

A *ARETÉ* COMO IDEAL FORMATIVO DA *PAIDEIA* GREGA

Lidia Maria Rodrigo¹

Resumo: Como princípio formativo da *paideia* grega, o conceito de *areté* (virtude) referia-se, em termos gerais, a um ideal de excelência humana. Inicialmente ligado à antiga cultura aristocrática, restrita à nobreza, teve como paradigma as figuras exemplares de deuses e heróis. No período clássico, a virtude foi redefinida pelos sofistas, visando atender às necessidades educativas da *polis*, por meio do ensino da *areté* política, centrada na retórica. No mesmo período, a filosofia platônica concebeu a virtude como um ideal moral, resultado da relação entre uma boa natureza e uma boa educação. À educação competia gerir os impulsos contraditórios da alma, harmonizando-os, pela superação do antagonismo ente razão e paixões. Estas distintas visões formativas coexistiram no período clássico, atestando a riqueza cultural da antiga Grécia.

Palavras-chave: *Areté*. Excelência humana. Grécia antiga.

Resumen:

Como principio formativo de la *paideia* griega, el concepto de *areté* (virtud) se refería, en sentido general, a un ideal de excelencia humana. Inicialmente vinculado a la antigua cultura aristocrática, restringida a la nobleza, tuvo como paradigma las figuras ejemplares de dioses y héroes. En el período clásico, la virtud fue redefinida por los sofistas para satisfacer las necesidades educativas de la *polis* a través de la enseñanza de la *areté* política, centrándose en la retórica. En el mismo período, la filosofía platónica concibió la virtud como un ideal moral, resultado de la relación entre una naturaleza buena y una buena educación. A la educación competía gestionar los impulsos contradictorios del alma pela búsqueda de la superación del antagonismo entre razón y pasiones. Estos distintos puntos de vista de formación coexistieron en el período clásico, lo que demuestra la riqueza cultural de la antigua Grecia.

Palabras claves: *Areté*. Excelencia humana. Grecia antigua.

Introdução.

O sentido essencial da noção grega de *paideia* remete à ideia de formação norteada por um ideal de homem, posta em prática ou efetivada por meio da totalidade de suas produções culturais. A eleição de um ideal como princípio formativo implicava que a educação deveria determinar-se com base num tipo

¹ Professora no Departamento de Filosofia e História da Educação da Faculdade de Educação da UNICAMP. E-mail: lidia@lexxa.com.br

superior, ou numa ideia de excelência humana dotada de validade universal e normativa. Desde o período mais antigo da cultura grega esse ideal encontrou sua expressão no conceito de *areté*.

Embora desde o início este conceito estivesse estreitamente ligado à questão educativa, no decorrer de seu desenvolvimento histórico o ideal da *areté* humana sofreu alterações, que tanto foram produto de transformações sociais como influíram sobre elas. O que se manteve constante foi uma concepção unitária de formação humana como suporte da indagação sobre o caminho que a educação deveria trilhar para alcançar a *areté*.

O termo *areté*, traduzido em língua portuguesa como “virtude”, por derivação do latim *virtus*, teve seu significado alterado no decorrer dos diferentes períodos da cultura grega. Sua origem está ligada ao ideal cavalheiresco da nobreza e ao heroísmo guerreiro, designando qualidades nas quais alguém é o mais excelente, tanto excelência do corpo como do espírito: vigor e saúde são *areté* do corpo, sagacidade e penetração são *areté* do espírito (JAEGER: 1986, p. 19).

Em sentido amplo, o termo foi aplicado não apenas ao âmbito antropológico, mas também como referência à superioridade de seres não humanos, por exemplo, a força dos deuses ou a rapidez dos cavalos de raça.

Como expressão do ideal educativo, *areté* remetia à busca de um aprimoramento de si, visando alcançar a excelência; nesta perspectiva, a noção de virtude objetivava responder à seguinte questão: como tornar os homens melhores? (BRISSON & PRADEAU: 2010, p. 73)

A poesia e a ética aristocrática.

O primeiro registro sobre a antiga cultura aristocrática dos gregos foi feita por Homero na *Ilíada* e na *Odisséia*. Estas duas epopeias retratam o mundo aristocrático e seus ideais, denominando como *areté* a força, destreza e heroísmo dos guerreiros, qualidades alheias ao comum dos homens. Assim, originariamente, a esfera de validade da *areté* permaneceu restrita ao mundo aristocrático, o que

significava dizer que o homem comum não tinha *areté*, sendo este um atributo próprio e exclusivo da nobreza.

