa com os Gregos, se identifica um ideal de cultura que tem como meta o princípio formativo do homem. É na Grécia se dá o início para um novo modo de se ver o mundo com objetivos voltados para perspectivas futuras.

Assim podemos afirmar que o que entendemos como sendo cultura, nos dias de hoje, é um subproduto deteriorado, já que o conceito se afasta totalmente do ideal originário; trata-se de uma cópia que se afasta da original ao logo do tempo.

Para o povo Grego, a *paideia* não era um aspecto exterior à vida, por isso seria essencial entendermos a sua verdadeira estrutura para termos certeza do seu verdadeiro sentido e o valor que possuía originalmente. Não seria fácil desprendermo-nos do conceito que temos hoje sobre cultura, mas é de fundamental importância tentarmos descobrir ou aproximarmo-nos de nossas verdadeiras origens, pensar profundamente o porquê a educação tinha um sentido tão importante, para os gregos, se compararmos a maneira de como nós hoje pensamos a formação do homem, isto é, se é para melhorar como indivíduo perante o conjunto ou para outros objetivos, e tentarmos fazer uma relação com os povos Gregos.

Quando falamos da importância universal dos gregos como educadores, isso tem origem em um novo entendimento que surgiu com eles, ou seja, o lugar do indivíduo na sociedade em que ele vive.

Para se ter um entendimento de como os gregos pensavam a educação é preciso mencionar qual era o conceito de natureza por eles compreendido (JAEGER, 1979). A ideia de educação tem incontestavelmente início com suas criações espirituais. Muito antes de o povo grego ter esta concepção, eles já observavam a correlação das coisas do mundo, na qual nada estava isolado do resto, mas sim como um todo em ordenamento numa conexão a qual tudo era alocado, ganhava um posicionamento e sentido.

Esse modo de pensar se chamou de orgânico, porque para eles todas as coisas ou partes do mundo são consideradas integrantes de um todo. Essa concepção era aplicada a todas as coisas da vida – pensamento, linguagem, as ações, incluindo toda e qualquer forma de arte. A maneira de fazer arte dos gregos surge primeiramente como talento estético; basta verificarmos as qualidades e interações com o mundo nas especialidades como a escultura e a arquitetura. Verificam-se também na oratória os mesmos princípios existentes na escultura e na arquitetura (JAEGER, 1979, p. 10). Sendo assim, aprendemos muito dos gregos: a constância na maneira de pensar, na arte da oratória, e no estilo, que ainda hoje nos são de grande utilidade.

Esse modo de agir e de entender do povo grego aplica-se na criação mais deslumbrante, uma organização estrutural única: a filosofia. Na filosofia se apresentam manifestações que estão presentes em tudo que acontece e nas diferentes mudanças de natureza e da vida do homem.

Segundo Jaeger (1979, p. 11), todos os povos, ao longo de sua existência, criaram suas leis, para de uma maneira ou de outra manterem a harmonia em suas vidas nas sociedades; mas somente os helênicos se preocuparam em buscar a lei que regia todas as coisas do mundo e tentaram com esta lei traçar os caminhos a serem seguidos.

O povo grego possuía uma filosofia por excelência, a qual estava totalmente ligada à sua maneira de desenvolver a arte e a poesia. A educação tinha ares filosóficos na própria etimologia da palavra filosofia.

A ligação entre o pensamento platônico e a maneira de se fazer arte entre os gregos, em sua forma, foi destacada desde os períodos da antiguidade. Isso também se aplica à oratória e para a essência do espírito grego (JAEGER, 1979).

No tocante a educação dos helênicos, a consciência nítida de princípios naturais do homem e das leis que regem o indivíduo no sentido corporal e espiritual, a educação deveria, para eles, ocupar o mais alto nível de importância.

Para Jaeger (1979), os helênicos com todo esse conhecimento e com objetivos claros à formação de verdadeiros homens de pensamento dotado de ousadia e de um imenso poder criativo, somente poderia ter se iniciado com aquele povo dotado de arte e de um diferenciado modo de pensar.

O povo grego percebe, pela primeira vez, que a construção de uma verdadeira educação deveria ser dada por um processo consciente, sem erros, passando pelo corpo e espírito. Somente esse modo de pensamento educativo poderia ser encarado como um processo formativo, como se referiu Platão, primeiramente, em um sentido metafórico “à ação educadora”<sup>1</sup> (JAEGER, 1979, p. 12).

A palavra alemã *bildung* (compreendida como formação, integral e formação cultural) é a que se destina mais intuitivamente à essência da educação no processo helênico e também para Platão. Possui conjugada ao mesmo tempo a conformação artística e plástica. Assim, onde se verificar esse modo de ver as coisas na história da humanidade, estará presente a herança do povo grego. Isso ocorre sempre quando o homem abandona mecanismos de doutrinação com fins externos e mostra a verdadeira essência, propósito da educação (JAEGER, 1979).

Pelo entendimento de Jaeger (1979), agora podemos afirmar o que os helênicos tinham um diferencial em relação aos outros povos ocidentais: o olhar desse povo em relação ao homem não era o do eu subjetivo; ao contrário, era uma consciência gradativa das leis, que ao longo do tempo determinaram a essência humana. Para os gregos, o individualismo não estaria entre seus princípios espirituais, mas o humanismo, uma visão crítica direcionada para um maior entendimento do homem, e assim visavam o desenvolvimento da condição humana.

Genial é a *paideia* grega; nela a educação do homem deve aparecer a partir de sua verdadeira forma, e de modo autêntico. Para Jaeger, os gregos atingiram,

---

<sup>1</sup> Conforme Jaeger (1979), ver: Platão, *Rep.* 377 B; *Leis* 671 E.

através de um processo continuado, fundamentos mais profundos e seguros de um processo formativo.

Gradativamente, os gregos adquirem uma maior clareza em relação à consciência do processo de aprendizagem, ligando-se a imagem do homem como ideia, ou seja, um ideal de homem, do qual deveria surgir o indivíduo.

Para Jaeger (1979), normas da comunidade transformam o indivíduo; isso caracteriza a essência da educação grega. O processo gradativo consciente dos gregos, no qual traçavam os fundamentos de uma educação segura e muito aprofundada, o que só com os helênicos pode ser visto. Não foi um processo por acaso, fora dos acontecimentos temporais. Tal desenvolvimento para proporcionar a transformação do indivíduo atravessou mudanças históricas.

Isso posto, temos que ter sempre em mente, quando nos referimos à *paideia*, segundo Jaeger (1979), que o conceito é de difícil tradução, e com muitas dificuldades de definição, como as palavras cultura e filosofia. Para o autor, o significado e o que contém esta palavra só se apresentam totalmente quando se lê historicamente, e com esforço em tentar apreender a realidade de sua época. Em relação a modernas expressões como civilização, cultura, tradição, literatura e educação, nós devemos entender por *paideia*. Cada um desses termos limita-se a exprimir aspectos do verdadeiro conceito e, para abrangermos o que realmente era o conceito grego, teríamos que aplicá-los de uma só vez. Sendo assim, *paideia* é civilização, tradição, literatura, educação, mas todos eles de maneira una.

Segundo Jaeger (1979), o termo *paideia*, surge somente no século V; entretanto, não poderíamos historicamente utilizar a palavra *paideia* como direcionamento para um estudo da origem da formação grega. A expressão deriva de *paidos* (*pedos*) – criança, significava simplesmente “criação dos meninos”, ou seja, referia-se à educação familiar, aos bons modos e princípios morais, apresentando um sentido totalmente diferente do elevado valor que adquiriu mais tardiamente quando foi empregado para sintetizar a noção de educação na sociedade grega clássica.

Dessa forma, podemos verificar que o processo educacional inicia-se com os gregos fazendo como se fossem os primeiros a indagar e refletir sobre esse assunto, tendo um entendimento como uma questão filosófica. Esse tema teve seu auge por intermédio dos sofistas; depois, com Sócrates e Platão. Debates e construções de caráter intelectual avançaram pelo século IV (RODRIGO, 2014).

Outra questão importante na obra *Paideia*, de Werner Jaeger (1979), é que embora o termo *paideia*, rotineiramente, tenha conotação de educação, o autor afirma que não há uma correspondência semântica entre os dois termos. Para ele, o que há de conteúdo na palavra educação – com semelhanças em todos os povos – representa uma dupla dimensão, ao mesmo tempo moral e prática (ou pragmática). Para os gregos, a parte moral da educação abarca regras como o respeito a estrangeiros e aos pais, e preceitos de virtude para a convivência em sociedade. Já em relação à questão prática, a educação era direcionada para a passagem de conhecimento e propensões profissionais que, em conjunto, eram denominadas de *techne*.

Nesse sentido, a educação para os gregos diferencia-se pelo caráter de “formação” do homem através da criação de um tipo ideal com coerência e lucidamente definido. Uma formação integral calcada em um ideal de homem – tanto em atitudes exteriores quanto interiores – surge assim o que é compreendido por *Paideia* (RODRIGO, 2014, p. 08).

O embasamento da ideia de *paideia* estava alicerçado numa cosmovisão ou entendimento do mundo que estabeleceu as linhas gerais do conceito de educação, tendo como único sentido a formação. Como afirma Jaeger (1979), esse conceito está na raiz de toda cultura grega.

Essa concepção de educação como *paideia*, afirma Maria Lídia Rodrigo (2014), está ligada a essa cosmovisão, e as leis do cosmos tinham para eles princípios naturais que direcionavam tudo que havia de existente; esse entendimento propiciou o brotar das normas que direcionavam para o regimento tanto na vida individual quanto nas estruturas da sociedade. Assim sendo, o entendimento dessas leis naturais, que direcionavam a vida humana, foi de fundamental importância e serviu de propósito para questões educacionais. Esse modo de ver o todo deveria servir como embasamento para a formação de verdadeiros homens.

Para Jaeger (1979), esse modo de pensar e fazer a educação, que carregava tais concepções e princípios, com única e exclusiva finalidade de formar os indivíduos, tendo como a meta a formação de um homem ideal, pode rigorosamente ser chamado de *paideia*.

O entendimento grego pretendia a formação do homem enquanto tal, ou seja, o homem em sua verdadeira forma ou, em modos platônicos, conforme seu

verdadeiro *eidos*, ideia ou ideal, sendo o autêntico ser, conforme coloca Rodrigo (2014). Para Jaeger (1979) a *paideia* grega surgiu do homem enquanto uma figura ideal que possuía validade universal e normativa. Essas concepções foram tomadas por educadores gregos para a formação dos indivíduos em suas singularidades, tendo como embasamento um ideal genérico de homem.

Sendo assim, o conceito ideal de homem apresentou-se como valor universal, independente de tempo e espaço; a sua aplicação na Grécia clássica só foi possível pela sua viabilidade através das fortes raízes desse ideal na vida humana. Portanto, a efetivação deste ideal de educação se evidenciou inseparável da comunidade social e da situação política em que foi criada. Jaeger (1979) sustenta que, historicamente, a *paideia*, nesse período, pode ser compreendida como morfologia genética das relações entre homem e *polis*.

Para Maria Lídia Rodrigo (2014), encontramos aqui a característica principal da educação grega no período clássico: o “ser do homem”, que está atrelado ao homem como ser político. Assim, os homens de maior representatividade, neste período, sempre entendiam e tinham como objetivo “o serviço para com a comunidade” (JAEGER, 2014, p. 12) e a coordenação de processo educativo foi incumbida aos poetas, aos filósofos e aos retóricos.

Conquanto, não poderíamos pensar em unanimidade de toda universalidade do conceito de *paideia* construído na idealização de homem. Mesmo havendo características de consenso naqueles que tiveram a tarefa de construir o processo educacional na Grécia, aparecem muitos aspectos e outros diferentes pontos de vista em particular. E pode-se perguntar: que diferenças e particularidades estão implicadas na unidade e universalidade do *paideia*? (RODRIGO, 2014, p. 10).

Assim, a não homogeneidade do termo *paideia* leva a diferentes pontos de vistas no que tange a formação do homem grego, tanto no que ela contém e nos aspectos problemáticos que são próprios a essa formação.

A comentadora Maria Lídia Rodrigo (2014) aponta no mínimo três consideráveis concepções que conviviam na Grécia clássica, indicando afinidades e grandes contrariedades entre elas: a da poesia; a da sofística e a da filosofia socrático-platônica. Ela afirma que, para apontar tais concepções, é fundamental localizá-las no tempo e que não há consenso na separação da história grega em épocas, apontando os períodos que mais significaram na constituição da cronologia.

(I) *Período micênico (séculos XVI a XII a.C.).*

O nome deriva da cidade de Micenas. Neste período ocorreu um dos principais focos culturais no qual os poemas épicos, na pessoa de Homero, mostravam aspectos dessa civilização e grande parte da mitologia grega; esse período era conhecido como período homérico.

(II) *Idade das trevas (séculos XII a IX a.C.).*

Época pouco conhecida. Foi assim denominado por ser considerado um período de pouca criatividade, ou seja, de uma quase estagnação, em que desapareceram aspectos artísticos tais como a escrita, e uma escassa atividade cultural e material; constantes guerras se apresentavam sem muita expressão. Homero retratava em seus poemas as tradições existentes da época anterior, a micênica que, foram mantidos de forma oral nesse período.

(III) *Período arcaico (séculos VIII a VI a.C.).*

Este período representa o término da monarquia e a iniciação das construções, surgindo modelos de *polis*. Nesse período, em torno dos séculos VIII, surgiram as obras iniciais da literatura ocidental através de Homero, como *Ilíada* e a *Odisseia*.

(IV) *Período clássico (séculos V a IV a.C.).*

Sem dúvida é o que mais conhecemos por tamanho brilhantismo. As cidades-Estado surgem de maneira independente, período em que ocorreram as mais relevantes transformações no que tange a cultura que abrangia historicamente a Grécia e o surgimento da filosofia socrática. As contribuições sofísticas estão nesse período. Cabe ressaltar que em 388 a.C. acontece o fim da *polis* como cidade-Estado efetivada por Alexandre da Macedônia.

O caráter educativo da poesia no período da *paideia* poética é a mais antiga das concepções anteriores, que precede a *polis*. Nesse período estava presente um entendimento mítico e de caráter religioso sobre o mundo real da época por intermédio de diferentes autores. Isso posto, podemos concluir que estavam conjugadas historicamente a poesia e o início da *paideia* grega (RODRIGO, 2014, p. 11).

Verificam-se nos escritos de Werner Jaeger (1979), referente à educação do povo helênico que, em sua grande trajetória a sua cultura foi marcada pela oralidade, e que se seguiu até a primeira metade do século IV a.C., sendo que a maioria da população já tinha em sua formação a alfabetização.

Os poemas que tinham caráter educacional eram características do povo grego, e que de certa maneira nos soam estranhos, por serem de diferentes sentidos em nossa época. Investigações apontam que, na Grécia antiga, estava presente uma memória social. A poesia foi por tempos e tempos um artifício satisfatório de educação para as gerações que foram surgindo.

Segundo Teixeira (1999, p. 13) a poesia de Homero teve grande influência na maneira de pensar e de criar as características educacionais, uma vez que a poesia, culturalmente na Grécia, empenha todos os esforços estéticos e de um comportamento ético do homem. A arte possui assim um poder inigualável para a conversão espiritual. Dessa forma, os gregos denominavam de *psicagogia aquilo* que tinham como meta para uma vida real e a reflexão filosófica.

Encontra-se na poesia homérica um claro ideal de posteridade. Segundo Teixeira (1999), na poesia estão presentes preocupações que se referem à ética e a espiritualidade humana. Segundo Homero, e para os demais gregos em geral, as fronteiras da ética não seriam meras convenções mais também, “leis do ser”. É como se entra no mundo por este amplo entendimento da realidade em comparação ao qual todo realismo aparece como irreal, que embasa a força ilimitada da epopeia homérica (apud JAEGER, 1979, p. 78).

Pelos estudos de Werner Jaeger (1979), já está presente na epopeia grega, de certa maneira, o início da “filosofia”. Assim, a maneira como os deuses participavam do cotidiano humano direcionava o poeta grego a sempre levar em consideração as manifestações humanas e seu destino no mundo, de maneira que os acontecimentos naquela sociedade estavam subordinados para uma conexão universal do mundo.

Nota-se na epopeia grega, uma grande função educativa. Ali estava presente e educação na Grécia em sua totalidade. O poeta apresenta o seu objetivo social e educativo atrelando-o ao mito. Comparando com exemplos míticos tudo que ocorria no seu cotidiano nas diferentes relações entre os homens. A mitologia servia como atitudes normativas a serem seguidas e, neste sentido, representando um discurso ideal de mundo.

A educação clássica, sistematizada por Homero na Grécia arcaica, por intermédio da epopeia, carregava um ideal na formação humana inspirada em uma nobreza cavalheiresca que proporcionaria a origem da ética aristocrática, que em conteúdo perdurou por séculos posteriores por intermédio de Platão e Aristóteles. Esse ideal carregava a formação para obtenção de uma excelência humana que seria tocada através do exercício da *arete* (virtude) e pelo prestígio adquirido na *polis*. Nesse tempo, tanto para Homero quanto para o mundo da nobreza, negar a honra era considerado a maior tragédia humana. Havia o respeito e a observação da honra mútua entre os heróis. Esse pensamento alicerçava toda a ordem social. (JAEGER, 1979).

A palavra *arete*, objeto de fundamental importância na história da formação grega, é a que carregava o mais sublime ideal cavalheiresco juntamente com uma conduta cortês e distinta. Possuía uma singularidade própria da nobreza. Associa-se a ela também uma concepção de força e capacidade, habilidade física e guerreira. Na “educação grega” estava presente a figura do herói, de grande valor, o qual pela cidade seria capaz de colocar sua própria vida em defesa dela; era a máxima representação da *arete* (TEIXEIRA, 1999, p. 14).

