

O Processo Educativo Humano à Luz de Platão

Dennys Garcia Xavier¹ e Karla Cristina Walter²

Resumo

O estudo das estruturas pedagógico-formativas do Mundo Antigo Clássico pode jogar luz sobre aspetos educativos humanos essenciais, que ecoam, de diversos modos, na contemporaneidade. Um sintético, mas criterioso olhar para o processo educacional naquele Mundo revela tensões que se verificam ainda hodiernamente, como o embate entre o *relativismo* e o *idealismo*: um binómio que, no decorrer da história humana, teima em não se deixar capturar num único ponto de conciliação. Representante máximo de tal embate é Platão, que em sua obra *Teeteto*, estabelece um campo de provas argumentativo que dá voz àqueles pólos. Mas não se trata aqui tão-somente de explorar correntes filosóficas diversas e algumas das suas mais óbvias consequências. A partir da contraposição entre relativismo e idealismo, Platão delineia um programa pedagógico-educativo forte, no qual a imagem de homem ilustrado, de formação filosófica, se sobrepõe à de um homem do povo, formado pelas exigências acriticas da existência quotidiana, não refletida. Aqui, pretende-se analisar o arcabouço teórico da análise platónica e a estrutura pedagógica que dele deriva. Para tanto, foram investigados textos-chave do *corpus* escrito do filósofo ateniense, bem como bibliografia secundária atinente ao tema.

Palavras-chave: processo educativo; relativismo; idealismo; filosofia; pedagogia clássica

1 Doutor em *Storia della Filosofia* pela *Università degli Studi di Macerata* (UNIMC), Itália. Pós-doutorando em História da Filosofia pela *Universidade de Brasília* (UnB) e pela *Universidade de Coimbra* (UC). Professor de Filosofia Antiga do Instituto de Filosofia da *Universidade Federal de Uberlândia* (UFU), Brasil. Vice-presidente da *Sociedade Brasileira de Platonistas* (SBP). Diretor-acadêmico do *Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga e Humanidades* (NEFAH), da *Universidade Federal de Uberlândia* (UFU). Email: dennysgx@gmail.com

2 Mestranda em Educação pela *Universidade de Uberaba* (UNIUBE), Brasil, e em Ciências da Educação pela *Universidade de Coimbra* (UC). Professora da *Faculdade Presidente Antônio Carlos* (UNIPAC), Brasil. Membro do *Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga e Humanidades* (NEFAH), da *Universidade Federal de Uberlândia* (UFU).

Introdução

O estudo dos quadros especulativos do processo educativo no Mundo Antigo pode lançar luz sobre aspetos formativos humanos essenciais, que ecoam, de diversos modos, na contemporaneidade. Um sintético, mas criterioso olhar para o processo educacional naquele Mundo revela, como no caso em tela, tensões que se verificam ainda hodiernamente, como o embate entre o *relativismo* e o *idealismo*: um binômio que, no decorrer da história humana, teima em não se deixar capturar num único ponto de conciliação. Representante máximo de tal embate é Platão, que na sua obra *Teeteto* – cujo subtítulo é “Sobre a ciência (*episteme*)” –, estabelece um campo argumentativo de provas que dá voz àqueles pólos. De um lado, a corrente relativista, na qual, por assim dizer, o homem é a medida de todas as coisas, um “metron” subjetivo a partir do qual tudo o que existe é julgado/avaliado: tese emblematicamente formulada pelo sofista Protágoras; de outro, o idealismo, vertente segundo a qual o que realmente conta é a verdade, a permanência de um conceito atemporal, uma definição posta para além das vicissitudes humanas, de determinações culturais e, por assim dizer, de mera opinião (*doxa*).

No *Teeteto*, Platão parece visar o eixo base de cada forma de relativismo, quer na sua forma “genuinamente” protagórica – em sentido não extremista – quer numa outra, que, por assim dizer, deriva da doutrina do sofista com tensão vulgar e mais radical. A arma que o nosso filósofo tem à disposição para enfrentar o seu adversário é o que ele diz ser “uma substituição do discurso (*logos*)”: de um menor, menos importante, inspirado por matéria relativista, por um maior, mais importante, isto é, como veremos, a digressão sobre o filósofo/homem ilustrado e a vida filosófica/ilustrada propriamente dita (*Teeteto*, 172 B 6-C 1)³.

