

Fernando Dala Santa

**JUSTIÇA, POLÍTICA E FORMAÇÃO NA *REPÚBLICA*
PLATÔNICA: A *PAIDÉIA* ENQUANTO CAMINHO PARA A
VIRTUDE**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Educação, da Faculdade de Educação, da Universidade de Passo Fundo – UPF, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Educação, sob a orientação do Dr. Angelo Vitório Cenci.

Passo Fundo

2013

Aos meus pais, meu irmão e minha noiva, presenças
constantes e imprescindíveis.

Agradeço aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, e em especial ao meu Orientador, Professor Dr. Angelo Vitório Cenci, que foi sempre uma voz amiga e incentivadora.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS) e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos que tornou possível a realização do meu curso de Mestrado.

Aos meus pais, Darci e Marlene, pela educação que me deram, e ao meu irmão Fabrício, por ter compartilhado comigo grande parte das dificuldades e alegrias que vivi.

E de forma especial à minha noiva, Vivian Baroni, por todo o seu amor, paciência, dedicação e incentivo, e por ter feito com que eu acreditasse mais em mim mesmo.

O que afirmamos, é que não são legítimas as leis e as formas de governo que não forem estabelecidas com vistas ao interesse da comunidade. As que forem feitas para a vantagem de poucos – não direi cidadãos, porém sectários – dar-lhes o qualificativo de justo é abusar da expressão.

Platão, *As Leis* 715b.

RESUMO

O presente estudo tem por objetivo investigar o conceito de justiça na *República* de Platão, em consonância com os conceitos de educação e virtude; e está amparado em uma postura analítico-reconstrutiva de cunho hermenêutico. Procuramos compreender as propostas de Platão a partir da conjuntura sócio-intelectual que o forjou, mantendo em destaque os conceitos aos quais o autor teve acesso, de forma a que pudéssemos acompanhar a construção da sua argumentação, nos abstendo de um imprudente julgamento externo. A filosofia platônica se revela estreitamente ligada às questões políticas, refletindo-se de forma determinante na sua preocupação com os aspectos educacionais. O projeto político-educacional platônico se estabelece tendo como um dos seus pressupostos fundamentais a edificação de um Estado ideal, pautado na especialização funcional de cada um dos seus membros. A justiça, investigada a princípio no âmbito social, se configura, por conseguinte, na harmoniosa hierarquia entre as classes constitutivas do Estado (artesãos, guerreiros e governantes); enquanto no âmbito individual se revela na submissão dos elementos inferiores (irascível e concupiscente) à porção racional da alma. Entretanto, a plausibilidade da proposta de uma Cidade ideal estava subordinada ao primado de um governo filosófico. Platão estabelece a natureza do autêntico filósofo definindo-o como o único capaz de perceber a perenidade da realidade inteligível na caótica efervescência do mundo sensível, tendo, portanto, condições de governar a Cidade amparado em preceitos absolutos. Em seu programa pedagógico, propõe uma criteriosa e esmerada educação filosófica e moral aos que se tornariam governantes. Através das imagens do Sol e da linha dividida, apresentadas no final do livro VI; e da alegoria da caverna, que abre o Livro VII, Platão descreve alegoricamente o caminho a ser trilhado pelo filósofo até a contemplação do Bem, e a plena concretização da sua índole filosófica. No restante do Livro VII, Platão estabelece o currículo a que o filósofo seria submetido, composto pelas disciplinas matemáticas: aritmética, geometria, astronomia e harmonia, que formariam uma unidade de caráter propedêutico, desvencilhando o espírito de toda a percepção sensível, preparando-o para o contato com a dialética, única ciência capaz de chegar ao conhecimento do Bem. Platão contribuiu imensamente para a evolução do problema educacional a partir do seu objetivo de formar o verdadeiro homem público, que teria plenas condições de governar com sabedoria e de fomentar a justiça na Cidade, convertendo-se, dessa forma, também em sumo educador. Nesses termos, partindo do estudo realizado acerca dos princípios educacionais subjacentes à construção da Cidade ideal, tendo como pano de fundo a busca pela essência da justiça, a leitura da *República* tornou possível o estabelecimento de inúmeros questionamentos no tocante às atuais concepções de Estado e indivíduo, e principalmente sobre os paradigmas educacionais com os quais convivemos.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, justiça, educação, Cidade ideal, virtude, filósofo, Ideia do Bem.

ABSTRACT

The present study aims to investigate the concept of justice in Plato's *Republic*, in connection with the concepts of education and virtue, and is supported in a posture analytical reconstructive of hermeneutic nature. We are trying to understand Plato's proposals from the social and intellectual environment that forged, keeping highlighted the concepts with which the author had access, so that we could follow the construction of its argument, abstaining from a reckless judgment external. The Platonic philosophy reveals itself closely linked to political issues, reflecting a determinant in its concern with the educational aspects. The political educational platonic project settles having as one of its fundamental assumptions the construction of an ideal State, based on the functional specialization of each of its members. Justice, initially investigated in the social, configures itself therefore in harmonious hierarchy among the classes that constitute the State (craftsmen, warriors and rulers) and at the individual level is revealed by submission of lower elements (irascible and concupiscent) to rational portion of the soul. However, the plausibility of the proposal of an ideal city was subject to the rule of a government of philosophers. Plato establishes the nature of authentic philosopher, defining it as the only one able to perceive the continuity of the intelligible reality in the chaotic ferment of the sensible world, and therefore able to rule the City, supported by absolute precepts. In his pedagogical program offers a thorough and careful philosophical and moral education for those who become rulers. Through the images of the Sun and the divided line, which are presented at the end of Book VI, and the allegory of the cave, which opens the Book VII, Plato describes allegorically the path to be trodden by the philosopher to the contemplation of the Well, and the full realization its philosophical nature. In the remainder of Book VII, Plato establishes the curriculum that the philosopher would be submitted, composed of mathematical disciplines: arithmetic, geometry, astronomy and harmony, which would form a unit of introductory character, disentangling the spirit of all sensible perception, and preparing to the contact with the dialectic, only science can come to the knowledge of the Well. Plato contributed immensely to the development of the educational problem from its objective to form the true public man, that would able to rule wisely and foster justice in the City, becoming thus also the educator. In these terms, based on the study about the educational principles underlying the construction of the ideal City, with the backdrop of the search for the essence of justice, the reading of the *Republic* has made possible the establishment of numerous questions with regard to current conceptions of state and individual and mainly on educational paradigms with which we live.

KEYWORDS: Plato, justice, education, ideal City, virtue, philosopher, Idea of Well.

SUMÁRIO

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS	8
2 A <i>REPÚBLICA</i> E O SEU CONTEXTO: AS PRIMEIRAS NOÇÕES DE JUSTIÇA ..	12
2.1 A vocação política de Platão	13
2.1.1 A questão socrática	17
2.2 Platão e a crítica aos sofistas.....	19
2.3 A <i>República</i>.....	25
2.4 As especificidades do Livro I e a sua aparente desconexão com o restante da <i>República</i>	26
2.5 As primeiras definições de justiça: Céfalo e Polemarco	28
2.6 As formulações de justiça expostas por Trasímaco: a conveniência do mais forte	33
3 O ESTADO IDEAL, A JUSTIÇA E A EDUCAÇÃO DOS GUARDIÕES.....	40
3.1 A manifestação de Gláucon e Adimanto e o aprofundamento da discussão sobre a justiça.....	40
3.2 Os primeiros traços de um Estado ideal.....	44
3.3 A classe dos guardiões	48
3.4 A educação dos guardiões: a reforma da <i>paidéia</i> antiga.....	50
3.4.1 O ensino pela música: a censura moral das artes	51
3.4.2 A ginástica e a saúde do corpo e da alma: a ineficiência do modelo educacional grego.....	56
3.5 Os governantes e a Justiça na Cidade.....	58
4 O FILÓSOFO, A EDUCAÇÃO E A POLÍTICA IDEAL	67
4.1 Quem é o filósofo e por que ele deve governar?.....	67
4.2 O objetivo último da filosofia: a Forma do Bem	73
4.2.1 A imagem do Sol	74
4.2.2 A imagem da Linha Dividida: os graus de conhecimento e realidade.....	76
4.2.3 A alegoria da caverna: a ascensão ao sumo Bem.....	78
4.3 A educação dos filósofos.....	82
4.3.1 A matemática como prelúdio da dialética	84
4.3.2 A Dialética enquanto ciência verdadeira.....	86
4.3.3 A seleção e a progressiva formação dos governantes-filósofos.....	89
4.4 O papel do filósofo no Estado Ideal: governante e educador	92
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	99
6 REFERÊNCIAS	105

1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A preocupação com a questão educacional é de inegável relevância desde a Grécia clássica. Somos herdeiros do inestimável legado cultural dos gregos, do qual resultaram algumas das nossas mais profundas raízes culturais. O alvorecer da civilização grega trouxe consigo uma nova forma de perceber o homem e as suas relações em comunidade. Nesse novo modelo de sociedade a educação desempenharia um papel de destaque, já que nada seria mais importante para o homem do que o próprio homem. Assim, a busca pela fundamentação das nossas reflexões educacionais acaba por nos levar de volta ao contexto da Grécia antiga. Jaeger (1989, p.04) afirma que o fundamento desse regresso reside nas nossas próprias necessidades vitais, sejam elas quais forem no decorrer da história, e por não vislumbrarmos no mundo hodierno necessidade que se mostre mais vital do que uma profunda reforma educacional, o auxílio da tradição se torna imperioso.

Dentro do panorama do chamado “gênio grego”, que envolve aspectos políticos, artísticos e principalmente filosóficos, a figura de Platão surge como referencial. A obra platônica representa o ponto onde a filosofia se estrutura na sua escalada desde os primeiros questionamentos de ordem filosófica dos pensadores pré-socráticos, passando pela afirmação antropológica impetrada pelos sofistas e culminando com o esforço socrático em superar o relativismo exacerbado desses últimos. Platão toma parte nas discussões acerca do problema educacional, tanto que consideramos a questão referente à educação dos cidadãos da *polis*, e em especial a formação de uma elite dirigente, um dos elementos mais significativos da sua obra. Toda a nossa reflexão estará, portanto, pautada na concepção de que o pensamento de Platão é eminentemente político, e, como tal, se reflete de forma determinante na questão educacional.

No ideário platônico não havia como separar filosofia e política, ao contrário, seria especificamente na harmonia entre essas duas instâncias (aparentemente irreconciliáveis) que estaria fundamentada a possibilidade de que as cidades viessem a se tornar lugares de paz, justiça e felicidade. Para tanto, Platão estabelece, clara e indeclinavelmente, que o caminho a ser trilhado na construção do seu Estado ideal era apenas um: a educação. Uma cidade só pode ser virtuosa se os cidadãos também o forem; do mesmo modo que os cidadãos somente atingiriam tal grau de virtude se lhes fosse concedida uma educação voltada para esse fim.

Tendo em vista o resgate dos princípios básicos do modelo educacional que emana da obra platônica, o diálogo escolhido como substrato para o nosso estudo não poderia ser outro senão a *República*, obra que pode ser lida como um grande compêndio do pensamento de

Platão. Considerada um diálogo da maturidade, a *República* se propõe a investigar a justiça, entendida como a virtude que sustenta e fundamenta as demais virtudes, estabelecendo como itinerário a sua identificação em uma escala mais ampla, ou seja, na cidade, para só então expressar a forma como ela se manifestaria nos indivíduos. Assim, quando nos referimos aos elementos políticos concernentes à edificação de uma cidade, dando conta da sua construção e organização, e demarcando quais serão as atribuições de cada indivíduo, torna-se inevitável, a certa altura, que se empreenda uma análise também no sistema educacional que formará os cidadãos. Portanto, nosso objetivo com o presente trabalho é explorar os conceitos de justiça e educação em relação ao conceito de virtude (*arete*) na sua significação vernácula, mediante às propostas platônicas de construção de um Estado ideal e formação do governante perfeito.

A nossa decisão por analisar a obra de Platão, bem como a escolha do ponto específico dentro do seu pensamento, de modo algum representou algo fortuito, ao contrário, foi fruto de uma ideia amadurecida desde o momento da nossa graduação em Filosofia, quando a amplitude e a profundidade do pensamento platônico se fizeram sentir em todas as disciplinas em que seus textos foram utilizados. Dessa forma, as motivações de foro pessoal e intelectual que congregadas deram vida ao presente trabalho podem ser descritas a partir de três elementos essenciais: a) as nossas próprias preocupações e concepções educacionais, inseridas em um contexto de busca por um norte pedagógico-intelectual; b) o nosso crescente interesse pela rica filosofia grega (pela cultura grega de um modo geral); c) a pertinência e a atualidade das propostas educacionais platônicas, representadas na sua capacidade de fomentar reflexões e indicar perspectivas acerca da corrente concepção de educação, principalmente no que concerne à possibilidade de que cada indivíduo possa desenvolver as suas habilidades intrínsecas, a partir de uma educação que se mostre equânime; e ao cuidado que se deve ter em relação aos valores que são inculcados nas crianças.

No presente trabalho dissertativo, intentamos responder a uma questão essencial: de que forma os conceitos de educação e justiça entrelaçam-se em relação ao Bem, tendo em vista a formação do governante-filósofo (possuidor da virtude da sabedoria) e a construção da Cidade ideal? Dessa forma, assumimos uma postura analítico-reconstrutiva, analisando, em largos traços, o contexto intelectual de Platão, e de forma mais acurada os conceitos de justiça, educação e virtude presentes na *República*. Amparamos nossa pesquisa em uma perspectiva hermenêutica, buscando a compreensão do texto mediante a um diálogo com o autor, de modo a valorizar todo o contexto a que ele se vincula, tendo em vista a inevitável temporalidade do saber. Gadamer (2009, p. 100) destaca a necessidade de uma prestação de contas histórico-conceitual em relação a um empreendimento intelectual, e de “prestar contas

de nossa pré-conceitualidade para o nosso filosofar”. A partir disso, ressaltamos a importância de entender, além do conteúdo efetivo dos textos, também porque e para quem Platão proferia seus discursos, resgatando o que ficou oculto naquilo que tentou expressar, pois nos falta a talvez irrecuperável noção do todo a que o pensamento platônico se encontrava mergulhado.

Dalbosco (2010, p. 44) reitera a importância do estudo de autores clássicos na pesquisa educacional, afirmando que “o vínculo sistemático da tradição com problemas educacionais atuais permite-lhe a abertura para novos problemas e, por conseguinte, uma reestruturação de seu próprio conteúdo”. Tendo em vista essa perspectiva, acreditamos que o resgate das diretrizes essenciais do modelo formativo platônico nos permite vislumbrar a possibilidade de que sejamos capazes de transcender o puro formalismo fragmentário de algumas das matrizes educacionais contemporâneas, e pensar um ensino aos moldes da *paidéia* grega, isto é, “uma educação que seja, ao mesmo tempo, arte e saber, ética e técnica” (PAVIANI, 2009, p. 144). A *paidéia* filosófica platônica estabelece uma formação na qual não se prioriza um aspecto educativo em detrimento dos demais – embora exista uma organização hierárquica entre os níveis formativos – de modo que uma educação básica sólida e comum a todos seja capaz de abalizar a identificação de talentos que normalmente se perderiam.

Para tanto, o nosso estudo teve como referencial, além da própria obra platônica, uma série de trabalhos de vários comentadores e estudiosos da cultura grega, com intuito de nos mantermos o mais próximos ao pensamento de Platão quanto fosse possível. Todavia, a confecção da presente dissertação demandou um esforço hercúleo, no sentido de dar conta, de maneira sucinta, de alguns aspectos da discussão político-educacional advinda da *República*, pois acreditamos que uma análise razoavelmente fiel à genialidade de Platão seria trabalho para uma vida inteira.

O nosso objetivo de pesquisa é levado a cabo mediante a três capítulos. No primeiro, intitulado *A República e o seu contexto: as primeiras noções de justiça*, que tem função declaradamente introdutória, abordaremos sucintamente o contexto intelectual de Platão: a sua vocação política, a sua relação com Sócrates, a questão socrática, a crítica que faz aos sofistas, e alguns aspectos gerais da *República*. Posteriormente empreenderemos um estudo acerca do papel do Livro I na *República* (a aparente desconexão com o restante da obra), sua estrutura, personagens e de forma especial as primeiras noções de justiça presentes no diálogo, expressadas por Céfalo, Polemarco e pelo sofista Trasímaco.

No segundo capítulo, *O Estado ideal, a Justiça e a educação dos guardiões*, analisaremos o aprofundamento do conceito de justiça, representado pela entrada no diálogo de Gláucon e Adimanto; e a proposta de edificação do Estado ideal, surgida como forma de identificar a justiça enquanto atributo da Cidade, facilitando a tarefa de encontrá-la no indivíduo. Na sequência, abordaremos a gênese e a organização do Estado e a necessidade de inserção de um exército profissional (classe dos guardiões), bem como a natureza e educação dos seus membros, a ser pautada na música e na ginástica. E, por fim, traremos a divisão dos cidadãos em três classes distintas (artesãos, guardiões-auxiliares e governantes) e a justiça tanto na Cidade quanto no indivíduo.

O terceiro e último capítulo, *O filósofo, a educação e a política ideal*, tem por escopo apresentar a natureza, a formação e o papel do filósofo na Cidade ideal. Dessa forma, seremos obrigados a adentrar no cerne da argumentação ontoepistemológica da *República* (a qual consideramos inseparável das questões éticas e político-educacionais), analisando as imagens do Sol e da Linha Dividida, encontradas no final do Livro VI; e a Alegoria da Caverna, que abre o do Livro VII. E como encerramento, reconstruiremos o longo e criterioso caminho educacional trilhado pelo guardião-filósofo até alcançar a suprema magistratura, e o seu papel como governante e educador da Cidade ideal.

2 A REPÚBLICA E O SEU CONTEXTO: AS PRIMEIRAS NOÇÕES DE JUSTIÇA

Portanto, se alguém disser que a justiça consiste em restituir a cada um aquilo que lhe é devido, e com isso quiser significar que o homem justo deve fazer mal aos inimigos, e bem aos amigos – quem assim falar não é sábio, porquanto não disse a verdade. Efetivamente, em caso algum nos pareceu que fosse justo fazer mal a alguém (*REPÚBLICA*, 335e).

Ao analisarmos o pensamento de um autor é impossível desvinculá-lo do contexto em que estava inserido, tampouco isentá-lo da influência intelectual que o constitui. Um filósofo não trabalha fora do tempo, ou alheio a ele, ao contrário, está temporalmente restrito ao momento em que viveu, lhe sendo impossível fugir da sujeição a todas as suas vicissitudes sócio-históricas. Platão¹, por mais genial que tenha sido, é fruto da conjuntura político-intelectual a que teve acesso: um período de efervescência cultural, mas ao mesmo tempo de instabilidade política. Embora os limites aos quais a presente pesquisa se encontra circunscrita não o permitam, seria de extrema importância resgatar o modo como a *paidéia*² grega foi capaz de produzir alguém como Platão: o filósofo literato que, conforme Williams (2000, p. 07), inventou a filosofia como a conhecemos. Dessa forma, seremos obrigados a abordar sucintamente o contexto platônico, mantendo o foco nos aspectos mais relevantes que compõe a sua personalidade intelectual: a educação aristocrática, que o impelia à carreira política; a influência de Sócrates (e todas as suas implicações) e a oposição aos sofistas.

A leitura do Livro I da *República* nos reporta ao ambiente intelectual dos diálogos da primeira fase da obra platônica, o que muitas vezes levanta alguns questionamentos sobre a sua posição em relação aos demais Livros. Entretanto, se a questão acerca da redação do Livro I é controversa, consideramos inquestionável a sua importância, pois é nesse ponto que Platão introduz o tema norteador da obra, a justiça, e exaure por completo a reflexão sobre o seu significado no âmbito do método socrático.

Ao refutar as três possíveis concepções de justiça apresentadas já no primeiro Livro da *República* (expostas por Céfalo, Polemarco e Trasímaco), Platão sinaliza que era necessário ir

¹ Nascido em Atenas (428/27 a.C. – 347 a.C) seu verdadeiro nome fora herdado do avô Arístocles, embora a posteridade o tenha perpetuado sob a alcunha de Platão, que poderia tanto se referir à largura excepcional dos seus ombros quanto à magnitude e profusão da sua obra.

² A *paidéia* grega não se referia exclusivamente à educação, mas à toda a cultura dos gregos em sentido muito amplo: literatura, documentos escritos, expressões artísticas, tradições, costumes, leis, organização política e social, instituições. Tudo o que os gregos produziam, portanto, compõe sua *paidéia* (SOARES & PICHLER, 2008, p. 26).

além. A única forma de vencer a aporia gerada a partir da destituição das concepções correntes de justiça seria através do estabelecimento de bases sólidas sobre as quais a discussão poderia se fundamentar, bases essas que o método socrático, por si só, não se mostrava capaz de fornecer. O Livro I traz também, mesmo que de maneira ainda superficial, um elemento de essencial importância para a ideia de justiça a que a *República* se propõe a definir, e que no decorrer da obra Platão trará de forma melhor trabalhada: a concepção de justiça como uma virtude da alma, que no Livro IV será fundamentado a partir da sua tripartição, e da necessária harmonia entre os elementos que a constituem.

2.1 A vocação política de Platão

Toda a vida cultural grega desenvolveu-se vinculada a *polis*³, que abrangia uma sociedade territorialmente restrita a uma área urbana e pequenas cercanias rurais, e se caracterizava por possuir um grupo de cidadãos pequeno e coeso, lembrando que a comunidade cidadã era distinta dos grupos desconsiderados na constituição do Estado: escravos, estrangeiros e mulheres. Do ponto de vista histórico, Savelle (1971, p. 156) define a *polis* como núcleo econômico, social e político entorno do qual se desenvolveram a prosperidade e a expansão iniciadas com o tráfego marítimo e as posteriores rotas de comércio que se espalharam por todo o Mediterrâneo.

Cada *polis* possuía total autonomia em relação às demais, formando um pequeno Estado soberano. Todavia, a autossuficiência política não impedia uma perfeita unidade da civilização grega, expressas pela língua, religião e substrato cultural. Jaeger (1989, p. 73) atesta que somente na *polis* “se pode encontrar aquilo que abrange todas as esferas da vida espiritual e humana e determina de modo decisivo a sua estrutura. No período primitivo da cultura grega, todos os ramos da atividade espiritual brotam diretamente da raiz unitária da vida em comunidade”, dessa forma, era natural que a política (semanticamente derivada de *polis*) representasse uma atividade tão cara e determinante no seio da sociedade grega. A esse respeito Vernant (2002, p. 53) ressalta que o sistema da *polis*, caracterizado pela ação política

³ O vocábulo grego *polis* é comumente traduzido por cidade-estado, todavia, tal tradução de modo algum se mostra precisa, pois a *polis* não se assemelhava muito a uma cidade como conhecemos, e era muito mais que um estado; mesmo assim, ainda é o mais próximo quanto podemos chegar do seu cunho vernáculo, “uma vez que não possuímos aquilo que os Gregos designavam por ‘*polis*’, também não temos a palavra que lhe corresponde” (KITTO, 1970, p. 107).

autônoma de seus cidadãos, implica primeiramente uma extraordinária primazia da palavra sobre os outros instrumentos do poder, tornando-a a ferramenta política por excelência⁴.

Como membro de um contexto histórico e de uma posição social específicos, Platão não poderia se furtar de um envolvimento nas questões políticas; visto que, como um jovem aristocrata, estava por nascimento destinado ao serviço da Cidade: era filho de Aríston, descendente de Codro, último rei de Atenas; e de Perictione, que se orgulhava em pertencer à descendência do grande legislador Sólon. Com efeito, a discussão acerca do problema político tem na obra platônica um papel de inegável relevância. É possível afirmar que todo o pensamento platônico esteja vinculado à discussão política, como atesta uma considerável parcela dos estudiosos⁵. Paradigmaticamente, Jaeger (1989, p. 517) assevera que mesmo sendo invisível a princípio, o problema do estado vai se destacando na produção filosófica de Platão com clareza cada vez maior, como meta de todos os esforços dialéticos das suas obras anteriores. Nesse sentido, a *Carta VII*⁶ se revela uma fonte extremamente importante, na medida em que pode ser considerada como uma autobiografia de Platão, na qual ele expõe o desejo de se dedicar, a partir do momento em se tornasse dono dos próprios atos, aos assuntos públicos da cidade (324b-c).

