

FACULDADE CATOLICA DE ANAPOLIS

CURSO DE FILOSOFIA



TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

**O ESTABELECIMENTO DA DISCIPLINA FILOSÓFICA NO
SÉCULO IV A.C.**

Alexandre Dantas da Silva

BRASÍLIA, 2018

FACULDADE CATOLICA DE ANAPOLIS
CURSO DE FILOSOFIA



TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO

**O ESTABELECIMENTO DA DISCIPLINA FILOSÓFICA NO
SÉCULO IV A.C.**

Alexandre Dantas da Silva

Trabalho apresentado ao curso de Filosofia da Faculdade Católica de Anápolis , como pré-requisito para obtenção da graduação em Filosofia.

BRASÍLIA, 2018

ALEXANDRE DANTAS DA SILVA

O ESTABELECIMENTO DA DISCIPLINA FILOSOFICA NO SEC IV A.C

ANAPOLIS ___ / ___ / ___

BANCA EXAMINADORA

PROF. 1

PROF. 2

PROF. 3

AGRADECIMENTOS

Agradeço Primariamente a Deus Todo-Poderoso, que me chamou a vida, não só para passar por ela, mas para ser uma peça fundamental nos seus planos, “ó Senhor fazei-me instrumento de Vossa Paz”. A Virgem Maria, minha Rainha e Senhora a quem consagro toda a minha vida, e ao meu pai Seráfico a quem tenho total admiração e o busco como exemplo.

Aos meus familiares, em especial a meu pai (Genivaldo) e minha mãe (Maria de Fátima), a meus irmãos (Thais, Alex e Lais) que me acompanharam em todos os momentos da minha vida, a meus sobrinhos (Yasmin Helena, Enzo Gabriel, Julia e Benjamin) . Meus avós e tios, que foram exemplos para a minha formação social e Cristã Católica.

Por fim, quero agradecer a minha orientadora, ao corpo Docente da faculdade Católica de Anápolis que me deu a abertura para reconhecer o curso de filosofia

Que o Senhor com a sua infinita misericórdia e bondade, possa enchê-los com toda a Graça necessária.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	09
CAPITULO I: O CONTEXTO HISTORICO DA EDUCAÇÃO DA GRECIA ARCAICA .	11
1.1 – MODELOS DE EDUCAÇÃO NA GRECIA	11
1.2 – A SOFISTICA	14
1.3 PLATAO E ISOCRATES.....	16
CAPITULO II: PLATAO, FILOSOFIA E INTELECÇÃO	20
2.1 – O MENON E A TEORIA DA ANAMNESE	20
2.2 – O FEDON E A FILOSOFIA COMO ENSAIO PARA A MORTE	25
2.3 – A REPUBLICA E A TEORIA DAS FORMA	28
CAPITULO III: ISOCRATES, FILOSOFI E COMUNICAÇÃO.....	33
3.1 – A CRITICA DE ISOCRATES AOS SOFISTAS	33
3.2 – O CONCEITO ISOCRATICO DE FILOSOFIA	38
3.3 – O PRAGMATISMO ISOCRATICO E A REFUTAÇÃO ARISTOTELICA	41
CONCLUSAO	46
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS	49

“De fato, visto que a natureza , toda ela, é de uma mesma família, visto que tudo foi aprendido pela alma, nada impede que lembrando de uma só coisa que seja ao que precisamente chamamos aprender – encontramos também todo o resto...”

Platão

“O poder da boa oratória é considerado o mais certo índice de um entendimento consistente, e o discurso que é verdadeiro , lícito e justo é a imagem externa de uma alma boa e confiável” **Isócrates**

RESUMO

O objetivo deste trabalho é mostrar como se deu o estabelecimento da disciplina filosófica – processo que ocorreu em Atenas durante o século IV a.C. Nesta época, o termo filosofia ainda não se havia estabelecido e era utilizado para descrever as mais diversas práticas e doutrinas. Concentramos nossas análises nas obras de Isócrates e Platão, pois ambos utilizavam o termo filosofia na caracterização de suas respectivas formas de educação. Os dois intelectuais atenienses mantiveram um vigoroso debate durante grande parte do século IV a.C. acerca da melhor forma de educação para os cidadãos da *polis* – este debate esteve, obviamente, conectado às suas visões concernentes a epistemologia. Neste trabalho, analisamos (i) o desenvolvimento da educação na Grécia antiga, (ii) a teoria do conhecimento de Platão (assim como algumas de suas idéias a respeito da pedagogia) e (iii) as críticas reservadas por Isócrates aos estudos levados a cabo na Academia Platônica.

Palavras chaves: Platão, Isócrates, educação, Retórica, Filosofia, Sofística

Abstract

The aim of this paper is to show how philosophy established itself as an organized field of study (this process in took place throughout the 4th century BC, in Athens). Around that time, the word philosophy was used to describe a wild variety of studies and practices. We will focus our analysis in the works of Isocrates and Plato; both of them used the word philosophy to describe their brand of education. These two Athenian intellectuals sustained a vigorous debate about how to better educate the citizens in order for them to serve the *polis* -- a debate that was unmistakably connected with their views on epistemology. In the course of our research, we assessed (i) the development of education in Ancient Greece, (ii) Plato's theory of knowledge (as well as some of his speculations about education) and (iii) Isocrates' criticism of the Academic 'syllabus'.

Key words: Isocrates, Plato, Aristotle, Education, Rhetoric, Philosophy, Sophistic.

INTRODUÇÃO

A finalidade deste trabalho é investigar como se deu o estabelecimento da disciplina filosófica no século IV a.C – levando em consideração que, nesta época, não havia um conceito formado de filosofia, mas, tão somente, a proposta, por parte de algumas escolas de pensamento, de formas próprias de aquisição e transmissão do conhecimento. Vale dizer, o objeto da presente pesquisa é apresentar um estudo do processo histórico e epistemológico que levou ao estabelecimento da disciplina filosófica, como entendemos hoje.

Partindo desta idéia, apresentaremos o embate que existia, naquela época, entre dois modelos de educação, a Retórica e a Filosofia. Os dois grandes pensadores que protagonizaram este embate foram Isócrates, representando à Retórica, e Platão, defendendo a Filosofia.¹ A respeito da influência de Isócrates na querela educacional do século IV a.C ateniense, Jaeger (1989:227) afirma:

Dentro do panorama da universal peleja do espírito em redor da essência da verdadeira *paidéia*, que a literatura grega do séc. IV a.C. nos apresenta, Isócrates, como mais destacado representante da retórica, personifica a antítese clássica do que Platão e a sua escola representaram. A partir de então ressoa como nota fundamental através da história da cultura antiga o pleito da Filosofia e da retórica, cada uma das quais pretendendo ser a melhor forma de educação.

Para melhor compreensão deste trabalho, optou-se por dividi-lo em três capítulos. O primeiro abordará o contexto histórico referente a educação na Grécia clássica; as primeiras formas de transmissão do conhecimento - a partir das poesias homéricas, passando pelos sofistas e suas contribuições para a formação do homem grego, até chegar a Platão e Isócrates e suas respectivas escolas em Atenas. O segundo lidará mais pormenorizadamente com as idéias de Platão sobre a aquisição do conhecimento, ou seja, a sua epistemologia, dando a forma para o que mais tarde se

¹ Filosofia aqui deve ser entendida como o modelo educacional platônico, pois como foi dito, ainda não se havia cristalizado a idéia de filosofia que temos hoje. Mas como veremos durante o curso da presente pesquisa, tínhamos (no século IV a.C. ateniense) tanto Isócrates e Platão afirmando que seus modelos educacionais eram a verdadeira filosofia.

chamará de filosofia. E o terceiro apresentará a idéia isocrática sobre como o homem deve ser educado, neste caso a partir da retórica - ao qual ele vai chamar de perfeita filosofia.

Para podermos entender mais a fundo a peleja que existia entre estes pensadores, teremos que adentrar em seus pensamentos acerca do que cada um entendia por filosofia, afinal, como já foi dito, ainda não se tinha um conceito formado sobre ela, mas uma tentativa entre os dois de afirmar que suas respectivas proposições sobre os modos de educação eram filosofia, já que ambos afirmavam serem filósofos.

O ponto de vista sobre filosofia entre os dois eram totalmente divergente, pois, para Isócrates, a disciplina filosófica não passava de uma produção de discursos, mas esses discursos deveriam ter uma ordem, método, e seguirem preceitos bem rígidos, e só quem poderia ensinar tudo isso era um educador bem entendido destes assuntos os quais dizem respeito à retórica. Esses discursos, para ele, devem sempre estar ligados à política, e só a partir dela é que o homem pode ter um aprimoramento moral. Desta forma, podemos aferir que filosofia para Isócrates era uma atividade de comunicação que pressupunha uma atividade política e pragmática.

Já para Platão a filosofia tem um sentido totalmente diferente. Para ele, filosofia é um ensaio para morte, ou seja, o homem só pode adquirir conhecimento de algo se ele se desligar dos seus sentidos, do seu corpo e contemplar as coisas que estão em um estado Ideal. Por este motivo é que o conceito de filosofia entre Platão e Isócrates se diverge, posto que para Isócrates filosofia é uma ação comunicativa e pragmática e para Platão o homem cuja pretensão é ser filósofo deve se desligar desses sentidos para poder contemplar a verdade e, somente depois, passar o conhecimento aos outros de uma forma imperfeita.

Portanto, a divergência que há acerca da filosofia entre Platão e Isócrates é que enquanto para um, filosofia tem seu fim na comunicação para o outro o fim está ligado à contemplação das Formas, ou seja, para Platão filosofia está ligada ao ato de inteligir enquanto para Isócrates está ligado ao ato de comunicação.

CAPITULO I

O CONTEXTO HISTÓRICO DA EDUCAÇÃO NA GRÉCIA

ARCAICA

Para chegarmos ao grande problema que existia no século IV a.C. sobre qual era a melhor forma de educação e qual merecia o nome de Filosofia, julgou-se necessário fazer um breve contexto histórico a respeito das formas de educação na Grécia Antiga. É de suma importância entender como surgiu a Cultura grega e como a partir desta foram-se fixando os modelos de educação.

É importante notar que, no que diz respeito à educação homérica e à educação em Esparta, faremos apenas um apanhado breve e geral, no intuito de contrapor seu desenvolvimento ao desenvolvimento da educação em Atenas (que é, mais propriamente, o que nos interessa no presente trabalho)

Assim, chegaremos aos dois celebres educadores da Atenas do Século IV a.C. Platão e Isócrates, o primeiro representando a filosofia e o segundo a retórica e ambos em um embate ferrenho entre eles e a sofística. Portanto, depois de apresentarmos como foi surgindo a educação na Grécia Antiga abordaremos a formação da Escola isocrática e da Academia platônica e como estas foram importantes para a formação dos atenienses.