Segundo Evilázio F. Borges Teixeira, no geral, ao comentarmos sobre a Grécia antiga, costumamos sempre colocar no centro principal a cidade de Atenas, a qual foi considerada praticamente o berço de uma genialidade grega. Mas nem sempre foi assim que isso que aconteceu. Os primeiros povos a introduzirem um ideal de “educação” que carregava um ideal de excelência humana, foram os espartanos e não os atenienses (MARROU, 1975, p. 35). O século VII foi o de maior destaque na cidade de Esparta que apresentava um lugar de alto privilégio na história da educação e da cultura helênica.

A educação Esparta assume um caráter militar alterando o seu objetivo de não mais recrutar e sim formar uma *polis* inteira de heróis. A conduta pessoal humana era subordinada por um ideal educativo de uma coletividade política assumida pelo Estado.

Segundo Teixeira (1999), o jovem espartano ao completar sete anos é solicitado pelo Estado que cuidaria da sua educação até os vinte anos, contudo deveria dedicar-se a ele até sua morte. É importante destacar que a cidade de Esparta continua a preservar no centro de sua *paideia* sinais de origem cavalheiresca bem como: a educação física, por intermédio da ginástica; a educação

musical com propósitos de fornecer ritmo e harmonia ao educando. Atrelado com a música estava o ensino das letras, da poesia e da literatura.

Na *República*, Platão toma como fortes influências vários elementos da “educação” espartana, de maneira em especial a Esparta do século VII. Esparta nesse período tinha como qualidade em ser uma cidade inspiradora de toda a Grécia. Um exemplo de desenvolvimento humano e espiritual. Até este momento, Atenas se localizava em uma posição secundária no cenário sociopolítico e cultural grego. (TEIXEIRA, 1999, p. 15).

Segundo Böhm (2010), o início da educação grega confunde-se com os primórdios da história. A “educação”, em sua transmissão oral que servia como regramento para a organização da vida e de alguns costumes culturais, de geração em geração, certamente é tão anterior quanto à própria humanidade. Assim como qualquer transmissão de experiência, a educação primitiva e arcaica percorre estradas de extremo conservadorismo e de rigidez. Principalmente é restringida ao ato de ensinar questões com aspectos delimitados aos adolescentes, sem fornecer a eles a chance de criarem um pensamento crítico e, sem a preocupação de uma possível concordância. Desde o princípio, transmissões como exemplos tem grande importância. Os exemplos também serviam para um fortalecimento de caráter de classe da educação, a qual fornecia alguns modelos para quem detinha o domínio (os governantes), e outros para os dominados (os serviçais); aqueles, para os *aristoi* (os melhores), e estes, para os *demoi* (o povo).

Winfred Böhm (2010, p. 13), aponta que, neste momento é que a Grécia Antiga carregou nos dois sentidos o termo *em principio* (do latim *principium*, início temporal e finalidade de uma objetividade presentemente).

No campo pedagógico: supera-se o entendimento de uma educação com mera imitação dos mais velhos e um envolvimento presente no contexto social, firmando assim, como novidade, o embasamento de uma plena consciência pedagógica.

A fim de entendermos a real importância da sua filosofia, faz-se necessário o conhecimento de como se deu a construção da sociedade ateniense e o que representou enquanto repercussão na “história da educação na civilização ocidental”. Seria desse modo impossível avaliar um projeto pedagógico fora do contexto sócio-histórico e afastado de alguns de seus pressupostos (PAVIANI, 2008, p. 39).

## 2.2 A ARETE

Objetivamos apresentar, de maneira sucinta, o entendimento do conceito de *arete* em alguns autores, que representa a essência da educação helênica.

Para Jayme Paviani (2008, p. 47), culturalmente e na questão educacional do homem grego, idealizam-se na virtude as questões morais e a excelência humana. A *paideia* do povo grego está unida a um ideal de *arete*. Para o autor, devemos fazer uma análise de qual o real significado desse entendimento, pois o modo como compreendemos a virtude e a excelência constitui implicações semânticas de maior especificidade e, também o que traziam os gregos como ideal de *arete*, carregado de um ideal de virtude heroica, e o cavaleiro tendo como característica a nobreza, que estava presente no primeiro conceito educacional; é uma caracterização confiada somente aos homens da nobreza e excelência e não aos homens comuns. Assim, o entendimento do termo *arete* possuía alternâncias de significados já na cultura da Grécia Antiga.

Paviani comenta que, de maneira mais generalizada, a *arete* pode ser considerada as qualidades existentes na tragédia, na comédia, na poesia, na música, nos esportes, na ginástica, na política, na filosofia, em suma, ela estava presente nos helênicos nas mais variadas realizações de convivência.

Sendo assim, verifica-se uma divisão da *arete* em dois períodos no que tange seu conceito. Na vida do cotidiano do povo helênico ela implicaria em qualidade, virtude, excelência; e, para os povos antigos, força, habilidade física e guerreira, ideal de educação, atributo da natureza.

Na cidade de Atenas, com o surgimento da democracia, a educação, que era exclusivamente dos aristocratas, passa a fazer parte da vida de todos, mais especificamente nos esportes baseados no ideal homérico de valor. Entretanto, neste momento ela passa a fazer parte não somente na formação do guerreiro, mas também na moralidade do ser humano. E a educação começa a fazer parte de todo o coletivo e não mais de maneira individualizada, tendo como perspectiva a formação do cidadão para a *polis*.

A questão fundamental da história dos gregos, no tocante a educação, primeiramente seria o conceito de *arete*, que se reporta aos tempos antigos, segundo Jaeger (1979, p. 23). Ele comenta que em nossa língua não se possui um

similar exato para o termo; mas a palavra *virtude*, no seu significado não reduzido pela utilização puramente de caráter moral e, como expressão do mais alto ideal cavalheiresco juntamente a uma postura cortês e diferente ao heroísmo guerreiro, possivelmente pudesse exprimir a essência da palavra grega.

Desse modo, podemos afirmar em que lugar procurar a origem desta palavra, pois na natureza cavalheiresca estão presentes as concepções radicais fundamentais. Assim, com as afirmações de Jaeger, conclui-se que podemos ter a plena convicção que o ideal educador, em sua essência, está presente no conceito de *arete* neste período de tempo.

Homero representa aquele que testemunhou de forma mais remota a cultura aristocrática antiga através de suas epopeias: *Ilíada* e *Odisseia*. Ele constitui fontes históricas de como se vivia naquela época e é a figura imortal de seus ideais. É preciso olhar a figura de Homero por dois ângulos. Primeiramente, temos que subtrair dele a figura que nós constituímos do mundo aristocrático; segundo, indagar como o homem adquiriu um ideal na forma de poemas, e como um pequeno círculo de validade de caráter original expande e se transforma em força educadora, de muito maior amplitude (JAEGER, 1979, p. 23). Esse autor é taxativo em lembrar que o tema essencial do conteúdo da história da educação grega é antes o conceito de *arete*.

Para Jaeger (1979), com Homero e nos séculos posteriores, o entendimento de *arete* é constantemente utilizado no seu propósito mais amplo, isto é, não só na determinação da excelência humana, como também na supremacia de seres não humanos: a superioridade dos deuses ou a coragem e rapidez dos cavalos de raça.

Do que foi tratado acima, relativamente ao conceito e à importância do termo *arete*, George Briscoe Kerferd (2003, p. 223) afirma que os embates da relação entre a natureza e *arete* transporta diretamente para o que foi um dos principais assuntos de debate tanto na segunda metade do século V a.C. como também em quase todos os diálogos de Platão: o ponto, a saber, se *arete*, ou virtude, ou excelência, pode ser ensinada. Tradicionalmente se traduz *arete* por virtude, o que pode levar a um risco de encobrir a relevância desse debate. Em uma visão geral, a virtude entendida como *arete* direcionava-se a todas aquelas qualidades que, no homem, contribuía para o sucesso na sociedade helênica e que certamente proporcionariam a admiração dos seus membros, sendo muitas vezes acompanhadas por generosas recompensas materiais. Para o autor a possibilidade

de a *arete* ser ensinada deveria ter uma influência fundamental no funcionamento e na estrutura da sociedade na qual a prática educativa fosse desempenhada.

Porquanto, torna-se um pouco mais claro o entendimento da concepção do conceito de *arete* e que a obtenção nesses moldes de educação possibilitaria a qualquer indivíduo tornar-se importante em uma dada sociedade.

### 3 O MOVIMENTO SOFISTA

#### 3.1 OS SOFISTAS: QUEM ERAM?

George Briscoe Kerferd trabalha os principais problemas que aparecem quando buscamos compreender aquilo se denominou de “o movimento sofista”. Comenta o autor que além de não possuímos nenhuma obra completa dos sofistas, a tradição nos forneceu um legado extremamente pejorativo que acabou por ser bebido e propagado nos manuais da história da filosofia, tanto na modernidade quanto na contemporaneidade. Dependemos então de fragmentos de suas doutrinas. E, além disso, ficamos presos e dependentes do que obtivemos de informações através de Platão, que de maneira oponente os retratava. Apesar de toda a genialidade de sua literatura, ele foi certo causando um impacto filosófico de maneira arrasadora. A consequência desse modo de Platão pensar os sofistas foi impactante e originou um tipo de opinião já estabelecida, aparecendo dúvidas se os sofistas, de maneira geral, contribuíram com algum aspecto importante para a história do pensamento. O que se diz é que o grande valor dos sofistas foi a contribuição de terem promovido sua própria condenação, primeiramente através de Sócrates e posteriormente por Platão (KERFERD, 2003, p. 9).

Para Kerferd, em todos os aspectos desse embate, Platão é quem foi considerado certo, e os sofistas errados, mesmo por aqueles que consideravam Platão um autoritário reacionário que em nada contribuiu para ajudar os sofistas. Os sofistas ficavam posicionados entre os pré-socráticos e Platão e Aristóteles, vagando de uma forma a parecer “almas-perdidas”.

Nos períodos entre 450 a 400 a.C. a cidade de Atenas vivia seu maior esplendor, com transformações impactantes nos âmbitos sociais e políticos, de forte atividade artística e intelectual. Modos tradicionais de vida e conhecimentos foram subtraídos em prol a novos modos de pensar e agir. Críticas sobre vários aspectos surgiram, tanto na concepção de crenças e de valores. Para Kerferd (2003), o movimento sofista era com certeza a expressão desse novo modo de pensar.

A modernidade abre perspectivas sobre questões criadas e outras debatidas pelos sofistas no seu ensino, afirma Kerferd (2003, p. 10). Assim, podemos observar algumas particularidades a respeito do modelo sofista de ensino.

- (I) Em relação com as questões filosóficas nas teorias de percepção e do conhecimento, podemos perceber em que nível as percepções sensíveis são exatamente infalíveis e incorrigíveis;
- (II) A respeito da natureza de verdade: a relação entre o que parece ser e o que é real ou verdadeiro;
- (III) A conexão entre linguagem, pensamento e realidade;
- (IV) Dificuldades em obter o conhecimento referente aos deuses, ou se a existência desses estaria em nossas mentes, ou ainda, se seriam criações humanas para resolver problemas/necessidades sociais;
- (V) Reflexões a respeito da democracia e da justiça;
- (VI) O real papel da educação: a busca em sistematizar o que realmente precisa ou não ser ensinado e de que forma isso influencia na sociedade.

Uma lista que pode ser ainda muito maior, mas que é representativa e estava presente no processo de transição antiga da representação do universo, e que representa de maneira intelectual o nosso mundo com todos seus problemas.

### 3.2 A SOFÍSTICA COMO FENÔMENO DA HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO

Werner Jaeger faz uma leitura muito interessante sobre o movimento sofista, apontando precisamente outros aspectos importantes. Este movimento aparece no tempo de Sófocles, que tinha características espirituais que foram de fundamental importância para as gerações futuras. Foi realmente a origem da educação no sentido preciso da palavra: a *paideia*. Foi esse movimento sofista que expandiu, durante o helenismo e o império, a sua relevância e a dimensão do seu significado, e pela primeira vez foi referida a mais alta *arete* humana, e seu sentido acaba por englobar todas as exigências de ideais, físicas e espirituais, que formam os sentidos espirituais de consciência (JAEGER, 1979, p. 311).

Para Jaeger (1979) estava nesse tempo totalmente estabelecida uma nova e vasta concepção da ideia da educação. É conhecido que o conceito de *arete* caminhou desde o princípio ligado à questão educativa. Mais avanços históricos transformaram o ideal de *arete* humana em toda sociedade. Sendo assim as maneiras de pensar tiveram que orientar-se fortemente para o fato de saber qual a rota que a educação teria de seguir para a obtenção da *arete*. A maneira de

fundamentar e transmiti-la deveria ser completamente diferente para as classes nobres, para os camponeses de Hesíodo e para os cidadãos da *polis*.

A nova sociedade civil e urbana possuía uma grande desvantagem em relação à aristocracia, conquanto possuísse um ideal de Homem e de cidadão e se achasse, de certo modo, superior à nobreza, faltava a eles uma sistemática educacional consciente para obter aquele ideal. Sentiu-se então a necessidade de uma nova educação que atenderia os ideais do homem da *polis*. Um modo de educação transmitida do pai para o filho, como o ofício e a indústria, não tinha relação mais com a educação que era de espírito e corpo, como a dos nobres que possuíam uma concepção total de homem. Assim surgiu a necessidade de novas formas de se fazer educação, uma forma capaz de satisfazer os ideais do homem na *polis* (Jaeger, 1979).

Esse novo movimento que se apresentava, certamente, gerou o fortalecimento das individualidades, e para Werner Jaeger (1979) essas grandes individualidades espirituais e de uma forte consciência pessoal contribuíram, de forma substancial, para um movimento educacional tão grandioso como os sofistas. Dessa forma, pela primeira vez se ampliavam vastos círculos e se fazia uma geral publicidade para a exigência de uma nova *arete* totalmente voltada ao saber, mostrando a necessidade de expandir novas perspectivas na *polis* por novos modos de educação espiritual do indivíduo. Essa necessidade aparece mais claramente com a entrada de Atenas no mundo internacional, com a economia e as políticas posteriores às guerras contra os Persas.

Assim, por uma evolução de caráter lógico, conclui-se que para manter a ordem democrática do Estado haveria a necessidade da eleição da personalidade do dirigente. Desse modo, já desde o começo, os objetivos do movimento educacional regido pelos sofistas não era a educação do povo, e sim a dos chefes, ou seja, aqueles que dirigiriam a *polis*. Era exatamente uma nova forma educacional da nobreza (JAEGER, 1979, p. 35).

Desse modo aqueles que almejavam a formação política e a condução do Estado procuravam a especialização com os sofistas. Esta especialização baseava-se na eloquência, no conhecimento de todo sistema e na educação política daqueles que chefiavam, formando conseqüentemente a personagem do orador. A idade clássica chama o político de orador, um retórico. Nesse prisma, entende-se e toma

sentido o fato de ter aparecido uma classe inteira de educadores que abertamente ofereceram, por dinheiro, o ensino da “virtude”, como já mencionado.

Na segunda metade do século V, o movimento sofista demonstra um constante interesse pelo homem e as suas interações na vida em sociedade. Dessa forma, os sofistas desenvolviam suas atividades e tinham como meta as reflexões sobre o homem, em especial o homem participativo da vida em sociedade (TEIXEIRA, 1999, p. 18).

Etimologicamente, o termo *sofista* tem o significado de sábio. No contexto da época, os sofistas, de certa maneira, foram de razoável influência na educação da juventude grega, mais especificamente a ateniense. Esse movimento representava muito mais uma maneira de educação que praticamente uma maneira de doutrinar o povo. Grupos de educadores que viajavam, por uma determinada quantia, vendendo ensinamentos práticos de filosofia, que representavam uma contrariedade perante a educação tradicional, que tinha a finalidade na música, na rítmica e na ginástica (MARROU, 1975, p. 350).

O movimento sofista se fortaleceu devido a acontecimentos vivenciados pela civilização helênica, em que havia falta de lideranças em muitos setores da sociedade e divergências de opiniões, acrescidas de rotineiras crises políticas. Surgiram nas cidades, mais especificamente entre os que almejavam interesses pessoais e de classe, o domínio da palavra como instrumento de ilimitada confiança, que deveria ser praticado corretamente para vencer o oponente. Sendo assim, o domínio da retórica era de grande importância. Como se fosse uma arma da vida política. Aquele que conseguisse usufruir desta técnica, nos locais públicos, alcançaria maiores êxitos.

Assim, de acordo com Fraile (apud TEIXEIRA, 1999), “sentia-se a necessidade de uma formação mais ampla, acompanhada de um domínio exato da linguagem e da flexibilidade e de agudeza dialética necessária para derrotar o adversário”. Para o autor, mesmo não havendo especificamente uma doutrina sofista, nela estavam presentes elementos comuns a todos. Eles tinham em mente que nada era permanente e absoluto, que as essências das coisas eram mutáveis e contingentes, igualmente estavam presentes nas normas morais, que se alteram de acordo com a sociedade e eram relativas. Em relação às leis, eram apenas convenções estabelecidas pelos homens, para que pudessem ter uma razoável vida

social. Verdades objetivas não existem, pois não conseguimos conhecer nada com certeza (CURTIS apud TEXEIRA, 1999).

Para PAVIANI (2008, p. 43), o movimento sofista transformou a educação de Atenas. Numerosos professores, que surgiram de outras localidades da Grécia, entraram na cidade de Atenas e apresentaram na maneira de se educar outras formas com ideias transformadoras. E exercícios físicos já não eram de grande valor.