Os adjetivos utilizados por Platão, para qualificar a passagem de um assunto para outro, servem para valorizar o novo discurso. De facto, indicam imediatamente ao leitor que o que será dito na digressão é uma argumentação alternativa à de Protágoras (de raiz, insistimos, relativista), mas também e sobretudo superior e mais válida, porque é capaz de fundar um tipo de sapiência que escapa ao fluxo contínuo e mutável das opiniões (Burnyeat, 1990). A estrada a percorrer é a da contraposição

3 Como de costume no âmbito da Filosofia Antiga, faremos aqui, relativamente aos textos gregos clássicos, remissão à paginação crítica, derivada de edições clássicas de referência comum (no caso de Platão, por exemplo, a de *Stephanus*, tal como registrada na edição *Platonis Opera*, de J. Burnet (1892-1906). Oxford: Oxford University Press (com várias edições). Colhemos a ocasião para agradecer a *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior* (CAPES-Brasil), cujo apoio foi fundamental para realização deste trabalho.

entre dois modos e estilos de vida antitéticos, o dos retores⁴/homens comuns e o dos filósofos/homens ilustrados. Protágoras havia exaltado as capacidades políticas e educativas do sofista delineando a sua posição acerca do justo; agora, o personagem Sócrates contrapõe-lhe as capacidades específicas do filósofo. A mensagem dirigida aos jovens presentes à discussão fictícia registrada no diálogo platónico é clara: neste debate não há mediações; é necessário escolher a via justa a percorrer (Bostock, 1988, *passim*).

Em tempo: a legitimidade especulativa de uma investigação dedicada às virtudes pedagógicas está, em geral, fortemente condicionada pelo arcabouço histórico-temporal em que está inserida. De facto, a concepção mesma de ação formativa – assim como, entre outras, de lei, de felicidade, de justiça –, ao menos como percebida pelo homem comum, tem origem em esfera não-filosófica, no terreno das tramas sociais, políticas, culturais e religiosas de um povo, em circunscrito arco de tempo. De um ponto de vista *ideal*, então, temos que a proposta de uma teoria educacional alternativa deve integrar-se a uma história das ideias em seu específico contexto antropológico. No entanto, temos motivos para crer que, de uma perspectiva que pensa o homem enquanto tal, ontologicamente imerso em numerosíssimos dilemas práticos irredutíveis a um elenco cientificamente manejável (porque infinito no tempo, em suas diversas combinações possíveis), vale mais a determinação crítica de uma hipótese geral que se interponha como paradigma do correto agir do que a pontual análise de questões técnico-pedagógicas exclusivamente determinadas por circunstâncias históricas e, por isso mesmo, invariavelmente marcadas pela provisoriedade. Certo, a aplicabilidade da hipótese geral não pode (ou não deve) ser pensada como algo essencialmente separado do seu contexto histórico, na medida em que está impregnada por ele (é inegável, a utilidade fática de um *curriculum* formativo – de forte implicação ética – pode/deve ser medida pela sua capacidade de resolver ou não alguns dos problemas práticos mais severos com os quais tem de lidar de um ponto de vista histórico). Mas isso não significa dizer, *a fortiori*, que a sua razão de ser esteja vinculada, enquanto causa, àquele ponto de vista, nem que a sua eficácia resolutiva tenha de se deter a um arcabouço antropológico temporalmente circunscrito. De facto, a trama argumentativa que aqui se quer desvelar, não obstante ancorada em doutrina de filósofo assim denominado “antigo”, revela-se portadora de mensagem atemporal, que, tácita ou manifestamente, surge como perspectiva irrenunciável aos temas relativos à construção de um ajustado percurso de formação humana,

4 Entendido, tal como Platão ensina no *Fedro*, como homem dedicado não à busca pela verdade, mas à arte da persuasão e do arrebatamento e, então, do mero convencimento derivado de técnica argumentativa.

pois que evoca, em suma, a sabedoria dos antigos como remédio para os males contemporâneos (Xavier, 2011, pp. 25-45).