Em suma, *areté* referia-se a um conjunto de qualidades que compunham um conceito de excelência e de valor humano, para o qual convergiu o ideal de educação dessa época. *Areté* reportava-se à formação do *aristos*, o melhor, o homem excelente; *aristos* - superlativo de distinto e escolhido e, no plural, *aristoi* - era o termo empregado para designar a nobreza (JAEGER: 1986, p. 19). Veiculado por meio da poesia épica, por muitos séculos predominou o significado de *areté* como expressão da força e da coragem heróicas, fruto da conjugação de nobreza e bravura militar.

No texto poético de Homero, herdeiro da tradição oral que exprimia uma compreensão mítica do real, estes ideais apareciam encarnados nos atos e comportamentos de deuses e heróis. Cabia ao poeta contar a história dos deuses e louvar as façanhas dos heróis que, graças ao seu mérito e excelência, eram dignos de permanecer na memória das gerações futuras. Encarnados nas figuras de deuses e heróis e, portanto, de forma implícita, o enredo épico veiculava ideais e preceitos formativos ou educativos. “Assim é armazenado, nas vastas composições épicas, o conjunto do saber, as narrativas lendárias que funcionam como memória coletiva e enciclopédia de conhecimentos comuns”. (VERNANT: 1990, p. 377)

Compreende-se, então, a opinião generalizada entre os gregos de que Homero era o grande educador da Grécia. Por mais de doze séculos, a única *paideia* ou formação cultural existente na Grécia foi aquela proporcionada pela poesia, cuja tradição, preservada exclusivamente por meio da oralidade até por volta do século VIII a. C., teve na *Ilíada* e na *Odisseia* seus primeiros registros por escrito.

De que forma o enredo épico se converteu em educação? As noções de paradigma (modelo) e mimese (imitação) explicam esse efeito inintencional das narrativas míticas:

Desde Homero, a ideia do modelo e do exemplo domina a educação aristocrática. Com o exemplo pessoal coloca-se diante

dos olhos do educando a norma que deve seguir, e o olhar atento para a encarnação da figura ideal do Homem deve movê-lo à imitação (JAEGER 1986, p. 250).

Werner Jaeger enfatiza a importância pedagógica do exemplo, particularmente nesse período primitivo, quando ainda não havia uma compilação de leis nem um código ético sistematizado (idem, p. 40). Nesta conjuntura, nada poderia ter tanta eficácia como o exemplo oferecido pelas figuras de deuses e heróis, seres excelentes que foram tomados como paradigma ou modelo para a educação de todos os gregos.

A noção de paradigma ou modelo apontava para algo perfeito, digno de admiração e que, precisamente por isso, deveria servir de inspiração para o comportamento dos homens. As ações exemplares dos heróis ofereciam um modelo ideal de virtude (*areté*) a ser seguido ou imitado pelo comum dos mortais. Nas narrativas míticas dos poetas estão consubstanciadas a ética e a educação aristocráticas.

A *areté* política dos sofistas

A limitação da *areté* ao segmento aristocrático manteve-se até o período arcaico da história grega. No período clássico esse quadro modificou-se, como decorrência da consolidação da *polis*, uma nova sociedade civil e urbana, que exigia outro tipo de educação que fosse capaz de atender às suas necessidades. No quadro político da cidade-Estado democrática, como Atenas, em que as decisões eram tomadas por meio de debates em assembleias públicas, tornaram-se indispensáveis a habilidade no uso da palavra persuasiva e o desenvolvimento de aptidões oratórias. Isso explica o surgimento dos sofistas, uma classe de educadores profissionais que oferecia, mediante pagamento, o ensino da “virtude” entendida como educação política centrada na habilidade oratória. Segundo Jaeger (1986, p. 237), “O empenho em ensinar a *areté* política é a imediata expressão da mudança fundamental que se opera na essência do Estado.”

As novas condições políticas da época clássica conduziram, portanto, a uma redefinição do conceito de *areté*, visando superar os limites da antiga educação, que restringia seu acesso aos que tinham origem nobre. Ao incorporar à vida política uma massa mais numerosa de cidadãos, a cidade-Estado necessitava de uma formação capaz de propiciar a aquisição de qualidades diretivas que anteriormente eram privilégio de uma minoria aristocrática.