Platão recebera uma educação condizente com a de qualquer jovem da aristocracia ateniense: estudo da poesia (sobretudo a homérica), da música⁷ e a prática da ginástica,

mas, sem dúvida, o meio em que vivia lhe permitiu adquirir uma formação intelectual diversificada e sólida, familiarizar-se com a matemática, a astronomia, e as concepções físicas dos pré-socráticos⁸. É possível, também, que tenha recebido lições de um sofista, com o qual teria aprimorado sua formação filosófica, política e retórica (PIETTRE, 1985, p. 13).

⁴ Entre os gregos a palavra tinha tal importância que faziam dela uma divindade: *Peithó*, identificada com a força da persuasão.

⁵ Grande parte da bibliografia consultada aponta o caráter eminentemente político do pensamento platônico: Maire (1966), Marrou (1973), Koyré (1988), Jaeger (1989), Manon (1992), Soares (1999), Paviani (2003). As exceções são Sciacca (1958), que pretende imputar ao platonismo um caráter ético-religioso; e Santos (2009, p. 08) que afirma ser o primeiro objetivo de Platão nos diálogos a tentativa de “explicar à Humanidade como o mundo e a vida foram criados por Deus para poderem ser o que são e como são hoje”.

⁶ Ainda permanece certa controvérsia em relação à autenticidade da *Carta VII*, tanto que Pappas (1995, p. 21) sugere que “à luz da falta de solidez do documento, não será prudente fazer muito caso dos acontecimentos que ela relata”. Por outro lado, vários autores citam a *Carta VII* sem qualquer restrição, por vezes mostrando-se explicitamente favoráveis à ideia de que seja autêntica, entre eles Maire (1966), Marrou (1973), Piettre (1985), Jaeger (1989), Crombie (1990), Manon (1992), Soares (1999), Paviani (2003), Cornford (2007), Santos (2008), Trabattoni (2010).

⁷ Entendida como conjunto das disciplinas humanísticas e literárias (TRABATTONI, 2010, p. 11).

⁸ Termo que designa, na história da filosofia, os primeiros filósofos gregos anteriores à Sócrates, também chamados de fisiólogos ou filósofos da natureza, por se ocuparem com o conhecimento do mundo natural (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2006, p. 224).

Entretanto, o episódio que marcaria de forma definitiva a vida de Platão seria o seu encontro com Sócrates, ocorrido por volta do ano 408 a.C. Cornford (2007, p. 50) argutamente observa que somente através de algum formidável golpe de sorte é que um grande pioneiro do pensamento como fora Sócrates, poderia encontrar um discípulo capaz de apreender suficientemente bem o sentido das suas palavras ao ponto de retransmiti-lo. No entanto, a genialidade de Platão fez com que ele não se limitasse simplesmente a reproduzir o pensamento socrático, levando-o a avançar em direções não prescritas pelo seu escopo original: Platão foi muito além de perpetuar o pensamento do mestre, pois a partir dele desenvolveu sua própria doutrina.

Com efeito, se foi devido à presença marcante de Sócrates que Platão entregou-se à verdadeira filosofia, preconizando a impossibilidade da dissociação entre política e moral, estavam igualmente relacionados a Sócrates os dois episódios que serviram para dissuadi-lo do seu intento de abraçar a carreira política, ambos claramente expressos na *Carta VII*. O primeiro ocorreu no governo dos Trinta⁹, que inicialmente despertou em Platão a esperança de que Atenas fosse conduzida a se afastar de um modelo de vida contrário à justiça, mas que em pouco tempo fez com que o governo anterior parecesse de ouro (424d). Sucedeu que Sócrates, então com sessenta e seis anos, foi instado a se juntar à expedição que pretendia capturar arbitrariamente Leão de Salamina e levá-lo à morte¹⁰, pois os tiranos pretendiam comprometer em suas ações espúrias quantos cidadãos respeitáveis fosse possível. Sócrates, porém, negou-se a participar de qualquer ato que considerasse injusto, não sofrendo as implicações decorrentes da sua desobediência unicamente por ter o governo tirânico sido deposto, e em seu lugar instaurada novamente a democracia.

Se os desmandos do governo dos Trinta Tiranos não foram capazes de minar por completo os desejos políticos de Platão, a condenação de Sócrates à morte, em pleno regime democrático, indubitavelmente os enfraqueceriam seriamente. Sócrates, “este homem admirável, que se identificava com a Justiça tanto pelas suas palavras quanto pela coragem exemplar da sua atitude” (MAIRE, 1966, p. 21), havia abalado as estruturas da sociedade ateniense sem recorrer ao discurso persuasivo e demagógico dos sofistas, propondo um modelo de moralidade que não cabia nos moldes daquela Atenas em evidente degenerescência

⁹ Finda a Guerra do Peloponeso, travada entre Atenas e Esparta, sobreveio uma revolução que derrubou a democracia ateniense, instituindo um regime oligárquico nos moldes espartanos, conhecido como governo dos Trinta Tiranos (404-403 a.C.), do qual tomaram parte Crítias e Cármides, parentes de Platão. Na *Carta VII*, Platão se refere a esse governo como “cinquenta e um varões” (324c), associando aos trinta mandatários supremos outros dois colégios de magistrados.

¹⁰ Platão narra este fato em detalhes na *Apologia de Sócrates* (32c-d).

moral. Na verdade, Sócrates estava minando a moralidade da submissão social e da obediência à autoridade pautada no costume (CORNFORD, 2007, p. 44), questionando profundamente os parâmetros religiosos de comportamento e a sua conformidade acrítica à moral tradicional. Pela sua conduta paradoxal, Sócrates inevitavelmente entraria em conflito com as autoridades conservadoras, que levantaram contra ele pesadas acusações, entre outras, a de corromper a juventude¹¹, o que acabou por lhe custar a vida.

Platão contava com vinte e oito anos quando Sócrates foi condenado, e “bem podemos imaginar que este evento, mais do que todo o resto, o deixou mais desperto do que nunca para a busca de um sistema político, fundado na fidelidade ao princípio moral” (PAPPAS, 1995, p. 19). A lição de Sócrates que nunca quis separar-se da sua cidade, tampouco infringir-lhe as leis, nem mesmo aquela que injustamente o condenava, fez Platão vencer o dilema do filósofo que não concorda com as leis da cidade, mas se sente moralmente impelido a respeitá-las¹²: era necessário empreender uma profunda e criteriosa reforma no Estado. Para Platão as mudanças positivas nas cidades seriam possíveis com a verdadeira filosofia, que permite realizar a justiça política e individual (PAVIANI, 2003, p. 11). A corrupção e a injustiça estavam por demais arraigadas; a cidade era injusta pela educação que nela era oferecida. Assim, somente formando cidadãos virtuosos era possível uma cidade virtuosa. Tal empresa se mostraria benéfica tanto para a cidade quanto para o próprio filósofo, pois um modelo político capaz de condenar à morte alguém como Sócrates, tido por Platão como o mais justo dentre os cidadãos¹³, certamente representava uma instituição injusta e doente; e precisamente por ser injusta é que não poderia suportar alguém justo sob seus domínios.

Não obstante as imensas decepções com a política, reforçadas pelas desastrosas experiências sicilianas¹⁴, Platão não desistiria de buscar a cura para a decadente política grega, tanto que suas duas maiores obras (em extensão e importância), a *República* e as *Leis*, demonstram claramente o seu esforço em lançar os alicerces de uma cidade realmente justa. Durant (2000, p. 33) afirma que “a preocupação de sua vida passou a ser a procura de um método pelo qual os mais sábios e melhores pudessem ser descobertos e, depois habilitados e persuadidos a governar”. Compreendendo que as cidades de seu tempo eram praticamente incorrigíveis, senão graças a medidas espetaculares unidas a alguma sorte; Platão conclui que

¹¹ Tal acusação fora levantado por Meleto (poeta de segunda ordem cuja obra se perdeu por completo), e está expressa na *Apologia de Sócrates* (24b).

¹² Temos no *Crítion* a expressão máxima do respeito de Sócrates às leis da Cidade.

¹³ Afirmação presente na *Carta VII* (324e) e no final do *Fédon* (118c) quando Sócrates é definido como o melhor dos homens: o mais sábio e o mais justo. No *Górgias* Platão afirma ser Sócrates o único a cultivar a verdadeira arte política (521d).

¹⁴ Platão narra as suas três incursões à Sicília na *Carta VII*.

os males das cidades não findariam enquanto os filósofos não fossem alçados ao poder¹⁵ (*CARTA VII*, 306a-b).

2.1.1 A questão socrática

A filosofia nasceu sob o signo do diálogo. Sócrates, cuja figura representa efetivamente o ponto de partida da filosofia ocidental, absteve-se do ensino escrito, preferindo antes o dinamismo de uma oralidade dialógica. Todavia, tal conduta não representa algo fortuito, ao contrário, Sócrates não acreditava no potencial pedagógico do discurso escrito, cujo conteúdo poderia ser mal compreendido e ao esgotar-se no próprio conteúdo não teria condições de dar conta da complexidade intelectual de um diálogo. Assim, por não poder selecionar seus leitores, como o faria com os interlocutores no caso de um diálogo, o autor correria o risco de que sua mensagem caísse em um terreno árido e nada produzisse. Platão demonstra de forma precisa no diálogo *Fedro* essa objeção socrática à escrita¹⁶:

O uso da escrita, Fedro, tem um inconveniente que se assemelha à pintura. Também as figuras pintadas têm a atitude de pessoas vivas, mas se alguém as interrogar conservar-se-ão gravemente caladas. O mesmo sucede com os discursos. Falam das coisas como se as conhecessem, mas quando alguém quer informar-se sobre qualquer ponto do assunto exposto, eles se limitam a repetir sempre a mesma coisa. Uma vez escrito, um discurso sai a vagar por toda a parte, não só entre os conhecedores, mas também entre os que não entendem, e nunca se pode dizer para quem serve e para quem não serve (275d).

Conforme Mondolfo (1972, p. 38), “por este caráter peculiar, o magistério socrático exigia o diálogo vivo e livre e não podia exercer-se mediante obras escritas; e por isso a sua transmissão à posteridade só pôde efetuar-se através de testemunhos alheios, de discípulos e adversários”. Nesses termos, como identificar o que realmente se refere ao pensamento de

¹⁵ Esta é a paradigmática conclusão a que Platão chega na *República*, expressada em 473d.

¹⁶ Um eminente grupo de pensadores, sendo Giovanni Reale (1997) um dos seus maiores expoentes, defende que em Platão existia também uma “doutrina não escrita” (*ágrafa dógmata*), que era transmitida oralmente apenas aos iniciados. Entretanto, essa concepção de forma alguma diminui a importância do que efetivamente foi escrito por Platão. Conforme Perine (2009, p. 25) “a existência de um ensinamento oral de Platão, que não pode ser negado por nenhum estudioso sério da obra platônica, não representa nenhuma ameaça à obra escrita”. Da mesma forma, Szlezák (2009, p. 20) afirma que a ideia de que Platão reservava parte da sua filosofia exclusivamente para o ensino oral não representa uma depreciação dos diálogos, pois “para Platão os diálogos tinham o sentido de preparar para a formação filosófica em sua academia e para a teoria oral dos princípios”.

Sócrates se tudo o que se conhece sobre ele é advindo dos testemunhos de seus contemporâneos, ou que derivam deles de forma mediada? A tarefa de definir a figura de Sócrates com relativa exatidão se torna ainda mais árdua, pois as referências disponíveis são profundamente dissonantes ou até mesmo radicalmente opostas. Por essa razão, enfrentamos o paradoxo de conhecer com segurança histórica acerca de Sócrates talvez menos do que sabemos sobre os pré-socráticos, dos quais nos restaram apenas escassos fragmentos.

A fonte mais antiga que faz referência a Sócrates é a comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, que não é somente uma paródia do filósofo, “mas também um violentíssimo ato de acusação contra o seu ensinamento e seus nefastos influxos sobre a juventude: Sócrates é considerado um sofista e, antes, em certo sentido, o pior dos sofistas; ao mesmo tempo, ele é considerado como filósofo naturalista” (REALE, 1993, p.249). Todavia, tal obra é historicamente tida como puramente ficcional e suas contribuições para a reconstrução do pensamento socrático extremamente pequenas.

Outra referência a ser considerada diz respeito às obras de Xenofonte (embora sejam os escritos platônicos, em ordem cronológica, os mais próximos aos de Aristófanes): *Ditos memoráveis de Sócrates* e outros escritos menores. Porém, pesa contra Xenofonte o fato de ter sido ouvinte de Sócrates durante curto espaço de tempo, ainda na juventude; sendo que seus escritos socráticos foram redigidos décadas mais tarde. Além disso, seus testemunhos diferem da imagem de Sócrates tradicionalmente aceita, imputando-lhe características incompatíveis com um vulto da sua magnitude histórica e intelectual. Ou como afirma Reale (1993, p. 250) “o seu Sócrates resulta demasiado domesticado. Seria certamente impossível que os atenienses tivessem motivos para mandar à morte um homem tal como Xenofonte pretende que tenha sido Sócrates”.

Aristóteles também representa uma fonte considerável na reconstrução da figura histórica de Sócrates. Entretanto, o fato de não ter sido contemporâneo de Sócrates de certa forma compromete as contribuições de Aristóteles para a elucidação do dilema socrático: “ele pôde, é verdade, verificar de vários modos o que nos refere dele; mas faltou-lhe o contato direto com o personagem, que, no caso de Sócrates, resulta insubstituível e não-recuperável de maneira mediada” (REALE, 1993, p. 250).

Dessa forma, a fonte mais confiável através da qual podemos ter uma ideia do pensamento de Sócrates é, inevitavelmente, a obra de Platão, que fez do mestre protagonista da maioria dos seus diálogos. Nas palavras de Cornford (2007, p. 53) “o Sócrates de Platão é o verdadeiro Sócrates, uma figura que inspirou todos os personagens nobres da Antiguidade greco-romana até o último minuto de seu declínio”. Temos nos diálogos platônicos da

juventude, chamados justamente de “socráticos”, os relatos mais próximos ao pensamento do Sócrates histórico. Conforme Koyré (1988, p. 10), os diálogos socráticos não pretendem evidenciar uma doutrina pronta, mas apresentar “a imagem radiosa do filósofo assassinado, defender e perpetuar a sua memória e, dessa maneira, trazer-nos a sua mensagem”. Essas obras guardam características específicas, tais como sua breve extensão, estrutura dramática simples, discussão acerca de temas éticos e caráter aporético. Através de Sócrates, Platão expressou quase toda a sua doutrina: a da juventude, da maturidade e parte da doutrina presente nas obras da velhice (*Filebo*), no entanto, é certo que na maioria das vezes, essas ideias não eram socráticas, “mas repensamentos, ampliações e também novas criações de Platão” (REALE, 1993, p. 249).

Com efeito, do ponto de vista hermenêutico a separação entre o que é socrático e o que é platônico nos escritos de Platão, se não impossível, é, sem dúvida, muito difícil, dado que quando Platão se põe a escrever, não transcreve de forma objetiva, “mas interpreta, repensa, revive, explicita, aprofunda, constrói sobre, transpõe: em suma, em Sócrates ele projeta a si próprio, totalmente” (REALE 1993, p. 250). Nesses termos, é lícito reafirmar o caráter correlato dos aspectos essenciais das doutrinas platônicas em relação ao pensamento socrático, não sendo necessário para Platão “dar feição nova à dialética de Sócrates; ao contrário, quando desde as suas primeiras obras encarava a sua tarefa moral de educador como um trabalho de edificação do próprio Estado, não fazia mais do que seguir diretamente a senda da concepção do mestre”. (JAEGER, 1989, p. 418).

2.2 Platão e a crítica aos sofistas

Não poderíamos entender os esforços de Platão no sentido de erigir um Estado justo sem uma análise do processo de decadência dos valores morais, que se deu pela quebra do paradigma da educação tradicional, e as suas nefastas consequências. Para tanto, mostra-se necessária uma breve reflexão acerca do que Koyré (1985, p. 78) chama de “a sombra negra de Platão” e que está presente em parte considerável da sua obra: a crítica aos sofistas. Reale (1994, p. 243) corrobora com o nosso intento ao enfatizar que “o problema do qual parte Platão para a construção do seu Estado ideal nasce da necessidade de responder de maneira definitiva às críticas dissolventes que a sofística (em particular na sua corrente degenerada de sofistas políticos [...]) levantava contra a justiça”.

Originalmente, o termo grego *sophós* (sábio), sendo derivado de *sophía* (sabedoria), indicava simplesmente um especialista em determinada atividade, “é o homem do ofício, homem que sabe, arquiteto, médico, político, homem que possui a fundo uma técnica e dela aprofunda, legitimamente, proveito” (RIVAUD, 1962, p. 76). Por outro lado, o título *sophistés* (sofista) foi durante longo tempo considerado sinônimo de *sophós*, e muito provavelmente referia-se de modo especial aos sábios responsáveis pela educação, sendo aplicado com frequência aos poetas, já que na concepção grega a instrução prática e o aconselhamento moral constituíam as principais incumbências dos poetas (GUTHRIE, 1990a, p. 40). Posteriormente, a partir do século V a. C., o termo passou a ser utilizado não mais como atributo dos poetas, já que o modelo de educação pautado nas poesias épicas se encontrava em evidente decadência, mas daqueles que tinham uma habilidade especial para compartilhar, na forma de uma transmissão ativa. Nascia assim a sofística enquanto rudimento de uma nova concepção educacional.

Os sofistas se tornaram conferencistas itinerantes que atraíam grande número de ouvintes, especialmente em Atenas, onde os habitantes eram tidos como amantes da retórica e da discussão. Os cidadãos que dispunham de recursos entregavam a complementação da educação de seus filhos aos sofistas, que lhes ensinavam a arte da retórica e tudo mais que fosse necessário para transformá-los em políticos bem sucedidos. Dentre os sofistas mais destacados estavam Protágoras de Abdera, Górgias de Leontinos, Trasímaco de Calcedônia, Pródico de Ceos, Hípias de Élida, Antifonte e Crítias de Atenas.

A contribuição dos sofistas para a evolução do pensamento grego foi, sem dúvida, muito significativa. Jaeger (1989, p. 237) afirma que do ponto de vista histórico a sofística foi um fenômeno tão importante quanto foram Sócrates e Platão, e sem a qual tais filósofos sequer teriam existido. O movimento sofista empreendeu uma verdadeira revolução no pensamento grego, mudando o foco das pesquisas e reflexões filosóficas, da natureza (*physis*), alvo de estudo dos pré-socráticos, para as questões antropológicas, até então inexploradas.

Esse deslocamento do eixo da filosofia empreendido pelos sofistas se explica a partir de uma dupla perspectiva. Primeiramente, as reflexões acerca da natureza, as tentativas de explicar como se dava a passagem do uno para o múltiplo, ou seja, como um elemento, um princípio (*arché*), pode dar a origem a uma multiplicidade de coisas (*entes*), já haviam chegado a seus limites, e se fazia necessária a busca por um novo objetivo. Por outro lado, o século V a.C. apresentava elementos sociais, econômicos e políticos que permitiram o desenvolvimento da sofística, ao mesmo tempo em que foram favorecidos pelas novas concepções de educação e virtude que ela propunha.

A problemática sofística foi gestada durante a lenta crise da aristocracia, que implicou na crise da concepção tradicional de *arete*¹⁷. Os sofistas souberam aproveitar esse momento de indefinição, cujo ponto de partida histórico é o Estado grego do século V a.C., inserindo novos elementos à discussão ao dar forma e voz à angústia da época em que viveram. A sua principal contribuição para o problema da educação foi inquestionavelmente a ideia de que a virtude era passível de ser ensinada, contrariamente à concepção tradicional que entendia a *arete* como um atributo exclusivo da nobreza¹⁸.

O sucesso que os sofistas alcançaram se deve ao fato de terem posposto novas formas de percepção, respondendo aos reais anseios dos jovens gregos, insatisfeitos com os valores tradicionais, na medida em que modelo clássico de educação já não era capaz de atender as necessidades de um novo tempo que se afigurava. Reale e Antiseri (1990, p. 73) destacam que por esse motivo é compreensível que a sofística tenha escolhido como seus temas predominantes a ética, a política, a retórica, a arte, a língua, a religião e a educação. Nesses termos, é lícito afirmar que os sofistas inauguram o período humanista da filosofia antiga, mas acima de tudo que eram mestres na arte da palavra.

Em um regime democrático como era o de Atenas no século V a.C., a palavra tinha um destacado papel. Nos tribunais e assembleias era através do discurso que se lograva êxito, sendo justamente essa a arte geralmente transmitida pelos sofistas: a retórica. Entretanto, o que os unia, em um ponto comum frente à amplitude e complexidade dos seus métodos e objetivos, era antes o ideal de uma *arete* política. “A eloquência tornava-se o mais essencial dos instrumentos de ação política” (RIVAUD, 1962, p. 76).

Ao anunciarem serem mestres da virtude, e que poderiam ensiná-la mediante pagamento, os sofistas estenderam a possibilidade de formação a grupos mais amplos, embora ainda se tratasse de uma educação para a elite, não mais sanguínea, mas econômica. É evidente que não se tratava da educação do povo, mas dos dirigentes; mesmo assim, em nenhum outro lugar além de Atenas o cidadão comum tinha tantas chances de adquirir os fundamentos de uma cultura elementar. Além disso, a sofística tinha um caráter

¹⁷ Embora seja traduzido para quase todas as línguas como virtude, o conceito grego de *arete* possuía um significado muito mais profundo do que atualmente concebemos como o termo, invariavelmente restrito ao âmbito da moralidade. A *arete* referia-se à excelência e estava ligada à noção de cumprimento de determinado propósito, ou ponto máximo do aperfeiçoamento possível para um ser, sendo utilizada não somente como atributo humano mas também no que se refere aos deuses e por vezes até a animais ou a seres inanimados. Assim, a finalidade a que algo se destina, concretizada na sua forma mais perfeita caracteriza a sua excelência, e nesses termos, revela a concepção vernácula da *arete* grega. Platão discute a possibilidade da transmissão da *arete* de forma profunda nos diálogos *Protágoras*, *Górgias* e *Menon*.

¹⁸ Em seus primórdios a *arete* humana era considerada um atributo inerente à nobreza, aludindo aos ideais guerreiros da aristocracia cavalheiresca.

eminentemente prático. Enquanto os filósofos da natureza buscavam a verdade por ela mesma, não tendo interesse declarado em angariar discípulos; os sofistas, ao contrário, tinham a arregimentação de discípulos como algo essencial, tornando-se profissionais do saber.

Mesmo não sendo possível estabelecer um parâmetro que permita analisar sistematicamente a proposta educacional da sofística, podemos afirmar que ela tinha como objetivo a formação do espírito, levada a cabo mediante diferentes métodos e processos. Assim, os sofistas trabalhavam com duas perspectivas distintas de educação: a transmissão de um saber que poderia ser chamado de enciclopédico e uma formação mais ampla, abarcando diversos campos. Conforme Jaeger (1989, p. 238), ao lado da educação meramente formal do entendimento, existiu também nos sofistas uma educação no elevado sentido da palavra, não consistindo mais somente na estruturação do entendimento e da linguagem, mas partindo da totalidade das forças espirituais.

Todavia, a exasperação de algumas concepções levou à degeneração do movimento sofista, o que veio a culminar com os *eristas*, que se digladiavam em estéreis contendas através de discursos; e com os sofistas políticos que chegaram a teorizar o imoralismo, desprezando qualquer lei ou princípio moral. Assim, o relativismo exacerbado dos sofistas acabou por revelar-se um problema. A sofística degenerou-se moralmente até se tornar uma mera técnica, cujo objetivo seria o êxito político a qualquer custo, completamente alheio à verdade ou à justiça. Afirma Maire (1966, p. 22), que a sofística, inicialmente preocupada com a formação da juventude,

vai transformar-se em Retórica, em arte de elaborar discursos eloquentes a partir de “lugar-comuns”, em técnica dos meios capazes de convencer e persuadir, em disciplina capaz de levar a melhor na discussão e na defrontação de teses, na controvérsia ou “antilogia”; o que conta não é o valor intrínseco do que é dito, mas o triunfo permitido pela maneira de dizer, a habilidade em defendê-lo. Assim, a preocupação com a Verdade dá lugar à cultura exclusiva do verossímil, a vontade de prosseguir a Ciência do Ser dá lugar ao desejo de jogar com as aparências suscetíveis de seduzir o interlocutor.