A vida do filósofo/homem ilustrado versus a vida do retor/homem comum

Por um lado, diz Sócrates, temos “os que desde jovens sondam os tribunais e lugares semelhantes” (*Teeteto*, 172 C 8-9) e que⁵

falam sempre com escassa disponibilidade de tempo, porque a água da clepsidra, escorrendo, vai-lhes no encalço, e não lhes é consentido fazerem os discursos que dizem respeito ao assunto de que gostariam, pois o adversário os pressiona com a inexorabilidade das normas e com o auto de acusação para ler: fora destes limites não é lícito falar (*Teeteto*, 172 D 9-E 4).

Estamos face a homens que administram o seu tempo e enfrentam os temas que são obrigados a tratar - dado que têm de “se submeter ao seu aio e senhor, o *demós*, cujas opiniões e preferências deve ter em consideração se quiser ter sucesso na assembleia e em tribunal” - e parecem, por conseguinte, “escravos” (*Teeteto*, 172 D 1). Mestres na arte de adular com as palavras, “pequenos de alma, não retos” (*Teeteto*, 173 A 3), são incapazes de crescer moralmente, de ter um comportamento digno e de cultivar qualquer nobreza de espírito, o que os leva a agir de modo distorcido, com base não na “justiça e verdade”, mas na “mentira e na ofensa recíproca” (*Teeteto*, 173 A 7-8).

Por outro lado, temos os que “dedicam muito tempo aos estudos filosóficos” (*Teeteto*, 172 C 4-5), “homens livres” (*Teeteto*, 172 D 1), que têm sempre tempo à disposição e fazem os seus discursos em paz, com comodidade, sem se preocuparem com o facto de esses discursos serem “longos ou breves” (*Teeteto*, 172 D 8), “bastando que possam apreender o ser” (*Teeteto*, 172 D 9).

O início da digressão propõe uma caracterização formativo-comportamental que deve ser analisada pelo menos sob dois aspetos (Blondell, 2002, pp. 252-257):

1. é evidente a insistência sobre o filósofo/homem ilustrado ser senhor do seu tempo e livre de seguir os temas que considera serem mais importantes:

TEODORO: Disseste muito bem que não somos nós... a sermos escravos dos discursos, mas que são os discursos a serem nossos servidores, e

5 A tradução do grego é nossa.

cada um está à espera de ser levado a termo quando nos parece. De facto, não há juiz nem espectador, como há para os poetas, que nos sirva de inspetor, para nos avaliar e dar ordens (*Teeteto*, 173 C 1-5).

E na *Apologia de Sócrates*:

Sobretudo uma das muitas mentiras que disseram causou-me espanto, isto é, quando afirmaram que vós devíeis prestar muita atenção a não deixardes enganar-vos por mim, pois sou extraordinário a falar. E também que não sentissem vergonha dado que eu os teria imediatamente refutado, assim que vísseis que eu não sou de todo extraordinário a falar, isso sim me pareceu a coisa mais vergonhosa da parte deles. A não ser que chamem extraordinário a falar àquele que diz a verdade. Com efeito, se é isso que entendem, então também eu poderia admitir que sou um orador, mas não como o creem (*Apologia de Sócrates*, 17 A 4-B 6).

[...]

Pois bem! Então tenho de me defender, cidadãos atenienses, e tenho de procurar remover de vós, em tão pouco tempo, aquela calúnia que tendes dentro há muito tempo (*Apologia de Sócrates*, 18 E 5-19 A 2).

Eis, portanto, que os que dedicam muito tempo aos estudos filosóficos se revelam “naturalmente ridículos” quando enfrentam os tribunais ou ocasiões, por assim dizer, socialmente determinada por rituais acrícos (*Teeteto*, 172 C 4-6) (cf. ainda Annas, 1978, pp. 437-443). O seu aparato especulativo e processual (ou, se preferirmos, metodológico) é completamente diferente do imposto pelas práticas retórico-jurídicas dos sofistas/homens comuns (diferença que, como veremos em seguida, não implica só uma diversidade do *modus operandi* do retor e do filósofo);