Os sofistas contrariaram o ponto de vista tradicional, assegurando que a *areté* poderia ser ensinada, tornando-se, desse modo, acessível a um círculo mais vasto de cidadãos. Em lugar de considerar o homem abstratamente, eles o tomaram como membro da sociedade, redefinindo a virtude do ponto de vista de sua relação com condições sociais, tendo como horizonte a formação do homem como sujeito político-social.

A pretensão sofística de fazer do ensino da virtude uma atividade profissional remunerada entrava em choque com os ideais aristocráticos mais antigos, para os quais a virtude dependia das qualidades de caráter oriundas do bom nascimento e dos preceitos e exemplos transmitidos pela família e pelo convívio com pessoas virtuosas. Até então o ensino da virtude havia se processado de forma implícita, por meio dos exemplos de pessoas excelentes; agora os sofistas propunham torná-la objeto de um ensino explícito, ministrado por profissionais que estavam longe de serem vistos como figuras exemplares. A despeito disso, aos olhos dos jovens que possuíam ambições políticas, a promessa dos sofistas parecia particularmente atraente. Daí o grande interesse despertado na época pela questão de saber se e como se poderia adquirir a *areté*.

No debate em torno dessa questão confrontaram-se três possibilidades: ou a virtude é fruto de aptidão natural, ou ela pode ser ensinada, ou pode ser adquirida pela prática e pelo exercício.

Apresentando-se declaradamente como mestre da *areté* ou virtude política, Protágoras não descartava nenhuma das alternativas acima, mas, como seria de esperar, enfatizava o papel da educação. Acreditava que a natureza humana contém a possibilidade de avanço moral; contudo, sua efetivação depende da experiência e, sobretudo, da educação. Como a virtude é a base da totalidade das

atividades do cidadão, afirmava que ela era ensinada de diversas formas e por meio de diferentes agentes sociais, bem como pelo Estado, por meio das leis e das punições às suas transgressões.

Ao ensinar a virtude política, Protágoras prometia fazer dos homens bons cidadãos, ensinando-os a deliberar bem sobre os assuntos privados ou domésticos e também em relação às questões públicas, ou seja, adquirir habilidade no agir e no falar sobre as questões do Estado.

No período clássico toda *polis* tinha o seu sistema de leis. A lei fez emergir um novo dispositivo normativo, diferente do exemplo ou elemento pessoal da imitação inerente à *paideia* poética. Entre os gregos, a lei, enquanto criação de sábios legisladores, era entendida como a expressão mais geral das normas válidas para determinada comunidade. É nessa perspectiva, como elemento normativo, que Protágoras enfatiza o caráter educativo da lei.

Em conexão com o contexto da polis democrática e centrada na *areté* política, a redefinição da noção de virtude teve como foco a excelência oratória. A retórica foi o instrumento empregado na formação do orador excelente.

O ensino da retórica, aspecto essencial da *paideia* sofística, objetivava formar o bom orador, capacitá-lo para pronunciar discursos convincentes. Górgias, reconhecido como o grande mestre da retórica sofística, propunha o ensino de técnicas de persuasão capazes de convencer os juízes nos tribunais, os políticos no conselho e o povo nas assembleias; em suma, prometia aos seus discípulos, êxito nos tribunais e na carreira política.

A excelência ética segundo a filosofia platônica

No período clássico, além da sofística, consolidou-se outra visão de *areté*, substancialmente diversa desta: a concepção socrático-platônica. Enquanto os sofistas visavam formar os jovens atenienses para serem bem sucedidos na política, Sócrates e Platão priorizaram, com base no saber filosófico, uma formação moral orientada pela razão e baseada em princípios éticos.

A novidade, em relação às tradições educativas anteriores, tanto a poética como a sofística, residiu na universalização das noções de *areté* e de paradigma.

A noção de paradigma, base da ética e da educação aristocráticas, ligada às ações exemplares de personagens míticos, foi mantida por Platão como categoria de pensamento; contudo, seu significado assumiu outro caráter: os modelos exemplares universalizaram-se, determinando-se como ideias e valores universais. Jaeger (1986, p. 42) observa que “em última análise, a estrutura íntima do pensamento de Platão é totalmente paradigmática e que ele caracteriza as suas ideias como ‘paradigmas fundamentados no que é’.”