Os sofistas frequentavam locais públicos, como ginásios e casas da aristocracia, onde estavam os jovens e idosos em seus momentos de lazer e de práticas físicas e encontraram pessoas que estavam dispostas a escutá-los. Dessa maneira, o movimento tornou-se de forma profissional a tarefa de professor e começou a introduzir o que poderíamos denominar nos dias de hoje de educação superior. Se verificarmos os diálogos de Platão, percebemos o público que acompanhavam os sofistas e sabemos que as lições desenvolvidas por eles eram remuneradas.

Segundo Jayme Paviani, Protágoras, entre os sofistas, foi pioneiro em praticar seu trabalho de maneira profissional. Foi também o primeiro a concordar pela remuneração de seu trabalho. Sabe-se também que havia duas classes de alunos: jovens de boa família, que almejavam a vida política e os demais que desejavam se transformar, por sua vez, em sofistas (GUTHRIE apud PAVIANI, 2008).

A literatura aponta que, sem dúvida, entre o movimento sofista havia os que enganavam; nesse sentido, muitas vezes Platão, em seus diálogos, debocha deles e os caracteriza como vendedores de bens para alimentar a alma. Parece que eles não tinham a admiração de Sócrates e de Platão e nem da classe política. De certa maneira, o fato de não serem cidadãos atenienses pode ter ajudado com essa conotação negativa.

Górgias, Protágoras e Hípias eram, praticamente, professores viajantes; de maneira livre, vinham de várias localidades da Grécia antiga e despertavam interesse da aristocracia. O modo como atuavam, segundo Paviani (2008), era considerado, de maneira igual, o dos primeiros advogados de que se conhecem e pais da retórica. Eles passavam conhecimentos sobre questões sociais e existenciais, tendo o propósito de obter a *arete*, mas com a condição de remuneração. Com atitudes e objetivos que, sem dúvida, eram polêmicos, devido ao conhecimento, em sua maioria negativo, que obtivemos deles através de Platão, não

nos permite hoje uma ideia objetiva e sem preconceitos. Entretanto, não há dúvidas que suas contribuições foram decisivas para a formação da juventude de Atenas.

Não é fácil definir o sofista. Platão tentou fazê-lo no diálogo do mesmo nome. Todavia, na época de Platão havia uma confusão entre sofista, político e filósofo. Era comum a opinião pública não distinguir com clareza esses três tipos de atividades. Isso, aliás, explica as dúvidas a respeito de Sócrates se ele é ou não considerado um sofista. Na perspectiva de Platão, Sócrates não era um sofista. Xenofonte pensa o mesmo. Para eles, Sócrates reage contra os sofistas, defendendo alguns pontos de vista e procedimentos da educação antiga. (PAVIANI, 2008, p. 44).

Outra questão de diferença entre Sócrates e os sofistas é o fato de Sócrates nunca ter sido remunerado pelo ensino que transmitia. Ele nunca criou um estabelecimento escolar, e ele mesmo não se achava um educador, mesmo que sua influência na formação do espírito tenha sido muito marcante e ele possa ser considerado um mestre da humanidade.

Segundo Jayme Paviani (2008, p. 15), mesmo não tendo informações que Sócrates era contrário à maneira de um possível modo educacional institucionalizado, ele transmitiu a tradição para a educação ocidental, um modo de educador, uma sistemática de ensino. Platão e Sócrates figuravam como uma verdadeira alternativa educacional, um modo totalmente contrário aos dos sofistas que tinham na retórica o seu maior modo de ensinamento. O diferencial entre as duas propostas está no espírito crítico. Anterior a Platão, os ensinamentos tradicionais do povo helênico não apresentavam uma problematização. Assim, para Platão os modos de educação praticados anteriormente eram suspeitos.

A nova proposta apresentada por Platão não significava mais a transmissão de bons hábitos e costumes dos pais para com os filhos, como a aprendizagem de música, praticar a ginástica, e caminhar para aquilo que era entendido como bom, da maneira como eram as normas sociais. Não bastava mais que o corpo e a alma fossem a formação através do treinamento, pela imitação e memorização. Platão entende que as próprias leis têm caráter educacional. O ideal de educação é o bem, o justo, o verdadeiro. Sendo assim, o modo tradicional de proceder com as questões sociais, que por muito tempo foram critérios educacionais, agora encontra questionamentos. Os questionamentos feitos por Platão evidenciam novas maneiras para se chegar a uma educação verdadeira. Platão se posiciona de maneira contundente, afirmando que existe boa e má educação.

Para os sofistas, como Protágoras, o que não está na estrutura de qualquer

sociedade é a busca por excelência moral e política que eram transmitidas de geração em geração. Já Platão entende que existe uma maior complexidade ao ser humano e ao tecido social. Ele propôs, em relação à educação, procedimentos dialéticos, éticos e epistemológicos que seriam capazes de explicar os conflitos entre o homem e a sociedade, o sensível e o inteligível, as opiniões falsas e as verdadeiras.

Com as diferenças vistas nos dois projetos educacionais, o valor dos sofistas como educadores, mesmo com a diversidade de assuntos que transmitiam, estavam no desenvolvimento da retórica e na tematização de aspectos humanos e sociais de vida. Segundo Paviani (2008), a marcante presença filosófica de Platão não pode negar o valor da educação sofística, que, junto com a retórica, criaram proposições para o valor das leis humanas comparadas às leis da natureza, conceito de verdade, da justiça, da igualdade social, da escravidão, do ser, do parecer, do persuadir, do convencer, da natureza do nome, do enunciado, das regras da gramática, da coragem, da piedade e de uma série de outras questões, que são comprovados por fragmentos de suas obras, ou através de autores gregos que citavam ou faziam referências em seus escritos.

Não há questionamento sobre o fato de que a proposta educacional de Platão sofreu grande influência do movimento sofista. Ele não criou indagações políticas e educacionais, mas de maneira fundamental forneceu novos rumos, como matrizes dialéticas e eticamente direcionados para o bem comum, das questões que já existiam, que já estavam postas.

Segundo Böhm (2010, p. 16), contrariando os pré-socráticos, as indagações dos sofistas estão direcionadas para o homem, na sua cultura, com focos nas línguas, religiões, artesanato e artes, fundamentalmente de ordem pública e política, nas normas de agir, sobre o ser humano e suas origens e, por fim, na capacidade de regulamentar e organizar com racionalidade a vida em sociedade.

Sendo assim, a maneira como os sofistas pensavam foi entendido, com certa razão, como a primeira aparição de um “determinado ponto crítico antropológico” do modo como o ocidente filosofava e como o primeiro “iluminismo”. Eles – mestres da sabedoria – entendem seu ofício como *techné* (artifício), que tanto pode ser captado como ensinado. Utilizando-se disso, objetiva-se o ensinamento a seus alunos um entendimento de prática social e político, e fornecer a eles habilidades que proporcionam sucesso e realização na vida, e que lhes confira uma competência

para buscar uma verdade para a vida e uma competência de liderança política (*arete politike*). Desse modo, entendiam como método apropriado a *techne rhetorike*, ou seja, a arte do discurso que convence e que ganha aprovação.

Para Böhm Winfried, de maneira mais compacta e específica, as diversas concepções do movimento sofista, podem ser observadas, no mínimo, em três modos pedagógicos:

(I) Protágoras de Abdera (480-415 a.C.) dava ênfase em analisar e tratar todos os problemas por diferentes ângulos, e perceber os argumentos a favor e contra de cada posicionamento teórico possível e a captar e desenvolver, com outras pessoas, a arte do discurso e da argumentação.

(II) Do siciliano Górgias, de Leontino (483-374 a.C.), traz um modo educacional com formalidade e com retórica, que pretende dar uma imposição através do discurso e deixar claro “que, quando o ato de persuadir se apresenta no discurso, ele impressiona a alma como quer” (*Elogio de Helena*, Seção 13).

(III) Hípias de Elis (400 a.C.) desenvolveu uma teoria da educação enciclopédica, que tinha a pretensão e a transmissão de não somente obter habilidades em artes úteis, mas também incluso o fornecimento de conhecimentos necessários para a vida pública e a vida em sociedade, desenvolvendo, assim, o conceito de cultura geral. Essa cultura geral não obtém dos sofistas bases teóricas, mas comprova sua eficiência na realização concreta da *paideia* como modo racional que esclarece e liberta.

Os sofistas têm a distinção entre o anseio pela verdade e o anseio pelo efeito; por quanto, entram na tentação de preferir o primeiro em prol do segundo; sendo assim, “um relativismo epistemológico é seguindo de um utilitarismo ético” (BÖHM, 2010).

Para Böhm (2010), os dois postulados do movimento sofista – relativismo epistemológico e o utilitarismo – carregam aspectos de cunho positivo e negativo; por isso discussões e entendimentos de suas causas sempre foram carregados de controvérsias.

Os sofistas rompem com uma visão mitológica da própria cultura ao indagarem sobre a origem e a legitimidade de hábitos, tradições e direitos, uma vez que questionam se esses derivam da natureza ou se são gerados por determinação humana e, portanto, são dependentes daqueles que os determinam; então, eles se tornariam relativos e mutáveis. Dessa maneira, poderia surgir um relativismo

absoluto: “todas as coisas são iguais e válidas e, entretanto, indiferentes”. Ou seja, isso resultaria num profundo ceticismo: “nada se pode conhecer ou aprender” (BÖHM, 2010).

De acordo com Böhm (2010), existem questionamentos pedagógicos – que são retomados mais tarde como questões “pós-modernas” – em como separar o que é obrigatório aprender e o que é facultativo, e como esclarecer o grau de validade individual de modos e exigências morais em frente à arbitrariedade individual. Já do ponto de vista didático-metodológico, questiona-se em como as posturas, pontos de vistas e juízos individuais divergentes podem ser consolidados e, de uma certa maneira, chegar a um grau de consenso.

Levando em consideração o conceito de verdade, a posição divergente socrático-platônica em relação aos sofistas foi, de maneira exagerada, contrária ao relativismo daqueles, acusando-os de que para obter a *arete* do homem o objetivo e a tarefa da educação não estavam na intenção de se buscar a verdade objetiva e tão pouca a perfeição moral, mas sim uma imposição da opinião individual e a tentativa de se ter a razão a qualquer custo para se chegar ao sucesso a qualquer preço. Nessa mesma acusação, os sofistas só entendiam uma única afirmativa: a verdade não existe.

Pedagogicamente, só teria valor o que proporcionaria o sucesso e que compensaria na vida cotidiana; fazia-se mal uso da retórica – que de maneira desnaturada se transformara em arte abstrata – não somente com a intenção de educar, mas também para embaçar e convencer as pessoas à sua volta. O ponto essencial dessa crítica aos sofistas está na afirmação de que eles ensinavam principalmente uma transmissão monológica de respostas dogmáticas, e não um “perguntar” e tentativa de diálogo executado em conjunto (BÖHM, 2010, p. 18).

Isócrates (436-338 a.C.), no que tange suas críticas em relação ao movimento sofista, mesmo tendo sido aluno do sofista Górgias, verifica riscos inerentes à sofística, e também aplicava a retórica não como um artifício, mas como uma doutrina da educação a serviço da filosofia. O pragmatismo de Isócrates em seus discursos “contra os sofistas” inicia com uma sentença ameaçadora: “Se todos os que se ocupam da educação dissessem a verdade e não fizessem promessas além do que possam cumprir, eles teriam melhor reputação aos olhos do público leigo” (BÖHM, 2010, p. 19).

Para Böhm (2010), Isócrates tem a preocupação com a capacidade do ser

humano em optar pelo seu próprio modo de vida, desenvolver suas próprias tradições e ter em mãos muito mais a sua vida, usando a racionalidade de forma livre para a organização da vida em sociedade. Na concepção sofística, que para cada fato podem existir, essencialmente, outras tantas opiniões (*doxai*) quanto pessoas que pensam e julgam, e da premissa retórica de que para tudo existem, ao menos, duas teorias que se contradizem, nesse modo de pensar Isócrates não verifica princípios ao contrário, afirma a necessidade de desprender esforços – em uma dialética de argumentos com o outro – para destacar a opinião que representa ser a mais verossímil, assim a mais provável e com maior poder de convencimento e o preferível em face ao inferior ou desprezível.

Portanto, Isócrates identifica-se como um verdadeiro advogado da sofística e da retórica e toma para si a função pedagógica de anunciar e propagar um modelo de educação que aplique de maneira consciente e responsável a língua e um aprendizado abrangente e equilibrado para tornar-se homem e cidadão da *polis*. Para ele, aqueles indivíduos que administram os desafios diários, que conseguem encontrar em qualquer desafio uma melhor alternativa, que buscam melhores alternativas em situações inconvenientes e até nas ofensas praticadas por outrem, são amistosos em relação aos outros e mantêm-se fiéis às suas convicções; aqueles que não se tornam arrogantes quando são bem-sucedidos e aqueles que vibram mais com aquilo que são derivados do seu próprio esforço que por acaso, são considerados cultos (PANATENÁICO apud BÖHM, 2010, p. 30-35). A essa “formação” Isócrates denomina *philosophia*; ele disputa com Platão a reivindicação do conceito de filosofia, propondo-a como um saber prático em vez de somente um saber teórico das ideias, que não nos ajuda a lidar com uma situação de vida concreta, e nem serviria para nossa maneira de agir e de se comunicar, e cuja extensão plena só aclarará para nós após a morte.

Isócrates reflete sobre como devem ser os debates, demonstrando em que difere o seu pensamento em relação aos sofistas. O filósofo tem dúvidas que o exercício da vida e as relações humanas possam ter uma estruturação de caráter científico de correção ou incorreção, com modelos matemáticos ou geométricos e que, não havendo alguma ciência exata para a convivência humana, todo êxito está condicionado a aprendermos a debater, usando reflexões racionais em certas situações.

O filósofo analisa as formas de debate: que o debate com si mesmo é

denominado raciocínio, e com os outros é diálogo. O raciocínio e a fala diferenciam o ser humano e o preparam para a excelência da prática racional, com consequências na audição, na reflexão sobre determinada coisa e ter ponderação nas argumentações próprias e dos outros interlocutores. Com essa pedagogia cultural o filósofo edificou a base para o entendimento humanista do homem e de sua educação e que, de certa maneira, a humanidade na história corrente sempre volta quando se depara nas incertezas e momentos de desamparo, que estão totalmente associadas à liberdade humana e à necessidade de fazer escolhas e praticar decisões e de construir sua própria história. A equiparação de raciocínio e fala é a regra didática: “Esforce-se para falar de louváveis para que você se acostume a pensar como você fala” (BÖHM, 2010, p. 38).

Nesse sentido, a “formação do Orador” (*institutio oratória*), de Marco Fábio Quintiliano (cerca de 35-96 a.C.), certamente a obra pedagógica de maior relevância desenvolvida pela cultura romana, trabalha a teoria da consciência entre o ser humano bom e um orador brilhante, e ela termina com a afirmação de que “culto” e “bom” significam “eloquente”, e vice-versa (BÖHM, 2010, p. 21), o que representa uma herança da sofística e de Isócrates.

### 3.3 EDUCAÇÃO: RETÓRICA E POLÍTICA

Lídia Maria Rodrigo em sua obra *Platão e o debate educativo na Grécia clássica* (2014) faz uma análise do funcionamento da retórica e da política do movimento sofista. Segundo ela, os poetas até o final do período arcaico tinham a função de guiar a educação, de maneira que essa atribuição foi transformada com a entrada no contexto dos sofistas. Olhando a história dos movimentos filosóficos, nota-se que os sofistas não eram tão destacados, privilegiando-se o pensamento pré-socrático, mas em se tratando da história da educação seu valor cresce consideravelmente, sendo que a sofística foi um movimento totalmente voltado para a educação.

Protágoras e Górgias foram os de maior expressão desse movimento. Protágoras se destaca, além de outras coisas, pela discussão que trouxe a ideia do “homem medida”; Górgias, por sua vez, foi um orador marcante e mestre retórico. A *paideia* sofística apareceu no período clássico, que tinha o foco nos ensinamentos da retórica. Através da arte da retórica, Górgias cria uma nova estrutura de literatura,

substituindo o que, até então, o povo grego conhecia como literatura: a poesia.

A retórica, em termos remotos da tradição, tinha o sentido de ser a arte de persuasão pelas palavras, isto é, “convencer alguém a crer em alguma coisa” (REBOUL apud RODRIGO). Os sofistas transformaram a retórica no objeto de um modo educativo, direcionada para a cultura geral e política, sem a intenção de um fim profissionalizante; a educação que praticavam, segundo eles mesmos, era voltada para a capacitação dos homens, para de maneira eficiente governar seus lares e suas cidades. Essa maneira de desenvolver o ensino ganhou grande ênfase no cenário político da *polis* democrática, pois eram comuns as diretrizes sobre a vida das cidades serem decididas nas assembleias que eram realizadas em praça pública.

Nesse cenário em que se deliberava, destacava-se o debate público, de maneira que a palavra dos cidadãos era expressa no modo do confronto entre discussões contraditórias e enfrentamento verbal em relação às questões de interesse da cidade.

Entre as metas fundamentais da educação sofística estava o objetivo de ensinar a *arete*, cuja tradução comum em nossa língua é virtude. Genericamente, *arete* remetia a excelência física, moral e intelectual no sentido educativo; *arete* era voltada para a formação do *aristos*, o melhor, o mais nobre, o homem excelente. Rodrigo (2014) afirma que até o século V a.C. entendia-se que a *arete* era dependente de certos dons naturais, que denotava do bom nascimento, graças aos quais certos homens transformavam-se em lideranças naturais de sua comunidade. Nessa concepção, a *arete* seria privilégio daqueles que haviam nascido para governar, a aristocracia, sendo cultivada por meio da felicidade ao exemplo dos pais e das pessoas mais velhas (GUTHRIE apud RODRIGO, 2014, p. 22).