2. a distinção entre estes dois tipos de homens realizada por Platão no *Teeteto* baseia-se também em elementos educativos decisivos. De facto, todas as atitudes negativas atribuídas aos retores/homens comuns são imputadas a uma má escolha formativa que dispensa, entre outras coisas, os valores morais mais importantes e os princípios basilares tais como a verdade e a justiça (*Teeteto*, 173 A 6-B 3). A prescrição de um programa pedagógico forte desenha um sistema de valores alternativo ao relativismo de corte protagórico - caracterizado pela anulação da possibilidade de qualquer fundamento absoluto da verdade e da justiça - e, por conseguinte, impõe a necessidade de estabelecer alguns eixos sobre os quais se deve estruturar a verdadeira especulação racional. Portanto, não nos encontramos face a uma mera digressão ou a um inciso: aqui, o *Teeteto* deixa-se permear pelo mundo do verdadeiro ser, pelo verdadeiro objeto do conhecimento. De facto, como vimos, o homem ilustrado, ao

contrário do indivíduo socialmente condicionado, vale-se da disponibilidade do seu tempo e da liberdade temática na escolha dos assuntos, precisamente para “apreender o ser” (*Teeteto*, 172 D 9). A imersão nas águas desse mundo, porém, não pode ser completa: com efeito, no âmbito das aparências e do sensível, que é o terreno onde se desenvolve o diálogo, o passo resolutivo para a metafísica é apenas indicado.

Dado que não participam do “coro” dos escravos do discurso, os personagens Sócrates e Teodoro decidem alargar a discussão para uma descrição mais pormenorizada daquele que não é escravo, isto é, do homem educado para o ser (e não para o parecer) (*Teeteto*, 173 B 8-C 5). Vejamo-la mais de perto.

A inserção platônica da vida teórica.

Em primeiro lugar, assere Sócrates, é preciso dizer que os indivíduos ilustrados são os que

desde jovens não conhecem a rua que leva à *agorá*, nem onde se encontra o tribunal ou o Palácio do Conselho, ou qualquer outra sede de reuniões públicas da cidade: leis e decretos, orais e escritos, nem veem nem ouvem. Intrigas de *hetairias* por causas públicas, e convênios, almoços e festins com tocadoras de flauta, nem lhes passa pela cabeça fazer (*Teeteto*, 173 C 8-D 6).

De facto, “nem sequer sabem que não sabem” (*Teeteto*, 173 E 1) quem é de estirpe nobre ou ignóbil, na cidade, ou quem tem esta ou aquela origem genealógica (*Teeteto*, 173 D 6-E 1). O filósofo não aspira a “criar fama” (*Teeteto*, 173 E 2) comportando-se deste modo,

só o seu corpo se encontra na cidade e aí reside, a sua mente julga todas estas coisas de escasso, aliás, de nenhum valor, não as estima de todo, e esvoaça por todo o lugar, como diz Píndaro, *sob a terra*, medindo as superfícies como um geómetra, estudando os astros *lá no céu*, e explorando em todo o lado a natureza inteira das coisas existentes, de cada uma na sua totalidade, sem baixar-se a nenhuma das que estão próximas dele (*Teeteto*, 173 E 2-174 A 2).

Aqui temos um quadro descritivo extremo do homem educado pelas coisas da filosofia, em que podemos encontrar reenvios a elementos não “socrático-platônicos”, mas comumente atribuídos à figura do filósofo pelo vulgo em geral (não conhecer a rua que leva à *agorá* e aos tribunais, ignorar leis, decretos e outros fatores práticos concernentes à vida quotidiana do cidadão) (*Cf. Platão, Górgias*, 484 C 4-485 A 3). Neste sentido, a referência ao testemunho de Píndaro parece particularmente

emblemática: é difícil pensar que Platão tivesse esquecido as páginas das *Nuvens* de Aristófanes em que aquele tipo de atitudes é criticado zombeteiramente:

ESTREPSÍADES: Mas estes aqui (os discípulos de Sócrates), porque estão a olhar para o chão?

DISCÍPULO: Investigam as coisas debaixo da terra.

ESTREPSÍADES: As cebolas, queres dizer. Mas não se preocupem com isso, eu sei onde as há grandes e belas. E esses, dobrados, o que fazem?

DISCÍPULO: Olham para o Érebo, até ao Tártaro (*As Nuvens*, vv. 186-192).