O advento da sofística acabou por excluir as velhas noções da moralidade patriarcal e com elas valores tais como a coragem, a honra e a dedicação à cidade, presentes na moral aristocrática tradicional¹⁹; pondo em seu lugar o ideal do gozo e do poder, que em suma,

¹⁹ Não foram os sofistas os únicos e talvez nem os principais responsáveis pela decadência dos valores antigos, embora tenham fornecido o suporte intelectual às mudanças que se descortinavam. Koyré (1988, p.77) ressalta que a guerra do Peloponeso e todas as suas consequências tiveram um papel nefasto na degradação das

seriam os ideais da tirania. A esse respeito, Koyré (1988, p. 78) afirma que “a tirania e a sofística são solidárias como o são, por seu lado, a filosofia e o reino da justiça na Cidade”. A velha educação tradicional²⁰, que tinha por objetivo o ensino da leitura e escrita (culminando com a leitura dos poetas) e a prática da ginástica e da música, efetivamente se mostrava retrógrada para uma Atenas que havia se tornado grande potência marítima e centro comercial, financeiro e cultural do mundo grego. É possível afirmar que a virtude da nobreza guerreira dava lugar à virtude do cidadão, e à busca por um modelo consciente de educação. O ideal de homem vinculado à efetiva participação na *polis* tornou-se o escopo de todo o esforço educativo do pensamento grego. Porém, o novo paradigma educacional inerente ao advento da sofística, que pelo seu caráter relativista acabou por voltar-se unicamente para o sucesso individual no campo político, fazendo com que o espírito do lucro tivesse mais importância do que o sentido cívico (CENCI, 2012, p. 29), de forma alguma se mostrava melhor do que o antigo.

Com efeito, segundo Platão, o modelo de educação proposto pela sofística não era de grande valia, pois oferecia um falso ideal de vida, pautado em parâmetros subjetivos e circunstanciais. Já a educação tradicional carecia de justificação, não sendo capaz de defender seus ideais, já que os valores que encarnava não eram conscientes e não podiam ser referendados pela razão; esse foi justamente o motivo pelo qual as concepções tradicionais não resistiram à crítica negativa dos sofistas, e nem à crítica positiva de Sócrates (KOYRÉ, 1988, p.78).

Para Platão, a sofística seria a formadora do orador público, espécie de falsificação do homem de estado verdadeiro. Negando as noções de verdade e justiça, os sofistas ensinavam a técnica e a moral do sucesso, do gozo e da afirmação de si mesmo, sendo capazes de arrastar multidões com argumentos baseados no não-saber²¹. De fato, sendo analisada pelo viés da sofística, a política não estaria restrita à esfera da moral, mas à esfera do poder, e, sendo que a palavra proporciona o poder, é natural que o melhor orador prevaleça. Por conseguinte, a verdade e a justiça não existiriam como instâncias superiores aos homens, mas apenas como conveniências que se impõem pelo discurso.

instituições gregas: “dizimada pela guerra, abalada pelas revoluções que a acompanharam e seguiram, a Grécia estava madura para a era das tiranias”.

²⁰ Sobre o modelo de educação clássico da Grécia ver Marrou (1973) e Manacorda (1992).

²¹ Conforme o *Teeteto*, os sofistas seriam almas pequenas e sem retidão, servos de sua época e de seus discursos (172c-173b). No *Sofista*, Platão os define como caçadores remunerados de jovens ricos e mercadores do saber (231d-e).

Opondo-se ao relativismo dos sofistas, Platão (desenvolvendo os princípios essenciais do pensamento socrático) apregoava a existência de critérios absolutos sobre os quais a conduta humana deveria estar pautada. Ao criticar a mera transmissão de uma técnica política, não necessariamente vinculada à verdade ou à busca pelo verdadeiro, Platão tinha a sua preocupação voltada para um modelo educacional que objetivasse a formação de indivíduos capazes de apreender a essência dos fenômenos. No que resulta a busca pela realidade inteligível, que independe de fatores acidentais e circunstanciais, e que é alcançável somente através da razão:

o caminho dialético para o bom, o justo e o belo, que Sócrates se esforçava por percorrer, era o caminho do verdadeiro conhecimento. Se por esta via Sócrates conseguia remontar acima do mutável até o estável, acima da diversidade até a unidade, é porque esta unidade e esta estabilidade eram, segundo a maneira como Platão concebia a essência destes fenômenos, o verdadeiro Ser (JAEGER, 1989, p. 423-424).

Dessa forma, somente o conhecimento da realidade inteligível poderia garantir o estabelecimento de princípios éticos que orientariam a organização social. O percurso que levaria ao conhecimento das verdades essenciais não era, em absoluto, fácil de ser trilhado, pressupondo uma educação cuja especificidade residiria na busca do Bem. Os sofistas não obtiveram êxito na tarefa educacional a qual se propuseram, ou seja, a de ensinar a *arete*, precisamente por a terem identificado com suas técnicas, ou simplesmente tendo relegado a virtude a uma condição secundária diante da preocupação primordial de sucesso no campo político.

Não obstante a sua capital importância no desenvolvimento do espírito grego, os sofistas não foram capazes de postular uma nova concepção de homem a partir da destituição das noções tradicionais, e nem de definir em que consistia a virtude. O não estabelecimento de uma essência de homem e, por conseguinte, o desconhecimento do *telos* (fim último) humano, e da verdadeira *arete* humana, explicam os motivos pelos quais as habilidades e técnicas transmitidas pelos sofistas foram não apenas eticamente questionáveis, mas por vezes também capazes de arruinar ao invés de educar os seus discípulos.

2.3 A *República*

O esboço de uma colossal reformulação da *paidéia* grega, amparada em pressupostos filosóficos, nos é apresentado por Platão através da *República*, obra que pode ser lida como a summa de todo o seu pensamento. A respeito da preocupação platônica sobre a melhor configuração possível de um Estado, afirma Jaeger que “aos olhos do autor o problema ergue-se já nos seus contornos gerais, quando ele empunha a pena para escrever o primeiro dos seus diálogos socráticos. Já nos seus escritos mais antigos se desenha com clareza total a enteléquia da *República*” (1989, p. 418).

Sem dúvida, a *República* é a obra mais rica de Platão, e, mesmo não sendo a mais extensa, encerra a primeira teoria psicológica, o primeiro exame das origens do poder, as primeiras propostas de reforma educativa e a primeira estética teórica, além de profundas reflexões éticas, ontológicas, teológicas e epistemológicas. Entretanto, os objetivos plasmados na sua redação transcendem as simples contribuições ingênuas de um primeiro esforço de teorização das formas de organização social, pois o plano para uma nova cidade na *República* não deve ser lido como o sonho de um pensador sobre um impossível regime perfeito qualquer, mas como contribuição, entre muitos outros, para um debate vivo sobre o futuro da sociedade grega (PAPPAS, 1995, p. 20).

Conforme Paviani (2003, p. 16), “o objetivo central da *República*, segundo uns, é o conceito de justiça e, segundo outros (incluindo Aristóteles), o conceito de Cidade ideal. Podemos acrescentar ainda um terceiro objetivo: o projeto de uma reforma educacional”. A preocupação de Platão parece repousar na edificação de uma cidade justa, onde um homem justo poderia viver. Todavia, a construção de uma cidade onde imperasse a justiça passaria inevitavelmente por uma educação capaz de formar cidadãos virtuosos, de onde se pode inferir que os três possíveis objetivos da *República*, citados por Paviani, são absolutamente indissociáveis, formando um único núcleo argumentativo. Poderíamos afirmar sem receios que o caminho percorrido na *República* se presta a responder a questão formulada acerca de como devemos viver, já abordada no *Górgias*²², a qual inevitavelmente iria de encontro às concepções políticas levadas a cabo pelos sofistas.

Mesmo tendo se passado vinte e cinco séculos desde a sua redação, a *República* ainda conserva uma resplandecente atualidade, nos termos em que as questões ético-políticas e especialmente educacionais que aborda encontram eco no mundo contemporâneo. Para confirmar a nossa concepção acerca da vibrante pertinência da *República*, conclamamos o

²² “que matéria interessaria mais seriamente do que a de nosso debate, isto é, como devemos viver?” (500c).

auxílio de Perine (2009, p. 22), para quem a referida obra mantém-se atual, pois Platão conseguiu a façanha de “arrancar o presente do seu caráter efêmero para situá-lo no âmbito da compreensão do seu sentido”. Ler Platão hoje, como fora desde a Grécia clássica, representa um exercício reflexivo sobre questões cuja validade não se apaga. Embora, em alguns aspectos, os assuntos que se propõe a abordar sejam apresentados de forma mais profunda em outros diálogos (CROMBIE 1990, p. 85), na *República* Platão foi capaz de sintetizar todo o seu pensamento ao unir os vários temas que moviam a sua produção, concedendo-lhes unidade através do fio condutor expresso na busca pela essência da justiça.

2.4 As especificidades do Livro I e a sua aparente desconexão com o restante da *República*

O Livro I da *República* possui algumas peculiaridades que sugerem a sua redação como sendo anterior ao restante da obra, representando quase um diálogo autônomo²³. O primeiro elemento se refere ao seu caráter *aporético*, que o torna muito semelhante aos chamados “diálogos socráticos”. Na construção dos diálogos socráticos, Platão mantém um esquema fundamental perfeitamente observável no Livro I, partindo da definição de uma virtude, que vai sendo modificada no decorrer das discussões mediante a demonstração da sua insuficiência, sem que ao final se encontre uma conclusão definitiva.

Outro ponto que difere o Livro I do restante da *República* está nas reações dos interlocutores frente à argumentação socrática. Se nos diálogos posteriores Sócrates expõe didaticamente suas teorias a comedidos e compenetrados interlocutores, cada vez mais presos a formalidades dramáticas, no Livro I (semelhantemente aos diálogos socráticos) os personagens apresentam-se como intelectualmente ativos e historicamente engajados, “de tal modo que as convicções teóricas se lhes desprendem como emanções da personalidade e das suas circunstâncias” (PAPPAS, 1995, p. 42). Essas características, que são tanto doutrinárias quanto estilísticas, parecem sugerir que Platão tenha redigido o Livro I na juventude, expandindo-o na maturidade até dar forma à *República* como a conhecemos²⁴; e, embora autores como Jaeger (1989, p. 416), considerem que esse critério não passa de uma

²³ Alguns autores, como é o caso de Hirschberger (1969), identificando o Livro I com os primeiros diálogos o denominam *Trasímaco*, já que sofista se apresenta como maior interlocutor de Sócrates; criando um paralelo com os outros grandes sofistas representados em diálogos platônicos, a saber, Protágoras, Górgias e Hípias.

²⁴ É válido ressaltar que não partiu de Platão a divisão da *República* em dez livros, mas dos mais tardios dos editores antigos, numa distribuição amplamente arbitrária (PAPPAS, 1995, p. 41).

“engenhosa hipótese”, ele revela o nexo orgânico entre os primeiros diálogos e as reflexões da *República*, na qual o mundo espiritual de Platão manifesta-se em sua totalidade.

Há outra hipótese, porém, que considera o Livro I como uma introdução ao resto da *República*, já que faz várias menções a elementos abordados no decorrer da obra, fornecendo inclusive o seu tema. O Livro I representaria, nesses termos, um retorno ao modelo de argumentação socrático ao mesmo tempo em que tornaria evidentes os limites do seu método investigativo. A ideia do Livro I como prefácio da *República* é reforçada sobremaneira por uma passagem contida no início do Livro II, momento no qual o Sócrates platônico deixa transparecer esta significação ao se referir à discussão precedente: “ditas, portanto, estas palavras, julgava eu que estava livre da discussão. Mas, de fato, era apenas o *prelúdio*, ao que parece” (357a, grifo nosso). Ora, se quando finda a discussão (que analogamente aos diálogos socráticos possui uma conclusão negativa), Platão a ela se refere como “prelúdio” do que há por vir, a sensação de estarmos frente a um problema no que tange à desconexão entre Livro I e os demais Livros da *República* se arrefece. Ademais, o Livro I apresenta um final demasiadamente negativo se tomado isoladamente em relação aos diálogos da primeira fase, que embora se encerrassem invariavelmente em aporia, permitiam o vislumbre de um possível desfecho em um momento futuro. Isso implica afirmar que a resolução das questões levantadas no Livro I não estava destinada a um diálogo posterior, mas se daria precisamente no desenrolar das discussões presentes na própria obra: a *República* como um todo se propõe abertamente a responder o que os diálogos platônicos da juventude apenas sugeriam.

A linha interpretativa que considera o Livro I como um prefácio à *República* nos parece mais coerente, na medida em essa obra encontra-se em um período intermediário do pensamento de Platão, tipificando os diálogos da maturidade²⁵ na integralidade com que unifica temas metafísicos e éticos (PAPPAS, 1995 p. 28). Assim, o Livro I representaria, na nossa interpretação, uma despedida do Sócrates histórico, resgatando em sua essência os objetivos e os métodos da filosofia socrática, com o intuito de pavimentar o caminho para um modelo de investigação já amadurecido, ou conforme argumenta Kierkegaard (1991, p. 95), no Livro I Platão ratifica *in compendio* as concepções advindas das investigações anteriores. Se adotarmos tal concepção, seremos capazes de perceber a *República* como a perfeita comunhão entre os temas de ordem moral representados na busca pela definição de uma virtude (o que é a justiça?), e as implicações metafísicas, epistemológicas, políticas,

²⁵ Entre os diálogos do período da “maturidade” de Platão temos o *Fédon*, o *Parmênides*, o *Fedro* o *Banquete*, a *República* e o *Teeteto*. Essa fase expressa a Teoria das Ideias, a base epistemológica da ética e da política platônica; a organização do estado; a teoria do amor e os grandes mitos platônicos (INIGO, 1985, p. 52).

religiosas, psicológicas e educacionais inerentes a essa reflexão. A *República* de certa forma representa o momento a partir do qual Platão passaria a projetar as suas próprias concepções filosóficas e, principalmente, os seus próprios métodos de investigação através na figura icônica do mestre. O tema da obra e a maneira como ele é introduzido e desenvolvido de início são inegavelmente socráticos, entretanto, todas as doutrinas e discussões subsequentes demonstram serem eminentemente platônicas.

Com efeito, seja qual fora postura interpretativa adotada na leitura do Livro I (como produção autônoma posteriormente incorporada ou como prefácio ao restante da *República* lhe sendo indissociável), nos é evidente que o seu conteúdo representa um tema extremamente caro para os ideais político-filosóficos de Platão. Os conceitos levantados no Livro I estarão, em maior ou menor grau, presentes no decorrer de toda *República*, ou conforme aponta Paviani (2003, p. 25), o objetivo de Platão no Livro I não é tirar conclusões definitivas, mas introduzir os diversos aspectos que envolvem o problema da justiça.

2.5 As primeiras definições de justiça: Céfalo e Polemarco

A *República* tem início com a narrativa de Sócrates²⁶ acerca de uma visita que fizera ao Pireu²⁷ (antiga capital comercial do Peloponeso), em companhia de Gláucon, com o objetivo de render homenagens à deusa²⁸, cuja festa se realizava pela primeira vez (327a). Terminados os festejos, Sócrates é convidado à casa de Céfalo, rico meteco²⁹ que possuía uma fábrica de escudos em Atenas, na qual se encontravam Polemarco (filho do anfitrião) e seus

²⁶ Com o intuito de eliminarmos qualquer possível ambiguidade, advertimos que doravante, sempre que nos referirmos a Sócrates o faremos exclusivamente como personagem do diálogo platônico, aludindo diretamente ao pensamento do próprio Platão, exceto se expressa a intenção contrária.

²⁷ A tradução da *República* a qual utilizamos, realizada por Maria Helena Rocha Pereira, inicia com a frase “ontem fui até o Pireu”, todavia, Pappas (1995, p. 32) ressalta que a melhor tradução seria “ontem descí até o Pireu”, pois é esse o significado do verbo grego *hatebên*. A tradução espanhola de Conrado Eggers Lan, também conserva o significado original do vocábulo grego: “ayer bajé al Pireo”. Ora, essa aparentemente sutil diferença representa um significativo elemento no que tange ao problema da importância e posição do Livro I em relação ao restante da *República*, pois a “descida” de Sócrates parece fazer alusão à Alegoria da Caverna, que abre o Livro VII, e toda a sua significação.

²⁸ A deusa em questão era Bêndis, deidade trácia a pouco introduzida na cidade: “regala-te com esse manjar, ó Sócrates, para o festival das Bendideidas” (354a). Parece-nos que aqui Platão ironiza uma das acusações levantadas contra Sócrates, e exposta na sua *Apologia*, a saber, a de não crer nos deuses em que o povo crê, e sim em outras divindades novas (35d).

²⁹ Estrangeiro com residência permanente em Atenas.

irmãos Lisias e Eutidemo, o famoso sofista Trasímaco, além de Carmantidas, Clitofonte, Nicerato³⁰ e Adimanto³¹.

A virtude discutida na *República* seria a justiça³², surgida no diálogo através da referência de Céfalo ao “justo” e ao “injusto”. Inquirido por Sócrates acerca daquilo que agora, já na velhice, considerava como o maior benefício proporcionado pela sua fortuna, Céfalo proclama que as riquezas são úteis ao homem sensato, na medida em que permitem não cometer nenhuma injustiça, “não ludibriar ninguém nem mentir, mesmo involuntariamente, nem ficar a dever, sejam sacrifícios aos deuses, seja dinheiro a um homem” (331a-b). Esta é a primeira definição de justiça esboçada na *República*, embora não tenha sido deliberadamente formulada como tal e ainda esteja restrita à identificação de algumas ações tidas como justas: dizer a verdade e restituir aquilo que se tomou; ou expressa de outra forma “o descargo de todas as obrigações” (PAPPAS, 1995, p. 45). Sócrates sem dificuldades expõe a fragilidade de tal definição, demonstrando que nem sempre representa algo justo restituir o que se deve. O contraexemplo socrático supõe o caso em que se recebem as armas de um amigo em perfeito juízo, e este, posteriormente, estando tomado de loucura, as requisita (331c). Segundo a definição que deriva das palavras de Céfalo, a devolução das armas representa uma obrigação que a justiça impõe, mas de forma alguma se configura em uma ação correta.

Embora trate Céfalo com respeito e deferência³³, Platão empreende através da sua figura uma pertinente crítica à cultura tradicional. Conforme Trabattoni (2010, p. 40), tal crítica pode ser melhor observada se contrapormos as convicções de Céfalo à algumas passagens do *Eutífron*³⁴. O ideal de uma vida justa seguida pela serenidade da consciência tranquila na velhice expressado por Céfalo, a princípio nos parece positivo, todavia, representa uma noção de justiça não como fim em si, mas como último consolo de um homem cuja morte se avizinha. Céfalo confessa que a busca pela justiça não pertence aos que se encontram no vigor da juventude: “tu bem sabes, ó Sócrates, que depois que uma pessoa se

³⁰ Nicerato, Eutidemo e Carmantidas não tomam parte nas discussões. Clitofonte, por seu turno, manifesta-se uma única vez, e mesmo assim de forma muito breve em 340a-b.

³¹ Gláucon e Adimanto eram irmãos mais velhos de Platão, e a partir do Livro II serão os interlocutores de Sócrates.

³² Crombie (1990, p. 89) sugere que em certo sentido a tradução mais adequada para *dikaiosinê*, seria “retidão”, ao invés de “justiça”. Por outro lado, Pappas (1995, p. 36) afirma que a tradução mais próxima do vocábulo grego *dikaiosinê*, é precisamente “justiça”, ao passo que “retidão” seria um termo demasiadamente vago, enquanto “equidade” (outra possível significação) seria por demais débil e específico.

³³ Nogueira (2000, p. 06) afirma que Céfalo representa um tipo humano que “segue uma filosofia natural de vida, que o torna superior àqueles que, por terem seguido descaminhos, não suportam, na velhice, os males do corpo e vivem a culpar os demais pelos seus sofrimentos”.

³⁴ O diálogo *Eutífron* se propõe a analisar a piedade, que representaria uma das partes da justiça.

aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente” (330d). As reais preocupações de Céfalo se referiam à possibilidade de ter que expiar no *Hades* as injustiças em vida cometidas³⁵.

Tudo o que restava para Céfalo era olhar o passado e perceber que não cometera injustiças, quitando todas as suas dívidas, tanto as circunscritas ao âmbito humano quanto as que se referem às obrigações para com as divindades. O que transparece da sua conduta é uma pragmática honestidade, atrelada às noções da cultura tradicional, cuja raiz não faz menção à justiça em sua essência, mas se refere aos atos que não o configurariam como injusto aos olhos de homens e deuses, afastando pela observância aos preceitos religiosos os temores de um possível juízo divino. A justiça para o velho Céfalo seria o remédio que mesmo sendo amargo se fazia necessário. Embora demonstrasse sentir-se genuinamente feliz em sua ingênua serenidade, Céfalo não seria capaz de orientar seus próprios filhos, não tendo nada a transmitir “a não ser observações tranquilizantes, considerações moralizantes de segunda mão e aquele gênero de curiosidades que parecem ser feitas para serem sucessivamente repetidas” (PAPPAS, 1995, p. 46).

Atitude parecida apresenta Eutífron, quando se dirige ao tribunal com o intuito de apresentar uma acusação contra o próprio pai, que devido a maus tratos fizera perecer um de seus colonos³⁶. A iniciativa de levar ao tribunal uma acusação contra seu pai sugere que Eutífron prezasse a piedade³⁷ e, por conseguinte, a justiça, de tal forma que a despeito dos laços que o uniam ao acusado, não se furtaria do dever de buscar punição para um criminoso. Porém, não era unicamente em nome da justiça que Eutífron agia de tal maneira, pois acreditava que ao conviver com um assassino acabaria por contaminar-se já que a sua impureza seria a mesma, devendo tornar piedoso a si próprio e ao criminoso apresentando-o à justiça (4c).

Para Eutífron, cujo senso moral estava fundamentado em princípios ético-religiosos tradicionais, era irrelevante uma reflexão acerca do caráter da ação (se boa ou má), levando em conta somente o aspecto exterior e mecânico do contato direto com uma pessoa tida como

³⁵ Encontramos em outras passagens dos diálogos platônicos referências a uma possível expiação *post mortem*, como é o caso do *Górgias* (522e) “pois não é da morte que se arreceia quem não seja de todo em todo parvo e poltrão, mas de cometer uma injustiça porque o extremo dos males é chegar ao *Hades* com uma alma carregada de iniquidades”.

³⁶ Embriagado o colono matara um escravo da casa, sendo aprisionado em um buraco por ordem do pai de Eutífron, enquanto outro funcionário era enviado à Atenas em busca de orientações sobre como proceder, entretantes, o colono morre em decorrência da precariedade de seu cárcere (4c-d).

³⁷ A significação de piedade expressa no *Eutífron* em nada se parece com aquilo que cotidianamente se depreende do vocábulo (compadecimento, compaixão, comiseração), mas se refere ao respeito e conhecimento acerca das questões religiosas. Assim, a questão sobre o que é a piedade, poderia ser colocada como o que é o sagrado? Ou, o que é santo?

impura, e o pretensório conhecimento da exata distinção entre o que agrada e o que desagrade os deuses. A concepção de piedade expressa por Eutífron “é perfeita e absolutamente vazia e não tem nenhum conteúdo positivo. Isto pela razão muito simples e muito grave de que ele partilha com o vulgo a ideia inconsciente que este tem dos deuses” (KOYRÉ, 1988, p. 73). Embora não fosse um indivíduo de má índole, como legítimo representante da cultura tradicional, Eutífron “crê ser sábio sem o sê-lo, porque baseava seu comportamento não em um verdadeiro conhecimento daquilo que é o bem, mas em um vazio formalismo privado de uma real relevância ética” (TRABATTONI, 2010, p. 40).