Ainda de acordo com esse autor, os sofistas são contrários a essas concepções de cunho tradicional, enfatizando que a *arete* poderia ser ensinada; nesse caso, ela passaria a deixar de ser um privilégio de uma determinada classe ou da minoria de origem aristocrática. O que continha a *paideia* sofística era bem diferente do conteúdo aristocrático; de modo que a *arete* da nobreza ligava-se à riqueza, à bravura na guerra e ao bom desempenho olímpico. Os sofistas estavam determinados a ensinar a *Arete* política que pretendia, sobretudo, à formação do cidadão para a direção da *polis*.

Essas novas ideias, do movimento sofista, aparecem com as mudanças

políticas que determinaram a Grécia no seu período clássico. Segundo Jaeger (1979, p. 234-235), necessidades apresentadas nas cidades-Estado do século V a.C. foram determinantes para a ruptura com a antiga cultura aristocrática e sua *arete*, baseada nas prerrogativas de sangue e na emergência de uma nova ideia de educação que continha no entendimento a base para a formação de homens. A nova cidade necessita de modelos de educação que se adequassem para as suas carências; diante da incorporação da massa de cidadãos livres ao Estado, era necessário que a *Arete* política fosse ampliada para um número maior de cidadãos.

Com o aparecimento da sofística, em princípio, estava aberto a todos os cidadãos a aquisição de uma cultura política. Entretanto, mesmo aumentando sua amplitude, a *paideia* sofística não tinha como objetivo a educação do povo em geral, mas daqueles que almejavam ser dirigentes políticos. Werner Jaeger (1979, p. 236) afirma que a atuação dos sofistas “não era senão uma nova forma de educação dos nobres”, referindo-se à questão de que, mesmo com todas as mudanças apresentadas, mantinha-se ainda um modo aristocrático e que a educação continuava estritamente em favor a um determinado grupo que possuía privilégios.

Na Grécia democrática, a participação política não era feita através de representantes, e sim de forma direta nas assembleias: a intervenção e as deliberações eram gozadas por todos os cidadãos. Mesmo que ao nível do princípio político, todos os cidadãos livres possuíssem os mesmos direitos; de modo prático a excelência ou o mérito pessoal direcionava alguns indivíduos a se sobressaírem. Os mais competentes eram vitoriosos nas assembleias e galgavam níveis de direção na cidade-Estado.

Nesse cenário político, o reconhecimento da excelência dos indivíduos estava condicionada às habilidades de orador, uma vez que era necessário argumentar de maneira convincente para persuadir os cidadãos e obter seus votos e assim vencer nas assembleias. A competência na fala, poder de convencimento, de persuasão, passou, então, a ser fonte de poder e requisito para a atuação nas questões políticas (RODRIGO, 2014, p. 23).

Na *polis* democrática, como Atenas, aqueles que aspiravam ambições políticas deveriam ter o conhecimento de como se utilizar de forma hábil da palavra, o que ocasionou uma procura pelos trabalhos dos sofistas, sendo que, como mestres da retórica, disponibilizavam esses conhecimentos para todos aqueles que tivessem condições de os remunerar por suas lições. Os sofistas, com seus

trabalhos de cunho educativo, vieram para suprir uma carência social e política, o que implica afirmar que as exigências a que procuravam responder não tinham cunho teórico e científico, mas de ordem prática.

Outro aspecto de funcionalidade, destacado pelo autor, é que alguns sofistas tinham também a preocupação com o caráter estético do discurso, que era de muita relevância, inclusive para enfatizar sua função persuasiva. Górgias tinha o cuidado de criar seus discursos de forma rítmica, de maneira a torná-los igualmente belos como a poesia. A ideia de prosa para Górgias, tão bela como a poesia, influenciou a todos os escritores gregos, a começar por Demóstenes, Tucídides, Platão, entre outro, fazendo com que Górgias colocasse a retórica a serviço do belo.

Platão faz indagações no sentido de estar ou não esse “belo” a serviço da verdade. E sem dúvida, esse problema compromete toda a relação entre retórica e sofística e nos direciona para todo embasamento que sustentou Platão na sua maior crítica aos sofistas, que trataremos nos próximos tópicos.

Segundo Rodrigo (2014), a funcionalidade da retórica representava uma ferramenta para as pretensões de cunho político da *polis*: era o ato de persuadir, uma maneira de exercer poder sobre o outro, de dominá-lo através do discurso. Nesse aspecto, Marcel Detienne (apud RODRIGO, 2014, p. 24) entende que a sofística e a retórica são inseparáveis, originadas no mesmo contexto político e se utilizando do mesmo uso persuasivo da palavra:

Produtos de uma mesma cultura política, a sofística e a retórica desenvolvem também técnicas mentais solidárias. Em um mundo onde as relações sociais dominadas pela palavra, o sofista e o retórico são ambos técnicos do *logos*. Ambos contribuem na elaboração de uma reflexão sobre o *logos* como instrumento, como meio de ação sobre os homens.

Assim, na Grécia clássica o artifício da retórica estava ligado intimamente ao poder, fazendo com que a educação política o tornasse essencial. Guthrie (apud RODRIGO, 2014, p. 24) faz uma analogia entre o sentido das expressões “sucesso” e “homem bem-sucedido”, no sentido da antiguidade e nos dias de hoje. Atualmente, as expressões direcionam imediatamente para mundo dos negócios e só secundariamente para a política:

Na Grécia, o sucesso que contava era primeiramente político e em segundo lugar forense, e sua arma era a retórica, a arte da persuasão. Seguindo a analogia, pode-se atribuir à retórica o lugar agora ocupado pela propaganda [...] e assim como temos nossas escolas de negócios e escolas de

propaganda, assim também os gregos tinham seus mestres de política e retórica: os sofistas.

A retórica utiliza, essencialmente, dois modos de persuadir: ferramentas de ordem racional e de ordem afetiva. Os primeiros, direcionados à razão, são através de argumentos e exemplos; os direcionados de ordem afetiva apelam para o *phatos*, ou seja, às paixões, aos desejos e às emoções de auditório, de grande ajuda para propiciar a persuasão. É preciso ressaltar que essa distinção é de cunho didático, e que na prática esses meios são utilizados simultaneamente, “uns mais racionais, outros mais afetivos, pois em se tratando da arte da retórica racionalidade e sentimentos não se separam” (REBOUL apud RODRIGO, 2014, p. 25).

## 4 PLATÃO

### 4.1 QUEM FOI PLATÃO?

Platão afirma em uma de suas cartas – a Carta VII – enviadas a seus parentes e alguns amigos da cidade de Díon de Siracusa que “Outrora na minha juventude experimentei o que tantos jovens experimentaram. Tinha o projeto de, no dia que pudesse dispor de mim próprio, imediatamente intervir na política” (1979, p. 6). Essas palavras, escritas aproximadamente em 354 a.C., denotam um real interesse político por parte do filósofo.

Esse interesse por assuntos políticos ocorreu em decorrência de sua vida cotidiana; o que podemos considerar normal para um grego da época. Tudo que acontecia culturalmente na Grécia antiga girava em torno dos acontecimentos da cidade-Estado, a *polis*. Essa vinculação era resultado essencialmente da forma de se fazer política, constituída de várias cidades-Estado, cuidadosas com suas tradições, de seus heróis e deuses. A grande pujança da cidade-Estado já direcionava para uma grande solidariedade entre seus habitantes, proporcionando ações de coerção dos modos de vida; e, ao mesmo tempo, favorecia à *polis* o desenvolvimento de uma característica própria, inconfundível, que era o orgulho e patrimônio comum de seus cidadãos (PESSANHA, 1979, p. 06).

A posição geográfica e política eram associadas, de certa maneira, a língua grega, “polis”, tinha conotação geográfica e política, indicando tanto um lugar da cidade quanto a população submetida à mesma soberania. Assim, fica compreensível, qual a razão de um cidadão grego pensar a si mesmo antes de tudo como um “animal político”. Esse estreitamento entre homem grego e a polis era visto no cotidiano do pensamento dos filósofos (PESSANHA, 1979, p. 06).

Platão nasceu em Atenas em 428-7 a.C. e morreu em 348-7 a.C. Essas são datas de grande significado, uma vez que seu nascimento ocorreu no ano seguinte ao falecimento de Péricles, e sua morte deu-se dez anos antes da batalha de Querónésia, que deu condições a Filipe da Macedônia a conquista do mundo grego. Toda a vida de Platão, portanto, percorreu a fase de esplendor da democracia ateniense e o fim do período helênico; sua obra é reconhecida por muitos aspectos, como o crescimento de um pensamento nutrido pelo desejo de liberdade e de apogeu político.

Filho de Ariston e Perictione, Platão descendia de famílias de tradição de Atenas e ligava-se a expressões eminentes do mundo político pelo lado materno. Sua mãe era descendente de Sólon, o grande legislador, e era irmã de Cármides e prima de Crítias, dois dos Trinta Tiranos que dominaram a cidade por certo período (404-403 a.C.). E também, na segunda núpcia de sua mãe, ela casou-se com Pírilampo, figura de destaque no período de Péricles. Dessa maneira, o desprezo pelos políticos de seu tempo se justifica como alguém que vivenciou os bastidores dos acontecimentos políticos desde a infância. Seu olhar crítico referente à democracia ateniense subentende-se a um conhecimento direto das armações políticas e de suas verdadeiras intenções (PESSANHA, 1979, p. 09).

Segundo Aristóteles, Platão em sua juventude teria tido contado com Crátilo, que, usando-se dos pensamentos de Heráclito de Éfeso sobre as transformações de todas as coisas – e seguramente entendendo de forma parcial e pobre a tese de Heráclito – defendia a impossibilidade de qualquer conhecimento estável. As informações dos sentidos teriam validade instantânea, o que tornaria sem utilidade e ilegítima qualquer afirmação sobre a realidade: quando se tentava exprimir algo, este já deixara de ser o que mostrou parecer no momento anterior.

Para Crátilo, em sua versão, o movimento das coisas constituiria um empecilho para a ciência e para o agir, que não possuiriam bases estáveis. Platão, na busca de estabelecer bases seguras para se conhecer e para agir, desenvolveu, no início de sua filosofia, um posicionamento que tinha a tendência de sustentar a realidade no intemporal e no estático. Somente seu pensamento, posteriormente, reabsorveria o movimento e a transformação, na tentativa de estabelecer a síntese entre a tradição eleática (que não via racionalidade na mudança) e a heraclitiana (que defendia o fluxo contínuo de todas as coisas) (PESSANHA, 1979, p. 11).

Mas, sem dúvida, o que realmente aconteceu de maior para Platão, em sua juventude, foi o contato com Sócrates. Na época da oligarquia dos Trinta (na qual estavam presentes Cármides e Crítias), os que detinham o poder tentaram fazer de Sócrates cúmplice na execução de Leon de Salamina, pois visavam os bens de Leon. Sócrates, achando o evento uma trama indigna, recusou-se a participar dela, perdendo a simpatia para os tiranos.

Posteriormente, com a volta da democracia em Atenas, Sócrates foi acusado de corromper a juventude, para a qual transmitia ideias que contradiziam a religião tradicional e, conseqüentemente, iria ser condenado a morrer ingerindo cicuta.

Platão, na qualidade de seguidor dos debates de Sócrates, o considerava – como haveria de escrever no *Fédon* – “o mais sábio e o mais justo dos homens”, e acompanhou de perto o modo como as facções políticas o trataram. Presente a esse acontecimento de injustiça, ao qual Sócrates foi submetido, elevou o seu desencanto para com a política e com a democracia vigente.

A influência de Sócrates no pensamento de Platão também teve outro caráter significativo que repercutiu de forma mais duradoura: através de Sócrates surgiu a necessidade de que qualquer atividade deveria se fundamentar por intermédio de conceitos claros e seguros. Através de Sócrates e de sua incessante maneira de agir, como investigador de consciências e de crítico de ideias soltas ou preconcebidas, a prioridade da política significa para Platão a prioridade da verdade, da ciência. Se Platão teve inicialmente interesse pela política, por intermédio de Sócrates ele teve consciência que o principal não era simplesmente fazer política, qualquer tipo de política, mas “a política”.

Por essa razão é que Platão se opôs a participar, em sua juventude, de atividades políticas: para ele, primeiramente, se deveria encontrar a fundamentação teórica do ato político para, posteriormente, dar orientação a toda ação. Desde o princípio, a filosofia de Platão compreendia essa ação entravada a que se renuncia apenas para poder realizá-la com plenitude e consciência (PESSANHA, 1979, p. 09).

Com a morte de Sócrates, dissolvido o núcleo que o acompanhava, Platão viajou. Foi a Mégara, onde Euclides, que igualmente pertencera ao grupo socrático, fundara uma escola filosófica, vinculada as ideias de Sócrates e o eleatismo. Dirigiu-se para o sul da Itália (Magna Grécia), tendo convivência com Arquitas de Tarento. Esse mostrou a Platão um exemplo vivo de sabedoria de um governante, que posteriormente será apontado, na *República*, como meio de resolução de problemas políticos. Na Sicília, em Siracusa, ganhou a amizade e confiança de Díon, cunhado do tirano Dionísio. Esse contato com Díon – talvez o mais forte laço efetivo da vida de Platão – representa também o princípio de sucessivas tentativas de envolvimento e mudanças na vida política de Siracusa.

Nas viagens Platão também foi ao norte da África; mas de sua presença no Egito pouco se sabe com segurança. Sabe-se que, em Cirene, obteve conhecimentos das pesquisas matemáticas elaboradas por Teodoro, em particular sobre os “irracionais matemáticos”. Os irracionais foram fontes de inspiração para

várias teorias platônicas, pois indicam uma “justa medida” que nenhuma linguagem conseguiria derrotar (PESSANHA, 1979, p. 11).

É nesse cenário que Platão produziu seus primeiros Diálogos, denominados de “Diálogos Socráticos”, em geral, pois é Sócrates o seu personagem central. Entre esses diálogos consta a *Apologia de Sócrates*, na qual é reproduzida a defesa feita pelo próprio Sócrates perante o júri que o julgou e o condenou. Entretanto, outros diálogos desse período faziam parte igualmente das defesas que Platão faz de seu mestre, provando que ele nem era ímpio e nem pervertia os jovens.

Segundo Paviani, (2008, p. 11), a morte de Sócrates, para alguns intérpretes, teve caráter político. Platão acompanhou todo o processo de condenação, mas, devido a sua enfermidade, não presenciou os instantes que antecederam sua morte, mostrada de maneira fantástica no diálogo *Fédon*, cujas últimas páginas contém emoção e serenidade.

Sendo assim, Platão é considerado quem carrega a maior herança da figura moral de Sócrates. Em meio aos filósofos da Grécia, Platão era um dos poucos nascidos na cidade de Atenas de laço aristocrático. Seu nome real era Arístocles. O nome Platão deriva de um apelido recebido devido a seu vigor físico ou por ser de frente larga.

Ainda sobre suas viagens, após a morte do mestre, ao estar na Sicília, já com 40 anos de idade, foi convidado a estar na corte por Dionísio I, o velho, espécie de tirano culto; era uma oportunidade de transformar Dionísio em filósofo-rei. Nessa oportunidade, Platão imediatamente se decepcionou com vários modos de vida e atitudes da corte. Apenas a amizade de Díon, cunhado de Dionísio, o confortara já que esse era amante da filosofia. Porém, ao passar um determinado tempo, a estadia de Platão já não era bem-vista na corte, e o embarcaram em um navio de origem espartana com escala na ilha de Egina, que estava em guerra com Esparta. Nessa cidade, sem muita explicação e relatos, sabe-se que Platão foi vendido como escravo e salvo pelo rico Aniquiris (PAVIANI, 2008, p. 12).

Com a morte de Dionísio I, seu filho Dionísio II, com apenas 30 anos e sem experiência, o sucedeu. Então novamente seu amigo Díon, tio de Dionísio II, pede pelo retorno de Platão, em 367 a.C.; neste intervalo de tempo ele fundara a Academia e acabara de redigir a *República*, obra que muitos consideram o texto de maior significância de toda sua extensa produção. Com essa oportunidade em mãos, Platão então começa a colocar em prática, mais uma vez, suas principais

ideias, enfrentando novamente desentendimentos na corte. Assim, passados seis anos, ele volta a Atenas dando início a outros dos seus escritos mais relevantes, tais como os diálogos *Teeteto*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político* e *Filebo*.

Sua terceira viagem a Siracusa na Sicília, já com 66 ou 67 anos de idade, foi solicitada por Dionísio II, que mudou seu posicionamento, uma vez que tinha em mente dar continuidade em seus estudos filosóficos. Igualmente essa viagem terminou em desavenças e perseguições. Nesta última vez, Platão só conseguiu retornar a Atenas por intermédio de Arquintias de Tarento (PAVIANI, 2008).

Jayme Paviani relata que esses episódios de Platão são narrados, de maneira apologética na *Carta Sétima* que, aliás, pode também ser lida como uma espécie de manifesto político. Nessa carta estão registrados dados biográficos de Platão. É relatado como ele desenvolveu sua vocação política e, do mesmo modo, suas frustrações perante a corrupção política dos governantes de sua época. Platão comenta suas viagens à Sicília e da convivência na corte. Entre os fatos marcantes ao longo de sua vida, ele registra a condenação à morte de Sócrates, por simplesmente ter usado a liberdade da expressão na vida democrática. Sendo assim, com esses registros, nos é permitido compreender a motivação que levou Platão a criticar os governos democráticos.