Por influência de Sócrates, um processo semelhante ocorreu em relação à noção de *areté* que, definida com base na ideia filosófica de bem, redundou em um conceito de virtude dotado de validade universal ou, em outros termos, um ideal moral. Segundo Guthrie (1995, p. 236), foi Sócrates quem ampliou o sentido de *areté*, indo da conotação de um talento ou competência numa arte particular, para um sentido moral, mais próximo daquele que atribuímos hoje ao termo virtude:

A originalidade não estava em reconhecer o uso geral, mas (a) na ênfase que pôs nela como qualidade moral, antes que simplesmente requisito de sucesso, e (b) em sua tentativa de lhe dar justificação filosófica exigindo uma definição geral.

Tais aspectos distinguiram, substancialmente, o sentido de virtude na sofística e na filosofia socrático-platônica. Platão pensou a questão da virtude em duas direções intimamente relacionadas: numa perspectiva ética, orientada pela meta educativa de Sócrates - o cuidado da alma - e, numa perspectiva política, direcionada para a constituição da cidadania ideal.

Estas duas dimensões apresentam-se como indissociáveis e convergentes no projeto político-pedagógico exposto na obra *A República*: o homem moralmente excelente só pode ser formado num Estado ideal, perfeito e, reciprocamente, a criação desse tipo de Estado depende da excelência dos homens que o compõem. O ideal moral de perfeição humana deriva da virtude como conceito universal;

assim, por exemplo, o homem perfeitamente justo é aquele que encarna a justiça como conceito universal. Nas palavras de Platão (*Rep.*, 472c), “foi para termos um paradigma que indagamos o que era a justiça e o que era um homem perfeitamente justo, (...) quem for mais parecido com eles terá a sorte mais semelhante à sua”.

As idealizações inerentes às categorias de “Estado ideal” e “homem perfeitamente justo” remetem a modelos ideais ou paradigmas no sentido platônico. Sua efetivação no plano do real fica na dependência de outra antiga noção, imitação (*mimesis*), na busca por assemelhar-se ou parece-se com esses modelos ideais.

A *polis* perfeita que Platão constrói em *A República* nada tem a ver com as cidades reais: segundo o próprio autor, é uma cidade em *logos*, em ideia, um paradigma, a primeira utopia política do mundo ocidental. A ela deve corresponder uma cidadania ideal, implícita na noção de homem perfeitamente justo. Como construir esse tipo de homem? A perfeição moral resulta da intersecção entre uma boa natureza e uma boa educação: os cidadãos melhor dotados deveriam receber a melhor educação. Segundo Platão, os dotes naturais de cada um podem ser aperfeiçoados por uma boa educação ou corrompidos por uma má educação; logo a ação educativa tanto pode resultar na virtude como no vício.

Em *A República* a educação dos cidadãos é pensada de acordo com sua função na cidade; cada estrato social, realizando a função que lhe cabe, contribui para o equilíbrio e a harmonia do todo. Platão estabelece um paralelo entre a estrutura da cidade e a estrutura da alma; ambas se compõem de três partes.

A cidade possui três classes sociais, cada qual com uma função específica: a classe dos agricultores/comerciantes/artesãos está encarregada da sobrevivência da cidade, a dos guardiões ou guerreiros deve cuidar da sua proteção e à classe dos magistrados compete promulgar as leis e fazê-las cumprir.

Cada uma dessas classes deve ser formada para a virtude (*areté*) que corresponde à sua função: a dos magistrados deve ser educada para a sabedoria; a dos guerreiros para a coragem; a dos produtores e comerciantes para a temperança. Além das três virtudes anteriores - sabedoria, coragem, temperança -

há uma quarta, a justiça. São as quatro virtudes mais importantes, ou virtudes cardeais, como ficaram conhecidas na ética ocidental.

Justiça, para Platão, significa perfeito ordenamento das partes num todo; logo, a cidade é justa quando cada classe se limita a desempenhar a função que lhe cabe, sem intrometer-se no que é da competência das outras. Assim, a justiça desempenha uma função especial: ela é responsável por garantir a harmonia e equilíbrio entre as várias partes da cidade.

Esta noção de justiça, que vigora na estrutura da cidade, também está presente no âmbito do indivíduo: “o homem justo, no que respeita à noção de justiça, nada diferirá da cidade justa, mas será semelhante a ela” (PLATÃO: 1993, 435b). Do ponto de vista estrutural, o paralelismo se mantém: a alma de cada um de nós se compõe das mesmas partes e características da cidade. Assim, existem três partes na alma: a racional, a colérica ou irascível, e a apetitiva ou concupiscível.