Tanto Céfalo quanto Eutífron demonstram formas de pensamento arcaicas, privilegiando aspectos exteriores de orientação para as virtudes as quais pretendiam serem possuidores (justiça e piedade respectivamente). Mesmo que as atitudes dos dois personagens não fossem, em si mesmas, portadoras de maldade, não poderiam ser racionalmente sustentadas, pois estavam amparadas em padrões morais exteriores, a saber, a pretensa adequação do comportamento humano à vontade dos deuses e a aceitação acrítica de modelos éticos pautados na autoridade dos poetas. A influência exercida pelos poetas na educação grega, que será alvo de severas críticas de Platão, determinava as concepções usuais de justiça, na medida em que as poesias eram amplamente utilizadas como manuais de comportamento e aconselhamento moral, e seus preceitos tidos como inquestionáveis.

A atitude de ambos os personagens representa o alvo das críticas de Platão ao vazio formalismo da cultura pré-filosófica, cuja aceitação se daria pela ação perniciosa da *doxa*³⁸. Era evidentemente impossível contrapor concepções filosóficas à definição de justiça precariamente esboçada por Céfalo. A filosofia não se pronuncia sobre a *doxa*, pois esta não se mostra capaz de sustentar racionalmente as suas proposições. Talvez seja por essa razão que Platão respeitosa e afasta Céfalo das discussões. Nesse ponto do diálogo Céfalo sai de cena, sob o pretexto de tratar de um sacrifício, sendo substituído por Polemarco, seu primogênito (331d).

Sócrates, abandonando o âmbito do senso comum representado pela figura de Céfalo enseja dar início à discussão propriamente filosófica acerca da justiça, pois Polemarco, discípulo de Isócrates³⁹, como foi descrito no *Fedro* (257b), era um amante da filosofia.

³⁸ Opinião vulgar. “Na filosofia clássica, sobretudo em Platão e Aristóteles, a opinião (*doxa*) opõe-se à ciência (*episteme*) e ao pensamento racional (*dianoia, noesis*), sendo originária dos sentidos e portanto sujeita à variação, à ilusão e, assim, ao erro; ao contrário da ciência que se funda na razão” (JAPIASSÚ & MARCONDES, 2006, p. 207).

³⁹ Filósofo e retórico ateniense discípulo de Górgias. Fundou uma escola cujo ensino pautava-se na retórica, que foi contemporânea e rival da Academia platônica. A contribuição de Isócrates para a educação grega foi muito significativa, entretanto, foi ofuscado pela figura de Platão. Marrou (1973, p. 132) afirma que “a vida, o

Polemarco retoma e aprofunda a argumentação do pai, invocando como suporte as palavras do poeta Simónides, as quais (analogamente ao que Céfalo proferira a pouco) afirmam ser justo dar a cada um o que lhe é devido; acrescentando, porém, que se deve fazer bem aos amigos e mal aos inimigos (331d-332a). Mediante a argumentação socrática, que demonstra ser tal definição ainda insuficiente, na medida em que se pese a dificuldade em diferenciar verdadeiramente amigos de inimigos, Polemarco esforça-se no sentido de precisar a sua afirmação, da qual se extrai a terceira definição de justiça expressa na *República*: “é justo fazer o bem a um amigo bom e mal a um inimigo mau⁴⁰” (335a).

Pappas (1995, p. 46) ressalta o caráter lexicográfico da definição de justiça emanada do raciocínio de Polemarco. Ora, a definição buscada por Sócrates era, sem dúvida, muito diferente da que a discussão havia apontado, pois “a diferença entre definição filosófica e definição lexicográfica é claríssima, no caso dos termos de ética passíveis de discussão”. A argumentação de Polemarco se mostrava quase tão ingênua e arraigada em concepções morais arcaicas⁴¹ quanto a de Céfalo⁴². A noção genérica de justiça como reparação ou, de forma mais precisa, a ideia de que consistiria em beneficiar amigos bons e prejudicar inimigos maus indubitavelmente não agradava as pretensões filosóficas de Sócrates, pois ainda não tocava na questão do valor em si mesmo da justiça, e (a exemplo das concepções de Céfalo e Eutífron) estava pautada em formulações de valor exterior e critérios subjetivos de análise. A pergunta pela essência da justiça não poderia ser reduzida à questão sobre que condutas seriam consideradas favoráveis, ou, no mínimo, dignas de elogio.

Com efeito, a justiça sendo algo bom, da forma como Sócrates acreditava ser, não poderia de modo algum causar o mal. Na concepção grega comumente se identificava o bom ao útil, portanto, agir bem, segundo esse raciocínio, era sempre algo vantajoso, revertendo-se invariavelmente em resultados benéficos: seria impensável atrelar uma ação boa a uma postura e especialmente a um resultado negativo. Assim, a justiça enquanto “perfeição dos homens” (335c), teria por finalidade intrínseca agir no sentido de tornar melhores os que são

pensamento e a obra de Isócrates situam-se em um plano bem mais modesto que o esplêndido drama platônico: Isócrates está muito mais próximo do intelectual médio de Atenas – do homem médio”. Para Isócrates, foi pelo poder da palavra e da persuasão que surgiram as cidades, as leis, as artes e os ofícios, em suma, a civilização, exortando os atenienses a conquistarem pela cultura a potência no discurso (SNELL, 2005, p. 258).

⁴⁰ Opinião semelhante à expressa no *Menon* (71e).

⁴¹ Sobrevém mais uma vez a crítica de Platão à influência muitas vezes nefasta das máximas extraída dos poetas, no questionamento de Sócrates acerca das palavras de Polemarco: “parece, pois, que a justiça, segundo a tua opinião, segundo a de Homero e a de Simónides, é uma espécie de arte de furtar, mas para a vantagem de amigos e dano de inimigos, não era isso que dizias?” (334b).

⁴² Pappas (1995, p. 52) observa que apesar da sua aparência de sofisticação, Polemarco representa a cultura da qual seu pai fazia parte, herdando a tendência do ancião para aceitar opiniões correntes.

submetidos a ela, e não piorá-los; da mesma forma que a perfeição referente a uma arte não pode criar um mau artífice⁴³. A formulação de Polemarco se mostrava um contrassenso, pois trazia implícita a absurda possibilidade de que a justiça, pela sua própria ação, fosse capaz de promover a injustiça: ao prejudicar os inimigos se estaria, antes de tudo, tornando-os tanto piores. Polemarco acaba por sucumbir ante aos argumentos de Sócrates, que arremata a discussão ao afirmar que “fazer mal não é ação do homem justo, quer seja a um amigo, quer a qualquer outra pessoa, mas, pelo contrário, é ação de um homem injusto” (335d).

2.6 As formulações de justiça expostas por Trasímaco: a conveniência do mais forte

Sócrates e Polemarco haviam chegado a um acordo a respeito do que não era a justiça, embora ainda estivessem distantes de uma definição satisfatória: “mas, uma vez que parece que a justiça e o que é justo não eram nada disto, que outra coisa poderá dizer-se que são?” (336a). Eis que então irrompe violentamente a voz do sofista Trasímaco⁴⁴, exigindo de Sócrates o abandono daquele frívolo e inútil diálogo e a definição clara e concisa daquilo que entendia por justiça, pois julgava ser mais fácil perguntar do que oferecer respostas (336c-d). Coerente com o seu método de investigação, Sócrates reitera a ignorância que o impelia a aprender, ironizando a pretensa sabedoria do sofista que “desejava falar para se cobrir de glória, pois supunha que daria uma resposta admirável” (338a).

A presença de Trasímaco nas discussões nos remete ao ambiente intelectual observado em alguns dos primeiros diálogos platônicos (especialmente o *Protágoras* e o *Górgias*), nos quais o interlocutor não é um amigo dócil ou um discípulo, mas um sofista maduro e temível, disposto a apresentar argumentos contrários à justiça convencional com força apaixonada (GUTHRIE, 1990b, p. 423). Trasímaco, após certa relutância, aceita expor as suas próprias definições de justiça, desde que lhe fosse conferida determinada soma em dinheiro⁴⁵: “afirmo

⁴³ Na concepção de Crombie (1990, p. 93), Platão não quer nos convencer que os homens justos possuem uma habilidade especial comparável a dos artífices, mas crê ser possível viver sabiamente ou estupidamente, e que a diferença reside na posse ou na necessidade de um certo conhecimento, que se refere à natureza e às necessidades da alma. Por seu turno, Guthrie (1990b, p. 421) aponta a analogia usada por Sócrates entre uma qualidade moral e uma *tékhnē* como “um tanto gasta” que com razão desagradava a alguns críticos.

⁴⁴ Nascido na Calcedônia, colônia de Megara, Trasímaco era representante de um grupo de pensadores que ficou conhecido como sofistas políticos, “os quais fizeram incursões devastadoras, não no campo lógico-metodológico, mas no campo ético-político, chegando a afirmações de imoralismo quase total” (REALE, 1993, p. 236). Crombie (1990, p. 93) o classifica como um sofista profissional de segunda categoria com uma mente influída pelo cinismo.

⁴⁵ Platão mais uma vez destila suas críticas à prática sofista de ensinar somente mediante pagamento, como é possível observar em vários momentos da sua produção: *Apologia* (20a), *Laques* (186c), *Hípias Maior* (282b-e), *Crátilo* (384c e 391b-c) e *Górgias* (519c).

que a justiça não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” (338c). No tocante a essa definição, Pappas (1995, p. 56) observa que a justiça, que à primeira vista parece uma característica das relações sociais, poderia ser reduzida à conveniência dos dirigentes da cidade⁴⁶.

Diferentemente da definição de Polemarco, que refletia a tentativa de estabelecer um nexó necessário entre a ação justa e a justiça em si mesma, como se o adjetivo “justo” correspondesse a uma propriedade real dos objetos, sendo que bastava captar essa propriedade para definir a essência da justiça; Trasímaco objetiva a descoberta da origem da justiça na estrutura de poder da cidade, visto que, seja qual for o grupo que a governe, não se furtará da possibilidade de usar a lei em benefício próprio. “Daí que ‘justiça’ não corresponda a nenhuma real propriedade, de coisa ou pessoa, mas uma atraente palavra com que protegemos o exercício descarado do poder” (PAPPAS, 1995, p. 56).

A concepção de justiça como reflexo do interesse do mais forte proclamada por Trasímaco transfere a discussão para o campo político: cada governo estabelece as leis segundo a sua conveniência, e, “uma vez promulgadas essas leis, fazem saber que é justo para os governos aquilo que lhes convém, e castigam os transgressores, a título de que violaram a lei e cometeram injustiça” (338e). Nesses termos, o Estado se afiguraria como uma opressão organizada, que serve ao opressor e se vale da violência deste para sobreviver. A lei, e, por conseguinte a moral e a justiça seriam meramente expressões convencionais das relações de dominação no âmago da cidade (KOYRÉ, 1985, p. 80). Trasímaco acaba por incorrer em um perigoso positivismo jurídico ao estabelecer a paridade entre justiça e legalidade (a justiça como adequação às leis instituídas) e por consequência a elevação do poder ao *status* de legitimador da justiça.

No entanto, a debilidade da ideia de que a justiça é a vantagem do mais forte se mostra evidente no fato de que os fortes podem cometer erros a respeito da própria vantagem, promulgando leis que lhe são prejudiciais; e, sendo justo que os súditos obedeçam às leis que lhe são impostas, é forçoso que, por vezes, seus atos sejam contrários à conveniência dos governantes (339d). Para fugir da aporia exposta pela viva possibilidade de que governantes fossem prejudicados pela observância das leis de sua própria autoria, Trasímaco recorre à analogia entre a governança da cidade e uma *tékhne*⁴⁷. Assim, de modo semelhante a um médico que se equivoca em seu diagnóstico, no momento do equívoco não é um médico;

⁴⁶ Diria Menon, no diálogo que leva o seu nome, que a virtude é ser capaz de governar os homens (73c).

⁴⁷ *Tékhne* “é uma atividade, de produção, de uso ou de cuidado, que põe em relação um agente e um objeto único, aquele que o técnico produz [...] ou que ele utiliza. O técnico domina sua técnica particular graças à posse de certo saber, de certa ciência” (BRISSON & PRADEAU, 2010, p. 70).

também o governante que estabelece leis que lhe sejam desfavoráveis não é, enquanto erra, verdadeiramente um governante no sentido estrito do termo:

Efetivamente, só quando o seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um artífice. Por consequência, artífice, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função, mas toda a gente dirá que o médico errou, ou que o governante errou. Tal é a aceção em que deves tomar a minha resposta de há pouco. Precisando os fatos o mais possível: o governante, na medida em que está no governo, não se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos súditos. De maneira como declarei de início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais poderoso (340e-341a).

Trasímaco esquivava-se da dificuldade expressa através dos possíveis erros cometidos pelos governantes, distinguindo um bom profissional de profissionais vulgares (entendendo o ato de governar como sendo uma arte), entretanto, o seu argumento permite que Sócrates se municie para uma contraofensiva, pois “ao postular uma forma idealizada de governante, reintroduziu a analogia da profissão e, com ela, as mesmas questões que Polemarco fora incapaz de responder. Em particular, se a justiça e a governança política são profissões, quais são os respectivos objetivos e metas?” (PAPPAS, 1995, p. 58). Tomando como paradigma o próprio exemplo utilizado por Trasímaco, Sócrates demonstra que o objetivo de uma arte lhe é sempre exterior, ou seja, procura o bem do seu objeto e não de quem a pratica. A função do médico é salvaguardar a saúde dos seus pacientes e não o benefício próprio, por esse motivo “a medicina não procura a conveniência da medicina, mas a do corpo” (542c). Qualquer arte se presta a beneficiar não o próprio artífice (o mais forte no sentido anunciado por Trasímaco), mas aqueles que se submetem ou recorrem a ela, quais sejam, os mais fracos. Por esta razão, “nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que é para seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão” (342e).

Evidentemente a definição de justiça defendida pelo sofista havia se subvertido, pois teria que ceder a uma das seguintes possibilidades: os governantes eram falíveis, podendo equivocarem-se no estabelecimento de leis que nem sempre lhes seriam favoráveis; ou, por outro lado, aceitar que sendo sábios, enquanto possuidores da arte de governar, não errariam ao beneficiar os súditos e não propriamente a si mesmos. Todavia, como não poderia ser diferente da imagem de um sofista, assim como Platão a delineia, Trasímaco lança mão primeiramente um *ad hominem*, acusando Sócrates de estar “ranhoso”, para em seguida

utilizar-se de mais um subterfúgio, ao declarar que os governantes seriam semelhantes a pastores, que engordam suas ovelhas não com vistas ao bem das almas, e sim ao próprio lucro (343a-b). Trasímaco destila então todo o imoralismo da compreensão sofisticada da política, e, por conseguinte, da justiça, através da ideia de “serem a justiça e o justo um bem alheio, que na realidade consiste na vantagem do mais forte e de quem governa, e que é próprio de quem obedece e serve ter prejuízo; enquanto a injustiça é o contrário, e é quem manda nos verdadeiramente ingênuos e justos” (343c). Sendo a justiça um bem alheio, o súdito que respeita as leis do governante é justo, pois beneficia o mais forte, enquanto aquele que transgredir as leis é injusto para com o governante, mas obtém para si próprio um benefício. Em outras palavras, a injustiça é benéfica para quem a pratica, enquanto a justiça beneficia unicamente os governantes, em detrimento do homem justo.

Segundo a máxima de Trasímaco, agora convertida em expressão da concepção comumente aceita, a injustiça seria sempre mais vantajosa que a justiça. Com efeito, ao homem justo (aquele que respeita as leis) poderíamos chamar de fraco de espírito, e, sendo a violência organizada a essência do Estado, é perfeitamente claro que a tirania representa a forma mais extrema da injustiça, sendo o modelo político o qual proporciona a maior felicidade ao homem injusto e o maior dos prejuízos aos que lhe forem vítimas⁴⁸. Assim, se um homem é apanhado a roubar ou fraudar, a lei acometerá sobre ele, será castigado e receberá as maiores injúrias, sendo chamado de sacrílego, arrombador, traficante de escravos, espoliador. Mas se, ao contrário, um homem em posição de mando além de se apropriar dos bens dos cidadãos, fizer deles escravos e os tornar seus servos, será qualificado de feliz e bem-aventurado por todos, pois “aqueles que criticam a injustiça não a criticam por recearem praticá-la, mas por temerem sofrê-la” (344a-c). Em suma, poderíamos afirmar que para Trasímaco “a justiça é uma virtude apenas para covardes e ingênuos” (PAVIANI, 2003, p. 22).

É válido ressaltar que essa concepção imoral de justiça idealizada por Trasímaco estava na base da educação oferecida pela facção degenerada dos sofistas políticos, de onde podemos perceber a gravidade das razões que levaram Platão a propor uma premente reforma educacional, de modo a promover a verdadeira justiça, a ser alcançada somente quando a sabedoria se tornasse a única legitimadora do poder político. A justiça entendida como

⁴⁸ A proposição de Trasímaco é ainda mais radical que a de Calicles (personagem do *Górgias* que se não representa uma figura real, ilustra de forma significativa o pensamento dos sofistas políticos), que opõe o direito positivo ao direito natural, classificando as leis positivas como obra dos fracos no ímpeto de conter os fortes. “Por isso a lei declara iníquo e vergonhoso o tentame de prevalecer à maioria e chamam a isso praticar injustiça; mas a própria natureza, a meu ver, demonstra, de outro lado, que é justo prevaleça o melhor sobre o pior, quem pode mais sobre quem pode menos” (483c-d).

ferramenta de dominação é algo tão absurdo no contexto da filosofia platônica quanto uma educação que privilegiasse a transmissão de uma técnica de persuasão e controle político. Como veremos no decorrer do texto, a *paideia* filosófica de Platão visaria a formação de cada indivíduo a partir das suas inclinações naturais, para a cumprir a função que melhor lhe coubesse, garantido a harmonia e a justiça na Cidade.

Sócrates intenta sustentar a sua analogia, pois mesmo que um pastor cuide do seu rebanho tendo como perspectiva o lucro ao vendê-lo, a meta da sua arte como tal não pode ser outra senão o bem-estar das ovelhas; e mesmo que ao final decida tosquiá-las ou sacrificá-las, sua opção não há de interferir no aspecto essencial da sua arte. Todavia, Sócrates muda o rumo da discussão, atendo-se a um aspecto específico da explanação do sofista, que a seu ver clamava por solução: “portanto, de modo algum concordo com Trasímaco, em que a justiça seja a conveniência do mais forte. Mas esse ponto devemos de o examinar de novo. Parece-me valer muito mais a afirmação de Trasímaco, ao declarar que é melhor a vida do injusto do que do justo” (447e).

Para defender a ideia de que a justiça era mais vantajosa que a injustiça, Sócrates se ampara em três aspectos fundamentais. O primeiro concebe a justiça como conhecimento. Busca encontrar aspectos da injustiça, os quais tanto ele quanto Trasímaco estivessem de acordo. Tal característica comum à argumentação de ambos os debatedores acaba por ser definida através do termo grego *pleonexia*, que definia o hábito ou o desejo de se apoderar de mais do que seria de direito (PAPPAS, 1995, p. 60). A justiça, ao contrário, tende a manter-se nos limites do lhe compete. Nesses termos, “o justo não quer exceder seu semelhante, mas o seu oposto; ao passo que o injusto quer exceder tanto o seu semelhante quanto o seu oposto” (349c). Sócrates se volta novamente à analogia entre a justiça e as profissões, demonstrando que somente um ignorante em uma arte pretende exceder tanto um sábio quanto outros que a ignoram; ao passo que o sábio, pela ação da sua sabedoria nos termos de uma arte, suplanta apenas os ignorantes, e nunca outros sábios. Consequentemente, seria forçoso que a justiça fosse compreendida como uma virtude e a injustiça como um vício: “logo, o justo revela-se-nos como bom e sábio, e o injusto como ignorante e mau” (349e-350d).

O segundo ponto levando por Sócrates se refere à vantagem obtida através da justiça, ou seja, a justiça enquanto cooperação. Toda atividade humana que pressupõe a ação conjunta entre indivíduos exige que se estabeleça certa cooperação, sendo a justiça entre as partes condição imprescindível para a execução de qualquer empresa, seja em “um Estado ou um exército, piratas, ladrões ou qualquer outra classe” (351c). Temos, inclusive, que no âmbito individual, a injustiça em um homem primeiramente o fará incapaz de atuar, por promover a

revolta e a discórdia em si mesmo; em seguida fazendo dele inimigo de si mesmo e dos justos (352a). Nos termos da argumentação socrática, a justiça seria promotora da harmonia, enquanto a injustiça não teria outro resultado senão desavenças e inimizades, “porque os justos mostram ser mais sábios, melhores e mais capazes de atuar, ao passo que os injustos nem sequer são capazes de atuar em conjunto” (352b).

A terceira e mais profunda objeção socrática à noção de que a injustiça seja preferível à justiça, concebe a vida do justo como mais feliz que a do injusto. O argumento de Sócrates defende que cada *ente* possui uma função que lhe é própria, mostrando-se melhor na sua execução do que qualquer outro, graças à posse de certa excelência⁴⁹. A alma humana não seria uma exceção:

- A alma tem uma função, que não pode ser desempenhada por toda e qualquer outra coisa que exista, que é a seguinte: superintender, governar, deliberar e todos os demais atos da mesma espécie. Será justo atribuir essas funções a qualquer outra coisa que não seja a alma, ou deveremos dizer que são específicas dela?
- À alma, e nenhuma outra coisa.
- E agora quanto à vida? Não diremos que é uma função da alma?
- Acima de tudo – respondeu.
- Logo, diremos também que existe uma virtude da Alma?
- Di-lo-emos. (353d-e)

Ora, se a função da alma é viver, a *arete* que lhe é inerente e que a faria desenvolver essa função da melhor forma possível seria a justiça. “Logo, é forçoso que quem tem uma alma má governe e dirija mal, e, quem tem uma boa faça tudo isso bem” (353e). Em suma, a justiça representaria uma virtude da alma enquanto a injustiça seria um vício, “logo, o homem justo é feliz, e o injusto é desgraçado, [...] então jamais a injustiça será mais vantajosa que a justiça” (354a). Trasímaco enfim se dá por vencido, abandonando o debate com um pejorativo encolher de ombros (GUTHRIE, 1990b, p. 425), enquanto Sócrates ainda lamenta que a discussão tenha se distanciado da busca pela essência da justiça, terminando negativamente e sem que se tivesse qualquer luz acerca da questão inicial, “de tal maneira que daí resultou agora para mim que nada fiquei a saber com essa discussão” (354c).

Os argumentos de Sócrates antecipam alguns elementos concernentes às discussões futuras do diálogo, sendo, aparentemente, demasiado profundos para as premissas até então sustentadas. Em especial, poderíamos citar a introdução do conceito de justiça como uma

⁴⁹ Definida pelo termo grego *arete* (ver nota 17).

virtude da alma, cuja importância na sustentação da ideia de que a vida do justo suplanta em felicidade a do injusto não corresponde ao nível de definição e fundamentação que o conceito de alma possui até o momento. Afirma Pappas (1995, p. 67) que “o argumento final do Livro I não consegue atingir um fundamento firme; não porque a sua abordagem seja errada, mas porque o termo axial que introduz – ‘alma’ – surge no argumento sem definição nem explicação”. As aparentes lacunas expostas no final do Livro I evidenciam o caminho a ser percorrido no decorrer da *República*, pois os elementos posteriormente discutidos sob as perspectivas política, metafísica e educacional trarão luz às concepções que o Sócrates platônico levanta ainda amparadas somente em arguta intuição.

Livro I se encerra da mesma forma como havia iniciado: sem uma resposta definitiva acerca da justiça. Evidentemente a discussão a respeito da essência da justiça ainda teria de enfrentar uma longa e criteriosa marcha, conduzida sobre terrenos pedregosos e caminhos ainda não percorridos. A esse respeito parece ser paradigmática a afirmação de Guthrie (1990b, p. 422), que entende a construção da *República* como a tentativa empreendida por Platão de levar seus leitores ao clímax, através das fases da sua própria peregrinação filosófica: a moral de um cidadão comum decente; a refutação socrática em sua forma mais crua, levada a cabo contra um incauto que acreditava que os fins justificariam os meios; o ponto de vista sofístico e a resposta de Sócrates a ele e, finalmente, a filosofia platônica em todo o seu esplendor.