1.1 – MODELOS DE EDUCAÇÃO NA GRÉCIA

É verdadeiramente com Homero que deveremos começar a nossa investigação sobre a educação na Grécia arcaica, pois é partindo da *Ilíada* e da *Odisséia* que toda a cultura e a educação foram ganhando espaço entre os gregos. As poesias homéricas foram por muito tempo base para toda a formação dos jovens gregos, e muitos pensadores como Platão e Xenofonte as mencionam como as grandes educadoras da Grécia. No livro X da *Republica* Platão afirma, por meio de Sócrates, ter uma ternura e um respeito por Homero, (cf.535 b8-c4), e Xenofonte em sua obra *O Banquete* nos

apresenta um jovem que para se tornar um homem completo aprendeu forçosamente a recitar de cor a *Ilíada* e a *Odisséia*:

Entre tantos testemunhos que atestam a presença de Homero à cabeceira de todo grego cultivado, como à de Alexandre em campanha, ressaltarei o do *Banquete* de Xenofonte, onde um personagem, Nicerato, nos diz: “Meu pai, desejando que eu me tornasse um homem completo [...], forçou-me a aprender Homero; e assim, até hoje, sou capaz de recitar de cor a *Ilíada* e a *Odisséia*.” (Xenofonte apud Marrou, 1966, p.27)

O conteúdo da educação contido nestas obras não era meramente estético, mas se tornou uma base para a formação dos gregos por conter valores éticos, valores esses que Homero atribuía às suas personagens (como Aquiles e Fênix), os jovens gregos ao lerem estas epopéias adquiriam para suas vidas os aprendizados que Homero projetava por meio de suas personagens (cf. Marrou 1966 p.27). O que encontramos em Homero e que se tornou fundamental para explicar a educação e a tradição militar grega era que a educação originalmente era um privilégio de uma aristocracia de guerreiros, como afirma Henri-Iréneé Marrou em sua obra *A história da Educação na Antiguidade*.

Nos séculos anteriores ao século IV aC. a educação grega era prioritariamente militar. Os gregos viam em seus jovens homens que, com sua força e bem treinados, serviriam honrosamente a *Pólis*. Este ideal de educação militar vem dos tempos de Homero, os jovens gregos encontravam nas páginas da *Ilíada* e da *Odisséia* os seus valores de pertença a uma comunidade que eles deveriam amar e proteger.

Segundo Marrou (1966:32-50), esta educação militar vai atingir seu apogeu em Esparta. A educação do jovem espartano era primordialmente um aprendizado do ofício das armas, uma coletividade militar que deu a Esparta a conquista de vários territórios. Esparta não queria formar um herói, mas sim uma cidade inteira deles. Para formar um guerreiro Esparta formulou um “adestramento”, essa educação era necessariamente em função do Estado. Desde o seu nascimento a criança era levada para os anciãos, aqueles que eram belos, robustos e bem formados eram recrutados aos sete anos de idade para o treinamento militar onde eles iam receber instruções pré-militares até atingir a maturidade para colocá-las em prática no campo de batalha. A educação espartana não

era pouco letrada, os jovens também aprendiam música e poesia que eram formas arcaicas de literatura.²

Depois de passarmos por estas formas de educação chegamos a Atenas, o cenário onde se passará toda a problemática existente entre filosofia, retórica e sofística. Por ter suas estruturas abaladas pela guerra em 404 a.C.³, Atenas se vê diante de vários problemas, dos quais ela deverá tirar força para se reerguer. A *pólis* ateniense encontrará em sua cultura espiritual e educacional a força necessária para voltar ao status que tinha perdido com a guerra. Deste modo, é que Atenas no século IV aC. converteu-se em um espírito de reconstrução interior e exterior. Com isso, a educação ateniense vai aos poucos deixando de ser uma educação prioritariamente militar e vai ganhando espaço principalmente civil. Assim, Jaeger (1989:336) afirma:

O problema do presente faz com que o impulso pedagógico se reforce em proporções enormes, torne-se premente e adquira, graças ao sofrimento universal dos homens, uma profundidade imprevista. A idéia da *paidéia* não tarda a converter-se em expressão autêntica dos anseios espirituais da geração seguinte. O século IV aC. é a época da história da *paidéia*, se entendermos por esta o despertar de um ideal consciente de educação e de cultura. É com razão que coincide em um século tão problemático.

A educação militar não vai ser deixada de lado. Atenas vai continuar com pequenas guerras com seus vizinhos e por isso é necessária uma formação militar, não tão intensa como em Esparta, mas um sistema militar eficiente chamado *efebia*, que consistia em recrutar jovens de dezoito aos vinte anos.

Nos séculos anteriores ao século IV aC. só quem tinha acesso a educação era a aristocracia e de forma individual. Ou seja, o pedagogo ensinava ao jovem tudo necessário para ele ingressar na vida adulta. Mas com a vulgarização da educação era necessário que ela se institucionalizasse para receber um número maior de jovens. A

² Houve, na Grécia, outras formas de educação que não foram abordadas neste breve resumo. Algumas serão contempladas mais adiante (como a filosofia e a retórica), outras, não se julgou necessário abordar, como a pederastia e a educação física.

³ Trata-se aqui da Guerra do Peloponeso – conflito entre Atenas e Esparta que marcou profundamente a história de Atenas e gerou resultados catastróficos para o império ateniense, abalando assim as estruturas de sua sociedade como um todo.

educação em Atenas estava deixando de ser individual e passando a ser coletiva, temos aqui o surgimento das escolas.

1.2 – A SOFÍSTICA

Na segunda metade do século V a.C. havia um problema urgente que deveria ser resolvido, como se daria a formação do homem político? Depois da crise da tirania do século VI a.C. os homens gregos passaram a aspirar mais pela vida política. A *areté* que antes estava nos domínios dos esportes e na vida elegante da aristocracia, passa agora, como afirma Jaeger (1989:333) para a política, ou seja, os gregos agora encontram seu ideal de virtude (valor) na política.

É certo que o conceito de *areté* esteve desde o início estreitamente vinculado a questão educativa. Com o desenvolvimento histórico, porém, o ideal da *areté* humana sofreu as mudanças da evolução do todo social e também nelas influi. E o pensamento teve que orientar-se vigorosamente para a questão de saber qual o caminho que a educação teria de seguir para alcançar a *areté*. A fundamental clareza com que se coloca esta questão, e sem a qual seria inconcebível o nascimento da idéia grega unitária da formação humana, pressupõe a gradual evolução que viemos seguindo desde a mais antiga concepção aristocrática de *areté* até o ideal político do homem vinculado a um estado jurídico.

Partindo do problema citado acima, surgem homens que dedicaram a sua vida a resolver este problema, estes homens são os Sofistas. Eles afirmavam poder ensinar ao homem uma carreira de cidadão do Estado, e de formar o futuro governante da *polis*. A partir desse ideal sofístico de educação é que temos uma revolução pedagógica na Grécia. Os sofistas eram pedagogos, e não tinham escolas fixas e institucionalizadas. Estes pedagogos reuniam em torno de si muitos jovens e passavam para eles a formação, que segundo Marrou (1966:86), durava de três a quatro anos. Esta formação

que os sofistas ofereciam era remunerada, ou seja, eles cobravam, e na maioria das vezes um preço alto, por seus trabalhos.

Por ser um trabalho remunerado, era necessário que estes profissionais fizessem propaganda de suas formas de educação, portanto, eles iam de cidade em cidade persuadindo as pessoas para que elas procurassem os seus serviços. Esta forma sofisticada de persuasão era um “comércio do saber”, pois para que eles adquirissem mais alunos, iam a uma cidade onde faziam um discurso (que, normalmente, lidava com assuntos relacionados aos problemas da região, ou ainda, com um tópico que lhes era proposto no momento de sua apresentação) e desta forma arrebanhavam uma clientela atrás de si.

O conteúdo ensinado pelos sofistas a seus discípulos era prioritariamente político-pedagógico. O que eles pretendiam era tornar os jovens bons cidadãos, capazes de dirigir a sua própria casa e de agir com os negócios da *pólis* com eficácia, desta forma, Jaeger (1989:234) afirma: “foi das necessidades mais profundas da vida do Estado que nasceu a idéia da educação, a qual reconheceu no saber a nova e poderosa força espiritual daquele tempo para a formação de homens, e a pôs a serviço dessa tarefa”.

O ensino dos sofistas é pragmático e imediato. Eles não perderão tempo em buscar o elemento primeiro que deu origem ao universo, como os filósofos da Jônia, ou com a natureza dos deuses (a este respeito, alguns afirmavam não ter estes estudos nenhuma relevância). O pensamento sofisticado é, portanto, pragmático, pois tudo o que eles ensinam é para ser colocado em prática na *polis* em uma vida social e política.

A sofisticada não é um movimento científico, mas sim a invasão do espírito da antiga física e “historia” dos Jônios por outros interesses da vida e sobretudo pelos problemas pedagógicos e sociais que surgiram em consequência da transformação do estado econômico e social. (Jaeger 1989, p. 241)

Os sofistas, partindo do pressuposto de que uma argumentação tem sempre dois lados: o pró e o contra, pretendiam habilitar seus alunos a sair vencedores de uma discussão. Esses pedagogos criaram um procedimento sistemático que tinha como princípio a *erística*, que visava confundir os adversários em um discurso, ou seja, o que

eles ensinavam era, prioritariamente, uma forma de persuasão - válida, teoricamente, para qualquer discussão. Associada às técnicas erísticas, os sofistas também ensinavam a prática de bem falar diante do público, para que assim a persuasão fosse mais eficaz. Essa técnica ficou conhecida como retórica.

As origens da retórica podem ser vistas nas palavras de honra proferidas nos funerais, principalmente dos guerreiros. Mas a área na qual ela ganhou maior destaque foi a política – permitindo ao cidadão grego, pronunciar discursos políticos no âmbito público, fazendo assim com que seu ponto de vista se tornasse conhecido por seus pares. Também no campo jurídico a retórica era o meio mais eficaz de se alcançar sucesso em uma causa legal. Tanto no âmbito político como no jurídico, a retórica perdura até os nossos dias. A respeito da importância da retórica e da sofística, Jaeger (1989, p.236) afirma:

É natural que encaremos os sofistas retrospectivamente pelo ponto de vista céptico de Platão, para quem o princípio de todo o conhecimento filosófico é a dúvida socrática sobre a possibilidade de ensinar a virtude. É, porém, historicamente incorreto e inibe toda a compreensão autêntica daquela importante época da história da educação humana sobrecarregá-la de problemas que aparecem apenas numa fase posterior da reflexão filosófica. 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.

1.3 – PLATÃO E ISÓCRATES

Diante da propagação das idéias de ensino dos sofistas, Isócrates e Platão vão, cada um de sua maneira, dar as suas visões de como devem ser a forma de educação dos gregos. É importante ressaltar que eles encontrarão em Atenas um mundo intelectual já formado pelos sofistas: retóricos e erísticos, e é partindo dessa forma de educação que Platão e Isócrates apresentaram as suas idéias acerca da formação do povo ateniense. Também é de suma importância frisar que ambos, a partir de seus pensamentos e de forma diversa, criticarão os modelos educacionais oferecidos pelos sofistas.

Deste modo, de uma forma breve, apresentaremos como se deu a formação da escola isocrática e posteriormente a academia platônica, para assim termos bases para entrar mais a fundo nos seus pensamentos acerca da educação dos atenienses. Pois como já foi dito ambos queriam afirmar a sua *Paidéia* como a melhor forma de educação para os gregos do século IV a.C. Não queremos colocar neste trabalho a pretensão de igualar Isócrates e Platão, mas tão somente apresentar o pensamento de ambos para assim vermos que nesta mesma época não havia somente a academia platônica como única escola de formação intelectual dos atenienses, mas que também existiam outras escolas que ofereciam esta educação em suas particularidades, neste caso, as escolas sofísticas da retórica e da erística. Também encontraremos neste cenário a escola isocrática que tinha pretensão de se diferenciar das escolas sofísticas e da Academia platônica, afirmando ser ela a melhor forma de ensino para o povo e que somente a sua *Paidéia* é a verdadeira filosofia, divergindo assim do termo usado por Platão.⁴

Tanto a escola de Isócrates quanto a de Platão ofereciam ao povo de Atenas uma espécie de ‘ensino superior’, onde os alunos, na juventude, depois de passarem por uma espécie de estudo ‘propedêutico’, iam para aprimorar os seus conhecimentos. E estas escolas proporcionavam, cada uma com as suas idéias formadas e distintas, suas formas de ensino.