E ainda:

ESTREPSÍADES: Antes de tudo, diz-me o que fazes, por favor.

SÓCRATES: Viajo pelo céu e olho para o sol.

ESTREPSÍADES: Como? Tu olhas para os deuses do alto, do cesto, e não da terra?

SÓCRATES: Não teria podido descobrir com exatidão as coisas celestes, se não tivesse elevado mente e intelecto misturando-os no ar, que é da mesma substância. E se tivesse estudado o céu a partir da terra, não teria encontrado nada, porque a terra atrai para si o humor do pensamento (*As Nuvens*, vv. 224-234).

Este retrato parece alcançar o paroxismo descritivo com a narração da queda de Tales:

TEODORO: Que queres dizer com isso, Sócrates?

SÓCRATES: Teodoro, aquilo que se conta de Tales que, enquanto estudava os astros e olhava para o alto, caiu num poço: uma jovem escrava da Trácia, inteligente e graciosa, pôs-se a zombar dele, observando que se preocupava tanto com conhecer as coisas que estão no céu e, pelo contrário, não via as que tinha à frente do nariz. A mesma facécia pode ser referida a todos os que dedicam a sua vida à filosofia. Em boa verdade, um homem do género ignora não só o que faz um seu semelhante, mas até o que faz o seu vizinho de casa, e ainda se é um homem ou um animal. Pelo contrário, o que é um homem e o que convém à natureza humana fazer ou padecer de modo diferente das outras naturezas, é disso que ele vai à procura e se empenha a fundo na investigação (*Teeteto*, 174 A 3-B 6).

Na nossa opinião, a visão que “os corifeus” têm do filósofo não é, no jogo da cenografia platónica, totalmente “popular” (Bradshaw, 1998, pp. 61-63). Certamente a jovem serva, “inteligente e graciosa” (*Teeteto*, 174 A 5-6), ri e tem a razão do seu lado: é ridículo cair enquanto se olha para as coisas do céu⁶, tal como é ridícula a imagem

6 Esta parece ser uma “releitura” platónica da anedota originária: “um astrónomo costumava sair todas as noites para observar os astros. Assim, uma vez, enquanto vagueava pelos arredores da cidade e tinha toda a

do filósofo que, ao procurar os fenómenos debaixo do chão, chega às “cebolas” ou a coisas do género. Note-se, todavia, que

1. o *Teeteto* não faz referência explícita a Aristófanés, mas a Píndaro e o passo do diálogo leva consigo um conteúdo de seriedade dificilmente contestável. De facto, como vimos, o estudo do que está debaixo do chão e do que está no céu implica a exploração de cada parte da natureza das coisas existentes e de cada uma na sua totalidade (*Teeteto*, 174 A 1-2). Além disso, o raciocínio do homem educado na filosofia, tal como Píndaro o descreve, visa um exercício de conhecimento geométrico e astronómico de cariz fortemente platónico;

2. a figura paradigmática de Tales – apesar daquele tom “popular” devido à inflexão descritiva dos “corifeus” – parece constituir para Platão o símbolo de um olhar filosófico novo, característica teorética do filosofar como contemplação, análogo ao traço característico que a tradição atribuía também a Pitágoras e a Anaxágoras, como resulta deste fragmento do *Protréptico* de Aristóteles⁷:

qual é então o objetivo para o qual a natureza e Deus nos geraram? Interrogado acerca disso, Pitágoras respondeu: “observar o céu”, e costumava dizer que era alguém que especulava sobre a natureza e que tinha vindo ao mundo para cumprir esse objetivo. E dizem que Anaxágoras, interrogado acerca de porque se pode desejar ter sido gerado, respondeu assim: “observar o céu e os astros que estão à volta dele, e a lua e o sol”, como se não achasse serem dignas todas as outras coisas.