A conclusão negativa do Livro I parece apontar o intento de Platão em transcender os limites aos quais a discussão sobre a justiça se encontrava circunscrita: critica a cultura tradicional e a influência dos poetas através de Céfalo e Polemarco; para em seguida contrapor-se às concepções imorais da sofística na figura Trasímaco, cujo papel desempenhado no diálogo claramente se refere a encarnar tudo aquilo que a *República* pretende refutar. Assim, a proposta de reforma levada a cabo na *República* pretendia superar as deficiências da cultura tradicional, referentes à sua falta de justificação racional; e da sofística, falha no que se refere aos aspectos morais, tencionando edificar um Estado justo, em cuja constituição se conjugasse uma fundamentação filosófica da questão política.

3 O ESTADO IDEAL, A JUSTIÇA E A EDUCAÇÃO DOS GUARDIÕES

Na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor por natureza domina a pior, chama-se a isso “ser senhor de si” – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino (*REPÚBLICA*, 431a-b).

A discussão acerca da justiça levada a cabo no Livro I embora tenha sido capaz de purificar o conceito, afastando-o de ideias irrefletidas e concepções subjetivas, não pode determinar verdadeiramente a sua essência. Esse fato tornava necessária a adoção de um novo rumo nas discussões, com o intuito de demonstrar que a justiça era boa em si mesma. Para tanto, a análise de condutas particulares deveria ser abandonada, centrando-se a reflexão na ideia da justiça enquanto atributo da coletividade, para só então transferi-la para o âmbito individual.

A forma pela qual Platão resolve essa questão se fundamenta na proposta de edificação de uma Cidade amparada em pressupostos ideais, na qual a justiça e a injustiça pudessem ser identificadas em seu estado mais puro. Platão vai prescrever, ora detalhadamente, ora em linhas gerais, os princípios organizacionais e de foro educacional do seu Estado. E ao estabelecer as atribuições de cada cidadão, de maneira que exerçam somente a função para a qual são naturalmente propensos e criteriosamente preparados, demonstra que a justiça surge mais como determinação de uma harmonia social advinda da própria organização da Cidade (se nos fosse permitido utilizar um conceito kantiano diríamos que a justiça seria uma virtude transcendental), do que entendida como um atributo específico.

3.1 A manifestação de Gláucon e Adimanto e o aprofundamento da discussão sobre a justiça

Terminado o Livro I em aporia, tendo as concepções de Trasímaco sido refutadas, o sofista retira-se do diálogo. Sua presença havia representado um avanço em relação aos debatedores precedentes, tornando possível ir além da sabedoria puramente tradicional ao

trazer novos elementos ao diálogo. Todavia, a contraposição do pensamento de Sócrates⁵⁰ às concepções sofísticas não fora capaz de transcender certos limites que a investigação acerca da justiça exigia. Assim, o Livro II tem início com a intervenção de Gláucon e Adimanto, que tomam a palavra tornando-se interlocutores ativos até o final do diálogo. Platão assim o faz por acreditar que o debatedor ideal para Sócrates seria alguém que, a exemplo de Trasímaco, demonstrasse independência em relação à opinião popular, mas que não fosse apegado ao crescente imoralismo das instituições gregas. Outro motivo para que os irmãos de Platão fossem os escolhidos se refere ao seu respeito e docilidade para com Sócrates, em lugar da acidez do belicoso sofista. Na concepção de Pappas (1995, p. 69), Platão necessitava de interlocutores atentos e qualificados como Gláucon e Adimanto porque possuía uma nova teoria a expor.

A respeito das mudanças estilístico-metodológicas percebidas na transição do Livro I para o Livro II, evidenciadas pelo abandono das similitudes com os diálogos socráticos, Schleiermacher (apud KIERKEGAARD, 1991, p. 94-95) pondera que Sócrates não aparece mais perguntando como o ignorante que investiga apenas a serviço do deus, senão como alguém que já possui, de fato, algo a transmitir, levando à medida que vai progredindo, os conhecimentos já adquiridos numa estreita conexão. O Livro II prepara o terreno para uma longa exposição platônica, entremeada com alguns questionamentos, mas com maior frequência apenas interrompida por expressões que manifestam o seu acordo.

Gláucon e Adimanto evidentemente ainda não se mostravam convencidos pela argumentação socrática, tampouco tendiam a aceitar as concepções sofísticas, instigando Sócrates a demonstrar que a justiça era, em si mesma, preferível à injustiça, em uma clara reelaboração da posição de Trasímaco. Os jovens interlocutores estavam tão descontentes quanto Sócrates em relação à forma como seus contemporâneos facilmente aceitavam a tese de que o poder legitimaria atos violentos e criminosos, efetuados em vistas ao proveito de quem o possui. Entretanto, eram bombardeados diariamente com argumentos ainda mais contundentes e sedutores contra a justiça do que os expostos por Trasímaco, e esperavam de Sócrates uma resposta definitiva (GUTHRIE, 1990b, p. 425).

Gláucon utiliza como premissa a existência de certa espécie de bens que se deseja por si mesmos, pelo simples prazer de possuí-los, e não pelas suas consequências (357b). Estava de acordo com Sócrates que a justiça era boa, tanto por si mesma quanto pelas suas implicações, embora fosse opinião quase unânime que o seu único valor estava nas

⁵⁰ Ressaltamos que no presente texto, nos referimos a Sócrates unicamente como personagem platônico.

consequências que poderia acarretar. O senso comum declara ser não somente a injustiça mais proveitosa, mas também que o seu ápice estaria em parecer justo sem verdadeiramente sê-lo. Gláucon evoca a distinção entre *nomos* (lei) e *physis* (natureza)⁵¹, expondo aquilo que na opinião corrente representaria a origem da justiça: um artifício encontrado pelos homens para protegerem-se dos desmandos e abusos de um ambiente totalmente desregrado, pois mesmo que fosse naturalmente vantajoso cometer uma injustiça, o mal de ser vitimado por ela seria superior ao bem encontrado em cometê-la. Nas palavras de Pappas (1995, p. 71) “todos gostariam de gozar dos frutos da dominação absoluta sobre todos os outros, mas ninguém quer acabar por ser dominado e explorado”. A possibilidade irrestrita de ser injusto, atrelada ao medo iminente de ser vítima de uma injustiça, causava mais prejuízos do que gerava lucros, o que obrigou o estabelecimento de um acordo mútuo, visando à concórdia entre as pessoas⁵², para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas,

daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de leal e justo para as prescrições da lei. Tal seria a gênese e essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem – não pagar pena das injustiças – e o maior mal – ser incapaz de se vingar de uma injustiça. Estando a justiça colocada entre estes dois extremos, deve não preitear-se como um bem, mas honrar-se devido à impossibilidade de praticar a injustiça. Uma vez que o que pudesse cometê-la e fosse verdadeiramente um homem nunca aceitaria a convenção de não praticar nem sofrer injustiças, pois seria loucura. Aqui tens, ó Sócrates, qual é a natureza da justiça, e qual a sua origem, segundo é voz corrente (359a-b).

Tomando por correta a assertiva do vulgo, em razão do caráter puramente convencional das leis, seria forçoso darmos ouvidos à posição anteriormente defendida por Trasímaco e retomada por Gláucon, pois aparentemente era melhor ser injusto desde que fosse possível evitar as consequências morais da injustiça⁵³. Por conseguinte, a legislação

⁵¹ A exemplo de Cálicles, no *Górgias* platônico, que considera as leis positivas contrárias à natureza (483c-484a).

⁵² A assertiva de Gláucon de certa forma antecipa o conceito de “estado de natureza” do filósofo inglês Thomas Hobbes (1983). No estágio pré-político do estado de natureza o homem primitivo cujo direito principal era o de ter direito a tudo, se encontrava em uma conjuntura de constante insegurança, que não se limitava aos conflitos violentos, mas referia-se a uma situação de medo e guerra iminente, tornando necessário um “pacto” pelo qual os homens renunciaram à parte da sua liberdade em nome da segurança de um Estado organizado, pautado no direito positivo. Santos (2009, p. 08) reitera a influência exercida pela *República* no pensamento hobbesiano.

⁵³ Para ilustrar a afirmação de que no momento em que as sanções da sociedade são desrespeitadas a injustiça é mais proveitosa que a justiça, Gláucon faz uso da história de Gíges e seu anel mágico, que ao ser virado no dedo tornaria seu dono invisível, permitindo que agisse livremente sem temer as consequências. Gíges utilizando-se do poder do anel acabou por assassinar o rei da Lídia tornando-se o novo soberano ao desposar a

seria observada não por encarnar a perfeição moral, mas somente enquanto conjunto de regras necessárias para um convívio tolerável, “daí que a justiça seja conveniência e não um estado de caráter intrinsecamente apreciável” (PAPPAS, 1995, p. 72).

Adimanto vem em auxílio do irmão, reiterando a ideia de que viver de maneira viciosa seria mais vantajoso do que pautar-se nas virtudes. Observa que mesmo quando os pais exortam seus filhos a observarem a justiça, não a elogiam por si mesma, mas pela reputação que dela advém. Temos que, tampouco os maiores defensores da justiça, ou mesmo os heróis, jamais a louvaram (ou censuraram a injustiça) por outra razão que não fosse a reputação, as honrarias e os presentes dela derivados, pois o homem injusto que souber granjear fama de justiça “a sua vida diz-se que é divinamente boa”, ao passo que o verdadeiro justo nenhum proveito tiraria da sua conduta (363a-366e). Unicamente por prometer aos justos e virtuosos toda a sorte de benefícios, e por ameaçar os injustos com penas e castigos, tanto em vida quanto depois dela, é que a justiça se torna atraente. Em outras palavras, “a esperança de um bem e temor de um mal futuros, são os únicos meios que podem fazer os homens aceitarem a justiça” (KOYRÉ 1988, p. 84).

Cabe ressaltar que as ideias reproduzidas por Gláucon e Adimanto quase como uma apologia à injustiça não representavam, em absoluto, as suas convicções pessoais, mas a leitura que ambos faziam da opinião corrente entre seus contemporâneos. Estavam ansiosos por assistir a uma defesa definitiva da justiça frente à hipocrisia dos falsos moralistas. Jaeger (1989, p. 525) sustenta que para Platão cada palavra de seus irmãos “é um golpe de crítica vibrando contra a educação até ali ministrada, precisamente à base daqueles velhos poetas clássicos e daquelas famosíssimas autoridades morais, que na alma da juventude, tão reta no seu pensar, deixam cravado o espinho da dúvida”.

Assevera Crombie (1990, p. 97) que o desafio de Sócrates frente aos argumentos de Gláucon e Adimanto consistia em demonstrar que a justiça era boa independentemente do tratamento dado ao homem justo, mesmo se pelos seus atos fosse perseguido ao invés de honrado. Para tanto, seria necessário evidenciar em que consistia realmente a justiça e a injustiça, e quais os seus efeitos na alma daqueles que as possuem. Todavia, uma empresa dessa magnitude não poderia ser efetuada da maneira como o diálogo se desenvolvia até então, ou seja, analisando condutas de indivíduos isolados.

rainha. Gláucon conclui tendo em vista tal narrativa, que tanto um homem justo quanto um injusto estando de posse de semelhante anel agiria da mesma forma, pois “ninguém é justo por sua vontade, mas constrangido [...]” (359b-360d). Jaeger (1989, p. 523) considera o conto do anel de Gíges “o símbolo genial desta concepção naturalista do poder e das aspirações humanas”.

Para melhor defender a justiça, Sócrates propõe que se analise não um homem justo, mas uma Cidade justa, partindo assim daquilo que se mostrava mais evidente e de fácil apreensão, para somente então aventurar-se nos meandros de uma investigação específica. Invoca então o argumento de que a justiça não é somente um atributo individual, mas que também o é de toda a cidade. “É a alma do homem o protótipo do Estado platônico” (JAEGER, 1989, p. 525). Mostrar-se-ia um erro decisivo buscar a elucidação do questionamento acerca da justiça nas condutas de um homem individual, pois ela representa um predicado que é próprio das comunidades. Nesses termos, a argumentação de Platão a respeito do homem justo não poderia prescindir de uma análise sobre a cidade justa, e somente quando essa fosse edificada, aquele poderia ser encontrado.

3.2 Os primeiros traços de um Estado ideal

Não podemos compreender um Estado meramente como uma reunião de indivíduos, pois este representa uma espécie de corpo social ou organismo espiritual. Seguindo tal linha de raciocínio poderíamos traçar entre homem e cidade uma analogia, de forma que a cidade seria vista como um corpo gigantesco e o homem uma cidade em miniatura⁵⁴. Percebemos assim a relação de interdependência entre ambos, e a impossibilidade de um estudo antropológico que não levasse em conta a organização da cidade da qual o indivíduo faz parte em todo o seu contexto ético-político e educacional.

Jaeger (1989, p. 520) julga que “em Platão, a necessidade de intuição poética e a vontade de renovação política associaram-se para a grandiosa empresa de edificar sobre estas bases, no campo do espírito, o ‘Estado perfeito’, apresentando-o como paradigma aos olhos da humanidade”. Embora não fosse uma ideia de todo original, o “Estado perfeito” platônico surgia como a deflagração de um sentimento de descontentamento a respeito da imperfeição dos Estados existentes. E, ao contrário do que pretendem alguns estudiosos, Platão não se desfaz do ideal de perfeição expresso na *República*, nem mesmo nas *Leis*⁵⁵, tida muitas vezes

⁵⁴ Entretanto, o adjetivo “organicista”, muitas vezes utilizado para definir a concepção platônica de Estado, “evoca a analogia estúpida – e tão popular no séc. XIX – entre a sociedade e o ser biológico. Não se trata de nada disso, em Platão” (KOYRÉ, 1988, p. 88, nota 4).

⁵⁵ Obra inconclusa e publicada posteriormente que desde a antiguidade teve sua leitura negligenciada. Esse diálogo, de longe o mais extenso de Platão, perfazendo a quinta parte de todos os seus escritos, não recebeu ao longo da tradição a importância merecida; tendo encontrado poucos intérpretes, as *Leis* tiveram a sua transmissão ameaçada, sendo que todos os manuscritos que conhecemos proveem de um único exemplar.

como uma obra mais próxima do “devir histórico” (CHÂTELET apud PEREIRA FILHO, 2009, p. 123) e que visaria à edificação de uma Cidade “humanamente viável”.

Em um primeiro momento, a leitura das *Leis* poderia levar a entender que Platão abandonara o ideal de um Estado perfeito esboçado na *República*, como quem deixa de lado uma utopia para dedicar-se a algo que se mostra tangível. Todavia, tal interpretação não poderia estar mais equivocada. Não há, de modo algum, o abandono da aspiração de um Estado ideal, que ainda conserva uma validade absoluta em relação às *Leis*, no que se refere ao objetivo de que a Cidade seja berço de cidadãos virtuosos. A Cidade expressa nas *Leis* é definida como a “segunda em excelência”, e é posta ao lado da *Kallípolis*⁵⁶, cuja configuração revela-se destinada somente a deuses e filhos de deuses (*LEIS*, 439a-d), mas não a sobrepuja no ideário platônico, ao contrário, o Estado da *República* ainda permanece como ideal normativo. A diferença entre as cidades da *República* e das *Leis* residiria no nível da *paidéia* presente em cada uma delas. “Não foi a meta absoluta que mudou, mas só a norma aplicada para alcançá-la. É o baixo nível da *paidéia* encontrado pelo diálogo platônico que torna necessária a vigência das leis, ao passo que na *República* permite prescindir delas” (JAEGER, 1989, p. 888). Ademais, a própria fundação da Academia e as três viagens à Sicília atestam de maneira inequívoca a pretensão de Platão em promover o reino da justiça.

Com efeito, Sócrates se propõe a analisar a gênese de uma Cidade perfeitamente justa, o que viria a facilitar sobremaneira a hercúlea incumbência de responder de forma inapelável a todos os detratores da justiça.

Portanto, talvez exista uma justiça numa escala mais ampla, e mais fácil de apreender. Se quiserdes então, investigaremos primeiro qual a sua natureza nas cidades. Quando tivermos feito essa indagação, executá-la-emos em relação ao indivíduo, observando a semelhança com o maior na forma do menor (368e-369a).

Sócrates inicia a sua exposição demonstrando o modo como nasce e quais são os objetivos de um Estado, que não surge senão da incapacidade do indivíduo de bastar a si mesmo (369b). Sem a mútua cooperação entre os indivíduos não poderiam ser saciadas sequer as necessidades mais básicas às quais o indivíduo está agrilhado: alimento, habitação, vestuário, etc. Cada indivíduo, a partir das próprias necessidades, busca associar-se a outros, capazes de auxiliá-lo, e que, em contrapartida, contariam com o seu auxílio. Portanto, os dois

⁵⁶ A cidade ideal, ou, literalmente “a cidade bela” (SOARES & PICHLER, 2008, p. 32).

conceitos nucleares que subjazem à origem de uma cidade são *necessidade* e *entreaajuda*; não sendo o temor, tal como havia esboçado Gláucon, mas a solidariedade o laço social mais primitivo e profundo.

Nessa nova comunidade, nascida do constrangimento das necessidades individuais, a divisão do trabalho agiria no sentido de proporcionar uma vida muito melhor do que a observada se cada um cultivasse seus alimentos, construísse sua casa e defendesse sua propriedade de forma isolada. Afirma Koyré (1988, p. 90) que “os membros da Cidade não farão todos a mesma coisa: seria estúpido e desvantajoso. Muito pelo contrário, especializar-se-ão nas suas atividades e ocupações [...]”. Consequentemente, dado que um homem não nasce igual ao outro, seria imperioso que cada indivíduo buscasse o ofício para o qual possuía inclinações naturais, realizando assim, de forma precisa a tarefa que lhe fosse atribuída, nos termos em que “a especialização incrementa a eficiência” (GUTHRIE, 1990b, p. 426). Platão compreende a divisão do trabalho como uma tendência natural, baseando-se na ideia, já exposta no Livro I, de que cada ser possui uma função que lhe é própria, ou que executa melhor do que qualquer outro (352d-353a). “Por conseguinte, o resultado é mais rico, mais belo e mais fácil, quando cada pessoa fizer uma só coisa, de acordo com a sua natureza e na ocasião própria, deixando em paz as outras” (370b-c). É precisamente sobre a concepção de que cada um deve exercer sua função própria que Platão irá estabelecer o eixo do seu Estado ideal, e a determinação da sua noção de justiça.

O fato de os homens não serem autossuficientes e necessitarem da diversidade de outros indivíduos leva à aceção de que o princípio básico de toda a socialização humana, e, por conseguinte, da justiça, é que cada elemento social realize as tarefas para as quais é mais apto, possibilitando o bem-estar geral; pois, se cada um realiza aquilo para o qual se mostra melhor capacitado, receberia em contrapartida o melhor que os demais indivíduos produzem. Platão acentua o aspecto social do homem, que existe como tal somente enquanto membro de uma comunidade. Não pode existir o indivíduo isoladamente, nesses termos fica claro que “a vida humana, plena e inteira – Platão está disso profundamente convencido – é impossível fora da cidade” (KOYRÉ, 1988, p. 70).

Estava pronto, pois, o paraíso primitivo em toda a sua singela e eficiência. Distantes da miséria e da guerra, todos os habitantes teriam uma função a cumprir e um quinhão do que era comunitariamente produzido. Alimentar-se-iam de maneira frugal, e viveriam em paz e com saúde até idade avançada, transmitindo aos seus descendentes uma vida da mesma qualidade (372d). Para Crombie (1990, p. 101) a dedicação ao trabalho e às diversões austeras de um número de habitantes apenas suficiente para manter os ofícios necessários à

sobrevivência da cidade eram próprias da simplicidade de tempos primitivos. Todavia, não obstante à harmonia social observada, a justiça em tal Cidade representaria um atributo inconsciente da sua organização. Assim, a perfeição da vida de seus cidadãos inviabilizaria a observação da justiça em contraste com a injustiça, como se poderia perceber em uma organização social mais complexa. Pappas (1995, p. 82) ressalta que a ideia de que a primeira Cidade era pouco indicada para estudar, do ponto de vista do desenvolvimento, uma filosofia política, serve como advertência contra a leitura da *República* enquanto mera fantasia, pois se as utopias descrevem as comunidades o mais perfeitas quanto lhes é possível descrever, Platão “reconhece e resiste à tentação da utopia”.

Dessa forma, antes que Sócrates pudesse continuar com a busca pela justiça na Cidade que se delineava, Gláucon intervém, expondo a inadequação de tamanha simplicidade aos moldes das cidades do seu tempo, que não estariam unicamente pautadas nas necessidades materiais básicas, mas também comportariam certos luxos: “se estivesse a organizar, ó Sócrates, uma cidade de porcos, não precisavas de outra forragem para eles” (372d). A partir da divisão do trabalho e da eficiência que ela proporciona, mostra-se inevitável que estando saciadas as necessidades mais prosaicas, surgissem outras, contemplando itens relativos ao conforto e ao luxo. Sócrates não intenta defender a ideia de que uma cidade pudesse prescindir de certo conforto, tampouco de diversão, aceitando que esses itens fossem inseridos na formação da sua *Politeia*, embora ainda considerasse como verdadeiramente sã a cidade anteriormente descrita: “[...] acrescentar-lhe-ão leitos, mesas e outros objetos, e ainda iguarias, perfumes e incenso, cortesãs e guloseimas, e cada uma dessas coisas em toda a sua variedade” (373a).

Sócrates reitera que a demanda por novos serviços, utensílios e aparatos tornaria necessário também um elevado número de trabalhadores, capazes de prover a cidade de elementos dos quais talvez os porcos pudessem prescindir, mas não os homens. A cidade tornar-se-ia maior, e os limites a que estava circunscrita já não se mostrariam suficientes para alimentar e saciar o luxo de um contingente tão inflacionado de habitantes. O incremento populacional na cidade inegavelmente traria todas as mazelas que lhe são inerentes: cobiça, desigualdades, luxúria, intrigas, sedições... A justiça simples e austera da Cidade não poderia ser sustentada graças às características intrínsecas ao homem; o que Durant (2000, p. 39) denomina “problema psicológico”: a Cidade iria se degenerar, pois os homens se mostravam degenerados, ou, em outras palavras, seriam os Estados apenas reflexos da índole de seus habitantes (575a-d).

3.3 A classe dos guardiões

Ao deixar de ser autossuficiente, a cidade encontraria como única alternativa a expansão territorial mediante a guerra; ao passo que careceria de defesas frente às investidas das cidades vizinhas, transformadas em inimigos iminentes, que por razões análogas tentariam através da guerra expandir suas fronteiras (372e-373e). Para tanto, surge intempestivamente a exigência de que a cidade comportasse também um contingente adequado de guerreiros dispostos em um exército regular, “não exíguo, mas completo, que saia a dar combate, lutando contra o invasor por todos os bens da cidade [...]” (374a).

Ora, se na cidade que era erigida todas as atividades exigiam especialização, sendo realizadas apenas por aqueles mais aptos na sua execução, também a guerra e a defesa do território seriam atribuições delegadas unicamente aos que se mostrassem mais capazes. Portanto, era indeclinável a criação de um exército profissional, cuja proposta Sócrates ampara em um ponto já abordado, asseverando ser “impossível que uma só pessoa exercitasse na perfeição diversas artes” (374a).