Segundo Marrou (1966:132), Isócrates foi um verdadeiro professor, lecionou por cerca de cinquenta anos, e antes de exercer esta função, era *logógrafo*, ou seja, fazia discursos políticos e judiciários. Ele fez discursos de ‘pompa’ e enaltecia a Palavra (*Logos*), fazia elogios em seus discursos a reis e príncipes. A diferença dos discursos feitos por Isócrates dos elaborados pelos sofistas é que os de Isócrates eram discursos que continham nos seu corpo as suas idéias, e ele os utilizava como uma forma de influir nos assuntos da *polis*, pois todo o seu discurso era voltado para ação prática na *polis*. Diferentemente dos discursos feitos pelos sofistas que tinha o papel de ‘propaganda’ das suas formas de eloquência. A sua forma de ensino era totalmente pragmática, isso poderemos ver mais elaborado no decorrer desta presente pesquisa, e visava formar outros professores, técnicos em discussão e principalmente homens cultos que sejam aptos para o exercício de bem julgar e participar ativamente na *polis*. Em

⁴ Acerca destas diferenças, teremos mais a falar nos capítulos II e III (onde apresentaremos as idéias de Platão e Isócrates e suas divergências a respeito da formação dos atenienses).

contraposição a escola isocrática, temos a Academia platônica que surgiu, segundo Hutchinson e Johnson (2006:06), cerca de dez anos mais tarde que a escola de Isócrates:

A Academia de Platão não era a única escola em Atenas que oferecia treinamento filosófico, nem foi a primeira. O contemporâneo de Platão, Isócrates, também oferecia um tipo de educação superior que ele chamava de filosofia e que ele insistia em distinguir das atividades de outros especialistas em pedagogia – chamados de sofistas. Isócrates era cerca de dez anos mais velho que Platão, e escreveu seus primeiros trabalhos, bem como recebeu seus primeiros alunos antes de Platão ter produzido qualquer uma de suas obras ou ter tido qualquer aluno.

Também a Academia, era como uma espécie de estabelecimento de ensino ‘superior’. Era totalmente institucional, mais que isso, era uma forma de vida que levava o jovem ateniense não somente a busca da verdade, mas também a exercitar a sua alma, pois, como afirma Marrou (1966:112), a Academia era uma espécie de seita onde o mestre era cultuado depois de sua morte:

A academia tem uma sólida estrutura institucional: ela não se apresenta como uma empresa comercial, mas na forma de uma confraria, de uma seita cujos membros se acham estritamente unidos pela amizade (sempre este vínculo afetivo, senão passional, entre mestre e alunos). Do ponto de vista legal, ela é como a seita pitagórica, uma associação religiosa, uma confraria votada ao culto das Musas e, após a morte do mestre, ao culto de Platão heroificado: precaução útil para açaimar as suscetibilidades da beatice democrática, sempre disposta a acusar os filósofos de impiedade, como haviam mostrado os processos intentados contra Anaxágoras, Diágoras, e Protágoras, para não falar no de Sócrates, e na expectativa dos de Aristóteles e Teofrasto.

E ainda outra fonte corrobora esta idéia:

A academia não é uma instituição escolar no sentido moderno. É antes uma espécie de irmandade, com certas conotações religiosas, em que se discute livremente a respeito de temas como matemática, música, e astronomia, além de questões propriamente filosóficas. Na entrada um lema indica a inspiração pitagórica: “não entre quem não saiba geometria”. (Abrão, 2004:47)

Diante disso, vemos que os atenienses tinham na sua cidade várias escolas: as dos sofistas, de Isócrates e de Platão, todas elas buscando ser a melhor forma de educação para os cidadãos. Portanto, vale ressaltar que Platão não só tinha Isócrates como ‘rival’, mas todos os sofistas e da mesma forma acontece com Isócrates. Desta forma, a querela existente no século IV a.C. acerca da melhor forma de educação vai ter como protagonistas não só Platão e Isócrates, mas também os vários sofistas da mesma época. O que é importante ressaltar é que a presente pesquisa vai se focar nas disputas entre Platão e Isócrates⁵ pois, foram eles os primeiros a usarem o nome de filosofia para qualificar sua forma de educação.

⁵ Sempre que for necessário, utilizaremos (no intuito de ilustrar as divergências entre Platão e Isócrates) as disputas entre os dois e os sofistas.

CAPÍTULO II

PLATÃO: FILOSOFIA E INTELECÇÃO

Com base no capítulo anterior, que retrata a evolução da educação na Grécia arcaica, entraremos enfim no século IV a.C. para observarmos mais a fundo o que Platão pensava sobre a educação do homem grego e como se adquiria o conhecimento.

As obras que se julgou necessário para trabalharmos neste capítulo foram o *Mênon*, o *Fédon* e o livro XII da *República*⁶, por serem as obras de Platão que têm em si um cunho epistemológico, porque, como já foi dito, o que nos interessa é saber qual o pensamento de Platão acerca da educação e da aquisição do conhecimento. Este capítulo se aterá somente ao que diz respeito ao pensamento de Platão sobre a educação e sua crítica aos outros modelos de educação existente na mesma época, ou seja, os modelos sofísticos e, mais precisamente, o modelo de educação proposto por Isócrates, que será mais detalhado no próximo capítulo.

2.1 – O MÊNON E A TEORIA DA ANAMNESE

As obras platônicas são divididas, *grosso modo*, em três grupos de diálogos, a saber: os socráticos ou de juventude, os intermediários ou de maturidade, e os últimos ou de velhice. Com base nessa divisão, podemos alocar o *Mênon* num subgrupo de diálogos que fazem a transição entre os diálogos socráticos e os intermediários – assim como o *Górgias* e o *Eutidemo*. Além de encontrarmos, no *Mênon*, características fortemente associadas aos diálogos socráticos (como sua natureza aporética e o fato de ser ele um diálogo ‘em busca de uma definição’), podemos também encontrar idéias

⁶ Faz-se necessário esclarecer que, embora se tenha escolhido trabalhar com estas obras por conta de seu conteúdo epistemológico, não se pretende, obviamente, uma análise detalhada e exaustiva de seus conteúdos, apenas uma abordagem que permita esclarecer as idéias de Platão acerca do conhecimento e de como se dá sua efetivação.

estranhas ao pensamento que estamos acostumados a associar ao Sócrates histórico, como as teorias da *metempsicose* e da *anamnese*.

O diálogo tem início com uma pergunta de Mênon⁷ a Sócrates – ele quer saber se a virtude pode (i) ser ensinada, (ii) ser adquirida por meio de exercícios ou se (iii) é uma característica natural dos seres humanos

a virtude é coisa que se ensina? ou não é coisa que se ensina, mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que se advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira? (*Mênon*, 70a1-5)

A partir dessa pergunta, o diálogo se desenrola com os interlocutores se debruçando sobre a questão da ensinabilidade da virtude. Porém, o que mais nos interessa no momento é a tese da possibilidade da aquisição do conhecimento - que podemos ver claramente desenvolvida nesta obra. A posição de Platão a respeito do conhecimento vai, em última instância, incluir as teorias da *metempsicose* e da *anamnese*. Porém, para que possamos chegar a entender a tese de Platão, é importante nos determos por um momento na questão da virtude, pois é partindo dela que se chega ao modo pelo qual Platão propõe a sua tese a respeito da aquisição do conhecimento.

Sócrates, afirma ser incapaz de responder se a virtude pode ou não ser ensinada, pois não sabe *o que é* a virtude. Ele, então, pergunta a Mênon se é possível que alguém que não o conheça saiba se ele é belo, rico, nobre ou o contrário dessas coisas. Mênon afirma que não é possível e assim Sócrates também afirma ser impossível ele falar se uma coisa pode ou não ser algo se antes ele não sabe o que é esta coisa, neste caso a Virtude.

Assim, neste momento há uma troca de perguntas, agora não mais se a Virtude pode ser ensinada ou não, mas sim o que é a Virtude? Sócrates faz essa pergunta a Mênon, que o responde afirmando ser a virtude do homem a capacidade de gerir a cidade, da mulher, administrar a casa e obedecer ao marido, e continua Mênon: “e há

⁷ Mênon era um nobre da Tessália, associado, no diálogo, a Górgias - sofista que havia ensinado e obtido enorme sucesso naquela região. Durante o diálogo, ficamos sabendo que Mênon está hospedado na casa de Ânito (um dos acusadores de Sócrates no processo que o levou a morte em 399 a.C.)

muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude o que ela é. Pois a virtude é para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma também o vício.” (*Mênnon* 72a1-5). Sócrates se surpreende com a resposta de Mênon, já que havia perguntado sobre a virtude e acabou por se deparar com uma série delas. A esse respeito, Jaeger (1989:483), na sua *Paidéia*, afirma:

Sócrates, porém, ignora todo este tropel de virtudes que Mênon faz desfilar diante dele em vez da única virtude que serve de base a todas. Pode ser que esta diferenciação da virtude de acordo com a idade, o sexo ou a posição social seja útil sobre outros pontos de vista, mas para poder estabelecê-la é necessário encarar a virtude única em relação as diferentes pessoas que a encarnam e aos diversos modos de aplicação dela. E isto não passa de seu aspecto relativo, quando na realidade se trata de indagar o seu caráter. Este algo a partir de cujo ponto de vista as virtudes não parecem múltiplas e distintas, mas, ao contrario são todas uma e a mesma virtude, é o que Platão denomina *eidós*. É aquilo em virtude de que todas elas são virtudes.

Na verdade o que Sócrates quer quando pergunta sobre a virtude é o que existe em comum entre os diferentes tipos de virtude, o que faz com que possamos chamá-las todas de virtudes. O pensamento platônico aqui é o seguinte: a justiça, a prudência e a coragem são todas virtudes, mas o que elas têm em comum que podemos chamá-las de virtude? Na análise do *Mênnon* veremos que o que Sócrates deseja não é um “enxame” de virtudes, mas sim *a Virtude*. Para ilustrar o que pretende com sua pergunta, Sócrates expõe a Mênon um paradigma sobre a definição da figura e da cor, e assim mostra a ele que há uma unidade na multiplicidade, ou seja, partindo da idéia da figura Sócrates mostra a Mênon que há várias figuras e que o redondo é uma figura e não a figura (pois há outras figuras). Da mesma forma acontece com a cor, o branco é uma cor e não a cor. Portanto, nos parece que o que Sócrates procura é o que é *comum* em todas essas coisas sejam elas a virtude, a figura ou a cor.

É importante notar que o que temos exposto aqui não é, ainda, a Teoria das Formas (como podemos ver em diálogos posteriores). O requisito de Sócrates, nesta passagem, parece dizer respeito ao conhecimento do *caráter comum* a todas as

instâncias da virtude. É preciso que tenhamos o conhecimento deste caráter, relativo à virtude, antes que possamos afirmar ou negar propriedades a ela relacionadas.