Tanto o passo sobre Píndaro quanto a anedota sobre Tales podem ser lidos *também* pela perspetiva de um novo ideal de vida teorética/percurso formativo e pelo tipo de ciência puramente especulativa que é o seu fundamento. O filósofo quer descobrir qual é a “essência” de cada realidade e do homem e quer apreender a sua relação com “a natureza inteira das coisas existentes”, além de querer compreender o que convém à natureza humana baseando-se na sua constituição mais íntima⁸. Os “verdadeiros filósofos”, diz Platão na *República*, “são os que amam contemplar a verdade” (*República*, 475 E 2-4) e, no *Fedro*, o filósofo põe em evidência a relação ontológica estrutural que subsiste entre a contemplação da verdade e o ser humano: é isso que está em

atenção dirigida para o céu, caiu distraidamente num poço. Dado que se queixava e gritava, um transeunte ouviu os seus gemidos, aproximou-se do poço e informou-se acerca do que acontecera; e disse-lhe: “precisamente tu, que procuras observar o que há no céu, não vês o que está no chão?” (Chambry, 1928, fábula 65).

7 Aristóteles, *Protréptico*, fr. 11 Ross.

8 “O Sócrates de Platão prefigura o *chorismos* das Ideias no seu discípulo: não ainda como doutrina, mas como modo de vida. De facto, ele faz parte da comunidade só com o corpo e cede-o à comunidade como seu género de tributo. Ainda não foi proclamada a característica eminente da atemporalidade dos objectos filosóficos e já o filósofo fez dela a *sua* característica” (Blumenberg, 1988, p. 19).

jogo na releitura platónica da imagem “popular” dos filósofos. Leiamos o passo do *Fedro* – fortemente permeado da metafísica de Platão – que permite apreender as estruturas conceptuais que são a base daquela releitura:

SÓCRATES: A alma que tenha visto o maior número de seres, é lei que se transplante no sémen de um homem que deverá ser amigo do saber e do belo, ou amigo das Musas, ou desejoso de amor. A que vier em segundo lugar, é lei que se transplante num rei que respeite as leis ou num homem hábil em guerra e apto a comandar. A terceira, num homem político ou num economista ou financeiro. A quarta, num homem que ama o trabalho, ou num que pratique ginástica ou que se dedique à cura dos corpos. A quinta está destinada a ter uma vida de adivinho ou a de um iniciador nos mistérios. À sexta convirá a vida de um poeta ou de um dos que se ocupam da imitação. À sétima, a vida de um artesão ou de um agricultor. À oitava, a vida de um sofista ou de um adulator do povo. À nona, a vida de um tirano (*Fedro*, 248 D 2-E 3).

O conceito de fundo expresso por Platão é o seguinte: tu és homem só para a Verdade e sem a contemplação da verdade não podes ser homem. Conclui o *Fedro*:

Com efeito, a alma que nunca contemplou a verdade nunca poderá alcançar a forma de um homem (*Fedro*, 249 B 5-6).

Eis porque um homem do género, “quando se encontra em tribunal ou em outro lugar qualquer”, obrigado a discutir sobre o que tem aos seus pés e à frente do nariz, provoca “o riso não só das escravas da Trácia, como também do resto das pessoas, caindo, por inexperiência, nos poços e noutras dificuldades” (*Teeteto*, 174 B 8-C 6). De facto, nunca se ocupou dessas coisas, porque lhe cabe olhar mais para o alto.

Considerações finais

Na nossa opinião, visto desta perspetiva, o discurso “dos corifeus” reveste uma dupla função bastante clara de técnica cenográfica:

- estamos face a um quadro geral formulado a partir de uma abordagem eminentemente banal, acrítica, típica do senso comum, constituída essencialmente pelos conteúdos que cada cidadão ateniense atribuiria, sem sombra de dúvidas, ao filósofo;

- por outro lado, sob a máscara “jocosa” (porque se trata efetivamente de jogo da escrita) de aparente banalidade desse quadro, temos a indicação de um conteúdo platónico claro, não só não completamente escondido, mas até surpreendentemente bem delineado. Com efeito, logo a seguir ao passo sobre Tales, como em parte vimos, o tom da argumentação muda: de uma imagem extrema, plena de conotações popula-

res – apesar da, e voltamos a insistir, estrutura platónica de fundo –, passa para outra, em nada excessiva, absolutamente conforme às convicções platónico-socráticas. Além de não se interessar pelas coisas humanas – mas pelo ser humano enquanto tal – e parecer cómico e ignorante quando fala em tribunal, o filósofo, diz Sócrates:

1. ri dos elogios e das gabarolices dos outros

De facto, se ouvir elogiar um tirano ou um rei, ele pensa que se está a elogiar um pastor, por exemplo, de porcos ou de ovelhas ou de vacas, porque ordenha muito leite. Mas pensa que tiranos e reis pastam e ordenham um animal mais teimoso e insidioso do que os outros, e que um homem do género, por falta de tempo, se torna não menos selvagem e inculto do que os pastores, num estábulo na montanha com muros construídos à sua volta (*Teeteto*, 174 D 3-E 2).