A ideia de um exército profissional já dava sinais de amadurecimento no século IV a.C., demonstrado pela crescente substituição dos exércitos populares por milícias mercenárias; embora Platão prefira que a própria Cidade produza os seus soldados, e ao dar-lhes o nome de guardiões já denota a limitação das suas funções à defesa (JAEGGER, 1989, p. 527). Desde o século VIII a.C. a forma de guerrear da época heroica, amparada na glorificação da *arete* guerreira e na ação individual dos heróis, cedeu lugar ao combate ombro a ombro de uma formação bélica compacta e articulada. Como exemplo mais claro de tal modificação temos a instituição da falange⁵⁷, na qual cada soldado era membro de um cerrado corpo de combate, cujo valor militar estava centrado justamente na força do conjunto. Essa nova configuração do universo militar invariavelmente refletiria na organização sócio-política grega. Platão demonstra não ser apenas um idealista, mas um pensador extremamente consciente das modificações que se descortinavam no mundo grego ao acentuar sobremaneira o paradigma bélico na constituição da Cidade ideal, enfatizando a necessidade da ação conjunta de cada membro do Estado, na tarefa para a qual estivesse incumbido. Conforme Vernant (2002, p. 67),

⁵⁷ Do grego *phálanx*, representava uma unidade de infantaria formada por 16.384 homens. Por extensão, qualquer corpo de tropas.

a falange faz do hoplita⁵⁸, como a cidade faz do cidadão, uma unidade permutável, um elemento semelhante a todos os outros, e cuja *aristeia*, o valor individual, não deve jamais se manifestar senão no quadro imposto pela manobra de conjunto, pela coesão do grupo, pelo efeito de massa, novos instrumentos de vitória. Até na guerra, a *Eris*, o desejo de triunfar do adversário, de afirmar sua superioridade sobre outrem, deve submeter-se à *Philia*, ao espírito de comunidade: o poder do indivíduo deve inclinar-se diante da lei do grupo.

Na configuração do Estado, do mesmo modo como em uma ação militar, os interesses individuais, a busca pela glória pessoal e o desregramento oriundo da falta de unidade invariavelmente comprometeriam o interesse comum. Platão bem sabia do perigo que representam as cisões e as sedições no interior de uma organização, e isso mais uma vez denota o seu profundo desprezo em relação à democracia: a profusão de interesses e opiniões subjetivas e conflitantes levaria o exército à derrota, e a Cidade à ruína.

Os guardiões constituiriam uma classe elevada dentre os cidadãos, pois estaria em suas mãos a defesa da Cidade, e das suas fileiras impreterivelmente seriam eleitos os administradores. Para Platão, a unidade do Estado implicava a unidade do poder e do comando, por essa razão os guardiões deveriam ter uma educação especial, condizente com a grandeza e dificuldade da sua atribuição. Quanto aos demais habitantes, o Estado faria apenas vigiá-los para que se ocupassem com as próprias tarefas, deixando as outras atividades aos que seriam delas incumbidos. Cada um pode cuidar da sua vida pessoal, e é capaz de tomar as próprias decisões no que se refere aos pequenos assuntos; porém, os guardiões teriam incumbências muito mais complexas, ou seja, cuidariam de assuntos que diziam respeito a todos os outros habitantes, e das suas decisões dependeria a própria sobrevivência da Cidade⁵⁹.

Platão concede grande importância à classe dos guardiões, pois a ela os rumos da *polis* estariam indissociavelmente ligados⁶⁰. Tal classe receberia uma sólida e aprimorada educação, e, aos melhores dentre os guardiões, seria entregue o governo da Cidade. Assim, se os homens se mostram diferentes entre si, e existe um grande número de funções na sociedade, se fazia necessário que o Estado, e não mais a família fosse responsável pela

⁵⁸ Soldado de infantaria pesada.

⁵⁹ Platão arrefece a diferenciação entre os sexos em relação ao governo da cidade. Embora fisicamente mais fracas, as mulheres possuem as mesmas capacidades e competências que os homens, podendo chegar à condição guardiões ou mesmo de governantes. “A aptidão natural, tanto do homem como da mulher, para guardar a cidade é, por conseguinte, a mesma, exceto na medida em que a desta é mais débil, e a daquele mais robusta” (456a).

⁶⁰ A importância que Platão concede aos guardiões não se refere à sua função enquanto classe, o que poderia indicar um possível traço repressivo e de controle social, mas tem em vista simplesmente o processo de seleção e formação que iria culminar com o governante ideal.

educação⁶¹. Na *República*, a família perderia o *status* de base nuclear da sociedade, o que viria a fomentar um modelo educacional equânime e universalizado, garantindo igualdade de condições a todas as crianças.

3.4 A educação dos guardiões: a reforma da *paidéia* antiga

Os jovens escolhidos para serem educados e transformados em guardiões representavam a elite intelectual, física e moral da cidade. Deveriam possuir uma série de características que se mostravam imprescindíveis à sua futura condição de fiéis protetores da *polis*. Os verdadeiros guardiões seriam semelhantes a cães de boa raça: brandos com os conhecidos e acerbos contra estranhos; perspicazes a sentir o inimigo, rápidos ao persegui-lo e fortes para combatê-lo; deveriam ainda possuir inclinações filosóficas, para que soubessem distinguir amigos de inimigos. “Por conseguinte, será por natureza filósofo, fioso, rápido e forte quem quiser ser um perfeito guardião da nossa cidade” (375a-376e). Nas palavras de Guthrie (1990b, p. 436), os guardiões teriam que ser valentes sem serem ferozes e filosóficos sem demasiada brandura; e ao harmonizarem essas qualidades se produziria uma natureza verdadeiramente civilizada.

Definida qual a natureza dos guardiões e os critérios para a sua seleção, Sócrates se volta para a o modelo educacional capaz de forjá-los. Embora Platão fosse um reformador da *paidéia* tradicional submetendo-a ao crivo da razão, estava ciente de que não havia melhor forma de educação elementar do que a prescrita pela antiga *paidéia*⁶², que, em suma, era a mesma educação a que o próprio Platão fora submetido e estava alicerçada na ginástica e na música⁶³ (376e), a qual abarcava também a poesia e a literatura, entendidas como artes das Musas. Manacorda (1992, p. 57) observa que “Platão se propõe a intervir nesta tradição para adequá-la às suas exigências ideais, até mais, pretende adequar a estes ideais a própria constituição da cidade e todos os aspectos da sua vida”. A concepção de que “tudo quanto há em qualquer lugar” (*pantakhoû*) faz parte do aparato educacional ativo da sociedade como um

⁶¹ Essa transferência da responsabilidade da educação para a Cidade está presente também em Aristóteles e se deveu à crise instalada na educação ateniense, em razão de que cada um educava seus filhos como bem entendesse, trazendo como consequência a perda do espírito comunitário (CENCI, 2012, p. 29). A preocupação com essa questão aparecia também fortemente em Isócrates.

⁶² Manacorda (1992, p. 46) testifica a importância da ginástica e da música na educação dos cidadãos da Grécia clássica.

⁶³ No contexto platônico a música pode ser entendida como a cultura geral, tanto que um “homem musical”, não se refere a um bom músico, mas a um homem culto (KOYRÉ, 1988, p. 96).

todo, representa um dos aspectos mais característicos e ao mesmo tempo mais inovadores do modelo pedagógico platônico.

3.4.1 O ensino pela música: a censura moral das artes

Como não poderia ser diferente, Platão considera conveniente examinar de início a educação da alma, ou seja, o emprego da música. A importância concedida às artes das Musas no que se refere ao seu potencial de moldar as almas não era propriamente uma novidade, Platão a herda de uma tradição grega já consolidada, embora tenha ampliado e aprofundado o seu estudo.

Platão chama a atenção para o cuidado que se deve ter em relação à parte da música que compreende a literatura. As motivações que fomentam a sua desconfiança em relação à influência dos poetas dizem respeito à formação moral dos cidadãos da *polis*; e tem em vista a destituição dos poetas da sua condição de sumos educadores. Platão, “ao mesmo tempo em que leva a cabo uma radical depuração de toda a cultura musical, eliminando dela todas as ideias moral e religiosamente indignas, incute na nossa consciência o seu postulado de que toda a educação deve ser presidida por uma norma suprema” (JAEGER, 1989, p. 534).

A poesia representava um papel de inegável importância na formação da *paidéia* grega, que, por conseguinte, servia de esteio para a formação do *ethos*⁶⁴. O cidadão grego observava as regras e preceitos advindos da autoridade dos poetas sem questionar o seu valor. Assim, a educação, especialmente no que se refere ao seu aspecto moral, devia muito aos poetas: a utilização das epopeias como substrato educacional da Grécia se deu, em parte, pelo fato de que o seu conteúdo podia ser utilizado como manual ético: “uma citação de Homero⁶⁵ era uma maneira natural de regular um problema moral ou de comportamento” (KITTO, 1970, p. 76). Nos poemas homéricos (e também nos de Hesíodo⁶⁶) os jovens gregos de origem

⁶⁴ Vocabulo grego de onde provém o termo “ética”. Podia apresentar dois sentidos distintos, conforme a sua grafia. *Êthos* escrito com uma vogal longa significa costume, hábito; fazendo referência a uma noção de lugar (*tópos*), assim dizia respeito à forma de ser e agir das pessoas de uma determinada localidade. Todavia, se escrito com uma vogal breve, *éthos* significa caráter, temperamento; referindo-se às características pessoais que poderiam determinar as virtudes e os vícios.

⁶⁵ Homero é pintado pela tradição como sendo um *aedo* cego, nascido por volta do ano 850 a.C. na Jônia, distrito grego na costa ocidental da Anatólia, que constitui hoje a porção asiática da Turquia. A seu respeito pouco se sabe de concreto. Alguns pesquisadores questionam não somente a afirmação de que Homero tenha sido o autor dos dois poemas que lhe são atribuídos (*A Ilíada* e *a Odisseia*), mas também a sua própria existência. Para um aprofundamento na assim chamada “questão homérica”, ver Leski (1989).

⁶⁶ Grande poeta grego da idade arcaica, autor da *Teogonia* (que narra a formação do mundo e a genealogia dos deuses) e *Os Trabalhos e os Dias* (onde o poeta relata os mitos que ressaltam a necessidade do trabalho e da

nobre aprendiam não só a ler e escrever, mas se defrontavam com autênticos modelos de moralidade através dos heróis e com questões de religião por meio de relatos acerca dos deuses.

No que tange à literatura, Platão identifica duas espécies: uma verdadeira e outra falsa⁶⁷. Ambas eram ensinadas às crianças, entretanto, a literatura falsa era apresentada antes. “Ora, no conjunto, as fábulas são mentiras, embora contenham algumas verdades. E servimo-nos de fábulas para as crianças, antes de as mandarmos para os ginásios” (377a). Assim, o primeiro cuidado que se deveria ter com a educação dos jovens era em relação às fábulas as quais teriam contato, pois quanto mais ouvissem histórias inventadas a esmo por qualquer um, mais suas almas ficariam repletas de opiniões contrárias as que deveriam ter quando se tornassem adultos. Era imperioso, portanto, manter uma constante e severa vigilância sobre os autores dessas fábulas, selecionando dentre elas somente as que se mostrarem benéficas à formação das crianças, e excluindo as demais, sendo que, de todas as contadas até então, poucas poderiam ser usadas (377b-c).

Platão prossegue com a sua argumentação ressaltando o quão perigoso se mostra o contato com uma peça literária na qual o autor subverte o comportamento dos personagens, a exemplo de um pintor cujos quadros em nada se parecem com os modelos que tentava retratar. Esses arquétipos de comportamento pintados por autores despreocupados com os efeitos que suas narrativas trariam, principalmente em relação “[...] a gente nova, ainda privada de raciocínio [...]” (378a), é que deviam ser censurados com veemência. De fato, as crianças não são capazes de discernir o que é real e o que é alegórico em uma fábula, cuja característica principal é justamente a ambiguidade, não obstante ao fato de serem as primeiras histórias que lhes eram ensinadas. O intento de Platão, por conseguinte, era eliminar da literatura tudo o que pudesse induzir ao erro, e que funcionasse como uma má influência (CROMBIE, 1990, p. 103). Por esse motivo, as primeiras histórias destinadas às crianças deveriam ter como objetivo a virtude e conter a maior nobreza possível, pois o que se aprende nessa idade costuma ser inalterável.

justiça, bem como estabelece normas para a agricultura e a educação dos filhos). Na antiguidade, Hesíodo era tão respeitado quanto Homero.

⁶⁷ As fábulas não eram ruins simplesmente por serem inventadas, mas por carregarem elementos que induziam a comportamentos imorais. Nesses termos, ao fazer alusão à “literatura falsa” Platão não se refere simplesmente à ficcionalidade das fábulas, mas ao seu caráter desagregador.

Koyré (1988, p. 94) nos apresenta de forma precisa o panorama da educação grega pautada na obra dos poetas, e a reforma educacional que surge como pressuposto para a edificação da Cidade ideal:

para que a cidade seja una, é preciso que a educação seja una igualmente. Para que ela seja justa e virtuosa, é preciso que os princípios de virtude e de justiça sejam inculcados, e isso desde a mais tenra idade. Nada é mais perigoso que deixá-los ao abandono, como acontece com demasiada frequência. E Platão faz-nos uma crítica violenta da educação ateniense, que não só – como bem sabemos – não lhes inculca a virtude como até os perverte, ao ensinar-lhe a mentira, o embuste e a crueldade. Com efeito, desde a mais tenra idade contam-se-lhes fábulas ridículas sobre os deuses do Olimpo e, mais tarde, faz-se-lhes estudar, e mesmo decorar, as obras dos poetas, de Hesíodo e de Homero, que lhes dão uma ideia indigna da divindade [...].

De modo geral, as fábulas que serviam como subsídio à educação grega ofereciam o pérfido exemplo dos deuses, que compartilhavam todos os vícios e paixões humanas, potencializados pela imortalidade, e cujo comportamento cruel e mesquinho denotava todo o seu caráter maligno. Os deuses, pela sua imortalidade, desconhecem a necessidade da virtude; seus amores e contendas são efêmeros, pois lhes falta a gravidade de uma vida temporalmente limitada.

Na *Ilíada*⁶⁸ encontramos exemplos claros de ações imorais dos deuses, que se envolveram na guerra entre gregos e troianos, tomando partido de um lado ou de outro dos beligerantes, de acordo com os seus próprios caprichos. Ludibriavam e iludiam tanto os guerreiros quanto outros deuses, realizando manobras como se estivessem movendo peças em um imenso tabuleiro de xadrez. Crombie (1990, p. 102) assinala que Platão combateu a antropomorfização dos deuses, que ao atribuir-lhes condutas humanas, os fez possuidores também de todos os vícios humanos. A esse respeito, Maire (1966, p. 59) afirma que se deveria excluir da educação “[...] tudo aquilo que atentasse à moralidade, como, por exemplo, os poemas que apresentam os deuses com paixões humanas”.

Os modelos de comportamento moral apresentados pelos poetas não poderiam ser utilizados na educação dos cidadãos em um Estado cujo mote fosse a justiça. Por essa razão,

⁶⁸ Poema homérico cujo título advém de *Ílion*, nome grego de Tróia. Sua narrativa insere-se no contexto do nono ano da guerra travada entre gregos e troianos. A *Ilíada* e a *Odisseia* tem sido chamadas de a Bíblia dos Gregos. Durante séculos, ambos os poemas formaram a base da educação grega, tanto da educação oficial das escolas como da vida cultural dos cidadãos comuns (KITTO, 1970, p.75). Para um a análise minuciosa da *Ilíada*, ver Schüler (1972) e Leski (1989).

Platão propõe uma criteriosa censura à literatura a ser adotada na formação dos habitantes da sua *Kallípolis*, e em especial na formação dos guardiões. E, respondendo à indagação de Adimanto, acerca dos moldes aos quais a abordagem teológica deveria ser enquadrada na confecção das fábulas, ressalta que Deus é imutável e essencialmente bom, e que nada que parta Dele pode ser prejudicial ao homem, ou iludi-lo de alguma forma; e que tampouco os deuses poderiam agir com vileza em relação a outras divindades (379a -383a). Essa postura a ser adotada na educação dos guardiões teria por objetivo que todas as leituras fossem moralmente edificantes, pois seria deveras perigoso para a Cidade se os jovens de boa índole, ao ouvirem essas histórias, se corrompessem, desprezando a justiça em nome de simples caprichos, riquezas ou honrarias.

Os guardiões da Cidade não poderiam temer a morte, por esse motivo as fábulas capazes de fomentar esse temor na alma dos guerreiros deveriam ser evitadas, e os seus autores vigiados. “Pois quem acreditar no *Hades* e nos seus terrores, julgas que não teme a morte e que, em combate, a prefere à derrota e à escravidão?” (386b). Ora, se um guardião possuir um espírito atormentado pelo medo da morte certamente falhará na sua missão de proteger a Cidade. Os poetas narradores dessas fábulas não deveriam caluniar o que diz respeito ao *Hades*, já que suas histórias não eram verídicas, tampouco seriam úteis àqueles que se destinam ao combate⁶⁹ (386b).

Porém, não só no que se refere aos deuses e ao *Hades* era preciso cuidado, mas também em relação às histórias sobre heróis e homens. No que tange aos heróis, deveriam ser retratados de forma a representar exemplos de coragem, honra e temperança, para que os guardiões não se entregassem de todo ao riso, ou lamentassem de qualquer forma a sua sorte. Ademais, sendo considerados semideuses, os heróis não poderiam agir com impiedade, ofendendo aos deuses, ou sendo cruéis com os homens para os quais deveriam ser arquétipos (388a-389a). A respeito dos homens, temos nas fábulas as falsas afirmações que tratam da felicidade dos injustos e da desgraça dos justos, embora, tal discussão ficasse em suspenso enquanto a investigação acerca da essência da justiça prosseguia (392a).

A essa altura do diálogo, Sócrates propõe que a discussão deixe de lado o conteúdo das poesias, atendo-se ao estilo, distinguindo dois gêneros das histórias contadas: as

⁶⁹ Há uma aparente contradição entre a condenação das fábulas que fomentam o medo da morte apontando os tormentos a serem enfrentados no *Hades* e o fato de que, em alguns momentos, Platão se coloca como arauto da expiação *post mortem*, como nos mitos escatológicos do *Górgias*, *Fédon*, *Fedro* e na própria *República* mediante o mito de Er (614b-621d). Todavia, na *República*, o apelo à escatologia se insere no contexto da formação moral dos guardiões e, conforme Eggers Lan (1988, p. 12), tem a função de corroborar a ideia de que os justos serão recompensados pelas suas ações.

narrativas, que simplesmente relatam o que acontece; e as dramáticas, que inventam personagens, sendo que as últimas seriam consideradas imitativas⁷⁰ (392c-394c). Havelock (1994, p. 35) se refere a essa distinção como sendo entre o método descritivo e o método teatral. A poesia épica, por sua vez, aparece entre a descrição e a imitação, pois em seu interior coexistem ambas as formas narrativas, caracterizando-se pelo fato do poeta se ocultar enquanto dá voz a um personagem.

A questão principal que surge dessa problemática é saber se os guardiões deviam ou não se tornar imitadores. Para elucidar tal entrave, o Sócrates platônico evoca o que já havia sido discutido e acordado anteriormente, e que dava conta da divisão das tarefas no seio da *polis*, e da especialização de cada um em determinada tarefa: “e não é válido o mesmo raciocínio para a imitação, de que a mesma pessoa não é capaz de imitar muitas coisas tão bem quanto uma só?” (394e). Para Platão os guardiões seriam os artífices somente da liberdade do Estado, e de nada mais deviam se ocupar senão com isso, para que não aconteça que a imitação acabe por se tornar um hábito (395b-d). Embora se manifeste com demasiada rigidez, o argumento contra a imitação revela a preocupação com a influência no caráter de quem imita, pois a imitação sempre significa uma transformação na alma, um momentâneo abandono da forma anímica própria e a sua adaptação à essência do que se pretende representar. “É por isso que Platão quer que os ‘guardiões’ não se ocupem de representações dramáticas senão para personificarem as formas da *arete* autêntica” (JAEGER, 1989, p. 540). Haveria assim, uma única exceção aos jovens guardiões no que tange à representação dramática, lhes sendo permitido imitar as ações virtuosas de um homem de bem. “Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade e todas as qualidades dessa espécie” (395c).

Embora as obras dos poetas se mostrassem aprazíveis, o entretenimento baseado nas poesias representaria para a o processo formativo um ônus demasiadamente pesado. A esse respeito recorreremos novamente a Crombie (1990, p. 103), para afirmar que em Platão não pode existir “arte pela arte”, pois algo que é belo só merecerá o direito de existir se não representar um elemento moralmente prejudicial. Percebemos, a partir disso, a preponderância

⁷⁰ Nesse ponto aparece pela primeira vez o conceito de *mimesis*, embora se apresente simplesmente com caráter de imitação teatral. No Livro X, que manifesta a derradeira expulsão dos poetas da Cidade ideal, Platão entende a *mimesis* como meio linguístico pelo qual o poeta descreve a realidade. Assim, por não utilizar a razão, não conseguindo desvendar racionalmente a realidade, os poetas (identificados com a *poiésis*, abarcando qualquer forma de manifestação artística) acabam por distorcê-la, enquanto apelam para a emoção dos expectadores, recorrendo a elementos inferiores da alma. Havelock (1994, p. 40) afirma que no Livro X o conceito de *mimesis* significa o ato total da representação poética, não se referindo somente ao estilo dramático.

dos elementos ético-políticos e especialmente educacionais sobre as questões estéticas referentes à poesia.

Todavia, se em relação às artes em geral Platão demonstra inapeláveis restrições, no que concerne à música em *stricto sensu*, composta de palavras, harmonia e ritmo, a sua crítica parece ser menos contundente. No tocante às palavras, o que representaria uma “poesia cantada”, recairiam as mesmas objeções prescritas anteriormente para a poesia, devendo carregar sempre exemplos de integridade moral. Nos seus demais aspectos (harmonia e ritmo) a música seria muito simples, o que acarreta uma limitação na complexidade dos instrumentos musicais; deveria ser viril, mas não demasiado violenta, sendo excluídas todas as harmonias lamentosas ou lânguidas, dando-se preferência àquelas capazes de estimular a coragem e a firmeza (TRABATTONI, 2010, p. 174). A necessidade do ensino musical no projeto educacional platônico deriva da ideia de que a música habituará os jovens à harmonia ao oferecer-lhes um ambiente de bom gosto, pois um bom comportamento é um comportamento harmonioso (CROMBIE, 1990, p. 103). Pela música os guardiões perceberiam com maior facilidade a harmonia, a virtude e a beleza presentes no mundo, podendo viver de acordo com elas, e, por conseguinte, odiando todo o mal.

3.4.2 A ginástica e a saúde do corpo e da alma: a ineficiência do modelo educacional grego

A ginástica era, sem dúvida, entendida como um dos pilares na formação dos habitantes da *Politeia*. No entanto, se a educação pela música visava modelar a alma dos jovens, a ginástica não serviria apenas para lhes moldar o corpo. Platão concedia à prática esportiva o seu valor propriamente educativo em condição de igualdade com os aspectos culturais, e em estreita colaboração com eles agiria na formação do caráter e da personalidade, remontando, como ele próprio já havia afirmado, à educação grega tradicional em seu aspecto elementar (MARROU, 1973, p. 117). Ou, conforme as palavras de Jaeger (1989, p. 550), música e ginástica formavam a unidade indivisível da *paidéia*, “não como educação separada do corpo e do espírito, mas como forças educadoras da parte corajosa e da parte da natureza humana que aspira à sabedoria”.

A educação pela ginástica que Platão tenciona estabelecer não representaria nada de estranho a um ateniense (GRUBE 1994, p. 357). Instituíria como condição para a saúde do corpo a prescrição de um determinado modelo de vida, versando especialmente sobre hábitos de higiene, regime saudável de alimentação e necessidade de se evitar a embriaguez, “pois a

ninguém é menos lícito do que a um guardião estar embriagado, e não saber em que lugar da terra se encontra” (403e). Nesses termos, a alimentação deveria ser o mais simples possível, sem as dietas rígidas destinadas aos atletas profissionais, que acabavam por torná-los reféns de alimentos específicos. Os guardiões deveriam ser indiferentes às adversidades, suportando impassíveis as mudanças de clima e alimentação, de maneira a adaptarem-se sem maiores problemas às condições extremas exigidas em um exercício bélico.