Platão, na *Carta Sétima* (324b; 325a), escreve:

Quando eu era jovem, tive o mesmo sentimento que muitos outros rapazes. Queria entrar para a política logo que pudesse dispor de mim mesmo. Ora, eis em que estado encontrei então os negócios da cidade. O regime político existente era abominado por muitas pessoas; ocorreu uma revolução. Tomaram a frente desta 51 cidadãos e foram estabelecidos como chefes, onze na Cidade, dez no Pireu [...], mas trinta constituíram a autoridade superior e gozavam de um poder absoluto. Vários deles eram parentes e conhecidos [...]. Acreditava ingenuamente que eles administrariam a Cidade de tal modo que, arrancando o Estado a uma existência injusta, o conduziram para o caminho da justiça; e observava ansiosamente o que eles iriam fazer. Ora, vi esses homens fazerem com que a ordem antiga parecesse uma idade de ouro. Entre outras coisas, quiseram que meu caro amigo Sócrates, que não temo proclamar como o homem mais justo de seu tempo, se juntasse a alguns outros, encarregados de procurar um cidadão e levá-lo à força para ser executado, com a finalidade evidente de fazer de Sócrates, quisesse ele ou não, cúmplice das suas ações. Mas Sócrates recusou-se a obediência e preferiu correr os piores perigos a associar-se aos seus crimes.

Verifica-se a herança deixada por Sócrates a Platão no que tange a prática do discurso, à técnica de perguntar e de responder e, passado o tempo, com o amadurecimento de suas investigações; esses modos de proceder transformam-se

em métodos dialéticos. Dessa maneira, Platão faz de maneira efetiva o ideal socrático de moralidade, do conhecer a si mesmo, colocando em outra dimensão, a pedagogia em seu modo teórico e toda ação. A maneira como Platão encara os temas e problemas metafísicos, em certa maneira pode até distanciar-se do mestre, mas de maneira alguma deixará de carregar o legado de um modo de conduta moral e pedagógica de Sócrates.

Segundo Jayme Paviani (2008, p. 14), Platão, na sua vida como filósofo, educador e escritor, é repleta de acontecimentos que devem ter seus registros efetivados em função do seu caráter explicativo. Como foi mencionado, a grande importância de Sócrates, tanto como figura única e pela maneira de encarar aspectos morais, mesmo nada escrevendo, é que, sentenciado a morte, perdeu a palavra. Platão desperta com a função de devolver-lhe a palavra, colocando-o como figura central da maioria de seus diálogos. Com isso, mesmo nos dias de hoje, ao nos depararmos com os diálogos de Platão, muitas vezes não temos uma certeza clara, especificamente nas primeiras obras, sobre o que representa o pensamento de Sócrates e o que representa o de Platão.

Aqueles que se especializam nas obras de Platão se utilizam de vários critérios de avaliação para a classificação dos diálogos. Entre esses critérios, podem adotar o da ordem cronológica: diálogos da juventude, da maturidade e da velhice. Porém, é preciso utilizar ao menos o método da estilometria, ou seja, exames particulares de estilo, permitindo localizar ou colocar próximo da contextualização ou o distanciamento de cada diálogo em relação às *Leis*, que é entendida como a última obra (PAVIANI, 2008).

Paviani (2008) comenta que muitos especialistas não chegam a um denominador comum sobre esse tema. Estudos técnicos de Lutoslawski, Ritter, Budé, Friedlaender, Wilamowitz, Stefani, Ross e de outros mostram diferentes classificações dos diálogos platônicos. Sendo assim, podemos adotar a classificação mais comum do conjunto da obra:

- a) diálogos da juventude: *Hípias Maior, Hípias Menor, Laques, Apologia de Sócrates, Íron, Alcibíades I, Alcibíades II, Eutidemos, Lísias, Cármides, Eutrifron, Ménon, Górgias, Protágoras, Clitofon;*
- b) diálogos elaborados na maturidade, num primeiro grupo: *Menexêmo, Crátilo, República, Fedro, Fédon, Banquete* e, num segundo grupo: *Teeteto, Parmênides, Sofista, Político;*

c) diálogos escritos em idade avançada: *Filebo*, *Timeu*, *Crítias*, *Leis*, *Hiparco*, *Teages* e *Epinomis*.

A obra de Platão chega até nós através de manuscritos medievais. O *Parisinus*, do fim do século XI, está guardada na Biblioteca Nacional de Paris. Existe também uma cópia, do fim do século XI e XII, na biblioteca de São Marcos em Veneza. O *Bodleianus*, de 895, está alojado na Biblioteca de Oxford. Existe também papiros, um do século III a.C., encontrado no Egito.

Segundo Paviani (2008), por intermédio das traduções do grego por Marsílio Ficino, em 1483 e 1484, em Florença, recomendado por Cosme de Médici, no início da modernidade, podemos ter o contato à obra completa de Platão. Posteriormente, com o passar dos séculos, surgiram diversas edições críticas e completas das obras platônicas.

#### 4.2 O ESTADO DA EDUCAÇÃO EM PLATÃO

Segundo Böhm (2010, p. 24), *A República* de Platão não representa uma obra política, mas o mais belo tratado sobre educação que já fora escrito. Também pode ser considerado como a obra pedagógica com o maior número de comentários, sendo tratado, mesmo nos dias de hoje, como um feito inabalável da filosofia e da pedagogia ocidental com perspectivas de um Estado “bom”, ou seja, bem-sucedido. A obra tem como base, tanto quanto era comum para a teoria de estado da Antiguidade, os debates sobre justiça, e que não era entendida como elemento estrutural de organizações sociais, e sim como uma *virtude* pessoal. Esse entendimento representava para Platão e para o pensamento ético da Antiguidade o sentido de uma vida humana, que pode ser caracterizada com sendo justa ou injusta, bem ou malsucedida.

Em sua obra *A República*, Platão tem o desejo de mostrar um modelo de Estado em que o ordenamento interno e externo é permeado pelo mesmo *logos* e é harmonizado. Essa idealização utópica não compreende o Estado no sentido contemporâneo, ou seja, uma estrutura social de poder. Platão o mostra como uma comunidade unida e abrangente, criado pela natureza humana, que tem por objetivo cada ser humano e busca maneiras de como o indivíduo pode se preocupar mais com a paz, a felicidade e o bem-estar, em oposição à guerra, à infelicidade e a um martírio prematuro. Esse Estado se assume com traços pacíficos e eudemonistas,

ou seja, uma sociedade que procura a felicidade tanto individual quanto coletiva (BÖHM, 2010, p. 24).

Segundo Böhm, para a *República* o ato político não seria a técnica de controle de conflitos e sim a arte de proporcionar que seres humanos se tornem cidadãos melhores. Assim, Platão faz uma diferenciação entre a macro perspectiva, endereçada ao Estado, da micro perspectiva, endereçada ao homem, (*A República*, 368d-369b); a análise segue com propósitos metodológicos e representa o homem como Estado, em formato reduzido, e o Estado como Homem, em formato ampliado. Dessa forma ele unifica o propósito político-pedagógico duplo de uma estatização da educação e de uma humanização do Estado – o que Rousseau trataria com propriedade mais tarde.

Platão está certo de que a política e a pedagogia, fundamentalmente, dependem uma da outra. A política não seria somente coordenadora de ações externas, mas também uma “formadora de almas” (W. KERSTING apud BÖHM, 2010). A alma, por sua vez, não seria somente um lugar de autossuficiência isolada do indivíduo, mas também agiria como “*formadora de polis*”. Indivíduo e Estado são estâncias diferentes, e a suas estruturações internas exigem uma “constituição” adequada. Um Estado saudável deve ser à saúde da alma humana e vice-versa.

Assim como a alma humana possui três elementos psicológicos, para Platão o Estado também é internamente tripartido. As três partes constitutivas da alma e os argumentos a respeito dessas partes que a compõem têm a finalidade de concluir a necessidade de que a alma seja guiada pela parte Racional. Quanto mais com aspectos de racionalidade ela tiver, mais haverá um maior condicionamento para uma existência filosófica. E quanto com mais aspectos filosóficos for a existência, maior a possibilidade de alcançar, no mundo inteligível, às Ideias em si.

Na *República*, Platão direciona o seu discurso para questões referentes à política: como seria o modelo de cidade ideal; qual a estruturação na vida em sociedade; o que uma cidade ideal deveria possuir para um funcionamento harmônico; e quais os moldes políticos mais adequados para o governo dessa cidade. Quando cria os moldes políticos, Platão avalia a eficiência e as deficiências de cada um, entendendo que um modelo gera outro a partir das suas deficiências, em escala degradante.

Nos dez livros que constituem *A República* há várias passagens que fazem analogia entre os modos políticos e as partes da alma. Assim, a alma também

poderia sofrer variações, do tipo ideal ao mais degradante. Antes de defender a presença das três partes da alma, Platão desenvolve o pressuposto de que ela não é inteiriça. No livro IV, ele demonstra que nosso corpo pode estar ao mesmo tempo parado e em movimento. Parado com relação ao próprio eixo, mas movimentando um dos membros ou a cabeça; como um pião, parado em seu eixo enquanto sua circunferência gira (*República*, 436d).

Assim, temos que a alma é composta de três partes. (I) A Racional ou Cognitiva, em que existe o prazer pela contemplação do Ser. Nela há a racionalidade, por ela se aprende (*República*, 439d; 580d); conseqüentemente, essa parte da alma é responsável pela vida intelectual e serve de freio das outras duas partes. (II) A Irascível da alma, em que há o prazer pelo poder e a captação das sensibilidades; é o centro da ira (*República*, 439e; 580d). (III) A parte Apetitiva da alma, onde há o prazer dos desejos fisiológicos. É a responsável pelas necessidades vegetativas, como fome, sede e outros desejos e paixões (*República*, 439d; 580d).

Com base nas funções de especificidade de cada parte, Platão chega à conclusão que compete à parte Racional governar toda a alma. As outras partes devem ser a ela subordinadas (*República*, 441e). Ampliando esse raciocínio para a questão dos modelos políticos e as cidades, temos que os filósofos deveriam ser governantes, ou os governantes deveriam tornar-se filósofos (*República*, 473d).

Segundo Winfried Böhm (2010, p. 26), tal como a alma humana, o Estado é internamente tripartido: as três classes distintas, acima citadas, executam três tarefas distintas: Os agricultores e artesãos (a classe de produtores, responsáveis pela vida dos burgueses); os guardas e militares (a classe de guerreiros, pela proteção daqueles); e os filósofos (a classe dominante, responsável pela liderança e pelo controle do Estado). Ainda de acordo com o autor, sem uma prova científica, Platão “explica” a afiliação a cada uma das classes sociais por meio de um mito fenício, o qual aborda que cada ser humano contém bronze, prata e ouro, respectivamente às classes listadas acima, e as respectivas misturas determinariam a qual das três classes ele pertenceria.

Para Platão, a educação deve capacitar e preparar o homem para as tarefas que cabem a ele. Devido a esse pensamento, Platão foi muitas vezes criticado como pensador reacionário, uma vez que defende um sistema educacional de classes com vista a uma reprodução social, já que a educação estaria a serviço especificamente

para os filhos de sangue de ouro se transformarem exatamente em regentes, não se levando em conta a sua origem social. O filósofo idealiza que o Estado só é saudável e justo se as tarefas forem distribuídas e feitas de forma complementar e profissional, porque o coletivo feliz, como é estruturalmente a alma individual, é dependente de uma cooperação harmônica de todas as partes. Platão entende que a igualdade e a liberdade absoluta de todos os indivíduos seria uma ilusão (BÖHM, 2010, p. 26).

Segundo Böhm (2010, p. 27), Platão descreve o fato de que aquele que tem naturalmente “qualidades de sapateiro” deve se restringir apenas a fazer sapatos, o que tem “características ou qualidades de carpinteiro” tem de executar trabalhos que dizem respeito a carpintaria etc., identificando o ideal de justiça a quando ninguém “se proponha a executar alguma coisa que lhe seja estranho (alheio) ou que os princípios da alma interfiram uns nas funções dos outros, mas que ponha sua casa em ordem, no verdadeiro sentido, consiga autonomia, organize-se, torne-se amigo de si mesmo e harmoniza esses três princípios” (*A República*, 443c-443e).

Na obra *A República* a educação de classe de produtores não é muito trabalhada; os livros II e IV discutem a educação dos guardas. Os livros VI e VII detalhadamente tratam a educação dos filósofos que teriam a função de reger o Estado. O ápice da educação dos filósofos está na Alegoria da Caverna (*A República*, 514a-519d), a qual é precedida da Alegoria da Linha (*A República*, 509c-511e), que a explica. Nela está a diferenciação platônica entre um mundo menos real, daquilo que se percebe através dos sentidos, e o mundo verdadeiramente real, do que é apenas inteligível. A atividade refletida e racional do Homem vai ao encontro do ser do mundo inteligível e, diante da consciência deste, chega ao conhecimento certo com segurança da verdade (*episteme*). Esse não existe no mundo do visível, que muda e progride; nesse, o homem não é capaz de ultrapassar as opiniões (*doxai*) (BÖHM, 2010, p. 28).

Segundo Böhm (2010), a Alegoria da Caverna vai em direção a essa linha ascendente e imagina a educação dos filósofos como uma elevação que se inicia a partir da escuridão, do aprisionamento das sombras visíveis do mundo empírico; chega à visão dos objetos que jogam sombra; depois, à clareza de contemplação das ideias, findando para a percepção do ideal do Bem, iluminando tudo como faz o sol.

Outras consequências aparecem referentemente à educação mostrada na Alegoria da Caverna; a pedagogia de Platão não é restrita para a transmissão de saberes através de ensinamentos, aulas ou ao exercício de habilidades por meio da adaptação e da socialização, e também não para o desenvolvimento de habilidades. Ela deseja, sim, conversões e transformações do homem como um todo, partindo de um mundo aparente, no qual existem objetos individuais e mutáveis, e opiniões que lá reinam, para o mundo real onde se pode confiar nas ideias e no conhecimento da verdade. Continua Böhm (2010, p. 29): esse conhecimento da verdade não deriva de fora, mas, em última instância, é a lembrança da atividade da própria razão. O entendimento da ideia do Bem, que a tudo idealiza, não aumenta o “saber o que”; o ganho na subida da educação, ou algo semelhante, é um “saber como”, ou seja, um saber em como utilizar e tratar com as coisas de forma correta. O Bem conhecido capacita e qualifica o indivíduo para a liderança e a regência não somente de si, mas também para a vida em comunidade, tanto social quanto política.

Teixeira (1999, p. 240) aborda a questão da educação segundo Platão, afirmando que o homem se caracteriza por duas tríades: a que contém “mente-vontade-coração” e outra que contém “sofrimento-culpa-morte”. Essas tríades afloram a consciência humana. O ser humano, em seu ser cru, se nota como *um eu* que está pronto. Segundo os reinos das possibilidades, vive sua vida, cresce no seu ser e durante sua existência seu existir apresenta-se como um rotineiro *vir-a-ser*.

Ao contrário dos animais, que ocupam lugar na natureza como seres já prontos, e, entretanto, não dando abertura, diferentemente o homem carrega consigo o imperativo de crescimento no seu ser. O homem se posiciona como ser aberto; por meio das relações, apresenta possibilidades de se tornar sempre mais e melhor. Assim a vida do homem é formada por encontros. Essa possibilidade aberta ao homem, nós a chamamos de educação. Segundo Jaeger (1979, p. 6), a ideia de educação, para os gregos, representava o sentido de que todo esforço humano era a justificação última da comunidade e individualidade humanas.

Na educação e por ela, o homem, além de assumir uma possibilidade para o novo, também, supera a si próprio, renova suas capacidades. Assim, a função primeira da educação é a humanização. Educar um homem implica ajudá-lo a tornar-se humano.

Segundo Teixeira (1999), somente o homem possui a característica de poder ser educado, conseguindo conservar e propagar a sua forma de existência por meio

da vontade e da razão. O ser humano evolui de forma progressiva e, através do conhecimento do mundo exterior e interior, produz formas melhores de existência humana. Assim, as perguntas filosóficas passadas e sempre atuais são: O que é o homem? O que torna esse homem humano? Subtendido está o que podemos saber em uma antropologia que nos forneça respostas a perguntas como: Que homem educar? Educar para qual sociedade? Qual é o modelo de homem e que sociedade queremos?

Para Teixeira (1999), essa talvez tenha sido a preocupação central de Platão: a formação do homem para a sociedade ideal. Com esse intuito, Platão dedicou grande parte de sua filosofia e teve por motivação principal tentar reconstruir com nova estrutura a *paideia* grega, forçando o caminho de um entendimento no meio mítico da realidade para uma compreensão, com consistência, com fundamentos, na filosofia e não mais no mito.

Assim como outros autores, Teixeira (1999, p. 26) enfatiza a obra *A República*, na qual Platão reserva um grande espaço para discutir o problema da educação de seu tempo e o que ele mesmo entende por educação. Dessa forma, preocupa-se com uma educação harmônica que possibilite a felicidade tanto à *polis* quanto ao indivíduo. Essa educação busca seu ideal maior na figura do filósofo. Pela filosofia, o filósofo da *Academia* teve a intenção de expressar moldes de educação mais elevados do homem. Ninguém jamais, na figura de filósofo, alcançou picos tão elevados de humanidade. Platão tinha em mente que o amigo da sabedoria é aquele que vivencia uma felicidade porque possui virtude, possui como ideal de vida viver a justiça, tanto individual quanto coletiva, tendo como objetivo somente a verdade que se manifesta na clareza das coisas, através de sólida formação dialética.