Mênon ainda faz diversas tentativas de chegar a uma definição de virtude que são todas refutadas por Sócrates⁸, o sofista chega, então, a uma aporia sobre a possibilidade de aquisição do conhecimento, pois como investigar aquilo que não se tem conhecimento prévio? E, por outro lado, para que investigar acerca daquilo que já se tem conhecimento? Desta forma, temos a aporia de Mênon que diz:

E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou ainda que no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontraste> é aquilo que não conhecias? (*Mênon* 80d5-9)

A saída que Sócrates encontra para a aporia de Mênon é a teoria da *anamnese*. Ele afirma:

SO- Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo que precisamente conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procurar – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar. MEN- não te parece então que é um belo argumento esse, Sócrates? SO- não, a mim não parece. MEN- podes dizer por quê? SO- Posso sim. Pois ouvi homens e também mulheres sábios em coisas divinas. [...] SO- [...] e as coisas que falam são estas aqui. Examina se te parece que falam a verdade. Dizem eles, pois que a alma do homem é imortal, e que hora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer,

⁸ Em sua segunda resposta, Mênon afirma que a virtude é “ser capaz de comandar os homens” (73c8-73d2), mas Sócrates rejeita esta definição afirmando que ela não respeita a variedade de tipos daquilo que está sendo definido (73d1-5). Mênon, então, afirma que a virtude é justiça e Sócrates o faz ver que a justiça é apenas uma das virtudes, apenas uma das espécies daquilo que se está tentando definir (73d11-74b2). Posteriormente, Mênon diz que “a virtude é desejar coisas belas e ser capaz de consegui-las” (77b2-5), mas Sócrates argumenta que a acrasia não existe, conseqüentemente, a definição tem de ser refeita e terá a seguinte configuração ‘a virtude é ser capaz de conseguir coisas belas’ (77b6-7878c2) e ele, então, acrescenta: a virtude é conseguir coisas belas de modo justo. Mênon concorda. Mas Sócrates novamente rejeita a definição afirmando que não se pode definir a virtude por meio de uma de suas partes (justiça) (78c3-79e)

e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada.
(*Mênon*, 80d10-81b5)

É partindo dessa afirmação que a alma é imortal, que toda a teoria da *anamnese* vai se desenrolando e tomando a sua forma. Pois, Sócrates afirma ter ouvido de vários homens sábios, entre eles sacerdotes, sacerdotisas e poetas que a alma é imortal. Platão não se prenderá, no *Mênon*, à questão das provas acerca da imortalidade da alma, mas o que é importante saber é que ela, sendo imortal – e morrendo o corpo que “habita” – fará uma transmigração para outros corpos e desta forma ela terá visto e aprendido muitas coisas. Podemos ver como Platão explica melhor a teoria da *anamnese* na seguinte passagem:

Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas ‘que estão aqui’ quanto as ‘que estão’ no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito a virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> lembrado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado – essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto o procurar e o aprender são no seu total, uma lembrança. (*Mênon*, 81c5-e2)

A pedido de Mênon, Sócrates demonstra que todas as pessoas são capazes de rememorar conhecimentos. Ele pede que Mênon chame um escravo para que assim possa mostrar com clareza como se dá o processo da *anamnese*. Para que a demonstração funcione é importante que os interlocutores falem a mesma língua, por este motivo Sócrates pergunta se o escravo é grego ou fala grego. Também vale ressaltar que Sócrates pede que Mênon atente para o fato de que ele em nenhum momento está ensinando algo ao escravo, mas apenas fazendo perguntas com o intuito de suscitar a lembrança. Sócrates, então, após desenhar um quadrado, pede que o escravo encontre a figura que tem o dobro da área do quadrado original. Partindo das perguntas feitas por Sócrates, o escravo vai aos poucos oferecendo respostas erradas até que chega (assim como havia acontecido com Mênon) em aporia. E Sócrates faz ver que

a aporia é essencial para se começar a recordar. Partindo do estado de aporia, Sócrates prossegue com suas perguntas até que o escravo consegue chegar a resposta correta acerca de sua pergunta original.

Assim, Platão afirma que o aprender é uma recordação, ou seja, o que o filósofo pretende é afirmar que a alma por ser imortal e tendo morrido e encarnado muitas vezes conheceu todas as coisas.

A teoria da *anamnese* se contrapõe ao pensamento sofista que afirmava que tanto a virtude quanto a justiça são relativas e estão ligadas aos interesses dos homens, e que há pessoas (os mestres sofistas) que são capazes de ensinar a verdade, e só há educação na relação entre professor e aluno - pois o aluno não tem capacidade de por si só aprender algo que não seja ensinado pelo professor.

O papel que Platão, por meio de Sócrates, afirma ser o do mestre é aquele semelhante ao da parteira, ou seja, o mestre ajuda o aluno a ‘dar à luz’ aquilo que já está de alguma forma dentro dele. A isso ele chama, no *Teeteto*, de maiêutica.

Portanto, de acordo com o que vimos no *Mênon*, é importante observar que, para Platão, não há aquisição de conhecimento, pois a alma já detém o conhecimento prévio de todas as coisas que devem ser recordadas. Assim sendo, a figura do mestre não é daquele que ensina alguma coisa, mas tão somente daquele que ajuda, por meio das perguntas certas, ao aluno a gerar lembranças de conhecimento que ele já possuía em sua alma (embora não tivesse ciência desses conhecimentos).

2.2 – O FÉDON E A FILOSOFIA COMO UM ENSAIO PARA A MORTE

Depois de termos esclarecido, por meio da análise do *Mênon*, que o conhecimento se dá pela alma⁹, nos voltaremos agora para o *Fédon* - diálogo no qual Platão procura elucidar este conceito, argumentando pela imortalidade da alma e estabelecendo, com base em sua metafísica, a melhor forma de educação do homem, firmando assim as bases para o estatuto de seus métodos epistemológicos. Esta obra vai

⁹ Pois, como vimos, é na alma que está contido o conhecimento a ser recordado por meio da anamnese.

apresentar mais claramente o pensamento platônico sobre a imortalidade da alma e a maneira pela qual a mesma deve se desligar do corpo para alcançar a sabedoria, o conhecimento da realidade.

A narrativa do *Fédon* se passa na prisão onde Sócrates está prestes a tomar cicuta, ou seja, é diante da morte de Sócrates que Platão vai discorrer sobre a questão da filosofia como ensaio para a morte e sobre o desprezo pelo mundo sensível (para assim poder rememorar, por meio da *anamnese*, o conhecimento já contido na alma de todos os homens).

A morte, para Platão, era a separação da alma e do corpo. “Estar morto consiste nisto: apartado da alma e separado dela, o corpo isolado em si mesmo; a alma por sua vez, apartada do corpo e separada dele, isolada em si mesma” (*Fédon*, 64). Vimos, no tópico anterior que (de acordo com o exposto por Platão no *Mênon*) é na alma que se encontra o conhecimento de todas as coisas. Porém, no *Fédon* Platão acrescenta um novo pensamento que não estava presente no *Mênon*, a saber: a idéia de que o corpo é um entrave no processo de busca pelo conhecimento. No *Fédon*, o corpo não passa de uma ‘barreira’ que atrapalha a alma a relembrar o que viu e a alma, misturada ao corpo, é incapaz de alcançar o conhecimento verdadeiro, como fica claro nas seguintes passagens:

E agora diz-me: quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não o corpo um entrave se na investigação lhe pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais ou menos, o seguinte: acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em ralação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que não vemos nem ouvimos com clareza? E se dentre as sensações corporais estas não possuem exatidão e são incertas, segue-se que não podemos esperar coisa melhor das outras que, segundo penso, são inferiores aquelas. (*Fédon* 65a-24b)

Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente. (*Fédon* 65b16)

Assim, vemos claramente que para Platão o corpo atrapalha a alma a investigar qualquer assunto. O comer, o beber, o prazer, o tocar, o ouvir, o ver são sentidos corpóreos capazes de poluir a alma, a ponto de, cada vez mais, acharmos que as coisas sensíveis são a realidade. Desta forma, impedimos a alma de alcançar o verdadeiro conhecimento, pois a habituaremos a dar atenção as coisas terrenas e sensíveis.

... todo o prazer e todo o sofrimento possuem uma espécie de cravos com o qual pregam a alma ao corpo, fazendo assim, com que ela se torne material e passe a julgar da verdade das coisas conforme as indicações do corpo. E pelo fato de se conformar a alma ao corpo em seus juízos e comprazer-se nos mesmos objetos, necessariamente deve produzir-se em ambos, segundo penso, uma conformidade de tendências assim como também uma conformidade de hábitos; e sua condição é tal que, em consequência, ela jamais atinge o Hades em estado de pureza, mas sempre contaminada pelo corpo de que sai; o resultado é que logo recai num outro corpo, onde de certa forma se planta e deita raízes. E por força disso fica desprovida de todo o direito a participar da existência do que é divino e, portanto puro e único em sua forma. (*Fédon* 83d4-3)

Para superar esta dificuldade, Sócrates propõe uma purificação da alma, que deve, de alguma forma, se desligar das coisas sensíveis e cada vez mais buscar o conhecimento inteligível.

Os que mais desejam essa separação, os únicos que a desejam, não são por acaso aqueles que, no bom sentido do termo, se dedicam à filosofia? O exercício próprio dos filósofos não é precisamente libertar a alma e afastá-la do corpo? [...] Assim, pois, Símiias em verdade estão se exercitando para morrer todos aqueles que, no bom sentido, da palavra, se dedicam à filosofia, e o próprio pensamento de estar morto é para eles menos que para qualquer outra pessoa, um motivo de terrores! (*Fédon* 67d8-4)

É por este motivo que o Filósofo deve buscar sempre se preparar para a morte (e que a própria filosofia é vista por Platão como um ensaio para a morte), pois, como já dissemos, a morte é uma separação da alma do corpo, e o filósofo deve saber se desligar dos seus sentidos, deixando a alma deles apartada, para que assim possa chegar ao conhecimento verdadeiro. Assim temos a purificação da alma.

Portanto, para ele, somente o filósofo era capaz de chegar ao conhecimento verdadeiro, pois apenas sua alma é pura, ou seja, apenas a alma do filósofo (que passou pelo processo de purificação) não está sujeita ao corpóreo e ao sensível e ao morrer nada leva consigo, pois não manteve um contato voluntário com o corpo, e evitando as coisas sensíveis, procurou concentrar-se em si mesma sempre em busca do Bem, do Belo e do Verdadeiro. É desta forma que o filósofo se prepara para a morte, e quando chega perto da sua partida ele não se amedronta, pois o que sua alma quer é buscar o seu lugar, ou seja, buscar o conhecimento verdadeiro.

Fica claro, portanto, que para Platão o conhecimento se dá pela intelecção das Formas e apenas a alma do filósofo que se desligou em vida (na medida do possível) do mundo sensível é capaz de atingir o conhecimento verdadeiro. Sua tese parte de duas pressuposições: a primeira é a da existência das essências¹⁰ e a segunda é a de que apenas a alma é capaz de verdadeiramente conhecer estas essências.

2.3 – A REPÚBLICA E A TEORIA DAS FORMAS

No livro sétimo da *República*, Platão expõe uma de suas teses centrais no que diz respeito à epistemologia: a Teoria das Formas. Por meio da Alegoria da Caverna ele nos apresenta parte importante de sua metafísica e, o que é mais relevante para o presente trabalho, um símbolo de como se processa a libertação da alma para a busca do conhecimento, e deste modo, porque o filósofo (na concepção platônica) é superior as demais pessoas, entre elas os sofistas e os artistas.