Como demonstração da importância que Platão concede à ginástica na formação elementar dos futuros guardiões, assevera Durant (2000, p. 40) que “nos primeiros dez anos de vida, a educação será predominantemente física; toda a escola deverá ter um ginásio e um pátio de recreio; brincadeiras e desportos deverão constituir todo o currículo”. No que se refere aos exercícios, apesar de não excluir os diversos tipos de esporte, Platão subdivide a ginástica em dança e luta. A dança desenvolve o senso de nobreza e liberdade, e também a agilidade e beleza do corpo. Já a luta, teria como objetivo proporcionar vigor físico e saúde. É, porém, necessário mantermos em evidência que o desenvolvimento da coragem do guerreiro representaria o escopo final dos exercícios físicos, e não simplesmente a robustez física do atleta⁷¹.

Cabe ressaltar que Platão acentua a preponderância da alma em relação ao corpo: a alma boa, pela sua excelência, permitiria ao corpo ser o melhor possível, e não o contrário (403d). Em verdade, o autêntico objetivo da educação física consistia em tornar possível que a alma desempenhasse suas funções sem estorvos (GRUBE, 1994, p. 357). Dessa forma, haveria um equilíbrio entre o ensino musical e a ginástica, pois ambas teriam por objetivo o aperfeiçoamento da alma, embora não possamos entender as práticas físicas como subservientes às intelectuais. Efetivamente, se uma dessas instâncias constitutivas do processo educacional fosse negligenciada ficaria comprometida a harmonia entre corpo e mente, e conseqüentemente a plena formação dos guardiões. Aqueles “que praticam exclusivamente a ginástica acabam por ficar mais grosseiros do que convém, e os que se dedicam apenas à música tornam-se mais moles do que lhes ficaria bem” (410d). Nas palavras de Pappas (1995, p. 91) a educação possui a clara intenção de unificar o senso de apreciação estética com a consciência do dever que compete a cada indivíduo.

No entanto, a educação oferecida na Atenas de Platão formava, via de regra, cidadãos indolentes e desonestos. Ficavam evidentes a decadência e a ineficiência do modelo educacional grego pelo crescente número de tribunais de justiça e estabelecimentos de saúde.

⁷¹ Nas *Leis*, Platão se opõe à prática da ginástica voltada unicamente à competição, ressaltando o seu caráter primário de preparação para a guerra (796a).

Ora, se o papel da educação era formar homens virtuosos e saudáveis, a presença de tantos médicos e juízes sinalizava de forma inequívoca o seu amplo fracasso.

E acaso se arranjará prova maior do vício e da educação vergonhosa numa cidade do que serem necessários médicos e juízes eminentes, não só para as pessoas de pouca monta e os artífices, mas também para os que se dão ares de terem sido criados em grande estadão? Ou não julgas uma vergonha e um grande sinal de falta de educação ser-se forçado a recorrer a uma justiça importada de outrem, como se eles fossem amos ou juízes, por falta de justiça própria? (405b).

Era repugnante observar homens praticando o mal e sem demora recorrerem à lei para evitar suas consequências, passando parte considerável da vida nos tribunais, gabando-se da habilidade de cometer injustiças e sair-se incólume, e que por amor às coisas mesquinhas ignoravam o quão bela se mostra uma existência modelada de maneira a dispensar a intervenção da justiça alheia (405b-c).

À medicina, por sua vez, caberia a tarefa de tratar as feridas e enfermidades inevitáveis, que ocorrem com as estações (405d), e não a de prolongar artificialmente a vida daqueles cuja indolência e os hábitos desregrados os tornavam incapazes de serem membros úteis à sociedade, do mesmo modo que os moralmente incuráveis deveriam ser enviados à morte. Tem-se, enfaticamente, que se fossem educados de maneira adequada, os guardiões raramente necessitariam de médicos e nunca de advogados. Não se trata, porém, de um desprezo de Platão em relação à medicina, ou mesmo que ele a considere de todo supérflua, o que ocorre é que toma por modelo para a sua *polis* a medicina da época heroica, na qual o médico tencionava preservar a saúde, ou prontamente restabelecê-la, e não cultivar as doenças (406d-407b). Seriam, pois, dessa espécie os médicos e os juízes do Estado platônico: capazes e devotados em tratar apenas os cidadãos bem constituídos de corpo e alma (409e).

3.5 Os governantes e a Justiça na Cidade

É notório que nem todos os homens se mostravam possuidores das características exigidas para a execução das funções dirigentes, no entanto, a sobrevivência da Cidade dependeria da existência de alguém versado em tal arte: se a cada cidadão caberia uma função específica, alguém dentre eles seria incumbido da verdadeira arte política. Tendo estabelecido até então duas das classes da sua Cidade, era chegado, pois, o momento de definir quais

dentre os cidadãos iriam governar e quais seriam governados (412b), do modo como Platão entende o problema político. Assim, como forma de escolha e nomeação dos governantes, apresentada de maneira ainda muito geral, Platão estabelece que aquele que “tiver sido sempre posto à prova, na infância, na juventude e na vida viril, e sair dela inalterável, deve ser posto no lugar de chefe e guardião da cidade [...]. Quem assim não o for, deve excluir-se” (414a). Em outras palavras, para a tarefa de governar seriam escolhidos os melhores e mais antigos guardiões, aos quais Platão chama de guardiões perfeitos⁷², embora ainda não defina a sua natureza e formação específica⁷³.

Produção, defesa e governo, eis as três funções que hierarquicamente ordenadas garantiriam a harmonia e a felicidade do Estado. Afirma Durant (2000, p. 39) que da mesma forma como em uma ação individual eficiente o desejo, embora aquecido pela vontade, deve ser guiado pelo conhecimento “no Estado perfeito as forças industriais iriam produzir, mas não governar; as forças militares iriam proteger, mas não governar; as forças do conhecimento, da ciência e da filosofia seriam alimentadas e protegidas, e iriam governar”. Tendo em vista essa configuração política pautada na especialização de cada grupo era absolutamente necessária a concentração do poder, bem como o consentimento dos demais cidadãos em relação aos governantes. Platão tinha plena consciência de que a divisão comportamental que propunha poderia facilmente parecer detestável (TRABATTONI, 2010, p. 176), por essa razão recorre a uma “nobre mentira⁷⁴” (414b) ao evocar o mito da origem do homem⁷⁵, com o objetivo de fundamentar a divisão das classes na Cidade:

vós sois efetivamente todos irmãos nessa cidade – como diremos ao contar-lhes a história – mas o deus que vos modelou, àqueles dentre vós que eram aptos para governar, misturou-lhes ouro na sua composição, motivo por que são mais preciosos; aos auxiliares, prata; ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. Uma vez que sois todos parentes, na maior parte dos casos gerareis filhos semelhantes a vós, mas pode acontecer que do ouro nasça uma prole argêntea, e da prata, uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros. Por isso o deus recomenda aos chefes, em primeiro lugar e acima de tudo, que aquilo em que devem ser melhores guardiões e exercer mais aturada vigilância é sobre as crianças,

⁷² Também chamados de “reis-filósofos”, “governantes-filósofos”, “guardiões-filósofos”, “arcontes” ou simplesmente “guardiões”, já que os membros do exército passariam a ser considerados “guardiões auxiliares”.

⁷³ Questão a qual nos dedicaremos no terceiro capítulo.

⁷⁴ Embora apresentada de forma mítica, essa mentira (*pseûdos*) obedece ao princípio platônico referente à aceitabilidade de um mito, ou seja, mesmo que expresse uma ficção deve ser capaz de ilustrar algo verdadeiro, nos termos em que Platão estava convencido de que a classificação simbolizada pelo mito dos metais era reflexo da própria natureza humana, sendo psicologicamente correta (GUTHRIE, 1990b, p.443).

⁷⁵ Refere-se à lenda fenícia que recorda o nascimento mítico de todos os Tebanos, da terra em que Cadmo havia semeado dentes de um dragão.

sobre a mistura que entra na composição das suas almas, e, se a sua própria descendência tiver qualquer porção de bronze ou de ferro, de modo algum se compadeçam, mas lhe atribuam a honra que compete à sua conformação, atirando com eles para os artífices ou os lavradores; e se, por sua vez, nascer destes alguma criança com uma parte de ouro e prata, que lhes deem as devidas honras, elevando-os uns a guardiões, outros a auxiliares [...] (415a-c).

Se durante o processo educacional houvesse a constatação de que o filho de um governante não possuía as condições necessárias para se tornar guardião, ele seria encaminhado à função para a qual demonstrasse maiores inclinações; do mesmo modo que filhos de artesãos poderiam ascender ao cargo máximo da Cidade⁷⁶. É natural que, como membro da aristocracia, Platão concedesse grande importância à questão das qualidades hereditárias (era presumível que os filhos fossem semelhantes aos pais em suas virtudes). Isso se evidencia nas preocupações de ordem eugênica do Livro V: festas nupciais que engendrariam a união aparentemente fortuita entre homens e mulheres “superiores”, bem como entre homens e mulheres “inferiores”, ou mesmo a prática de aborto e infanticídio, tudo em nome da pureza racial dos guardiões (459d-461c). Mesmo analisadas sob o viés da sua lógica interna essas proposições nos soam absurdas, da mesma forma como o deve ter sido quando da redação da *República*, o que nos leva a considerar tais passagens como as grandes detratoras da proposta platônica, fazendo-as dignas de algumas das críticas com as quais também fazemos coro. Entretanto, é imprescindível mantermos em foco a ideia de que a *República* oscila entre momentos de brilhantismo expressos na atualidade e originalidade de algumas proposições, e pontos um tanto obscuros referentes unicamente a elementos contextuais, que poderíamos interpretar como subterfúgios argumentativos os quais Platão lança mão para dar conta de pontos específicos da discussão, mas que não interferem ou influenciam na essência da sua proposta. Ademais, Platão se mostra relutante em trazer à luz essas questões, fazendo Sócrates afirmar que se tratava de um tema “temível e escorregadio”, e que não o abordava com segurança e confiança (451e).

Nesses termos, apesar de todas as implicações referentes à polêmica proposta “eugênica” de Platão, a hereditariedade por si só não criaria um direito, mas serviria de base apenas “a uma presunção favorável” (KOYRÉ, 1988, p. 106). Mostra-se equivocada, portanto, a leitura que considera a divisão do trabalho e o mito das raças como indicativos de um caráter totalitário ou mesmo discriminatório da sociedade esboçada na *República*, pois “as hipóteses platônicas levam em consideração as exigências que ainda são extremamente atuais:

⁷⁶ Esse preceito é retomado em 423d-c.

que cada um tenha a possibilidade de fazer aquilo para o qual tem talento, independentemente da classe em que nasceu” (TRABATTONI, 2010, p. 177).

As atribuições de cada habitante da cidade não seriam dadas simplesmente pelo nascimento (tampouco pela preferência ou capricho individual), mas estariam intrinsecamente ligadas às qualidades apresentadas durante os níveis da formação. Isso evitaria tanto que fossem perdidos grandes talentos, estrangidos pelas limitações da sua classe, quanto a ascensão de governantes ineptos e injustos, pois o supremo magistrado da Cidade representaria a sua excelência moral e intelectual, produtos de uma sólida formação. Durant (2000, p. 43) ressalta que a forma de seleção a ser empreendida no Estado platônico seria mais “democrática” do que a própria democracia. Portanto, a questão primordial referente ao poder residiria na educação dos cidadãos, não tendo esta o objetivo de meramente transmitir conhecimentos, mas de formar o espírito pelo trabalho da inteligência, diferentemente da sofística. Nesses termos, a seleção dos melhores se daria de forma quase automática, sendo unicamente ao fato de possuir a melhor educação que o exercício do poder estaria subordinado. No que se refere à aparente “falta de garantia” do funcionamento do Estado platônico, que pretensamente poderia prescindir do aparato jurídico de uma constituição nos moldes modernos, podemos afirmar que o fito de Platão não era fundamentar a aplicabilidade prática da sua proposta, razão pela qual não trata efetivamente dessa questão no seu âmbito técnico, mas “simplesmente como delimitação e como fundo de um sistema perfeito de educação” (JAEGER 1989, p. 552).

Nesse ponto é possível vislumbrarmos um lampejo da crítica platônica à democracia. Ora, os magistrados da Cidade não seriam eleitos por sufrágio, mas escolhidos pelas qualidades as quais se espera de governantes preocupados com o bem comum, e forjados por um sistema educacional rígido. A própria organização da cidade ao seguir o princípio da divisão e especialização das funções denota a contradição de um regime democrático. Dessa forma, se as atribuições mais prosaicas exigem alguém que possua inclinações naturais e que seja especializado na sua execução; função de tamanha monta como o governo da Cidade não poderia ser entregue aos devaneios da turba, cuja consciência está circunscrita aos domínios da *doxa*: o sistema de governo na *República* platônica se configuraria em uma *aristocracia* intelectual. Conforme Soares (1999, p. 101), aristocracia e aristocrata representariam, respectivamente, a forma sábia e justa de governo e o homem sábio e justo. Os rumos da Cidade estariam nas mãos dos mais capazes, daí então o governo dos melhores, expresso pelo sentido vernáculo do termo *aristocracia*. Nas palavras de Paviani (2003, p. 13), “Platão critica a democracia da sua época, especialmente a corrupção e a incompetência, o número excessivo

de leis, a retórica vazia e a falta de critérios nas assembleias”. Ademais, a democracia, de modo geral, fomenta a desigualdade ao pressupor um igualitarismo apenas aparente, que reforça a estratificação social inerente a uma sociedade plutocrática.

Porém, o que garantiria que como cães que atacam as ovelhas que deveriam vigiar, os guardiões não iriam se apoderar da Cidade? Platão aponta como elemento chave a rígida e criteriosa formação que os guardiões receberiam⁷⁷. No entanto, somente isso talvez não fosse suficiente, e com o intuito de barrar a possível cupidez dos governantes, Platão propõe que a eles fosse vedado o direito à propriedade, a não ser de objetos de primeira necessidade⁷⁸. No que tange à vida exterior os guardiões deveriam guardar o máximo de sobriedade, ascese e pobreza. Não lhes seria permitido casa própria nem refeições familiares: viveriam em comunidade, como soldados em campanha. Quanto ao ouro e prata já os possuíam em suas almas por atribuição divina, não tendo necessidade de qualquer elemento de âmbito humano, tanto que seria uma ofensa aos deuses se poluísem a riqueza da alma, misturando-a com o que pertencia aos mortais (416c-417b). A existência do Estado perfeito estaria, portanto, subordinada à separação entre poder político e poder econômico⁷⁹.

Negando aos guardiões o direito de propriedade, Platão minimiza as oportunidades e as motivações que teriam para se corromperem. Não se veria, por exemplo, governantes que enriquecem a custa da penúria da Cidade. Adimanto, porém, se opõe a essa proposta, questionando se não seriam os governantes demasiadamente infelizes, dada a impossibilidade de usufruir das benesses do poder, mesmo vivendo em meio à opulência, recebendo em troca de toda a sua dedicação à Cidade apenas moradia simples e frugal alimentação. Sócrates admite que a vida dos guardiões, de fato, não seria tão esplendida quanto se poderia imaginar, embora não deixassem de ser felizes, pois a exemplo das ordens monásticas, representavam “uma espécie de ordem de ascetas guerreiros e sábios, dirigidos por um grupo de homens que realizam a sabedoria perfeita, ou seja, unem a ciência à santidade” (KOYRÉ, 1988, p. 104). E refutando a objeção de Adimanto, Sócrates demonstra que se fosse concedido a cada cidadão tudo o que quisesse para ser de todo feliz, nem o lavrador seria mais lavrador, nem o oleiro seria mais oleiro, nem ninguém mais ocuparia o seu lugar. Por conseguinte, o guardião

⁷⁷ Platão assevera que modelo educacional que fora prescrito não poderia sofrer qualquer modificação, devendo ser posto sob a vigilância dos que seriam encarregados da educação, sob pena de que o Estado se degenerasse (424b).

⁷⁸ A respeito do que alguns chamam de “comunismo platônico”, é necessário evidenciar que o regime de comunhão seria imposto unicamente à classe dos guardiões e dos guardiões-auxiliares, ao restante dos cidadãos não haveria qualquer restrição de ordem econômica, pois justamente à classe dos artesãos é que caberiam todas as atividades inerentes à indústria e ao comércio.

⁷⁹ Platão percebeu com tanta clareza quanto Marx que no decurso normal dos acontecimentos todo o poder acaba por estar pautado na riqueza (PAPPAS, 1995, p.91).

também só o seria na aparência, e a Cidade estaria inapelavelmente condenada à ruína. De fato, o que estava em jogo não era a felicidade individual dos guardiões, ou de qualquer grupo em específico, mas a felicidade de toda a comunidade. “Ora, presentemente estamos a modelar, segundo cremos, a cidade feliz, não tomando à parte um pequeno número, para os elevar a esse estado, mas a Cidade inteira”⁸⁰ (420a-e). Nota-se que na Cidade ideal política e moralidade estariam indissociavelmente ligadas, visto que a boa administração seria prerrogativa de governantes cujo único interesse fosse a felicidade de todos.

Aos olhos dos governantes não haveria distinção entre o seu interesse pessoal e os interesses da Cidade, pois fariam o bem comum por considerá-lo idêntico ao bem particular. O princípio da especialização funcional, por conseguinte, não se mostraria coativo, pois seria emanado das necessidades do próprio Estado, razão pela qual todos aqueles que não fossem naturalmente propensos à governança, tampouco a iriam almejar, na medida em que a vida do governante seria merecedora de respeito e digna de admiração, mas certamente não provocaria inveja. O comum dos homens jamais aceitaria a existência ascética a qual os guardiões estariam submetidos: o poder se revelaria muito mais um fardo a ser carregado do que uma prerrogativa intrinsecamente útil.

Uma vez fundada a Cidade, tendo sido definidas as formas da ação educacional básica referentes à música e ginástica, bem como a divisão das classes, os interlocutores voltam-se metodicamente ao seu objetivo inicial de descobrir onde se encontrava a justiça e a injustiça. A Cidade que fora delineada sobre o princípio racional de que cada um dos seus membros deveria contribuir com aquilo para o qual estivesse mais capacitado, possuía presumivelmente todas as virtudes que lhe fossem necessárias (CROMBIE, 1990, p. 105), sendo sábia, corajosa, temperante e justa (427d-e).

Ora, o Estado platônico estaria constituído por três classes distintas de cidadãos: governantes, guardiões auxiliares e artesãos⁸¹, cada uma delas caracterizada por uma virtude,

⁸⁰ Por “Cidade inteira” Platão entendia a classe cidadã comum ao seu tempo, a qual ele acrescenta as mulheres (que tradicionalmente não possuíam direito à cidadania), embora não faça qualquer referência à situação dos estrangeiros, ou do grupo de trabalhadores livres, mas sem direitos políticos, que ajudava a compor a sociedade grega. No que tange à existência ou não de escravos no Estado ideal, sem dúvida, trata-se de uma questão controversa: são poucas, e absolutamente inconclusivas, as passagens da *República* em que há alguma alusão ao tema. Eggers Lan (1988, p. 53) afirma que se Platão tivesse contemplado a existência de escravos na sua *polis*, teria pensado uma atividade própria para eles, mesmo que fossem as tarefas pesadas, que na Cidade ideal seriam cumpridas pelos “assalariados”. Certamente Platão não era conscientemente um antiescravista, já que não foi uma exceção ao seu tempo; todavia, ao prescrever as atividades dos cidadãos a partir de seus dons naturais não permitiu entrever uma atividade naturalmente destinada aos que eram escravos, o que indiretamente poderia sugerir a “não naturalidade” da escravidão.

⁸¹ Pappas (1995, p. 91) considera que a classe dos guardiões perfeitos, em certo sentido, não definiria uma terceira classe, visto que os governantes proviriam das fileiras dos guardiões. Todavia, acreditamos que a

e incumbida de uma missão distinta. Os governantes-filósofos, donos de alma racional, representariam a sabedoria (*sophía*) do Estado (428b-e), ocupando os cargos dirigentes, bem como todas as prerrogativas legislativas e educacionais. Os guerreiros ou guardiões auxiliares, possuidores de uma alma irascível, teriam como virtude principal a coragem (*andreia*), cabendo-lhes a defesa e a vigilância da Cidade (429a-c). A classe mais numerosa do Estado seria composta pelos artesãos, a qual compreenderia médicos, agricultores, pedreiros e todos os demais artífices que se mostrassem necessários para o bem-estar da Cidade. Possuidores de uma alma concupiscível, os artesãos se dedicariam à indústria e ao comércio, bastando-lhes apenas a sensibilidade grosseira, tendo a temperança (*sophrosine*⁸²) como virtude imprescindível. A temperança, porém, não era definida como uma virtude específica, pois não corresponde de forma exclusiva à classe dos artesãos, representando, por seu turno, a harmonia entre as classes, baseada na submissão voluntária dos menos aptos aos mais capacitados a governar (430d-432a).

Encontradas as três virtudes referentes às classes de indivíduos que constituem o Estado, restava definir a natureza da justiça, que não poderia ser buscada em um lugar determinado da Cidade, tampouco representaria a prerrogativa intrínseca de uma classe, mas o princípio segundo o qual cada indivíduo deve executar exclusivamente a tarefa que lhe corresponde (433a). A justiça seria, portanto,

o que restava na cidade, daquilo que examinamos – a temperança, a coragem e a sabedoria – era o que dava a todas essas qualidades a força para se constituírem, e uma vez, constituídas, as preservava enquanto se mantivesse nelas. Ora, nós dissemos que a justiça havia de ser o que restava, se descobríssemos as outras três (433b).

Platão apresenta a justiça a um só tempo como produto e substrato das demais virtudes, encontrada somente no momento em que estas já estivessem estabelecidas e plenamente operantes. Sendo referida de outra maneira, a justiça consistiria na perfeição com que cada classe do Estado abraça a sua virtude específica, cumprindo a incumbência especial

diferenciação entre a classe governante e aquela responsável pela defesa se mostra imprescindível, tendo em vista além da função específica de cada uma, toda a problemática psicológica e formativa que lhe é inerente.

⁸² Para Crombie (1990, p. 106), *sophrosine* representava uma espécie de conhecimento acerca das próprias limitações e fraquezas, à luz da qual o homem se faz modesto, moderado e sóbrio; ou conforme Jaeger (1989, p. 556) o “sereno domínio de si próprio”. Kitto (1970, p. 283), por seu turno, traduz *sophrosine* como “estado de espírito em que nada falta”. Essa significação estaria em perfeita comunhão com aquilo que Platão pretende transmitir com o conceito de temperança.

que lhe cabe (JAEGER, 1989, p. 556). Dessa forma, a injustiça surgiria no momento em que os cidadãos desempenhassem tarefas que estavam fora da sua alçada, especialmente quando um artífice intenta tornar-se guardião, ou quando um soldado governa. “Logo, a confusão e mudança dessas três classes umas para as outras seria o maior dos prejuízos para a cidade e com razão se poderia classificar de o maior dos danos. [...] Por conseguinte, é isso a injustiça” (434a-c).

Analogamente à justiça na Cidade, que se estrutura sobre três funções essenciais e suas respectivas virtudes, também no indivíduo a justiça se apresenta através da perfeita comunhão entre as três partes que constituem a alma, a saber, as partes concupiscível, animosa e racional⁸³. Com efeito, o comportamento humano deflui de três fontes principais, quais sejam, desejo, emoção e conhecimento⁸⁴, que correspondem perfeitamente às classes que o Estado possui: “porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade?” (435e). Esses três elementos constitutivos da conformação humana se encontram presentes em cada indivíduo, embora se distribuam de forma heterogênea. Platão fundamenta a tripartição da alma na concepção já amplamente discutida da especialização das funções, que nesse ponto específico significa a impossibilidade de um indivíduo “ao mesmo tempo, realizar ou sofrer efeitos contrários na mesma das suas partes relativamente à mesma coisa” (436b). O fato de um mesmo indivíduo pensar, irritar-se ou ser acometido por desejos referentes às necessidades instintivas, denota que cada uma das referidas ações brota de uma porção distinta da alma.