Cada uma delas desempenha uma função própria e diversa da outra. Frente aos desejos, há duas partes da alma que atuam em sentido contrário: enquanto o elemento racional, a melhor parte da alma, age como uma força refreadora dos desejos, a parte apetitiva, um elemento irracional, atua no sentido de nos impulsionar para a realização dos desejos.

Há ainda o terceiro elemento, a ira; embora seja, por natureza, um elemento irracional, algumas vezes ela pode agir em sentido contrário e aliar-se à razão na luta contra os desejos. É o que ocorre, por exemplo, quando as paixões impelem o homem a comportar-se de modo irracional e ele reage a este impulso, censurando-se a si mesmo e irritando-se contra aquilo que, dentro de si, o forçava a agir dessa forma.

O que torna possível que um elemento irracional tome o partido da razão? A educação; conforme Platão, “o elemento irascível [serve de] auxiliar do racional por natureza, quando não foi corrompido por uma má educação” (idem, 441a).

Assim, a alma, cuja estrutura é composta de partes com funções opostas entre si, permanece dilacerada por uma contradição interna devido ao antagonismo entre a razão e os desejos e paixões: “as paixões forçam o homem

contra a sua razão (...) como se houvesse dois contendores em luta” (idem, 440a-b). A oposição não está fora, mas dentro de si; daí o conflito consigo mesmo: a parte racional da alma luta contra aquela outra parte, contrária à razão, que a impele para a realização dos desejos

Como controlar e harmonizar a multiplicidade contraditória dos impulsos internos? O equacionamento desta contradição conduzirá à ideia platônica de *areté*; para tanto, o autor recorre à noção de justiça: do mesmo modo que na cidade, a justiça será responsável por garantir a harmonia e concórdia entre as diferentes funções da alma. A cidade é justa quando cada uma das suas três classes executa a tarefa que lhe cabe; de modo semelhante, a justiça na alma também dependerá de que cada parte desempenhe a função que lhe é própria. Nesta perspectiva, à razão compete governar, porque é sábia e tem o encargo de velar pela alma toda; à parte irascível cabe ser súdita e aliada da razão; a parte concupiscível deve submeter-se aos comandos da razão e de sua aliada.

A harmonia entre as partes da alma, com base na instituição de uma relação de coordenação e subordinação entre elas, sempre sob o comando ou governo da razão, produz o cidadão virtuoso, graças a uma formação em conformidade com a *areté* correspondente à sua função na *polis*:

Sábio é aquele que possui ciência para deliberar bem sobre o que compete a cada parte da alma e, com base em tal saber, consegue instituir um governo equilibrado de seus impulsos contraditórios. O indivíduo corajoso é aquele que preserva as instruções fornecidas pela razão sobre o que é temível ou não. A falta dessa medida racional pode levar ao vício da covardia, por medo excessivo, ou, no outro extremo, ao vício da temeridade, por excesso de ousadia. Temperante é o indivíduo moderado nos apetites, em quem os três elementos da alma estão em harmonia, por concordarem que a razão é que deve governar, de modo que os demais elementos não se revoltam contra ela.

Sobre estas premissas torna-se possível determinar o que é virtude e o que é vício. Produzir a justiça na alma “consiste em dispor, de acordo com a natureza, os elementos da alma, para dominarem ou serem dominados uns pelos outros” (idem, 444 d). A injustiça, ao contrário, consiste numa perturbação dos elementos

da alma devido à rebelião de uma parte, pela qual se institui um governo de um sobre o outro contra a natureza, isto é, com base num poder que não lhe pertence pela sua natureza. Platão conclui que à justiça deve-se denominar virtude, à injustiça, vício (idem, 348c).

Devido à natureza que lhe é própria, dentro da alma convivem bons e maus impulsos. Cabe à educação a tarefa de administrar estes impulsos contraditórios e direcionar a alma para a virtude ou para o vício: “as almas mais bem dotadas, se lhes deparar uma educação má, se tornam extremamente perversas” (idem, 491e).

Na opinião de Platão, as “chamadas coisas boas” - beleza, riqueza, força física, etc. - são fatores de corrupção e desvio da alma, porque estimulam a busca de prazeres e a realização de desejos, minando o trabalho da razão, que luta para se opor a eles e mantê-los sob controle. Portanto, na teoria moral desse filósofo, as virtudes são funções da alma, principalmente de uma das partes da alma, visto que elas se estabelecem com base na atividade do elemento racional, que procura manter sob seu domínio os prazeres e desejos que tendem ao desregramento.