Sócrates pede a Glauco que imagine homens em uma espécie de caverna. Eles estão acorrentados, de modo que não podem sair de lá e nem sequer se mexer e todos estão voltados para o fundo da caverna de modo que vêem somente a parede da caverna,

¹⁰ “So- Passamos a outro ponto, Símiias: afirmamos que existe qualquer coisa como seja o Justo, ou não? Si- Por Zeus, claro que sim. So- E o mesmo em relação a Belo e Bem? Si- Que dúvida! So- Contudo, já alguma vez os viste com seus próprios olhos? Si- Não, de modo algum. So- Será então que os apercebeste por qualquer outra sensação física? Falo em geral, incluindo, por exemplo, a Grandeza, a Saúde, a Força, em resumo, a realidade de todas as demais coisas, aquilo que cada uma delas preciosamente é. E, ou pelo corpo se chega à contemplação da absoluta verdade delas, ou então o processo é outro, e aquele de nós que mais profundamente se dispuser a meditar na realidade mesma das coisas que observa é quem mais perto está de atingir o conhecimento de cada uma delas” (*Fédon* 65 d4-e4)

essa parede é iluminada por um fogo que está atrás dos prisioneiros, e fora da caverna, entre a fogueira e a entrada, há uma estrada onde homens e mulheres transitam todos os dias levando vários objetos. Obviamente, o que os prisioneiros são capazes de ver não passa de sombras na parede da caverna, e pelo motivo de estarem nesta situação desde crianças, acreditam que as sombras das coisas que vêem são reais, ou seja, as sombras para estas pessoas são a total realidade já que passaram toda a sua vida vendo apenas aquilo.

Platão faz uma analogia entre a caverna e mundo sensível, e entre os prisioneiros e todos os homens que nele vivem. Ou seja, os prisioneiros da caverna são todos iguais a nós.

- considera pois, – continuei – o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados de sua ignorância, a ver se, regressados a sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldade e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais dos que os que agora lhe mostravam?[...] Portanto se alguém o forçasse a olhar para a própria luz doer-lhe iam os olhos e voltar-se ia, para buscar refúgio juntos dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam ?[...] e se o arrancassem dália força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até a luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?(*República* 515c5-516a).

É importante notar que libertação do prisioneiro é sempre forçada, pois, ele não é capaz de se soltar sozinho, e todos os seus movimentos são forçados. Assim, podemos aferir que a libertação da alma para o conhecimento não se dá livremente, é necessário a ajuda de alguém. O caminho do conhecimento para Platão é uma “encosta rude e

escarpada”, ou seja, é muito difícil, e causa sofrimento e dor. Num primeiro momento quem se liberta da caverna (e se depara com a luz do sol), tem tendência de querer voltar para lá – para a segurança do que lhe era conhecido – pois seus olhos estarão mais acostumados ao escuro e as sombras do que a luz radiante. Num segundo momento, ele achará que as coisas com que se tinha deparado antes, as sombras, são mais reais do que o que ele tenta divisar fora da caverna. Portanto, é de suma importância aos poucos se habituar as coisas reais, pois é necessário que ele veja primeiro as sombras, os reflexos até conseguir olhar para os objetos reais.

- precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia. (*República*, 516 a4).

Fazendo uma analogia, vemos que o Sol para Platão é a Forma do Bem, ou seja, o Sol, de todas as coisas a serem contempladas é a mais difícil. Desta forma, Platão retoma, na *República*, a Teoria das Formas, ou seja, na filosofia de Platão temos dois mundos distintos: o Mundo Sensível, e o Mundo das Formas. É no mundo das Formas que encontramos a realidade – todas as Formas das coisas que estão no mundo sensível – e, contrariamente, o que encontramos no mundo sensível não passa de uma cópia do que existe no Mundo das Formas.

No mundo das Formas temos as essências. Fazendo um paralelo com o que Platão quer buscar no *Mênon* – o que é comum a todas as coisas que chamamos de virtude, que faz com que elas sejam Virtude – é esse comum que encontramos no mundo das Formas.

Apenas por meio da contemplação das Formas, o homem passa a ter conhecimento verdadeiro. E somente ao homem que busca esta contemplação, Platão reserva o título de verdadeiro filósofo. Na alegoria, ao chegar ao conhecimento das Formas, o Filósofo não quer mais voltar para a caverna, pois ele saberia que aquilo que os outros vêem são sombras e não a realidade. Mas é necessário que ele retorne, para assim libertar outros prisioneiros. Ocorre que, ao voltar a caverna, seus olhos, que agora

estão habituados a luz, demorariam a se habituar a escuridão. O que é importante ressaltar aqui é o seguinte: os prisioneiros, ao escutar o discurso do Filósofo (afirmando que o que eles vêem ali não é a realidade e que existe todo um mundo diferente que eles não conhecem), achariam que ele é louco e não dariam ouvidos a suas admoestações. Platão afirma, inclusive, que eles poderiam chegar a querê-lo morto:

E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de se adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia apenas tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam? (*República*, 516 e7 – 517 a)

Podemos ver claramente a dificuldade que o Filósofo pode ter de enfrentar ao entrar em diálogo com quem ainda não contemplou as Formas. O Filósofo não conseguirá apresentá-las a essas pessoas e elas o tratarão como alguém que perturba a paz. Aqui podemos fazer um paralelo com o próprio Sócrates que foi morto por ser considerado corruptor da ordem e que por meio de seus pensamentos, perturbava a paz dos atenienses; dito de outra maneira: os atenienses que o condenaram a morte seriam aqueles prisioneiros que não contemplaram as Formas.

Assim, para Platão conhecer consiste em se libertar da ignorância (causada pela prisão dos sentidos), e esse processo é sofrido e doloroso. Depois de alcançar o conhecimento, é necessário que o filósofo retorne ao convívio do mundo sensível, para que assim possa libertar outros da ignorância. Mas a dificuldade de diálogo faz com que muitos não acreditem nele e o tratem como alguém que está louco, e muitos não vão dar ouvidos a ele e tentarão refutar essas idéias. A esse respeito, Simone Manon (1986:99-100) afirma:

[...] De fato trata-se de realizar a passagem do mundo sensível para o mundo inteligível, e este movimento é um doloroso e difícil movimento de libertação. Há que passar por etapas nas quais a alma se esforça progressivamente por se elevar as Ideias, e compreendemos que esta ascensão é, antes de mais, uma conversão da sombra em luz, ou seja, no fundo uma maneira de entrar em si mesmo para verem com os olhos da alma o que se

está, antes de tudo, condenado de deformar ao apreender com os olhos do corpo. A alma restrita às coações do corpo, as exigências da razão sufocadas pelo poderio total dos desejos e dos interesses, eis a força da ignorância e a vitória do mal, eis a caverna e os seus prestígios, eis também a ideia de que a salvação reside na fuga.

A proposta de educação platônica é formar pessoas que sejam capazes de (entre outras coisas) bem gerir a *Polis*. Deste modo, é importante ressaltar que por meio da *anamnese* (com o auxílio de um mestre que ajude no processo de relembrar o que a alma contemplou no Mundo das Formas), o filósofo possa de alguma forma levar este conhecimento a libertar outros que estão, ainda, acorrentados as coisas sensíveis.

Portanto, em contrapartida aos tradicionais modelos educacionais gregos – e de modo mais especial ao modelo de educação sofística – Platão elabora toda a sua pedagogia com base em uma metafísica, ou seja, o conhecimento se dá pela intelecção e já está na alma. Não cabe a ninguém ensinar, pois a figura do mestre não passa daquele que, por meio da dialética, leva o aluno a relembrar o que sua alma já tinha aprendido - por ser imortal e ter alcançado o Mundo das Formas, onde ela encontrará as Formas perfeitas. De modo com que ela se libertando do sensível possa também libertar outros para que estes alcancem as Idéias Perfeitas.

CAPÍTULO III

ISÓCRATES: FILOSOFIA E COMUNICAÇÃO

Como foi enfatizado no contexto histórico a respeito de Isócrates, sua forma de conceber a educação e seus métodos de ensino são bastante divergentes dos de Platão. Quando o fundador da Academia começou com suas atividades educacionais em Atenas, a Escola de Isócrates já estava estabelecida, de modo que, segundo Hutchinson e Johnson (2006:06), Isócrates fundou sua escola por volta de 390 a.C e, sendo “cerca de dez anos mais velho que Platão, escreveu seus primeiros trabalhos e acolheu seus primeiros alunos, antes que Platão tivesse escrito qualquer de suas obras ou tido qualquer aluno”.

Quando fundou a Academia, Platão, portanto, encontrou em Atenas não só os pensamentos sofísticos de sua época - com o qual ele travou vários debates -, mas também se deparou com todo o pensamento de Isócrates - que de alguma forma estava influenciando o pensamento dos jovens gregos.

Isócrates não menciona Platão nominalmente em nenhuma de suas obras, já Platão o menciona uma vez no final do *Fedro*. Ainda assim, podemos observar que em muitas de suas obras tanto Platão quanto Isócrates deixam claras as diferenças entre suas concepções do que seria a verdadeira disciplina da sabedoria (a filosofia), essas divergências serão mais bem esclarecidas no decorrer da presente pesquisa.

3.1 – A CRÍTICA DE ISÓCRATES AOS SOFISTAS

É importante ressaltar que Isócrates afirmava ser um sofista, mas que, ainda assim, alegava que seus ensinamentos, por meio da retórica, eram a verdadeira filosofia¹¹. Ele, contudo, fazia questão de diferenciar-se dos sofistas da escola retórica de Atenas e dos erísticos.

¹¹ A este respeito explicaremos mais adiante como Isócrates afirmava ser a Retórica a melhor forma de educação a ponto de ele chamá-la de filosofia.

Desta forma, no início de sua carreira (por volta do ano 390 a.C.) Isócrates escreve a oração *Contra os Sofistas*, na qual faz uma crítica ferrenha aos sofistas de então. Esta obra é considerada uma espécie de tratado sobre os métodos de sua escola, ou seja, sobre o seu modelo educacional. Também vemos Isócrates oferecer, na *Contra os Sofistas*, sua caracterização dos sofistas e dos erísticos.