Para Teixeira (1999), o filósofo idealizado por Platão é o único com capacidades para governar a cidade com justiça, pois é o que de melhor maneira recebeu educação. Uma educação não voltada para aspectos técnicos, e sim integral, de maneira a desenvolver suas múltiplas capacidades. Para Platão, o filósofo é a medida suprema, ligado ao conhecimento do Bem, compreendido como princípio absoluto, é o que mais conseguiu assemelhar-se a Deus. Com objetivo da construção da *polis* justa, o filósofo é um devoto de sua comunidade e com grandes pretensões de espírito comunitário e de solidariedade. A comprovação disso é o regresso à *Caverna* para libertar seus irmãos, pois tem a convicção de que sozinho não conseguiria executar nada, enfatizando assim que o ideal de educação não se

destina a formação do indivíduo em si mesmo, mas a formação do cidadão para a *polis*.

#### 4.3 EDUCAR É FORMAR UM HOMEM VIRTUOSO

Entre as perguntas de Platão, uma é central: a pergunta pela virtude. Em que consiste a virtude? Segundo Cirne-Lima (1996, p. 42),

[...] virtude é aquilo que deve ser. O mundo que de fato existe, como ele está aí em frente de nossos olhos, nem sempre coincide com aquilo que deve ser. O dever-ser é o ideal a ser atingido, o dever-ser é a ideia. Nasce assim a ideia platônica. A condenação – injusta – e a morte de Sócrates mostraram com clareza a Platão que o mundo-que-de-fato-é nem sempre coincide com o mundo-ideal-que-deve-ser.

Para Teixeira (1999, p. 34), Platão considera a virtude a coisa mais preciosa e mais valiosa da vida, e somente com a virtude o homem poderá ser feliz. “Todo o ouro da terra e debaixo da terra não alcança o valor da virtude” (*As Leis*, 728a).

Sócrates se empenha para convencer o jovem Alcebíades, que pretendia carreira política, sobre a grande importância que tinha a sabedoria e a bondade para se chegar a ser um homem feliz. Os maus são infelizes. Riquezas não evitam que se chegue a infelicidade, mas a sabedoria sim. As cidades que desejam chegar à felicidade não necessitam de grandes muros e grandes populações, grandes dimensões; necessitam, sim, de pessoas virtuosas.

Segundo Teixeira (1999), a virtude refere-se àquilo que é belo e bom na vida, participando de uma mesma realidade, dando uma unidade ao belo e ao bom. A suprema *arete* do homem, que indica como ser belo e bom, cria o ideal daquilo que os gregos chamavam de *kalokagathia*. Ela, na sua essência, fornece o princípio que dá ordenação de toda a virtude e conduta humana.

Sendo assim, quem faz uma bela ação se comporta bem; os que têm um bom comportamento são felizes e possuem a felicidade por possuir algum bem. E só se chega a esse bem por um comportamento bom e belo. Porquanto, o belo e o bom se revelam como idênticos. Quando achamos uma determinada coisa bela, teremos que considerá-la boa. Quem exercita a justiça necessariamente faz um ato belo (Cf. PLATÃO, *Primeiro Alcebíades*, 116b-c). Por vários caminhos, Platão procura chegar ao conhecimento da *arete*. Mas é a virtude objeto de ensino, ou não? Pode a virtude ser conhecida e ensinada?

Para Teixeira (1999), a discussão que se cria a partir do *Protágoras* tem duas questões fundamentais: a primeira questiona se a virtude pode ser ensinada ou não. Se a virtude não faz parte do saber e, entretanto, não é objeto de conhecimento, não poderia ser ensinada; conclui-se que ela não seria objeto de educação. A segunda é a pergunta sobre a multiplicidade e a unidade daquilo que chamamos de *arete*, ou seja, “a sabedoria, a temperança, a coragem, a justiça e a santidade, sendo cinco nomes diferentes, são aplicadas a uma única coisa, ou em separadamente, onde cada uma possui uma propriedade peculiar que se distingue de todo em todo das demais” (TEIXEIRA, 1999, p. 35).

O autor ainda afirma, no contexto do *Protágoras*, que Sócrates tenta conquistar os sofistas para os ideais que defendia. Assim, defende a tese de que a virtude é “um saber” e, portanto, deve ser ensinada, sendo que pelo conhecimento da virtude o homem desenvolve e melhora suas atitudes, aprimorando muitas qualidades que compõem a virtude total, tais como: valentia, prudência, piedade e justiça. Essa virtude total é o bem, e a essência dessa virtude é por si mesma “um saber”.

De acordo com Teixeira (1999), pode parecer contraditório o fato de Sócrates primeiramente fazer a afirmação de que a virtude não pode ser ensinada e, num segundo momento, procurar provar por todos os meios que a virtude é, sob todas as formas, um saber. Já Protágoras, que a considerava matéria apta para o ensino, faz, ao contrário, grandes esforços para demonstrar que ela é qualquer coisa menos um saber, com o que se torna materialmente discutível a possibilidade de ensiná-la.

Para TEIXEIRA (1999), é certo que Sócrates não considerava a virtude suscetível de ser ensinada, nem prega a intenção de educar os homens, mas Platão dá a entender que, através da ironia de Sócrates, há uma imensa consciência das dificuldades dessa missão. A questão decisiva é esta: poderão o saber e o conhecimento ajudar a humanidade a atos melhores e ter consciência para não sofrer influência que levem a más atitudes? A tese socrática, que reduz a virtude ao conhecimento dos verdadeiros valores, deve constituir a pedra angular de toda a educação.

## 5 A CRÍTICA DE PLATÃO AOS SOFISTAS

O sofista se considera aquele que tudo sabe e tudo faz. Aos olhos de Platão, na verdade, trata-se do rei da simulação. Parece ser sábio sem o sê-lo. Em seu diálogo com esse nome (*Sofista*), Platão denomina o sofista como um caçador de interesses, objetivando jovens ricos. Um atacadista negociador das ciências relativas à alma, e um vigarista, um ser que constrói e vende essas mesmas ciências. O sofista, em último grau, é um refutador, um erístico mercenário (Cf. *Sofista*, 231d-e, apud TEIXEIRA, 1999, p. 104). “A prepotência dos sofistas é afirmar que somente eles, e a propósito de todos os assuntos, são mais sábios que todo mundo” (Cf. *Sofista*, 233b).

Sobre a crítica de Platão aos sofistas, que considerações podem ser feitas referentemente à Educação? Segundo Teixeira (1999, p. 104), existe uma grande diferença entre instrução e formação, bem como entre professor e educador. A instrução está relacionada com a erudição, e a formação com a sabedoria. Uma pessoa pode ser erudita sem ser sábia. O foco e a preocupação de Platão é a educação, não somente como erudição, apenas a transmissão de conhecimentos, mas, sobretudo, uma educação como pré-requisito, como condição e possibilidade privilegiada de formação do homem integral. Para Platão o sofista não é um educador, e sim professor. Aliás, um péssimo professor. A educação exercida pelos sofistas seria apenas uma *techne* fora da vida. O modo de ensino dos sofistas seria uma técnica retórica aos jovens, sem se preocupar com um ensino que possa agregar para que se tornem homens melhores. Essa prática de se fazer educação é esquizofrênica, centrada em opiniões, e não no conhecimento. O sofista almeja trabalhar os assuntos pertinentes à alma, sem conhecê-la. Pretende ensinar o “bem”, sem a preocupação de saber se os homens são bons. Não levam em consideração o que torna os homens melhores, porque não se conhecem. Leiamos o que Platão escreve em *A República*:

O grande perigo para o homem, e por esse motivo deve ter o máximo cuidado em que cada um de nós ponha de parte os outros estudos para investigar e aplicar-se a este, e ver se é capaz de saber e descobrir quem lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir uma vida honesta da que é má e de escolher sempre, em toda a parte, tanto quanto possível, a melhor [...]. De modo que, em conclusão de tudo isto, será capaz de refletir em todos estes aspectos e distinguir, tendo em conta a natureza da alma, a vida pior e a melhor, chamando pior a que levaria a alma a tornar-se mais injusta, e melhor a que a leva a ser mais justa. Quer em vida, quer para

depois da morte, é essa a melhor das escolhas. (PLATÃO, *A República*, 618c).

Em *A República*, Platão é insistente em afirmar sobre a grande importância da educação, não somente na busca de conhecimento, mas, sobretudo, ele insiste no essencial valor da ferramenta da educação para ajudar o homem a optar por uma vida mais elevada, elevação essa que é sinônimo de uma alma nobre e justa. Para Platão é de fundamental importância a escolha do homem em viver uma vida de honestidade que o leve sempre à escolha daquilo que é melhor. Platão esclarece, no *Protágoras* e no *Górgias*, o plano ético da nova *paideia*, ao divergir sobre a educação dos sofistas.

Segundo Koyré (1963, p. 77-78), se a educação dos sofistas era nefasta, com propósitos para a juventude de um falso ideal de vida, a educação antiga também não possuía grande valor, exatamente porque não podia defender o seu ideal e porque os valores que encarnava e inculcava sem querer não eram “conscientes e consolidados pelo raciocínio”. Platão, com sua crítica aos sofistas, enche metade de sua obra. Para ele o sofista é o homem que prefere a técnica e a moral do sucesso, do gozo, da afirmação de si; as questões solidárias da verdade e do bem objetivo são negadas. O sistema de ensino dos sofistas desenvolve no orador público uma falsificação do homem de Estado verdadeiro, que é capaz de levar a multidão com argumentações baseadas não no saber. O sofista é uma falsificação do verdadeiro filósofo, idêntico ao tirano, que é a falsificação do verdadeiro chefe de Estado. Mais ainda, tiranos e sofistas são solidários entre si.

Segundo Teixeira (1999), Platão elabora no *Ménon* o profundo conceito do saber, forte no meio socrático, ao divergir sobre aquela concepção mecanizada que os sofistas têm do que é aprender. Esse saber, quando possui verdade, não é assimilado passivamente, mas consiste numa procura com esforço, que só é possível pelo empenho espontâneo de quem procura aprender.

No *Fedro* (275b), Platão faz críticas aos sofistas, quando diz que o conhecimento que eles oferecem aos que estudam é uma simples aparência do saber, fugindo da realidade. No geral, para Platão, os sofistas, depois de terem ouvido muitas coisas, sem nada terem aprendido, achavam-se sábios, quando em sua grande maioria não eram mais que ignorantes, pseudossábios, não sábios de verdade. Eles são loucos, já que buscam a loucura de ensinar aos outros o que não sabem, muito menos buscaram aprender (PLATÃO, *Primeiro Alcibíades*, 114e).

Segundo Teixeira (1999, p. 106), no desenvolvimento dessas implicações anteriores, Platão espontaneamente indaga-se até que ponto as virtudes particulares podiam ser reduzidas ao conhecimento. Valores e conhecimento devem andar juntos, visto que é possível ser constante em uma causa equivocada. A pergunta pertinente é justamente esta: que tipo de conhecimento? Perante essa pergunta sobre o tipo de conhecimento que devemos exercitar, menciona Sócrates que evidentemente devemos desenvolver e praticar a sabedoria, já que ela significa a aquisição do conhecimento; entretanto, somente alguns tipos de conhecimentos. Entre todos conhecimentos existentes, o essencial é o conhecimento do bem. É fácil apontar aqueles que ensinam certos conhecimentos, como a música, a medicina e as demais ciências. Está aí o porquê Sócrates não estava satisfeito, como Protágoras, no que se refere à competência dos mestres.

A crítica aos sofistas está justamente em saber que não há nenhuma dificuldade em se saber quem deve ensinar trabalhos manuais ou outras ciências, e sim saber quem é capaz de ensinar a bondade. A crítica de Platão aos sofistas é fundamentalmente o fato de que nenhum deles submete-se a examinar sua própria conduta; estão limitados em ensinar apenas uma técnica oratória. Não sabem o que é conhecimento ou o objeto do conhecimento; por esta razão são mestres da falsidade (TEIXEIRA, 1999, p. 106).

Sócrates garante que os sofistas possuem opinião verdadeira, mas não conhecimento, e que seus conhecimentos não são superiores aos dos poetas e sacerdotes. Assim, nas palavras de Teixeira (1999);

Os que são considerados mestres, os sofistas, os políticos, os poetas ou cidadãos correntes não são mestres em sentido autêntico, uma vez que não possuem conhecimento certo. Prometem, isto sim, virtude e excelência, porém são incapazes de dizer sequer o que é virtude; prometem reputação e êxito na vida pública; porém, que são essas coisas para um homem que não sabe o que fazer com eles? (GRUBE apud TEIXEIRA, 1999, p. 107).

Para Rodrigo (2014, p. 57), “Platão, inimigo dos sofistas” foi uma expressão tão repetida que acabou por ser converter em verdade banal ou uma obviedade. De acordo com a autora, o que Platão interpretou sobre as concepções e procedimentos dos sofistas foi erguida através da controvérsia e não aceitação, a partir da localização dos pontos de divergência com o seu pensamento. Diversos historiadores da filosofia detectam pontos conflitantes da relação de Platão com os sofistas. Como são modos de pensar opostos, é lógico entender tais concepções

com um olhar que os separa; porém, com um olhar dialético, é preciso perceber também os vínculos que possam eventualmente existir entre esses pensamentos diversos. Sendo assim, não espanta que alguns estudiosos olhem tal antagonismo de modo mais composto. Primeiro, porque Platão não teria insistido no mesmo nível de hostilidade em relação a todas as figuras individuais do movimento sofista e, com maior importância do que isso, as contrariedades contribuiriam positivamente para o próprio processo de depuração da doutrina platônica em relação aos temas tratados pelos sofistas. A admissão de alguns vínculos entre essas duas maneiras de pensamento aparece evidente nas palavras de Werner Jaeger (1979): “Do ponto de vista histórico, a sofística é um fenômeno tão importante como Sócrates ou Platão. Além disso, não é possível concebê-los sem ela”.

Guthrie (apud RODRIGO, 2014, p. 58) assinala as diferenças perceptíveis no enfoque adotado em relação aos sofistas como indivíduos, como, por exemplo, o fato de Platão expressar respeito a Protágoras e adotar um trato diplomático com Górgias. Com maior violência, ataques são endereçados a outros personagens: caçoa de Hípias e faz ironias em relação ao pedantismo das distinções semânticas de Pródico. O autor ainda comenta que não saberemos se Platão reproduziu fielmente os ensinamentos de Protágoras, mas podemos afirmar que seu objetivo não era denegrir ou acabar com a reputação desse sofista.

É uma maravilha ver com que comedimento e justeza ele trata cada um, segundo seu mérito. Diferente em relação a Górgias, personagem venerável, que sua pátria enviou numa embaixada a Atenas, retor ilustre e muito considerado, ele é muito menos reservado com o jovem Polo, que o impacienta pelo seu estouvamento. Enfim, com seu hospedeiro Cálicles, ele guarda uma calma irônica e uma paciência que ressaltam maravilhosamente o mau humor de um adversário mortificado por ter sido derrotado. (RODRIGO, 2014, p. 58).

Através da sua maneira de tratar os sofistas, ironizando, respeitando ou sendo diplomático, não há dúvida que as oposições às concepções educativas funcionaram como elementos que deram estrutura ao discurso platônico em seus muitos diálogos em que os diversos encontros não podem somente ser considerados como um simples elemento de refutação. Muito mais do que isso é a constatação, de certa forma a apropriação crítica, que promove uma relação substancial em relação à significação de algumas ideias dos sofistas. Muitos filósofos afirmam que a educação platônica absorve variadas formas da educação sofística e opera-lhes a conversão (RODRIGO, 2014, p. 59).

Segundo Jaeger (1979), embora o movimento sofista defendesse uma formação geral, uma *paideia*, as formas de se fazer tal educação muitas vezes eram diferentes, existindo três modalidades distintas de educação sofisticada:

a) *Educação como transmissão de um saber enciclopédico*

Para alguns, de um modo geral, a educação abarcaria todas as ciências e todas as técnicas, ou seja, um saber de natureza enciclopédica. Esse modo de fazer educação tinha como representante Hípias de Élis, que defendia o ensino das artes ou técnicas por entender que elas permitiam ao homem se tornar completamente independente; ele mesmo comprova isso, assegurando que ele próprio havia fabricado todas as roupas que usava em seu corpo. O seu conhecimento estava embasado nas matemáticas – aritmética, geometria, astronomia e música –, as quatro disciplinas que mais tarde seriam agrupadas sob o nome de *quadrivium*. Jaeger (1979) comenta que não seria exagero rotular Hípias como sendo o fundador da educação matemática, como base de uma instrução “politécnica”.

b) *Educação baseada na linguagem*

Em grande parte, os sofistas entendiam que a educação deveria ter o foco no estudo da linguagem, no domínio de se falar bem e no domínio de técnicas que proporcionavam o uso da palavra, habilidades que asseguravam o êxito nos tribunais e na carreira política. Aqui se destaca Górgias de Leontino, por sua grande reputação como mestre da retórica, o qual ensinava a arte da persuasão. Esse modo de formação com base na retórica, na gramática e na dialética, se consolidou um dos pilares fundamentais da educação formal do Ocidente. No final da Antiguidade formaram juntas o *trivium*, que juntamente com o *quadrivium*, formavam as sete artes liberais, que de maneira escolar sobreviveram a todo o esplendor da arte e da cultura grega (Jaeger, 1979).

c) *Educação moral e política*

Baseada na *arete*, virtude ou excelência, essa educação tinha como objetivo a formação do homem de bem, o bom cidadão, com capacidade para promover o bem da cidade e servir o Estado, como um bom pai de família é capaz de governar sua casa. A expressão mais significativa dessa forma de educação foi Protágoras de Abdera. Muitos estudiosos identificam como o ideal educativo da retórica o que ligava todos os sofistas. Jaeger (1979), porém, entende que, de modo mais profundo, comum a todos eles, foi o fato de serem mestres da *arete* política, ainda que concebessem de modo diferenciado os meios para realizar esse ideal.