Torna-se inevitável indagar se a moral platônica conduz ao ascetismo, isto é, a uma postura de menosprezo e renúncia aos prazeres e paixões. Na verdade, o autor não chega a negar ou condenar sumariamente os prazeres, limitando-se a propor que eles sejam controlados. Do seu ponto de vista, os apetites, prazeres e paixões devem ser ordenados visando seu uso racional. Defrontamo-nos, neste ponto, com a ideia de autodomínio ou domínio de si próprio, convertida numa noção central da ética ocidental, cujas raízes, segundo Werner Jaeger (1986: p. 379), remontam ao pensamento de Sócrates:

Foi graças a Sócrates que o conceito de autodomínio se converteu numa ideia central da nossa cultura ética. Esta ideia concebe a cultura moral como algo que brota do interior do próprio indivíduo e não como a mera submissão exterior à lei, tal qual a exigia o conceito da justiça.

Considerações finais:

Como foi visto, embora o conceito de *areté*, como ideal formativo, estivesse presente na cultura grega desde tempos remotos, ele passou por reformulações, inclusive devido a transformações político-culturais que assim o exigiram. De acordo com o que foi exposto pode-se distinguir três diferentes concepções de *areté*: a poética, a mais antiga, a sofística e a filosófica. Isso não significa, porém, que elas tenham se sucedido ou que uma tenha substituído a outra; ao contrário, no período clássico da história grega (séculos V e IV a.C.) essas distintas visões formativas coexistiram, em que pese sua ressonância social ser diferenciada. Enquanto a poesia, amplamente disseminada, atingiu todos os estratos sociais, a sofística e a formação filosófica ficaram confinadas a parcelas mais restritas: a *areté* sofística dirigiu-se especificamente ao segmento que tinha ambições políticas e condição econômica para pagar pelas lições recebidas; a *areté* filosófico-platônica permaneceu restrita ao pequeno grupo apto a alcançar o cume da excelência ética em base filosófico-racional.

Todavia, como o projeto político-educativo de Platão em *A República* foi concebido para a *polis* como totalidade, teria, obrigatoriamente, de englobar todos os estratos sociais. Afinal, a educação na cidade ideal visava tornar melhores todos os homens e não apenas seu estrato superior. Embora o autor jamais tenha deixado de defender a superioridade da formação filosófica, era forçoso reconhecer que não era acessível a todos. Por isso, ainda que criticasse as insuficiências educativas da poesia, condescendeu que esta, uma vez depurada, fosse empregada na educação das crianças, das classes produtivas e também na formação dos guardiões/soldados. Por outro lado, apesar de criticar a *paideia* sofística, por se limitar à *doxa* (opinião), Platão admitiu a existência de uma “reta *doxa*” ou uma opinião correta, concedendo que ela fosse considerada como virtude, ou seja, um saber suficiente para dirigir a ação correta no âmbito da prática política, desde que fosse excluído o uso demagógico da retórica.

De certo modo, e sem nunca abrir mão do valor eminente da formação filosófica, até mesmo Platão, crítico da poesia e da sofística, acabou, por assim

dizer, convivendo com essas três compreensões da *areté*. Elas constituem, sobretudo, um atestado eloquente da riqueza cultural da antiga Grécia.

REFERÊNCIAS

- BRISSON, Luc & Pradeau, Jean-François (2010). **Vocabulário de Platão**. São Paulo, Editora WMF; Martins Fontes.
- GUTHRIE, William Keith C. (1995). **Os Sofistas**. São Paulo: Paulus.
- JAEGER, Werner (1986). **Paideia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes.
- MOREAU, Joseph. (1978). “Platão e a educação”. In: Château, Jean. **Os grandes pedagogistas**. São Paulo: Cia Editora Nacional.
- PLATÃO (1993). **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- _____. (2007a). “Protágoras” In: **Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras**. Bauru, SP: EDIPRO.
- RODRIGO, Lidia Maria. (2014). **Platão e o debate educativo na Grécia clássica**. Campinas: SP: Autores Associados.
- SCOLNICOV, Samuel (2006). **Platão e o problema educacional**. São Paulo: Loyola.
- VERNANT, Jean-Pierre (1990). **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.