A crítica mais geral que Isócrates faz aos sofistas de sua época é que todos eles faziam promessas que não poderiam cumprir. Por exemplo, para ele, os sofistas da escola retórica afirmavam poder ensinar a oratória a qualquer pessoa, diziam ainda poder ensinar uma ciência exata da felicidade e de como ter uma vida bem sucedida; e os erísticos, encaravam as disputas argumentativas como fim último de suas atividades, assim sendo, ele afirma:

Mas não são apenas estes os sofistas [*sc.* os erísticos] suscetíveis de críticas, mas também aqueles que pretendem ensinar a arte do discurso político. Pois estes últimos não têm nenhum interesse, qualquer que seja ele, na verdade, embora se considerem mestres na arte da oratória. [...] prometem transformar seus alunos em grandes oradores. [...] Mais do que isso, eles não atribuem nenhum deste poderes nem a experiência prática, nem a uma habilidade nata no aluno, mas pretendem transmitir a ciência do discurso de maneira extremamente simplificada, como se estivessem ensinando as letras do alfabeto, não se preocupando em examinar a natureza de cada tipo de conhecimento, mas imaginando que, por causa da extravagância de suas promessas, eles próprios irão ser admirados e o ensino da arte do discurso será tido em grande estima – esquecendo-se do fato de que as artes são tornadas grandiosas, não por aqueles que sem escrúpulos gabam-se delas, mas por aqueles que são capazes de descobrir todos os recursos que cada arte proporciona. (*Contra os Sofistas*, 9-14)

E ainda,

Eu penso que é bastante claro para todos que a presciência de eventos futuros não é outorgada a nossa natureza humana, mas que nós estamos tão longe desta presciência que Homero, a quem se concedeu a mais alta reputação por sua sabedoria, retratou até mesmo os deuses algumas vezes debatendo acerca do futuro; não que ele conhecesse suas mentes, mas que desejava nos mostrar que para a humanidade este poder jaz no reino do impossível. Mas estes mestres foram tão longe em sua falta de escrúpulos que tentam persuadir nossos jovens de que basta estudarem com eles para saber o que fazer durante toda a

sua vida e de que mediante tal conhecimento, se tornarão felizes e prospero. (*Contra os Sofistas*, 2-5)

Como vemos, para Isócrates, é impossível ensinar a arte da oratória a qualquer pessoa. Neste ponto vemos a aproximação dele com Platão, pois para o filósofo, também a filosofia – aqui entendida como modelo educacional platônico – não era para qualquer um, era necessário, tanto para Isócrates quanto para Platão, que se levasse em conta alguns requisitos¹², para que se possa ter acesso a elas.

Sua crítica fica ainda mais ferrenha quando ele afirma que os sofistas, em geral, não se preocupam com a formação ética dos cidadãos. De acordo com Isócrates, o que eles pretendem é tão somente em ensinar a técnica da persuasão sem levar em conta a verdade dos fatos. O pensamento ético de Isócrates está ligado a sua *Paidéia*, pois, para ele o mestre (neste caso de Retórica) deve ter uma vida justa, virtuosa e ser exemplo para seus discípulos. A esse respeito, Régis (2009:04) afirma:

No início de seu discurso *Contra os sofistas*, Isócrates faz a constatação de um fato: como os homens que se dizem os mais sábios, que se julgam responsáveis pelo desenvolvimento de um ideal de educação (*paideia*) e prometem *dizer e buscar a verdade*, são, entretanto, tão difamados e ridicularizados pelo público em geral? Na realidade, o autor apontou para algo dominante em seu tempo que era o exagero e a desmedida presunção de inúmeros homens que prometiam publicamente a possibilidade de ensinar a *ciência* e a *verdade* a qualquer um. O termo *episteme* está relacionado no discurso a duas funções básicas: conhecer o que se deve fazer e tornar possível a felicidade. Isócrates viu que não se poderia acreditar nas verdades e ensinamentos de tais homens quando eles próprios trazem consigo falsas esperanças. É então que o autor passa a apontar, no decorrer de seu discurso, que homens são estes e o que pretendem ensinar.

¹² Estes requisitos são diferentes para ambos. Ainda assim, é importante notar que tanto Isócrates quanto Platão não acreditavam que qualquer pessoa estivesse apta a receber seus ensinamentos. Platão afirma isso textualmente no *Teeteto*, onde lemos: “Nesse ponto os que convivem comigo se parecem com as parturientes: sofrem dores lancinantes e andam dia e noite desorientados, mas num trabalho muito mais penoso do que o delas. Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. Todavia, Teeteto, os que não me parecem fecundos, quando eu chego a conclusão de que não precisam de mim, com a maior boa vontade assumo o papel de casamenteiro e, graças a Deus, sempre os tenho aproximado de quem lhes possa ser de mais utilidade. Muitos desses já encaminhei para Pródico, e outros mais para varões sábios e inspirados”. E no que diz respeito a Isócrates, essa idéia fica clara na citação acima da *Contra os Sofistas* quando ele faz referência a uma “habilidade nata no aluno”.

Desta forma, encontramos no pensamento de Isócrates (que pode ser localizado em varias de suas obras), a idéia de que a arte por ele ensinada pode aprimorar as virtudes éticas de quem se dedica a seus estudos.

Aqueles que queiram seguir os verdadeiros preceitos desta disciplina podem, se assim desejarem, ser ajudados mais rapidamente em direção à honestidade de caráter do que à facilidade na oratória. Mas que ninguém suponha que eu afirmo que possa-se ensinar a viver justamente, pois, em uma palavra, considero que não existe uma arte que possa implantar sobriedade e justiça em naturezas degeneradas. Ainda assim, eu realmente acho que o estudo dos discursos políticos pode auxiliar, mais do que qualquer outra coisa, a estimular e formar tais qualidades de caráter. (*Contra os sofistas*, 21)

E também encontramos este pensamento ético em seus escritos a respeito da política, por meio da determinação da forma como o governante deve agir para com a comunidade e seus súditos. Na introdução de sua obra sobre os textos de Isócrates, Maria Helena (1989:14-15) afirma:

Compete ao governante assegurar ao seu povo a justiça, a prosperidade e a paz. Para isso deverá exercer sobre si próprio uma severa disciplina. A superioridade do governante exige-lhe uma excelência na virtude que iguale ou exceda as honras de que é objeto.[...] Velar pelo bem comum, proclamando leis justas e coerentes: exercer a justiça com imparcialidade; defender os fracos contra os fortes e opressores cuidando paternalmente de todos [...]. Mas se o governante quiser merecer uma glória imortal e ter motivos para alimentar “as mais doces esperanças” na outra vida, deve se satisfazer dois requisitos.[...]. No segundo discurso enviado a Nícocles, supostamente pronunciado pelo próprio rei de Chipre, trata-se dos deveres dos súditos para com o seu soberano e para com os seus cidadãos. [...] Com este tríptico sobre as deveres dos governantes e governados, encerra Isócrates, por assim dizer, o ciclo da sua *Paidéia*, alicerçando todos os programas e todos os regimes de governo no exercício das virtudes morais.

À luz do conteúdo pedagógico explicitado na oração *Contra os Sofistas* (mas não apenas dele), Platão vai, ao longo de seus estudos, fazer críticas ao modelo educacional (e ao pensamento mais amplo) proposto por Isócrates. Podemos ver isso claramente no *Mênon*¹³, onde o filósofo parece dar uma resposta à concepção Isocrática acerca da Virtude. Na oração *Antidosis*, Isócrates, descreve três etapas essenciais para a formação do aluno de sua escola:

Eu lhes dei uma impressão do que é a filosofia, mas eu penso que vocês terão uma idéia ainda mais clara de seus poderes se eu disser o que eu professo àqueles que querem se tornar meus alunos. Digo a eles que, se pretendem obter excelências na oratória ou na administração de qualquer tipo de ocupação, eles devem, antes de tudo, ter uma aptidão natural para aquilo que eles escolheram fazer; em segundo lugar que devem submeter-se ao treinamento e dominar o conhecimento do seu assunto partícua, qualquer que ele seja em cada caso; e, finalmente, que devem tornar-se versados e experientes no uso e aplicação de sua arte. (*Antidosis*, 1887/188)

A respeito da relação entre o *Mênon* e a concepção (mais geral) da filosofia e (mais específica) da virtude, Hutchinson e Johnson afirmam:

Isócrates é o objeto direto de análise no *Mênon*, o diálogo entre Sócrates e Mênon, que estudou com Górgias na Tessália, como se reputa que Isócrates também tenha feito. A questão com que o diálogo se inicia, se a virtude vem do nascimento, do treinamento ou da educação, é a maneira de Platão se questionar se Isócrates está correto em sua filosofia do ensino da virtude, que consiste em três partes.

¹³ É importante ressaltar que o *Mênon* não é uma resposta direta a Isócrates, mas tão somente a proposição isocrática contida no *Contra os Sofistas* que afirmava poder ensinar a virtude, ou seja, Isócrates afirmava poder ensinar aos jovens como serem virtuosos, o que para Platão era um absurdo, já que para ele era impossível ensinar a virtude, como foi explicitado no capítulo anterior.

Passaremos, então, agora e esclarecer mais pormenorizadamente qual era a concepção de filosofia proposta por Isócrates e de que maneira ela se diferenciava da concepção professada por Platão.

3.2 – O CONCEITO ISOCRÁTICO DE FILOSOFIA

É importante elucidar que antes mesmo de Platão ter usado o termo filosofia para descrever a sua forma de busca de conhecimento, Isócrates já usava este termo para designar suas atividades educacionais, desta forma Hutchinson e Johnson (2006:07) afirmam: “O tipo de educação que tinha como foco a sabedoria era chamado de filosofia por Isócrates, de quem Platão tomou emprestado o termo, que continua até hoje a designar nossa disciplina da sabedoria”.

A concepção que Isócrates tinha de filosofia era que ela estava intimamente ligada à arte do discurso. Ele afirmava que fazer filosofia era ser capaz de produzir discursos de acordo com uma ordem e um método muito bem estabelecidos. Para ele, então, a filosofia é uma atividade de comunicação, já que todo discurso pressupõe público, interlocutores e audiência.

Estes discursos deverão, ainda, estar ligados à política, pois, a arte do discurso (a filosofia) para Isócrates tem o seu fim na ação na *polis*. A este respeito, Jaeger (1989:820-821) afirma:

Isócrates dá por provado que toda a educação espiritual superior se baseia no desenvolvimento da capacidade de mútua compreensão entre os homens. Este tipo de educação não consiste na acumulação de simples conhecimentos profissionais de um gênero qualquer, mas trata das forças que mantêm unida a comunidade humana. Estas forças são as que se resumem na palavra *logos*. A cultura superior é a que educa o homem por meio da linguagem assim concebida, isto é, por meio da palavra plena de sentido e referida aos assuntos que são fundamentais à vida da comunidade humana e a que os Gregos chamavam os *assuntos da polis (tá politiká)*”.

Deste modo, vemos que a pedagogia isocrática não visava uma vida individualista. O que ele propõe, quando afirma seus ensinamentos por meio da retórica, é que o indivíduo formado por sua escola atue no *polis*, mesmo que este indivíduo não participe diretamente do governo.

Partindo, então, do que pudemos observar acerca do pensamento de Isócrates no que diz respeito à melhor forma de educação, vimos que, para ele, a retórica é a única forma para o ensinamento correto das pessoas. Mas é importante notar que a retórica (no contexto do pensamento isocrático) tem um sentido diverso da retórica dos sofistas de sua época, pois como vimos acima, estes sofistas visavam somente à arte da persuasão, e não estavam nem um pouco preocupados com a prática que devia estar vinculada a estes discursos persuasivos. Portanto, a filosofia para Isócrates era a retórica ensinada na sua escola. Deste modo, vemos a diferença entre a utilização do termo filosofia por Platão e por Isócrates.

A arte do discurso para Isócrates é a arte suprema. Os seus alunos, ao chegar à Escola, tinham um trabalho árduo a fazer: além de aprender a arte da persuasão por meio da repetição de bons discursos já conhecidos nos círculos de sua Escola, o aluno deveria, a partir daí, passar a refletir acerca dos melhores caminhos para sua comunidade e, assim, elaborar seus próprios discursos lidando com estes tópicos. O que Isócrates desejava era que eles participassem ativamente da vida política de Atenas e que de alguma forma servissem aos cidadãos.