2. despreza as riquezas e os elogios às estirpes porque são típicas

dos homens que têm a vista fraca e curta, homens que, por falta de cultura, não são capazes de olhar sempre para o todo, nem de calcular que de avós e de antepassados cada um de nós tem miríades inúmeras, e que neles cada um de nós tem miríades de ricos e de pobres, de reis e de escravos, de bárbaros e de Helenos (*Teeteto*, 174 E 6-175 A 5).

Eis que, determinado o horizonte da formação filosófica, os papéis invertem-se perfeitamente: o homem do tribunal, da vida socialmente determinada, pequeno de espírito, afastado da sua realidade limitada e da sua perspetiva fraca

suspenso àquela altura, ao olhar lá do alto, sente tonturas, porque não está habituado (*Teeteto*, 175 D 2-4).

Tal como o filósofo em relação aos procedimentos legais

sente-se em embaraço e balbucia, fazendo rir não as servas trácias nem os ignorantes, porque esses não percebem a situação, mas todos os que foram educados de maneira oposta à dos escravos (*Teeteto*, 175 D 4-7).

Aqui a contraposição entre homem ilustrado e homem do vulgo chega ao seu ápice dramático. O primeiro parece ingénuo e é incapaz de desenvolver operações servis, mas é um homem educado efetivamente para a liberdade e para dispor do seu tempo; o segundo, pelo contrário, sabe desenvolver pronta e rapidamente todos os deveres típicos de um servo, mas não sabe “lançar o manto à maneira de um homem livre”,

nem agarrar a harmonia dos discursos para cantar com hinos adequados a verdadeira vida dos deuses e dos homens felizes (*Teeteto*, 175 E 5-176 A 2).

O modelo educativo de vida filosófica, com a sua capacidade de harmonizar e finalizar o tempo limitado da existência quotidiana à obtenção cognoscitiva de objetos subtraídos à dimensão do tempo linear, aparece como único capaz de escapar à presa dos “deveres servis”. Estes deveres são os impostos por uma cidade, onde não se tenha afirmado uma ordem nova, radicada no justo; mais exatamente, em que não se tenha realizado a verdadeira liberdade, de que só o filósofo pode dizer-se portador, não só na sua função de cantor legítimo de deuses e homens felizes, mas até em gestos aparentemente mais exteriores, apesar de igualmente significativos, como o lançar o manto com a mão direita (Cornford, 1935, *passim*).

Os “corifeus” não falam dos filósofos com estes termos. O “jogo” da digressão levou-nos, sem solução de continuidade, de um discurso popular a um sério e rigoroso. A resposta de Teeteto prepara a bela e altíssima conclusão de tal discurso:

TEODORO: Sócrates, se tu conseguisses persuadir todos como fizeste comigo, haveria mais paz e males menores entre os homens (Teeteto, 176 A 3-4).

Platão é fonte imorredoura de potência de codificação, interpretação e síntese crítica das tradições especulativas precedentes e ponto de referência irrenunciável para a fortuna crítica posterior. Do entrelaçamento – de natureza sincrônica ou diacrônica (Ostenfeld, 2000, pp. 211-215) – de suas reflexões pedagógicas com os anseios formativos contemporâneos pode desembocar um rico, e em tudo atual, modelo ético-pedagógico, especialmente eficaz quando o que está em jogo é o *curriculum* de formação psicagógica humana (no sentido mesmo de treino para uma boa condução da alma). Os dilemas hodiernos relativos à concepção de *paideia* – a formação humana tomada em seu todo – são, em sua essência, tão antigos quanto o próprio homem da *polis*, vale dizer, o homem enquanto cidadão (Reale, 2005, pp. 22-35). Seria pouco prudente, pelo que parece indicar a força emblemática do discurso “clássico” aqui evocado, não voltar o olhar cuidadoso ao que nos reservam, para aquele propósito, os textos do filósofo.