Segundo Rodrigo (2014, p. 60), o esboço acima das vertentes inerentes à compreensão sofisticada da *paideia* é suficiente para identificar sua contribuição à formação e à formalização da educação ocidental. Jaeger (1979) afirma que os sofistas foram considerados os fundadores da ciência da educação e estabeleceram os fundamentos da pedagogia, e que nos dias atuais a formação intelectual, em grande parte, segue nos mesmos rumos.

Para Joseph Moreau (apud RODRIGO, 2014, p. 60), Platão, em seu embate com os sofistas, apropria-se dessas três vertentes da educação, modificando, contudo, seu sentido, seu uso e suas finalidades, em suma, modifica substancialmente as características da maneira que foram originalmente concebidas, adequando-as ao seu próprio modo de pensar. Segundo esta interpretação, Moreau aponta os termos em que se processa tal formação em relação a cada uma das três vertentes:

- Referente à matemática, Platão compreende que ela não se assenta na experiência, mas em construções puras do exercício intelectual. A peça mais significativa da matemática não estaria nas suas aplicações de caráter técnico, como pensava Hípias de Élis, mas no conhecimento reflexivo de espírito, na consciência de sua atividade racional construtora e sua autonomia em relação ao sensível. Esse é o elemento intermediário entre o sensível e o inteligível, tornando viável a passagem do mundo mutável e contingente do sensível para o mundo das puras essências inteligíveis. Através de Platão as matemáticas adquirem novo sentido, transformando-se em exercício para a formação do espírito filosófico. O seu fim não é utilitário, mas de caráter pedagógico.

- A dialética, como arte do diálogo, que com os sofistas havia se transformado em ferramenta a serviço do embate verbal, no ponto de vista socrático-platônico transforma-se em instrumento de um conhecimento racional, com objetivo ao bem. Os juízos de valor não ficam dependentes de um consenso subjetivo ou no simples embate de opiniões rivais. Platão pretende, com a dialética, a substituição da má retórica por uma boa, com objetivos de sacá-las do domínio de persuasores superficiais e argumentadores especializados, evidenciando que, usada propriamente e com bases no conhecimento da verdade, teria a mesma amplitude com a filosofia. Para Platão, Sócrates foi o real mestre da arte do diálogo, não de maneira sofisticada, mas como boa dialética.

- No âmbito da educação moral, a pretensão de Protágoras era a formação de homens de bem por meio do ensinamento da virtude. Esse ensino, para a crítica platônica, não possuía sólidos fundamentos, pois Protágoras considerava a virtude uma ciência. Faltando um conhecimento verdadeiro dos valores e de seus fins, a educação moral mostra-se frágil; não tendo um princípio ou critério para distinguir a opinião verdadeira da falsa, leva ao relativismo moral. Platão acredita que, para se ter uma educação moral verdadeira, deveria haver uma determinação da vontade pelo conhecimento, tanto que, em sua *paideia*, a ciência dos fins, ou conhecimentos do bem, se sobreponha a todas as formas de instrução.

Para Rodrigo (2014, p. 62), o confronto entre a filosofia socrático-platônica e a sofística teve como resultado a vitória da primeira. A sofística perdeu o embate filosófico reduzindo-se ao não ser e ao falso, ficando compreendida como a má retórica, sendo vazia de sentido. A história da filosofia, metafísica do ser e do sentido, é, sobretudo, platônica-aristotélica. Assim, esse foi o pensamento que se transformou de modo hegemônico nas etapas que sucederam a história ocidental; sendo assim, estudar essas formas de pensamento é de grande importância, pois podemos achar as matrizes da nossa cultura que basicamente conhecemos como educação.

## 6 A CRÍTICA DE PLATÃO À FUNÇÃO EDUCATIVA DA POESIA

Para Rodrigo (2014, p. 34), as críticas de Platão, especificamente a Homero e a Hesíodo, são muito conhecidas inclusive em função da contrariedade que suscitam; menos conhecido, talvez, é o fato de não ter sido ele o primeiro a mostrar essa postura. Outros pensadores já haviam não aprovado às representações antropomórficas das divindades elaboradas por Homero e Hesíodo, as quais as obras mencionavam a decisões injustas e arbitrárias dos deuses e, ainda, modos de conduta e comportamentos imorais, tais como roubo, traição, adultério etc. Cabe esclarecer que tais censuras não eram endereçadas ao pensamento mítico propriamente, mas à maneira pela qual os poetas retratavam os atos e comportamentos dos deuses.

À medida que a racionalização da cultura dos gregos crescia, na transição do período arcaico para o período clássico, a religião como tradição era enfraquecida, diminuindo sua influência sobre as mentes dos homens; mesma medida também crescia o interesse pela moralidade e pelas questões que tal transição suscitava. No mundo mítico, deuses interviam nos assuntos humanos, fornecendo explicações para a totalidade das ocorrências, tanto para fenômenos físicos como para acontecimentos humanos, e de certa maneira isentavam o homem da responsabilidade sobre seus atos (RODRIGO, 2014, p. 36).

No instante em que as ações humanas deixaram de ser encaradas como consequência da intervenção de divindades com grande poder, tornou-se necessário o homem assumir responsabilidades por seus próprios atos, justificando a importância dos temas morais. Soma-se a isso que a pedagogia contida nos poemas homéricos se baseava nos conceitos de *paradigma* (modelo) e de *mimesis* (imitação), mostrando que as ações exemplares dos deuses e dos heróis teriam que fornecer um modelo ideal de virtude (*arete*), que seria seguido e imitado pelos comuns dos mortais. Sendo assim, na crítica moral dos filósofos, como eram retratados os deuses também era motivado pelos maus exemplos dados aos homens, referentes aos modos de comportamentos escandalosos das divindades e heróis; as fraquezas e iniquidades desses seres superiores poderiam ser usados como justificativas de comportamentos condenáveis, diminuindo a responsabilidade dos homens pelos seus atos (RODRIGO, 2014).

Além de impiedosa, essa maneira de mostrar as divindades teria um problema mais grave, pelo fato de o caráter educativo da poesia vir da ideia de *paradigma*, como sendo perfeito, para ser admirado, e que, como dito antes, serviria de inspiração para os modos de agir dos homens. Entretanto, com esses exemplos tão negativos do ponto de vista moral, a imitação, como princípio educativo, certamente perderia sua validade e eficácia.

Segundo Rodrigo (2014), antes de Platão (cerca de 427-347 a.C.) alguns pensadores pré-socráticos, como Xenófanes (cerca de 570-528 a.C.) e Heráclito (cerca de 540-470 a.C.), já teriam feitos críticas duras a Homero e a Hesíodo, como podemos observar neste trecho: “Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo, tudo quanto entre os homens merece repulsa e censura, roubo, adultério e fraude mútua” (XENÓFANES, 1973, frag. 11, p. 70).

Heráclito censura Homero e também Arquíloco, outro poeta muito popular, de maneira mais contundente: “Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente” (HERÁCLITO, 1973, frag. 42, p. 89).

A condenação dos comportamentos imorais que os poetas atribuíam às divindades não representava um ataque para com a religião e aos cultos. Segundo Rodrigo (2014, p. 37), mesmo Platão, considerado um dos maiores críticos de Homero e Hesíodo, se opunha sempre a descrença nos deuses e em seu cuidado pela humanidade, e defensor dos cultos oficiais. Platão mirava em suas críticas não as religiões nem as divindades, mas a palavra dos poetas em razão da hegemonia que exerciam na formação dos cidadãos, como condutores de educação e transmissão de parâmetros culturais.

Para Rodrigo (2014, p. 38), a conexão entre poesia e educação é um fato histórico. Por séculos confunde-se a história da educação grega com a literatura, e a poesia é o centro do seu sistema educativo. Esse é o caminho pelo qual Platão entra na discussão sobre o caráter da palavra poética e que fica bem evidente em sua principal obra, em que é desenvolvido o pensamento do autor sobre esse tema, *A República*, na qual Platão faz um exame crítico da poesia, desencadeado num contexto em que o que está no centro da discussão é uma questão educativa, e não uma questão estética.

Nessa obra, a partir da relação entre poesia e educação, Platão faz um exame de duas classes de cidadãos: os militares, nos Livros II e III, e os governantes, no livro X. Em ambos os casos a questão recebe soluções

diferenciadas, pois quanto mais se chega nos níveis de conhecimento e de educação, mais perde sentido a poesia. Em relação à educação dos guerreiros, ainda permanece a poesia, embora tirada de alguns de seus conteúdos e formas; já na educação dos governantes, entretanto, ela é totalmente banida.

Platão propõe na educação dos guerreiros a via trilhada pela educação tradicional: a ginástica para o corpo e a música para a alma (Cf. *República*, 376e). Segundo Jaeger (1979), a música era entendida pelos gregos como arte das musas, englobando também a literatura dos mitos. Para a cultura grega, a música e a poesia eram inseparáveis; uma única palavra grega compreendia os dois conceitos.

Por um lado, é inegável o estatuto de Platão como crítico e reformador da educação tradicional; por outro, paradoxalmente, ele mantém como base de sua concepção de educação a *paideia* da velha Grécia. Segundo Werner Jaeger, esse apego conservador de Platão ao que já existia possui a virtude de conferir um caráter histórico à sua própria filosofia. É preciso ressaltar, contudo, que a tradição educativa não é preservada nos seus termos originais, mas submetida a uma reformulação filosófica, o que institui uma coexistência, por assim dizer, paradoxal, entre o apego à perspectiva histórica e o espírito inovador. (RODRIGO, 2014, p. 38).

Assim, um dos princípios da tradição referente a *paideia* – a música como meio de educação da alma – é a razão que leva Platão a se aproximar da poesia nos Livros II e III d'A *República*. Entretanto, a intenção em executar a reforma filosófica da antiga *Paideia* impõe que sua relação com essa tradição se desenvolva na forma de um contínuo embate com a força da poesia, que até certo momento imperava na cultura grega.

## 6.1 A FUNÇÃO DA POESIA NA EDUCAÇÃO DO GUARDIÃO

Nos livros II e III d'A *República*, como visto, a crítica à poesia é feita em um contexto que está em questão um tema educativo: como educar os guardiões? Inicialmente, na obra *A República*, o termo guardião refere-se à totalidade dos soldados ou guerreiros; posteriormente o seu uso se restringe, indicando os governantes ou o seletivo estrato de homens que alcançam o nível superior de educação.

Segundo Rodrigo (2014, p. 39), nessa parte da obra a crítica à poesia é feita por dois pontos de vista: em relação ao conteúdo e quanto à sua forma ou estilo. Platão não leva em consideração a abrangência estética da poesia, isto é, não

questiona se ela é bela, mas a dúvida que paira é seu valor educativo numa cidade bem estruturada. Por isso, o conteúdo poético é julgado na perspectiva da sua veracidade e de suas consequências no campo da conduta moral.

As narrativas míticas moldam a alma e seus conteúdos devem ser orientados na direção da virtude (Cf. *A República*, 378e). Platão faz uma análise moral da poesia justificando-se na própria tradição cultural grega, como percebe Jaeger (1979, p. 531-532): “A poesia e a música sempre tinham sido consideradas as bases da formação do espírito e englobavam a educação religiosa e moral”. Os mitos narrados por Homero, Hesíodo e pelos demais poetas, segundo Platão, teriam que ser analisados por duas matrizes ou modelos de valores que serviriam de norma de conduta para a educação dos guerreiros: o primeiro referia-se às representações sobre as divindades e o segundo sobre a *arete* ou virtude humana.

O exame do discurso poético sobre as divindades, levando-se em consideração esses parâmetros, leva à necessidade da depuração do seu conteúdo, e como consequência à subtração de todas as representações falsas e indignas referentes aos deuses. Posteriormente, depois de citar várias passagens de narrativas poéticas, em especial de Homero, que expõem os deuses como perversos ou nocivos, com práticas de inimizade, ciúme, ódio ou dando destinos bons e maus entre os homens, o autor chega à conclusão que é preciso estar em constante vigia sobre os autores desses relatos míticos, separando os que são bons e tirando os que são maus (Cf. *A República*, 377c). O molde teológico proposto por ele, como referência para regulamentar a produção poética sobre os deuses, deverá seguir os seguintes princípios: Deus é essencialmente bom, e é assim que se deve falar sobre ele; e também, Deus não é a causa de tudo, mas apenas dos bens, e não dos males (*A República*, 479b).

Sendo assim, esses princípios dão comprovação sobre o que foi mencionado anteriormente, que Platão não se posiciona contra as divindades ou contra a religião oficial, e que apenas limita-se a censurar as representações dos poetas sobre os deuses. O modo como os poetas retratam as divindades é equivalente a um mau retrato, ou seja, um retrato que não tem características com o original. “É o que acontece quando alguém delinea erradamente, numa obra literária, a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar” (*A República*, 377e).

Segundo Rodrigo (2014, p. 40), as passagens literárias que seguem os moldes enunciados acima incorrem não apenas em um delito religioso, mas também em um erro na questão educativa, pois exercem atuação contrária para o desenvolvimento de umas das atividades essenciais para a formação do cidadão: a piedade ou respeito para com as divindades e aos pais (*A República*, 380b-c). Esse modo de discurso, além de deplorável e cheio de falsidade, está em desacordo com sua função de paradigma digno de ser imitado pelos mortais: “Além disso, é prejudicial a quem ouve. Efetivamente, cada um arranjará desculpas para sua maldade, na convicção de que assim procedem e procederam também os descendentes dos deuses, parentes de Zeus (...)” (*A República*, 391e).

Em relação ao seu conteúdo, a poesia é digna de outra crítica aguda no tocante a *arete* ou virtude que ela veicula, principalmente porque está em jogo seu valor educativo na formação dos guerreiros. Segundo Rodrigo (2014, p. 410), a análise, neste caso, toma como padrão a teoria das virtudes cardeais que ficaram conhecidas como as quatro virtudes que Platão entendia constituírem a perfeição moral: sabedoria, coragem, temperança e justiça. Novamente os parâmetros utilizados são executados tendo como base as passagens poéticas que merecem censura, porque interferem na formação dos guerreiros para que se cheguem às virtudes. Platão aponta os temas que devem ser tirados da poesia em virtude aos danos pedagógicos que podem causar, aconselhando, no Livro III, que sejam excluídas diversas passagens da *Ilíada* e da *Odisseia*. Devem ser excluídas, referências atemorizantes ao Hades, o reino dos mortos, tal como a passagem da *Odisseia* em que a sombra de Aquiles, no Hades, proclama: “Antes queria ser servo da gleba, em casa/ De um homem pobre, que não tivesse recursos,/ Do que ser agora rei de quantos mortos pereceram” (*Odisseia*, XI apud PLATÃO, *A República*, 386c).

Rodrigo (2014) afirma que essa passagem vai contra a virtude da coragem, em função da covardia manifestada pelo herói, confessando querer a escravidão à morte. Os guerreiros, diferentemente, teriam que ser um exemplo único de coragem e optar pela morte com hora à desonra da perda da liberdade, ou, nos escritos de Platão “homens que devem ser livres, e temer a escravatura, mais do que a morte” (Cf. *A República*, 378a). Cabe ressaltar que o vencido na guerra, ao ser escravizado, deixa de ser cidadão. Assim, como se pode dar formação a um guerreiro, invertendo valores? Por iguais motivos, deveriam ser eliminadas as passagens poéticas que

transcrevem lamentos e gemidos de heróis, características claras de covardia e fraqueza. As referências aos heróis, com abuso excessivo de prazeres na comida, da bebida e do sexo, também deveriam ser eliminadas por divergirem da virtude e da temperança que tinham características essenciais, segundo Platão (*A República*, 389d), em obedecer aos chefes e ser senhor de si mesmos, relativamente aos prazeres da bebida, de Afrodite e da comida.

Como visto, nas narrativas míticas, valores e normas éticas que teriam funções educativas estavam ligados a divindades e heróis, sendo modelos a serem copiados. Assim, a condenação desses maus exemplos ligados pela narrativa mítica novamente justifica-se em função às suas consequências no cenário pedagógico:

É que, meu caro Adimanto, se os nossos jovens escutassem a sério tais palavras, e não troçassem delas, como indignas dos seres a quem se referem, dificilmente algum deles, sendo homem apenas, se julgaria indigno de proceder assim e se censuraria se lhe acontecesse, a ele também, dizer ou fazer alguma coisa neste gênero; mas muitos deles, por qualquer pequeno sofrimento, entoariam sem vergonha nem energia trenos e lamentos. (*República*, 388d).

Deve-se prestar atenção ao fato de que Platão não chega a excluir totalmente Homero, mas faz cortes expressivos em sua obra, retirando todas as passagens que não suportaram o exame crítico a que foram submetidas. Mesmo o valor estético da poesia, ou da sua capacidade de sensibilizar os homens, que Platão nunca negou, como se verifica na citação a seguir, sua censura a considera pela autoridade educacional de que ela gozava na sociedade grega. Depois de Platão citar trechos que, ao seu juízo, deveriam ser totalmente subtraídas da *Ilíada* e da *Odisseia*, ele apresenta os motivos desse procedimento:

Palavras como estas e todas as outras da mesma espécie, pediremos vênias a Homero e aos outros poetas, para que não se agastem se as apagarmos, não que não sejam poéticas e doces de escutar para a maioria; mas quanto mais poéticas, menos devem ser ouvidas por crianças e por homens que devem ser livres, e temer a escravatura mais do que a morte. (*República*, 387b).