Mas eu desejo, agora que cheguei tão longe, falar mais claramente acerca destes assuntos. Pois considero que obter conhecimento das formas (*tôn ideôn*) das quais fazemos e compomos todos os discursos não é tão difícil caso confie-se, não àqueles que fazem promessas precipitadas, mas àqueles que delas têm conhecimento. Mas escolher entre os elementos aqueles que devem ser utilizados em cada assunto, juntá-los, arranjá-los apropriadamente, não relegar o que a ocasião exige, mas adornar todo o discurso decorosamente com pensamentos notáveis e revesti-lo de frases escorreitas e harmoniosas – todas estas coisas, eu considero, requerem muito estudo e são tarefa de uma mente vigorosa e inventiva (*doxastikês*). Para isto, o aluno deve, não apenas ter a necessária aptidão, mas aprender os diferentes tipos de discurso e praticar o seu uso. E o professor, por sua parte, deve expor os princípios da arte com a maior

exatidão possível, de modo a não deixar de fora nada do que possa ser ensinado e deve se converter em exemplo (*paradeigma*), de forma que os estudantes que foram formados sob sua instrução e estão aptos a imitá-lo (*mimêsasthai*) possam então demonstrar em seus discursos graça e elegância não encontradas em outros. Quando houver a conjunção de tudo isso, aqueles que fazem filosofia serão perfeitos; mas, na medida em que qualquer uma das coisas que mencionei faltar, seus alunos serão, neste respeito, inferiores, necessariamente” (*Contra os sofistas*, 16-18).

Com base nos estudos de Jaeger, vemos que também em outra obra (a oração *Antidosis*) Isócrates afirma a sua maneira de ensinar a retórica a seus discípulos. Podemos ver, ainda, como seus escritos influenciavam também aqueles que não participavam ativamente da sua escola, mas que só tinham acessos a seus discursos - o que prova a influência que o pensamento isocrático exercia sobre a vida intelectual e política da Atenas do século IV a.C.

É certo que com suas obras Isócrates pretendia exercer influência para além dos limites do seu círculo de discípulos, e graças a elas chegou a fazer escola muitas vezes entre pessoas que nunca tinham recebido pessoalmente os seus ensinamentos. Mas ao mesmo tempo os seus discursos políticos são também modelo da nova forma de eloquência professada na sua escola. Ele mesmo explicou mais tarde, no discurso da *Antidosis* perante um vasto círculo de pessoas, a modalidade do seu próprio ensino, à base de uma seleção de excertos dos seus discursos mais conhecidos. Estes discursos eram propostos como modelos de forma e de conteúdo, que segundo a sua doutrina, eram duas coisas inseparáveis. (Jaeger, 1989:753)

O que Isócrates pretendia - se levarmos em conta tanto sua forma de ensinar quanto seus discursos políticos -, era a afirmação de seu modelo educacional, o ensino da retórica, como o meio mais eficaz de aprimoramento ético dos cidadãos de Atenas. E, é claro, ele pretendia afirmar, ainda, que este modelo pedagógico era a verdadeira filosofia.

Verificamos, portanto, que podemos identificar, nas obras de Isócrates, as divergências entre seu pensamento e as idéias dos sofistas de sua época - pois ele

considerava não só o discurso pelo discurso, mas pretendia, com os seus métodos, alcançar uma vida de dignidade, pautada por valores éticos e morais. Platão também enxergava isso em Isócrates, pois o tinha como sofista, mas afirmava que ele era diferente dos demais.

No século IV aC. A noção de filosofia ainda não se tinha fixado. Não podemos afirmar que já existia um estatuto da disciplina filosófica pronta e acabada, o que vemos são dois pensadores distintos que dão a sua forma de educação e pensamento o nome de filosofia, cada um com sua particularidade e relevância.

3.3 – O PRAGMATISMO ISOCRÁTICO E A REFUTAÇÃO ARISTOTÉLICA

Partindo, então, do pensamento Isocrático que afirmava a orientação política e pragmática de sua filosofia, vemos em sua oração *Antidosis* (composta como defesa de seu modelo educacional) a reafirmação de que o seu modo de educação é o melhor para a cidade e os cidadãos de Atenas, pois somente ele visa a ação direta na vida pública da *polis*.

Por ser a *Antidosis* uma obra em que Isócrates defende a sua *Paidéia*, podemos considerá-la (juntamente com a *Contra os Sofistas*) um dos mais importantes testemunhos que temos de analisar, levando-se em conta os objetivos do presente trabalho. Vemos na *Antidosis* Isócrates expondo várias de suas críticas ao modelo educacional adotado pela Academia. Durante sua composição, segundo Jaeger, o retórico já conta com seus oitenta anos e mesmo assim, quase no fim da vida, esboça a sua própria defesa. É nesta obra que vemos mais claramente a distinção entre os modelos educacionais platônicos e isocráticos.

Como já vimos, a filosofia de Isócrates está ligada sempre a política e a comunicação, e todo o seu pensamento se baseia nestas duas prerrogativas. Ao longo da *Antidosis*, Isócrates nos apresenta a parte essencial de sua *Paidéia*: a ação prática, ou seja, a utilidade.

É nesta oração que Isócrates lança duas críticas diretas a Academia. Essas críticas não serão respondidas por Platão, mas por seu discípulo Aristóteles, na sua obra *Protrepticus*¹⁴. Aqui, Isócrates se concentra, basicamente, em censuras ao modelo adotado pela Academia para a educação de seus alunos.

A primeira crítica que Isócrates faz diz respeito aos assuntos concernentes as disciplinas da matemática, geometria astronomia e dialética. De acordo com sua análise, essas disciplinas não têm utilidade, não contêm nenhum valor prático. Ele admite, no entanto, que elas tenham valores instrumentais. A segunda crítica é dirigida aos estudos da *Arché*, ou seja, aos estudos voltados para a investigação dos princípios de todas as coisas.

Acerca das disciplinas matemáticas, Isócrates afirma que elas têm valores somente instrumentais, e não valores práticos. E por este motivo não devem fazer parte dos estudos da filosofia.

Acredito que professores treinados em disputas e aqueles que se ocupam da astronomia e da geometria (e estudos deste tipo) não causam dano, mas, ao contrário, beneficiam seus alunos, não tanto quanto professam, mas mais do que lhes é creditado. A maioria dos homens vê nestes estudos nada além de palavras vazias, pois nenhuma dessas disciplinas tem aplicação útil na vida pública ou privada – não, elas não são nem mesmo lembradas por muito tempo depois de aprendidas, pois não nos auxiliam durante a vida, nem nos ajudam no que fazemos, mas são completamente apartadas de nossas necessidades. Mas eu não sou nem dessa opinião, nem me afasto muito dela; ao contrário, parece-me que tanto aqueles que defendem que este treinamento é inútil na vida prática estão certos, quanto aqueles que fazem elogios a ele têm a verdade a seu lado. Se há uma contradição nessa afirmação, é porque estas disciplinas são diferentes, em sua natureza, daqueles outros estudos que constituem nossa educação. Pois os outros ramos têm efeito sobre nós só depois que os conhecemos, enquanto estes estudos não podem ser úteis a nós depois que os dominamos, a menos

¹⁴ Hutchinson e Johnson têm trabalhado em conjunto na reconstrução do texto aristotélico, do qual nenhum manuscrito, a despeito de sua importância na antigüidade, sobreviveu aos períodos subsequentes. Sua tarefa consiste em identificar citações do texto original de Aristóteles em um tratado neo-pitagórico também intitulado *Protrepticus*. Trata-se de uma compilação de Jâmblico, na qual tanto Aristóteles quanto Platão são usados como referência e vastas porções de suas obras são citadas com extrema precisão. O estabelecimento do padrão destas citações – possível por sua comparação com os textos de Platão – lhes permitiu o estabelecimento de aproximadamente 25 páginas de texto apresentadas como originalmente elaboradas por Aristóteles.

que tenhamos escolhido ganhar nossa vida com eles; eles só nos ajudam durante o processo de aprendizagem. (*Antidosis*, 261)

Portanto, para Isócrates, essas disciplinas só têm utilidade porque ajudam na educação do intelecto, e tal utilidade só existe no momento de aprendizagem, sendo que elas depois de aprendidas não vão ter nenhum valor prático. Mais uma vez, podemos ver como Isócrates afirma ser o pragmatismo o cerne da sua filosofia.

A respeito da segunda crítica que diz respeito à busca pelos princípios, Isócrates afirma ser essa busca uma perda de tempo, e ele não atribui a ela nem mesmo valor instrumental. A busca pela pelos princípios não pode, de nenhuma forma, ser filosofia, pois além de não ter nenhum valor instrumental também não tem nenhuma utilidade prática. A este respeito ele diz:

Aconselharia, então, que os jovens gastem algum tempo nestas disciplinas, mas que não permitam que suas almas sejam sugadas por estas sutilezas estéreis, nem se prendam às especulações dos antigos sofistas, que mantêm, alguns deles, que a soma de todas as coisas é composta por infinitos elementos; Empédocles, que é composta de quatro, com Amor e Ódio operando dentre elas; Íon, que é composta de não mais do que três; Alcmeão, de dois apenas; Parmênides e Melisso, de um; e Górgias, de nenhum. Pois penso que essas curiosidades do pensamento estão no mesmo nível que os truques de malabaristas, que, apesar de não beneficiarem ninguém, ainda assim atraem grandes multidões de cabeças ocas, e assevero que homens que querem fazer algum bem no mundo devem banir completamente dos seus interesses toda especulação vã e toda atividade que não tiver consequência em nossas vidas. (*Antidosis*, 268/269)

Fica claro, portanto, o requisito do pragmatismo, bem como sua importância para a filosofia isocrática - entendida por seu idealizador com o uma disciplina estritamente baseada na utilidade prática e na comunicação.

A partir das críticas feitas por Isócrates aos modelos platônicos de educação, a Academia procura, é claro, produzir respostas as censuras originadas na *Antidosis*. Como já dissemos, a resposta foi produzida por Aristóteles e não por Platão - que

estaria, de acordo com Hutchinson e Johnson (2006:08), ocupado redigindo uma de suas obras mais importantes:

Quando Isócrates atacava a filosofia acadêmica, Platão estava compondo sua obra-prima, as *Leis*, e não respondeu pessoalmente a este ataque, deixando que seu amigo e aluno Aristóteles, então com cerca de 35 anos, compusesse uma resposta devastadora: [...] seu *Protrepticus*.

O *Protrepticus* é uma exortação à filosofia produzida por Aristóteles. O filósofo afirma, nesta obra, que todo conhecimento tem valor por si mesmo. E é partindo dessa afirmação que ele vai lançar bases para as suas respostas a Isócrates, uma resposta direta ao pragmatismo isocrático e a seu pensamento sobre a utilidade do conhecimento.

Procurar em todo tipo de conhecimento algo outro que não ele próprio, e requerer que seja útil é a exigência de alguém completamente ignorante do quanto as coisas boas estão distantes em princípio das necessidades; elas são totalmente diferentes. Pois, dentre as coisas sem as quais viver é impossível, aquelas que são desejadas por causa de outra coisa deveriam ser chamadas necessidades e causas auxiliares, enquanto todas aquelas que são desejadas por si mesmas, mesmo que nada mais resulte delas, deveriam ser chamadas bens no sentido estrito; pois isto não é valioso por causa daquilo, e aquilo em vista daquilo outro, e isso continua ao infinito – pelo contrário, chega a um fim em algum ponto. Então, é absolutamente ridículo cobrar de tudo um benefício além da própria coisa, e perguntar “então, qual é o benefício para nós?” e “qual é o uso?”¹⁵ (*Protrepticus*, capítulo 9, p. 13).