Referências bibliográficas

- Annas, J. (1978). Plato and Common Morality. *The Classical Quarterly*. New Series, 28(2), 437-451.
- Aristófanis (1984). *As Nuvens*. Ed. bilíngue. Lisboa: Inquérito.
- Blondell, R. (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. New York: Cambridge.
- Blumenberg, H. (1988). *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*. Bologna: Il Mulino.
- Bostock, D. (1988). *Plato's Theaetetus*, Oxford: OUP.
- Bradshaw, D. (1998). The argument of the Digression in the *Theaetetus*. *Ancient Philosophy*, 18, 61-68.

- Burnet, J. (1892-1906). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- Burnyeat, M. F. (1990). Protagoras and self-refutation in the Plato's *Theaetetus*. In S. Everson (Ed.), *Epistemology* (pp. 35-59), Cambridge: Cambridge University Press.
- Chambry, E. (1928). *Aesopi fabulae*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*. London: Routledge.
- Ostenfeld, E. (2000) Who speaks for Plato? Everyone!. In G. A. Press (Ed.), *Who speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity* (pp. 211-219) USA: Rowman & Littlefield Publishers.
- Reale, G. (2005). *Platone: Alla ricerca della sapienza segreta*. Milano: BUR.
- Xavier, D. G. (2011). *Com Socrate oltre Socrate: Il Teeteto come esempio di teatro filosofico*. Casoria (NA): Loffredo Editore.

The Educational Process According to Plato

Abstract

The study of pedagogical and formative structures of the Ancient World can throw light on the essential human educational aspects, echoing in many ways, in contemporary times. A concise but insightful look into the educational process in the Ancient World reveals tensions that still exist at the present time, such as the clash between *idealism* and *relativism*: a conflict that in the course of human history, insists on not being captured in a single point of reconciliation. The highest representative of such confrontation is Plato, who in the *Theaetetus*, establishes a framework for argumentative evidence that gives voice to those poles. But this is not merely to explore different philosophies and some of their most obvious consequences. From the opposition between relativism and idealism, Plato outlines a strong educational-pedagogical program, in which the image of an illustrated man, with philosophical training, overlaps that of a man of the people, formed by the uncritical demands of the unreflective daily life. Here, we intend to analyze the theoretical framework of the Platonic analysis and the pedagogical structure resulting from it. Thus, we investigated the key-texts of the written *corpus* of this Athenian philosopher, as well as secondary literature regarding this topic.

Key-words: educational process; relativism; idealism; philosophy; classical pedagogy

Panorama General del Proceso Educativo en el Mundo Clásico Según Platón

Resumen

El estudio de las estructuras pedagógicas y formativas de la Antigüedad Clásica puede arrojar luz sobre los aspectos educativos humanos esenciales, haciéndose eco de muchas maneras, en la época contemporánea. Una breve mirada en el proceso educativo de tal momento revela las tensiones que todavía existen en nuestro tiempo, como el choque entre el idealismo y el relativismo: un binomio que en el curso de la historia humana, insiste en no ser capturado en un solo punto de reconciliación. El mejor representante de esta confrontación es Platón, que en su *Teeteto*, establece un marco para la evidencia argumentativa que da voz a los polos. Pero aquí no se trata simplemente de explorar diversas filosofías y algunas de sus consecuencias más evidentes. Desde la oposición entre el relativismo y el idealismo, Platón describe un programa educativo-pedagógico fuerte, en lo que la imagen del hombre ilustrado, de formación filosófica, se

superpone la de un hombre del pueblo, formado por las exigencias de la vida diaria acrítica, no investigada. En este sentido, se propone analizar el marco teórico del análisis platónico y la estructura pedagógica que deriva del mismo. Por lo tanto, se investigaron los textos-clave del *corpus* escrito del filósofo ateniense, así como la literatura secundaria, referida al tema.

Palabras-clave: proceso educativo; relativismo; idealismo; filosofía; pedagogía clásica