Segundo Brandão (2014, p. 43), feita a análise dos conteúdos míticos, Platão começa a examinar as formas ou estilos de poesia. Tudo o que os poetas dizem constitui uma narrativa de coisas que aconteceram no passado, presente ou futuro, constituindo-se em três formas ou estilos pelos quais as narrativas são feitas: Narração, imitação e o gênero misto. Na narração simples o próprio autor é quem

fala, sem assumir qualquer personagem. Na imitação, o poeta fala como se fosse outra pessoa, assumindo a identidade do personagem através da criação de diálogos que ocorrem nas tragédias e comédias. Finalmente o gênero misto, o que está na epopeia, é aquele em que se misturam partes feitas de simples narração e partes de imitação ou diálogos, em que o poeta fala como se assumisse o lugar do personagem. Entre as três formas literárias, Platão concentra sua crítica, sobretudo, no gênero imitativo.

## 6.2 A ARTE COMO *MIMESIS*

Em *A República*, no Livro X, Platão mostra com clareza o conceito de arte: em todas as suas expressões (poesia, retórica, pintura, escultura, plástica), é uma *mimesis* da realidade. No ponto de vista ontológico, a arte seria uma imitação do mundo sensível.

Tanto a poesia como as artes figurativas em geral descrevem homens, fatos e acontecimentos de vários tipos, procurando reproduzi-los com palavras, cores, relevos plásticos. Ora, sabemos que as coisas sensíveis são, do ponto de vista ontológico, não o ser verdadeiro, mas a imitação do ser verdadeiro: são uma imagem do 'paradigma' das ideias e assim distam do verdadeiro à medida que a cópia dista do original. (REALE apud TEIXEIRA, 1999, p. 75).

No mundo sensível não está a verdadeira realidade, e sim no mundo das ideias eternas. Portanto, a arte seria somente uma imitação do mundo.

Platão é ainda mais radical. Se toda a realidade sensível imita o mundo das ideias, a arte seria uma dupla imitação. Reproduzindo coisas e o que acontece no cotidiano, torna-se a arte uma imitação da imitação, porque imita o já imitado (TEIXEIRA, 1999).

Sendo assim, a arte seria a aparência da aparência, simulando a realidade. Abaixo, um exemplo da crítica de Platão à pintura:

- Dize-me agora o seguinte, com relação ao pintor: parece-te que o que ele tenta imitar é cada uma das coisas que existem na natureza ou as obras dos artífices?
- As obras dos artífices.
- Mas tais como elas são, ou como parecem? Define ainda este ponto.
- Que queres dizer?
- O seguinte: se olhares para uma cama de lado, se a olhares de frente ou de qualquer outro ângulo, é diferente de si mesma, ou não difere de nada, mas parece diferente? E do mesmo modo com os demais objetos?
- É como dizes: parece diferente, mas não é nada.

- Considera então o seguinte: relativamente a cada objeto, com que fim faz a pintura? Com o de imitar a realidade, com ela realmente é, ou a aparência, como ela aparece? É imitação da aparência ou da realidade?
- Da aparência.
- Por conseguinte, a arte de imitar está bem longe da verdade, e se executa tudo, ao que parece, é pelo fato de atingir apenas uma pequena porção de cada coisa, que não passa de uma aparição. (*A República*, 598a-b).

Sendo assim, a arte de imitar distancia-se do verdadeiro. Não consegue representar as coisas como elas realmente são. A arte não consegue perceber a totalidade do real, ela capta a realidade de modo danificado. Tem conhecimento apenas de pequenas partes de cada coisa e essa parte não passa de um fantasma (TEIXEIRA, 1999).

É dessa maneira que Platão, em o *Sofista*, diálogo tardio, retorna à discussão sobre o problema da *mimesis*, ao colocar em discussão a questão do ser e do não ser. O atrevimento da mimética é afirmar e supor o não-ser como ser. (Cf. PLATÃO, *Sofista*, 237a). De acordo com Teixeira, “o esboço de uma estética encontrada no *Sofista* implica a impossibilidade de sua realização. A única maneira de falar da *mimesis* seria conceber outro discurso mimético, que só não seria falso se alcançasse a mesma persuasividade” (L. C. LIMA apud TEIXEIRA, 1999).

A parte interessante, nesse tópico aqui, é aquela em que Platão inicia a distinção entre as duas formas de mimética. Conforme o fundador da Academia, a primeira arte distinguida na mimética é a arte de copiar: a imitação será exata, se transportar para o modelo as relações exatas de largura, comprimento e profundidade, envolta em cada uma das partes ou cores que convêm, do objeto a ser imitado. A segunda forma de mimética é a arte do simulacro: mostrar e parecer ser, comentar algo fora da verdade, em relação ao que é imitado (Cf. *Sofista*, 235e-236e).

O que Platão quer mostrar é que a pergunta pela *mimesis* deve ter um questionamento anterior sobre qual a relação entre realidade e linguagem. Assim, como encontrar nas coisas reais, para falar ou pensar que o falso é real, sem que, já ao escolhê-lo, não caiamos numa contradição?

Igualmente, Platão critica a poesia, como visto anteriormente; para ele a poesia é inferior à filosofia. Dessa forma, o poeta possui ausência de conhecimento, uma intuição irracional, levando-o a viver uma vida fora da si e em permanente delírio. Os poetas falam e desconhecem o que falam, tornando-se uns imitadores, imitadores de terceira mão, e por isso distantes três graus do ser (da realidade).

- Quanto a estas questões, estamos, ao que parece, suficientemente de acordo: que o imitador não tem conhecimento que valha nada sobre aquilo que imita, mas que a imitação é uma brincadeira sem seriedade; e os que se abalam à poesia trágica, em versos iâmbicos ou épicos, são todos eles imitadores, quando se pode ser.
- Exatamente.
- Por Zeus!, exclamei eu, essa imitação está três pontos afastada da verdade ou não?
- Está. (Cf. *A República*, 602b).

Para Platão, a poesia e a música possuem uma finalidade única, que seria a formação do espírito. Seu caráter abarca a educação religiosa e moral. Platão tem a preocupação em construir uma norma do agir, para que normalize as ações humanas. A questão está quando o poeta se utiliza de sua própria palavra para estabelecer uma norma, não se colocando com o *ethos* normativo, embasado no conhecimento filosófico. Platão tem a convicção de que a arte domina a parte mais irascível da alma e, portanto, a menos pobre (TEIXEIRA, 1999, p. 77).

- *Era a este ponto que eu queria chegar, quando dizia que a pintura e, de um modo geral, a arte de imitar, executam as suas obras longe da verdade, e, além disso, convivem com a parte de nós mesmo avessa ao bom senso, sem ter em vista, nesta companhia e amizade, nada que seja são ou verdadeiro.*
- Exatamente.
- Se o medíocre se associa ao medíocre, a arte de imitar só produz mediocridades.
- Assim parece.
- Referes-te apenas a que dirige aos olhos, ou também a que se dirige aos ouvidos, e a chamamos de poesia?
- A essa também, é natural. (*A República*, 603b. Grifos nossos).

Platão, ao criticar a poesia e a arte em geral, querendo sua mudança, está olhando, sobretudo, para o caráter espiritual da arte. A questão filosófica se refere à possibilidade de criar o verdadeiro humano em nós. Para o filósofo, a arte pode tornar o homem divino. Mas não a arte do seu tempo que servia à educação da juventude; essa, ao contrário, era um desserviço. Para Platão era inaceitável a falsa concepção de divindade da poesia na tradição poética de seu tempo. De modo geral, os poetas acreditavam que os deuses estabeleciam os destinos dos homens. Dos deuses derivavam todas as graças e desgraças do homem e, conseqüentemente, o sofrimento tinha justificativa.

Segundo Teixeira (1999), o fato de Platão fazer críticas à arte não quer dizer que ele faça uma associação com a beleza. No cenário platônico não podemos

associar o problema da arte ao problema da beleza. Platão faz a ligação da beleza não tanto com a arte, mas com o *eros* e com a erótica.

A desconfiança em relação à arte não implica falar que Platão esteja negando seu poder e influência na vida dos homens. O filósofo já tinha conhecimento que a vida é também magia, sonho e criação. A ação criativa constitui o homem enquanto humano. Pela arte o homem vê novas perspectivas, aclara sua visão de mundo, cria novas qualidades como ser mais flexível e original. A arte é um mundo aberto, possibilitado ao ser humano, de modo simbólico, fazer representações de sua existência, transpor a aparência, adentrar na essência que se encobre por trás dos acontecimentos (TEIXEIRA, 1999).

Para Reale (apud TEIXEIRA, 1999), Platão parece não ter uma visão tão otimista como a expressada acima. Antes, pelo contrário, postula no mínimo uma grande desconfiança em relação à arte. Essa desconfiança relaciona-se com um conhecimento duvidoso que a arte proporciona; um conhecimento com menos grau de nobreza, pois imita as sombras.

Dessa forma, Platão quer mostrar que a arte não tem valor em si mesma. Quando a arte não se deixa criar pelo *logos*, se transforma em falsa, esconde a verdade, proporcionando perturbação à alma. Desse modo, para que uma arte seja verdadeira, ela deverá submeter-se à filosofia, que é a única com possibilidade para chegar à verdade. O poeta deve guiar-se pelas regras da dialética e do Estado (REALE apud TEIXEIRA, 1999, p. 79).

Não é intenção de Platão abolir a arte, mas que ela esteja a serviço da educação do homem. Por isso, no projeto de Estado de Platão, não seria nenhum artista que faria parte desse Estado. Os poetas e os artistas em geral, em *A República* platônica, não podem ter apoio enquanto não demonstrarem que a arte, além de agradar, também tem utilidade, ou seja, é moralmente educativa.

Segundo Teixeira (1999), aparece nos diálogos de Platão ao menos duas concepções de arte. Nas muitas *polis*, Platão faz fortes críticas à arte baseada na imitação, defendendo sua extinção. Em outro diálogo, de nome *Íon*, volta ao problema a partir de outra perspectiva. Nele aparece a arte como um produto da inspiração divina, resultante do delírio humano provocado pelos deuses. A arte, aqui, assume um sentido mais nobre do que apenas *techne*. No *Íon*, Platão faz elogio à arte; não que ela tenha a excelência do conhecimento, que só seria possível em relação ao mundo das ideias. No entanto, ela possui sua validade como

oportunidade de um saber possível, dentro do mundo sensível. Para Platão a arte mostra uma beleza que é capaz de ser conseguida também no mundo das sombras, evidenciando que esse mundo não seria somente caos, mas que nele se apresentaria alguma verdade. Sendo assim, a arte pode ser um caminho em favor da educação, não um fim, compreendendo-se a educação como um processo constante, dinâmico e ininterrupto, um vir-a-ser. A arte, como todo encontro, pode ser uma escola.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após tentar explicar o pensamento helenista, sofisticado e platônico sobre a educação, ainda que de maneira sucinta, faço algumas considerações, apontando convergências e divergências do que pensou Platão sobre os modos educacionais.

A educação do homem é demorada; ela ocupa muito tempo. Platão já tinha conhecimento disso, quando na *República* escreveu: “são necessários cinquenta anos para formar um homem” (*República*, 540a). O homem que possui uma boa formação é aquele que se inclina à luz radiosa da alma e contempla o verdadeiro Ser, que dá luz a todas as coisas. Esse é o indivíduo que alcançou a *paideia* platônica. Aquele que, após ter identificado o bem que possui, usa-o como molde, para a sua ordenação e a comunidade que o cerca. Esse indivíduo é aquele que mais se aproxima da síntese entre individualidade e coletividade. Ele conseguiu a aproximação das tensões entre indivíduo e coletividade, pois tem consciência que a sua perfeição individual chama-o para servir na *polis* (TEIXEIRA, 1999, p. 133).

Platão tem a convicção de que a educação é uma atividade da alma. Dessa perspectiva psicológica e espiritual, a educação é troca e partilha, dar e receber. Para Teixeira (1999), educação é comunicação e terá que estar fundamentada no diálogo. Porém, não se partilha aquilo que não temos ou ainda não somos. Só damos aquilo que possuímos. Falado de maneira diferente, quem vive a educação só possui verdadeiramente aquilo que aprendeu a dar. Sócrates, que ocupou um grau superior na história da filosofia e da pedagogia, assim como Platão, levou o diálogo muito a sério. Para Sócrates o ato de educar se equipara ao de um sacerdote, que possui como meta despertar almas para a descoberta dos bens mais sublimes, alcançando maior grau de felicidade aqueles que se dispõem a deixar-se educar. Conforme Teixeira (1999, p. 134), tanto Sócrates quanto Platão insistem no princípio da coerência. Para aqueles que trabalham em educação, não é suficiente apenas a transmissão de conhecimento, mas estar comprometido com aquilo que ensinam. A formação do caráter, em geral, é um aspecto que precisa ser considerado com grau de maior importância que a instrução utilitária ou apenas um treinamento da inteligência.

Em Platão está presente uma dimensão teleológica da educação: para ele a educação possui um fim, um dever moral. O fim da educação, para Platão, está ligado à formação do homem moral, e o caminho de sua realização é a educação pelo Estado, sendo que o Estado representa a ideia de justiça. O Estado não é, pois,

fim em si mesmo; antes, é meio de realizar a justiça e a educação conforme a justiça. O estado possui como critério de avaliação exclusivamente sua missão moral e educacional (TEIXEIRA, 1999, p. 134).

No sentido platônico, a educação é a arte do desejo do bem; a realização do bem implica a prática das virtudes. É virtuoso o homem bom.

Platão constantemente enfatiza uma educação integral, transformando o indivíduo em suas potencialidades e capacidades; uma educação onde não haja separação do indivíduo e o seu compromisso com o coletivo. Podemos verificar que a concepção de educação integral, compreendida hoje, em nada se parece com a pensado pelo nosso Filósofo. A ideia de Platão sobre uma educação integral tinha o objetivo de ajudar o ser humano a desenvolver-se plenamente, melhorando todas as suas potencialidades e capacidades: físicas ou biológicas, referentes à saúde do corpo; as capacidades intelectuais, que se referem aos valores subjetivos da consciência, ligados à inteligência, de suma importância para que se desenvolva o espírito e a busca da verdade. Formar o homem moral, capaz de agir segundo o dever ser de sua consciência; enfim, uma educação que tenha a capacidade de libertar e dar responsabilidade, direcionando para aquilo que deve ser feito, e não ao que é mais conveniente. A educação integral, depois de Platão, também deve ter a preocupação de educar o homem social, não somente entre os outros, mas que participa na promoção da justiça, na convivência em harmonia e respeito com todos de sua comunidade, e com toda a natureza e todo o cosmo, como sendo parte de sua vida. É necessário educar o homem, para que renuncie o seu egoísmo em favor de um bem comum pleno e vital; um homem capaz de fazer do saber e do conhecimento um serviço, e não uma dominação ou uma exploração. Conforme Teixeira (1999, p. 136), deve-se educar o homem para o amor. O amor, sendo a melhor maneira de convívio, é um convite para sairmos de nós mesmos e fazermos a experiência do outro como alteridade; o amor que rompe a surdez do outro e o traz para fora de sua solidão e isolamento. Platão pretende uma educação integral, que forme o ser humano contemplativo. Essa contemplação leva à descoberta do homem e do mundo em todos seus níveis de realidade.

Nos dias de hoje muito se fala em globalização, como uma tendência inflexível. Assim, a educação ganha maior importância em formar cidadãos para o mundo, sem perder é claro suas raízes culturais. Aceitar todas as culturas sem perder a sua própria cultura. A globalização pode impulsionar a paz e o crescimento

dos povos, como diria Platão, se essa fundamenta-se no diálogo e na solidariedade; todos participando dos mais variados seguimentos da sociedade, dando ênfase, entretanto, no que os une e não no que nos torna distantes. E também é inevitável pensar que tal globalização pode nos levar a uma grande exclusão, se tivermos um Estado puramente controlador e voltado para a competitividade.

Penso que a maior contribuição de Platão, em minha simples convicção, nos dias de hoje, e que influenciou a história do ocidente, seja essa: é de desenvolvermos mais justiça; ter a harmonia presente em tempos de caos, ou seja, trocar o mal pelo bem. Pois para Platão toda a forma de conhecimento e educação são, definitivamente, bondade. E, mesmo que isso não ocorra, o educador platônico ainda tem a possibilidade de se refugiar na solidão do ser, onde, com toda a dignidade, o homem aprenderá a arte última, como possibilidade de educação do homem, a saber, a arte de aprender a morrer (TEIXEIRA, 1999, p. 137).

## REFERÊNCIAS

- BÖHN, Winfried. *A História da Pedagogia: de Platão à atualidade*. 3. Ed. Florianópolis: Editora Conceito Editorial, 2010.
- BRANDÃO, Junito de S. *Dicionário Mítico-etimológico*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- CIRNE-LIMA, Carlos. *Dialética para principiantes*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- CURTIS, Mário G. *História da Grécia*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- FRAILE, Guillermo. *História de la Filosofía*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- GUTHRIE, W. K. C. *Os sofistas*. São Paulo: Paulus, 1995.
- JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
- KERFERD, G. B. *O movimento Sofista*. Trad. M. Oliva. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à Leitura de Platão*. Trad. E. Godinho. Lisboa, Editorial Presença, 1963.
- MARROU, Henri Irénée. *História da Educação na Antiguidade*. São Paulo: Ed. Pedagógica e Universitária, 1975.
- MOREAU, Josef. Platão e a Educação. In: CHATEAU, Jean. *Os Grandes Pedagogistas*. São Paulo: Cia Editora Nacional, 1978.
- OS PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).
- PAVIANI, Jayme. *Platão e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- PESSANHA, J. A. M. Vida e obra de Platão. In: PLATÃO. *Diálogos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).
- PLATÃO. *A República*. Introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, [s.d.].
- PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1974/88.
- REBOUL, Oliver. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- RODRIGO, Lídia M. *Platão e o debate educativo na Grécia Clássica*. Campinas: Armazém do Ipê, 2014.
- TEIXEIRA, Evilázio. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo: Ed. Paulus, 1999.