Aristóteles afirma que, se o conhecimento é válido por si mesmo, não pode ser julgado por sua utilidade. Também vemos aqui a primeira distinção entre conhecimento prático e conhecimento teórico, sendo que para ele o conhecimento teórico tem primazia sobre prático. O que é importante sabermos é que, já no *Protrepticus*, o filósofo afirma que há conhecimentos que se tornam úteis apenas após sua aquisição, mas há conhecimentos que são úteis em si mesmos.

¹⁵ As traduções do *Protrepticus* aqui apresentadas foram feitas, a partir da versão para língua inglesa estabelecida por Hutchinson e Johnson, pela professora Daniela Faria.

No que diz respeito à crítica de Isócrates acerca da busca pelos princípios, Aristóteles afirma que o conhecimento das coisas primeiras é necessário pelo fato de que todas as demais coisas decorrem delas, sendo impossível conhecer todas as coisas decorrentes sem antes conhecer seus princípios.

Pois as coisas anteriores são sempre mais familiares do que as coisas posteriores, e o que é melhor em natureza, mais familiar do que o que é pior. Pois há mais conhecimento do que é determinado e ordenado do que dos seus opostos, e também mais das causas do que dos efeitos. E as coisas anteriores são causas mais do que as coisas posteriores, pois, se elas são subtraídas, então também são as coisas que retiram seu ser delas (pois, se os números são subtraídos, então as linhas também são; e, se as linhas, então as superfícies; e, se as superfícies, então os sólidos), e as letras são mais causas do que aquilo que é chamado “sílaba.”

Do mesmo modo para as ciências naturais; pois sabedoria sobre as causas e elementos é necessariamente sobre as coisas que são posteriores, pois estas não estão dentre as maiores, tampouco os primeiros princípios naturalmente surgem deles; pelo contrário, é a partir daqueles que todas as outras coisas vêm a ser e evidentemente são constituídas. Pois, quer seja fogo, ou ar, ou número, ou quaisquer outras naturezas as causas e princípios das outras coisas, seria impossível ser ignorante destas coisas e reconhecer alguma das outras – pois como poderia alguém ignorante das sílabas estar familiarizado com o discurso, ou ter conhecimento daquelas, se não entende nada das letras? (*Protrepticus*, capítulo 6, p. 3)

Vemos, portanto, que Isócrates e Aristóteles divergem quanto à noção de validade do conhecimento – quando entendemos esse conhecimento como o resultado da investigação filosófica. Para Isócrates, o fim desse tipo de conhecimento tem sempre de ser a ação política na *polis*. Para Aristóteles, esse conhecimento tem valor em si mesmo.

Por meio dessa breve análise do pensamento de Aristóteles, observamos, mais uma vez, as discordâncias entre os modelos educacionais da Academia de Platão e da Escola de Isócrates. Podemos identificar nessa discussão, duas doutrinas presentes na vida intelectual do século IV a.C. ateniense – cada uma delas pretendendo ser a verdadeira filosofia e o melhor modelo de educação para os cidadãos da *polis*.

CONCLUSÃO

Diante do que foi dito, podemos observar como se deu parte do percurso pedagógico na Grécia Antiga, partindo de Homero até chegar a Platão e Isócrates - que foram os grandes protagonistas da querela existente no século IV a.C. sobre qual seria a melhor forma de educação. Não poderíamos falar sobre o estabelecimento da disciplina filosófica, que se deu neste mesmo século, sem levar em consideração as formas de educação predominantes nos séculos anteriores, pois é partindo delas que a querela (que, em última instância, determinou os rumos da disciplina filosófica nos séculos vindouros) se estabeleceu. É exatamente partindo das perguntas levantadas pelos pensadores anteriores a este século (ou seja, de Homero, dos pré-socráticos, pitagóricos e, principalmente, dos sofistas) que tanto Platão quanto Isócrates foram fundamentando as suas formas de educação.

Na Grécia arcaica, podemos notar que a *Paidéia* grega estava fundamentada nas poesias de Homero, a *Ilíada* e a *Odisséia*. Era por meio delas que os valores éticos mais caros aos gregos eram passados de geração em geração. Foi por meio da *Paidéia* homérica que a educação grega arcaica assumiu sua característica militar e aristocrática. O ápice desta forma de educação vai acontecer em Esparta, onde a educação é prioritariamente militar.

Em Atenas (onde a filosofia vai definitivamente se estabelecer no século IV a.C.), após as atribulações geradas pela Guerra do Peloponeso, os cidadãos se vêem obrigados a se reerguer e começar a reformular as suas estruturas (inclusive a educação). O que antes era uma educação de cunho fortemente militar e aristocrático, assume agora uma nova forma. É desta maneira é que começa a surgir um grupo de pedagogos que afirmam poderem ensinar a arte da cidadania e da política aos jovens, esses pensadores vão ser chamados de Sofistas.

É partindo exatamente dessa forma sofística de ensino que Platão vai, por meio de suas críticas a este modelo de ensino, começar a elaborar as suas idéias e a fundamentar a sua filosofia - que mais tarde vai dar bases para toda a filosofia como

conhecemos hoje. Como vimos neste presente trabalho, a filosofia de Platão está baseada na intelecção das Formas. Desta forma, a filosofia para ele está ligada à busca das essências, das Formas que somente podemos conhecer por meio da intelecção. Destarte, essa busca da alma pela essência das coisas é o caminho traçado por Platão para que o homem chegue ao conhecimento perfeito de todas as coisas.

Enquanto para os sofistas o conhecimento pode ser ensinado a qualquer pessoa – basta que ela tenha acesso a um mestre bem instruído –, para Platão o conhecimento se dá não pelo ensinamento transmitido pelo mestre, mas por uma busca empreendida pela alma do próprio aluno. Portanto, vemos que para o filósofo, o conhecimento está ligado a *anamnese* e a maiêutica; ou seja, a alma deve rememorar o que outrora conhecera quando esteve em contato com as Formas (ela conta, para tanto, com a ajuda do mestre – que neste caso não ensina nada, mas a orienta a chegar à resposta certa).

Podemos observar que Platão faz uma crítica à sofística em geral, mas de alguma forma vemos que algumas dessas críticas são direcionadas a um sofista específico: Isócrates. A diferença mais marcante que encontramos entre dois pensadores e suas formas de educação – a filosofia¹⁶ e a retórica –, é que enquanto para Platão a filosofia está ligada a intelecção, para Isócrates filosofia está ligada a comunicação humana.

Desta maneira, Isócrates vai afirmar que a retórica é a verdadeira filosofia, pois para ele a filosofia não deve se preocupar com coisas inúteis (com é o caso da filosofia platônica praticada na Academia, com seus estudos de, por exemplo, matemática e astronomia). A filosofia para ele deve, antes, ser pragmática, deve incitar os jovens a agirem na *Pólis*. Por este motivo é que filosofia para ele é a arte do discurso, pois é só por meio da retórica que se pode ter um ensino que permita ao jovem ter influência direta na política.

Mas pudemos também encontrar semelhanças entre as doutrinas isocráticas e platônicas, pois ambos afirmavam, contrariando as idéias dos sofistas, que a filosofia não poderia ser ensinada a qualquer um. O fim da filosofia para esses pensadores

¹⁶ Como já foi dito, no presente trabalho usamos o termo filosofia apenas por não encontrarmos uma outra expressão apropriado para designar o modelo educacional platônico, pois, como foi ressaltado, ainda não havia um conceito formado acerca da filosofia, mas dois pensadores de formas distintas querendo para si o direito de chamar suas respectivas formas de educação de filosofia.

também era o mesmo: ambos esperavam que seus discípulos depois de formados fossem agir na *Pólis*, permitindo assim o aprimoramento da vida cívica da comunidade. Embora o fim da filosofia seja, *grosso modo*, o mesmo para os dois, os meios para alcançar esse objetivo eram diferentes: Platão defendia a intelecção das Formas e Isócrates privilegiava a comunicação política.

Nas questões epistemológicas há grandes diferenças, pois enquanto para Platão o ensinamento de seus alunos se dá por meio da *metempsychose* e *anamnese*, para Isócrates esse ensinamento é transmitido pela *mimêsthai*, ou seja, pela imitação. Cabe ao mestre, na concepção de Isócrates, apresentar seus modelos¹⁷ e assim seus alunos, por meio da imitação, elaboram seus próprios discursos. Isócrates também diverge do pensamento da Academia quando discorre acerca da questão do valor do conhecimento, pois para ele só tem valor o conhecimento que tem utilidade prática, ou seja, é pelo pragmatismo que se julga o valor da educação. Já o pensamento dominante na Academia (aqui elaborado e defendido por Aristóteles) é que o conhecimento tem valor em si mesmo, ou seja, tem valor intrínseco.

Podemos notar que, no que diz respeito ao estabelecimento da disciplina filosófica, foi a partir da filosofia Platônica-Aristotélica que se desenvolveu a noção de filosofia que chegou até os dias de hoje. Contudo, diante do levantado no presente trabalho, vemos que antes que pudéssemos chegar ao relativo consenso que temos hoje com relação à disciplina filosófica, um longo caminho de divergências entre dois grandes pensadores foi percorrido pela disciplina da sabedoria. A pretensão desta pesquisa era mapear as divergências existentes entre as duas escolas que, no século IV a.C., afirmavam ensinar a filosofia, partindo do pressuposto de que estas divergências possam ajudar a elucidar os rumos tomados pela filosofia ao longo da história.

¹⁷ Neste caso temos uma diferença entre essa concepção isocrática das dos outros sofistas, pois seus discursos estão repletos de valores éticos e também são discursos que se preocupam com a verdade, o contrário dos sofistas que não se preocupavam com essas coisas.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS:

ABRÃO, Bernadete Siqueira (Org.) Platão e o mundo do Outro. _____ **História da filosofia**. São Paulo: Editora Nova Cultura, 2004 (p.46-52)

ARISTÓTELES (2006) Aristotle's Exhortation to Philosophy – citations from Aristotle, Protrepticus apud Iamblichus, Protrepticus (chapters 6-12). Disponível em <<http://www.protrepticus.info/>>, último acesso em 02 de novembro de 2012.

D. S. Hutchinson & Monte Ransome Johnson, The Antidosis of Isocrates and Aristotle's Protrepticus. Disponível em <http://philpapers.org/rec/HUTPAA>, último acesso em 09/08/2012.

ISOCRATES (1944) Isocrates in three volumes - the complete works. Texto original, tradução e comentários por George Norlin e Larue Van Hook, London: William Heinemann/Massachusetts: Harvard University Press.

JAEGUER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Artur M. Pereira (trad.) 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

MANON, Simone. **Para conhecer Platão**. Lisboa: Instituto Piaget, 1986, (p.99- 114)

MARROU, Henri-Irénée. **História da Educação na Antiguidade**. Mário Leônidas Casanova (Trad.): Heder, 1966

NORLIN, George (1944) 'Preface and general introduction' in Isocrates in three volumes - The complete works. Texto original, tradução e comentários de George Norlin e Larue Van Hook. London: William Heinemann/Massachusetts: Harvard University Press.

PLATÃO. **Mênnon**; Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola 2001.

_____. **A República**. Maria Helena da Rocha Pereira (Trad.) 5ª edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987

_____. Fédon. In: _____ **Diálogos**; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. – 4 ed. – São Paulo: Nova Cultura, 1987.(Os Pensadores) (p. 55-124)

PRIETO, Maria Helena (1977) **Política e ética - textos de Isócrates**. Lisboa: Editorial Presença, 1989. (1977)