A analogia entre as partes que constituem o Estado e as faculdades da alma implica forçosamente uma correspondência entre as virtudes do Estado e as virtudes do cidadão. “Logo, segundo julgo, ó Gláucon, diremos que o homem justo o é da mesma maneira que a cidade é justa” (441d); e se a Cidade se mostrava justa pela ação conjunta e especializada de seus membros, a justiça individual não poderia ser outra senão a submissão das instâncias inferiores da alma (irascível e concupiscente) ao elemento racional. Em outras palavras, a justiça no indivíduo representaria a “conformação interior da alma, de acordo com a qual cada uma das partes faz o que lhe compete e o Homem é capaz de dominar e de consagrar numa

⁸³ Mediante a doutrina da tripartição da alma Platão insere um elemento capaz de transcender o mero dualismo caracterizado pelo eterno embate entre razão e desejos: a porção irascível da alma. Reale (1994, p. 249) ressalta que “ela é diferente da razão porque é passional, mas também é diferente do desejo, porque pode ser oposta a ele”.

⁸⁴ Semelhantemente ao que Freud afirmaria no século XX, Platão identifica o conflito interior como o “mais intrínseco e importante fato da existência humana e como fenômeno mais revelador da estrutura da personalidade” (PAPPAS, 1995, p. 105). O que Platão chamava de injustiça, seria de forma aproximada o que Freud considera como neurose, caracterizada pelo desequilíbrio entres as partes da “alma”.

unidade a multiplicidade contraditória das suas forças internas” (JAEGER, 1989, p. 557). Nesses termos, tanto no Estado perfeito quanto na alma perfeita a justiça se estabelece como a virtude que unifica e sustenta as demais virtudes.

Através da elaboração dos planos do seu Estado ideal, pautado na divisão das classes e na definição dos parâmetros educacionais básicos, Platão pavimenta o caminho para a inserção de um dos princípios nucleares do seu pensamento político, a saber, a necessária reaproximação entre política e filosofia, elementos que até então se encontravam cindidos, quando não em estado de inequívoca oposição. A conjuntura observada por Platão tinha de um lado a política, que deveria ser a arte por excelência da *polis*, descaracterizada pela degeneração dos ideais tradicionais da coletividade grega, representando tão somente o caótico panorama dos interesses particulares de grupos conflitantes; e de outro a filosofia, centrada não na multiplicidade da ação cotidiana, mas na busca pela unidade fundamentada na ideia do Bem, completamente excluída das tomadas de decisão.

Com efeito, Platão julga *conditio sine qua non* para a efetiva edificação do Estado ideal, que filosofia e poder político estejam nas mesmas mãos, sob pena de nunca cessarem os males da Cidade (473d): somente em uma Cidade sabiamente governada é que poderia imperar a justiça. O objetivo de Platão era a felicidade e a justiça do Estado, e, dessa forma, a felicidade dos cidadãos, integrados ao meio social organizado pelo próprio Estado. A harmonia e, por conseguinte, a justiça, tanto na Cidade quanto no indivíduo seriam incumbência do filósofo convertido em governante, ou mais precisamente, do governante que possuísse as características e qualidades de um verdadeiro filósofo.

4 O FILÓSOFO, A EDUCAÇÃO E A POLÍTICA IDEAL

Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior que nós, se não quisermos governar nós mesmos (*REPÚBLICA*, 347c).

As reflexões políticas e educacionais a respeito da justiça, centradas na proposta de um Estado ideal e na especialização das funções dos seus habitantes; bem como as considerações psicológicas acerca da tripartição da alma, empreendidas nos Livros precedentes, encontram nos Livros VI e VII a sua fundamentação ética e epistemológica. Por essa razão, diferentemente de algumas correntes que julgam os Livros VI e VII como parte de uma digressão sem maiores contribuições para o argumento central da *República*, consideramos os conceitos que ali são apresentados ou aprofundados, de importância lapidar para a compreensão do pensamento político-educacional platônico.

Platão constrói a sua argumentação demonstrando os diferentes graus de realidade, e a forma como o intelecto humano se comporta diante deles, sem nunca marginalizar a preocupação com os aspectos educacionais. Assim, a proposta de um governo filosófico é legitimada a partir de um primado que é ao mesmo tempo ontológico e epistemológico. E como resultado de todo o seu esforço intelectual em redigir um projeto político-educacional tão complexo e audacioso, Platão pretende apresentar o governante ideal do seu Estado ideal, capaz de administrar com sabedoria e justiça.

4.1 Quem é o filósofo e por que ele deve governar?

Finalizado o esboço do Estado ideal o foco das discussões é redirecionado, entrando em pauta a forma pela qual poderia ocorrer a sua concretização (471c). Frente à insistência de Gláucon, que se recusava a prosseguir nas investigações sem que se estabelecessem os critérios de exequibilidade da *Politeia*, Sócrates faz lembrar que a discussão sobre a constituição da Cidade ocorreria unicamente como forma de identificar a natureza da justiça. Assim, sendo pensado como ideal normativo, o modelo de Estado que fora delineado demonstrava que qualquer pretensão de aplicabilidade prática poderia se apresentar somente de forma aproximada. Jaeger (1989, p. 575) reitera que reconhecer a proposta platônica como

paradigma, e, por conseguinte, a impossibilidade da sua plena realização, não significa qualificar o ideal, como tal, de imperfeito.

Tendo criado o arquétipo ideal de Cidade, tal qual um pintor que se esforça em desenhar um modelo do que seria o mais belo dos homens, Platão evidencia que não era necessário mostrar-se perfeitamente realizado na prática tudo o que fora descrito em palavras (472d-473a). Com efeito, o Sócrates platônico intenta fundar uma Cidade o mais próximo possível do ideal até então esboçado, efetuando uma única modificação, embora muito difícil, na estrutura das cidades existentes. Para tanto, declara paradigmaticamente a necessidade de convergência entre poder político e espírito filosófico.

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos, filósofos genuínos e capazes, e se dê esta coalescência do poder político com a filosofia, enquanto as numerosas naturezas que atualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, não haverá trégua dos males, meu caro Gláucon, para as cidades, nem sequer, julgo eu, para o gênero humano, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. Efetivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública (473c-d).

Esse postulado é um dos elementos centrais da *República*, e está pautado na ideia de que somente a filosofia, “a força que criou o Estado perfeito no mundo do pensamento, é capaz de colocá-lo em prática, se lhe derem o poder necessário para o fazer” (JAEGER, 1989, p. 576). Todavia, Platão estava ciente da gravidade de uma proposta tão radical, e por essa razão havia hesitado em apresentar o que chamava de “vaga mais alta”, e que se referia à indeclinável exigência de um governo de filósofos⁸⁵. É visível a preocupação platônica em relação à recepção pouco amigável que sua proposta encontraria entre os cidadãos atenienses, expressa na advertência de Gláucon a Sócrates de que a afirmação que acabara de fazer poderia lhe custar caro, se apanhado fosse pela turba: armar-se-iam todos os cidadãos e principiariam logo a “correr para ti com toda a força, preparando-se para fazer sabe-se lá que prodígios. Se não te defenderes deles pelo raciocínio e não escapares, na realidade aprenderás à tua custa o que é a troça” (473e-474a). Pappas (1995, p. 140) pertinentemente faz lembrar que tal ameaça era plausível e estava fundamentada no fato de que a pretensão de estabelecer

⁸⁵ As três “vagas” se referem às propostas que no âmbito da sociedade grega eram as mais polêmicas: a paridade entre homens e mulheres no que tange às funções na cidade (451c-457b), as normas referentes à reprodução (457b-461e) e finalmente o governo dos filósofos (471c- 502c).

um governo de filósofos “recordaria aos Atenenses o desprezo com que os seguidores de Sócrates traíram a democracia”, referindo-se de modo especial aos atos praticados por Alcibíades⁸⁶, Crítias e Cármides⁸⁷.

Estando definida e posta como condição de possibilidade para efetivação de algo próximo ao Estado perfeito a ideia de que os governantes deveriam ser genuínos filósofos, restava examinar o que exatamente Platão entende por filósofo. A primeira definição não demora a surgir, e afirma simplesmente que um filósofo é “aquele que deseja prontamente provar de todas as ciências e se atira ao estudo com prazer e sem se saciar” (475c). Contudo, frente a essa delimitação Gláucon questiona se poderiam ser chamados de filósofos todos os amantes de espetáculos, que incessantemente estão à procura de festivais, pois também esses têm prazer em aprender (475d). A ironia de Gláucon era justificável, na medida em que o vocábulo “filósofo” entendido como “amante da sabedoria” poderia ser aplicado a qualquer pessoa culta, tendo em vista a amplidão da *paidéia* grega. Sócrates em sua réplica reformula a definição anterior, e estabelece uma nítida distinção ao declarar que os amantes de espetáculos eram filósofos só na aparência, pois aos verdadeiros filósofos interessava unicamente o “espetáculo da verdade” (475e).

O filósofo genuíno seria, portanto, aquele que não se deixava levar pela multiplicidade das impressões sensíveis, conseguindo apreender a essência dos fenômenos. A discussão a respeito da natureza do filósofo representa a primeira aparição da teoria das Ideias⁸⁸ na *República*. “Ela é construída, aqui, em um raciocínio que se eleva da multiplicidade das coisas aparentes e sensíveis à dedução necessária da existência de Ideias unas; ou, simplesmente, num raciocínio ‘indutivo’ que se move do múltiplo ao uno” (SOARES, 2010, p. 45). Platão reitera que as Ideias mesmo sendo unas, se apresentam ligadas a ações, objetos e a outras Ideias, dando a impressão de que fossem múltiplas⁸⁹ (476a). Nessa perspectiva, os filósofos

⁸⁶ General e político ateniense, era amigo e admirador de Sócrates, aparecendo como personagem nos diálogos platônicos *Alcibíades* e *Banquete*. Comandou uma desastrosa expedição contra Siracusa, na Sicília, o que ocasionou a decisiva derrota de Atenas na Guerra do Peloponeso.

⁸⁷ Discípulos de Sócrates que tomaram parte no governo dos Trinta Tiranos (ver nota 9).

⁸⁸ Rogue (2005, p. 111) defende que a teoria das Ideias é a solução platônica para vencer a contradição que invade o discurso desde que ele se esforça por pensar o real, funcionando como uma espécie de purificação.

⁸⁹ As Ideias (*idéai*) ou Formas (*eidos*) eram, segundo Platão, entidades que poderiam ser abstraídas dos objetos ou fenômenos as quais aparentam estar intrinsecamente ligadas, ou seja, as Ideias representariam a realidade inteligível, conforme o *Fedro*, “a essência cujo ser é realmente ser” (247c), da qual o mundo sensível não seria mais do que mera cópia. É possível identificarmos no texto da *República* três atributos inerentes às Formas: a) unicidade – cada Forma é a única da sua espécie; b) autopredicação – uma Forma é o exemplar puro da sua propriedade característica; c) não identidade – os objetos ou fenômenos sensíveis participam das Formas que lhes servem de arquétipo, mas não são as Formas (476a-476d). Essas três características remontam de maneira muito sutil à questão da participação expressa no *Fédon*, quando Platão afirma que as múltiplas manifestações das coisas sensíveis eram semelhantes ou iguais às Ideias que lhes davam nome (78d-e), isto é, participavam,

seriam os únicos aptos a discernir as Ideias em si mesmas, o belo em si, por exemplo, enquanto o comum dos homens era capaz de perceber tão somente algumas manifestações do belo, dissolvidas na multiplicidade das suas possíveis aparições.

O filósofo viria a abstrair de toda a accidentalidade do mundo sensível a verdadeira realidade, expressa pela unidade das Ideias. A todos os outros, incapazes de perceber as Ideias em si, Platão afirma estarem na irrealidade de um sonho. Disso resulta a concepção de que o filósofo se mostra possuidor do conhecimento (*episteme*⁹⁰) sobre o mundo, enquanto os demais se movem arrastadamente no reino da opinião⁹¹ (*doxa*) (476c-d). Platão localiza a opinião entre a ciência e a ignorância, pois mesmo que ainda não fosse conhecimento, não era somente obscuridade. A opinião se configuraria, dessa forma, em uma potência que “permite julgar pelas aparências” (477e), ou seja, se a percepção sensível dos fenômenos representa uma instância epistemologicamente intermediária entre conhecimento e ignorância⁹², o objeto da opinião é algo ontologicamente intermediário entre o ser e o não ser⁹³ (SOARES, 2010, p. 47).

E justamente por serem os únicos a perceber a perenidade das Formas na caótica efervescência da realidade sensível, conhecendo, dessa forma, o que era verdadeiramente melhor para a Cidade, é que os filósofos, e mais ninguém, deveriam governar. Platão assevera que por se dedicarem apaixonadamente ao saber que é imutável e incorruptível, não se atendo às partes, mas à totalidade, os filósofos seriam avessos à mentira, moderados no que se refere aos prazeres, corajosos e também amáveis, sendo capazes de guardar na memória aquilo que aprendiam sem dificuldades (485b-486d). Indubitavelmente a posse de todas essas qualidades faria dos filósofos os verdadeiros homens de Estado, moralmente aptos à governança e engajados em uma luta constante em favor do bem e felicidade comuns.

Entretanto, antes que Sócrates pudesse seguir na defesa da sua proposta de um governo filosófico, se vê obrigado a enfrentar a oposição de Adimanto, que embora

enquanto tais, da Ideia fundamental a qual faziam alusão (as coisas belas participam da Ideia de beleza, ou da “beleza em si mesma”). Fica estabelecida, portanto, uma diferenciação ontológica básica entre as Ideias, entendidas enquanto entidades perfeitas e imutáveis, portadoras de existência real; e os elementos concernentes ao mundo sensível, mutáveis, imperfeitos e contingenciais, que embora derivem sua predicção das Formas, apresentam-se somente como caracterizações aparentes.

⁹⁰ Nas palavras de Brisson e Pradeau (2010, p. 36), “a *episteme* é o nome que designa a percepção que a alma tem da realidade, do que existe. Por isso, é o único conhecimento verdadeiro e estável que seja possível de todas as coisas, e seu exercício é o que permite ser filósofo”.

⁹¹ *Philosopho* (amigo da sabedoria), em oposição aos *philodoxos* (amigos da opinião).

⁹² No *Menon* Platão fala em “opiniões corretas” (97b).

⁹³ Platão adota o princípio defendido por Parmênides (filósofo pré-socrático nascido provavelmente na segunda metade do século VI a.C.), afirmando que apenas o que existe de forma absoluta é plenamente cognoscível, enquanto aquilo que não existe é totalmente incognoscível.

manifestasse acordo em relação à perfeição da imagem teórica que fora proposta, observava a inadequação dos que se dedicavam à filosofia no que diz respeito aos assuntos da Cidade, a ponto de fazê-los “bastante excêntricos, para não dizer perversos, e aqueles que parecem mais equilibrados, mesmo assim se ressentem dessa aplicação que tanto elogias, tornando-se inúteis para a cidade⁹⁴” (487d). Sócrates acata a objeção de Adimanto, que surpreso questiona como seria possível afirmar que as cidades não cessariam de sofrer calamidades até serem governadas por filósofos, se eles eram notadamente inúteis. Nesses termos, o desafio que se levantava para Platão era demonstrar a plausibilidade do projeto da sua filosofia política no trato com as exigências reais das cidades gregas, partindo de uma defesa da autêntica filosofia, frente às forças que a relegavam a um estado de completa impotência. Para Jaeger (1989, p. 580) “trata-se sem dúvida de defender a *paidéia* platônica da censura de ser absolutamente refratária a um fim, censura que entre os educadores de então lhe fazia principalmente Sócrates”.

Para tanto, Platão se utiliza de uma parábola em que compara a Cidade a um navio⁹⁵, cujo dono sobrepujava a todos em força e poder, embora fosse míope e um tanto surdo, possuindo escassos conhecimentos sobre a arte da navegação. Os marinheiros mantinham-se em estado de constante beligerância uns com os outros pelo comando da embarcação, cada um deles acreditando ser a melhor opção para o posto de piloto, mesmo sem nunca terem aprendido a navegar, pois julgavam impossível alguém obter tal arte mediante instrução. Assim, ora ludibriando, ora entorpecendo o dono do navio, tomam conta da sua carga, comendo e bebendo até regalarem-se e navegando absolutamente sem rumo como já era de se esperar. Ignoravam que a um bom piloto era imperiosa a posse de conhecimentos sobre as estações do ano, sobre os ventos e sobre os astros, e que deveria comandar a despeito da opinião geral. No momento em que se efetivam tais acontecimentos nos navios, ocasião em que o desregramento e falta de parâmetros se instala por completo, o verdadeiro piloto, perito em todas as artes que o fariam apto à navegação, seria chamado por todos de nefelibata⁹⁶, palrador e inútil (488a-489a).

O dono do navio representava alegoricamente o povo (*demos*): poderoso, porém, ignorante e manipulável; enquanto os marinheiros eram a imagem dos políticos que através de

⁹⁴ Essa objeção a uma dedicação plena dos homens à filosofia já havia aparecido no *Górgias*, quando Cálicles assevera que a filosofia era boa para o ensino dos mais jovens, porém, se um homem adulto ainda filosofasse se faria ridículo e digno de açoite, nunca vindo a pronunciar algo de nobre ou conveniente (485a-486a).

⁹⁵ Conforme Guthrie (1990, p. 479) a parábola do Navio do Estado representa uma amarga sátira da democracia ateniense.

⁹⁶ Aquele que vive ou que anda nas nuvens. Clara referência à figura de Sócrates descrita na comédia *As nuvens* de Aristófanes, também citada na *Apologia de Sócrates* (19c).

todos os meios pleiteavam o comando da Cidade. O único piloto qualificado dentre todos os tripulantes do navio, que mesmo possuindo a arte da navegação era excluído da disputa pelo leme, representava o filósofo em sua incômoda situação de se ver efetivamente afastado do poder. Mediante a analogia entre a condução de um barco e o governo do Estado, Platão nos diz claramente que o problema da inadequação dos filósofos para o trato concreto com a política não revela um problema com a filosofia, mas com a forma de organização dos modelos político e de sociedade vigentes. A inutilidade dos filósofos nunca foi reflexo da sua falta de aptidão, era antes o resultado da ignorância daqueles que não percebiam a sublime relevância dos seus préstimos.

Todavia, existiam falsos filósofos, que não eram somente inúteis à conformação de uma Cidade perfeita, senão também nocivos; e a esses acertadamente poderia se imputar o título de perversos. Platão enseja denunciar o ensino venal dos sofistas, que corrompia os que ainda jovens demonstravam inclinação à prática filosófica, pois a maldade imoderada e os grandes crimes têm origem nas “almas mais bem dotadas”, quando pervertidas por uma má educação, e não em almas de natureza medíocre⁹⁷ (491e). No entanto, não era apenas no que se refere à figura singular dos sofistas que se direcionavam as críticas de Platão, pois na medida em que concebe o dever de educar como uma incumbência de âmbito social, faz transparecer a noção de que os sofistas eram apenas o sintoma de um paradigma educacional equivocado: a educação sofística representava a efetivação de um anseio político amplamente difundido. “Na realidade, é a má influência do Estado e da sociedade que educa os homens e faz deles o que quer. [...] A verdadeira falha da educação sofística, que pretende inculcar nos homens uma cultura superior, reside em todos os seus juízos de valor provirem daquela fonte” (JAEGER, 1989, p. 584).

De fato, os sofistas procediam de modo a agradar a multidão, levando os neófitos a adotar conduta semelhante, em detrimento da busca pela verdade. Baseavam seus discursos, objetivos e métodos de ensino nas aparências, em uma flagrante oposição ao objetivo filosófico de alcançar as verdades imutáveis. “Cada um desses particulares mercenários, a quem essa gente chama Sofistas e considera como rivais, nada mais ensinam senão as doutrinas da maioria, que eles propõem quando se reúnem em assembleia, e chamam a isso ciência” (493a). A força persuasiva da opinião geral levava os jovens mais capazes à vulgarização, desviando seus dotes naturais para causas pouco nobres, e deste processo de

⁹⁷ A ideia de que uma natureza medíocre jamais fará algo de grande, seja para o bem ou para o mal, e que, portanto, o cuidado com uma reta educação deve incidir sobre os poucos que efetivamente demonstram inclinação filosófica, é retomada em 495a-496b.

corrupção poucos se salvam (CROMBIE, 1990, p. 116). Por conseguinte, era compreensível que em uma sociedade na qual o prestígio intelectual estava atrelado simplesmente à capacidade de agradar ao vulgo, os filósofos fossem criticados com veemência e tidos como inúteis. “Assim, o descrédito da filosofia deve-se aos falsos filósofos, aqueles que trabalham com sofismas, com argumentos enganadores. O filósofo vive no meio das feras, enfrenta dificuldades e, sozinho, não consegue concorrer com os sofistas” (PAVIANI, 2003, p. 40).

O filósofo seria o governante ideal de um Estado ideal, e somente diante de uma Cidade corretamente ordenada onde imperasse a razão poderia demonstrar a sua excelência. Nas cidades imperfeitas, restaria ao filósofo apenas o consolo de uma vida particular pautada na virtude, o que não seria de todo ruim, embora estivesse distante da sua real e sublime incumbência, “uma vez que não lhe coube em sorte a governação que lhe competia; pois, se estivesse onde lhe cumpria, ele, pessoalmente, engrandecia-se, e, junto com os interesses próprios, salvava os da comunidade” (497a-b).

4.2 O objetivo último da filosofia: a Forma do Bem

Na *República*, como legítimo herdeiro da filosofia socrática, Platão está prestes a abordar a última questão que Sócrates havia deixado sem resposta, que consistia o em definir a natureza do Bem supremo. A equiparação socrática entre bom e útil, inclusive em sua forma mais geral, não determinava qual era fim próprio da vida humana, embora, diferentemente dos sofistas, Sócrates postulasse a existência de um fim absoluto, uma norma objetiva que havia buscado durante toda a vida (GUTHRIE, 1990b, p. 484). Com efeito, Platão propõe que aos filósofos a serem nomeados governantes da *Kallípolis* fossem oferecidos *estudos superiores*, submetendo-os a provas que demonstrassem sua habilidade em resistir aos temores e prazeres, e fazendo com que se exercitassem em muitas ciências, com o objetivo de alcançar a Ideia do Bem⁹⁸ (*agathon*), “a mais elevada das ciências” (503e-505a). Afirma Platão que a constituição da Cidade estaria perfeitamente organizada se por ela velasse um governante que fosse detentor do conhecimento do Bem (506a-b): “o Bem é o supremo paradigma cujo reconhecimento o filósofo alberga na sua alma” (JAEGER, 1989, p. 601).

⁹⁸ Guthrie (1990, p. 483) reitera que para um grego o significado do termo *agathon* não coincidia com o uso do adjetivo “bom”, nem tinha necessariamente força moral. Mesmo que nos pareça estranho, no contexto grego as ações moralmente adequadas apenas seriam consideradas boas se fossem úteis e proveitosas.

O objetivo último da educação filosófica era a Ideia do Bem, conhecimento que estava posto como condição imprescindível para a prática das demais virtudes inerentes aos indivíduos e ao Estado. A justiça e as outras virtudes, embora fossem boas (participam da Ideia do Bem) não representavam fundamentos últimos, portanto, não poderíamos entendê-las sem conhecer o Bem que as caracteriza essencialmente (CROMBIE, 1990, p. 122). Dessa forma, posto que a respeito de qualquer *ente*, desde que expresso em sua máxima perfeição, podemos afirmar que representa algo bom, somente o conhecimento absoluto, ou seja, o conhecimento do próprio Bem, abalizaria um governo plenamente virtuoso.

Entretanto, não raras vezes o Bem era erroneamente identificado, ora com o prazer, ora com o saber⁹⁹. Platão rechaça de forma breve tais concepções, demonstrando que os defensores da opinião que considera os prazeres como manifestações do Bem forçosamente teriam que aceitar a existência também de prazeres maus; enquanto os mais requintados que viam o Bem enquanto conhecimento, incorriam invariavelmente em um *petitio principii*, pois se instados a responder a que referia esse saber, absurdamente responderiam: ao “conhecimento do Bem” (505b-c).

4.2.1 A imagem do Sol

Os interlocutores de Sócrates questionam em que consistia o Bem, já que não poderia ser vinculado às acepções comumente aceitas: “mas agora tu, ó Sócrates, que é que tu afirmas que seja o bem: a ciência ou o prazer, ou qualquer outra coisa?” (506b). Sócrates pondera que a discussão acerca da natureza do Bem estava além da compreensão humana, e propõe uma comparação entre o Bem e o Sol, ao qual ele chama o *filho do Bem*, não sem antes reafirmar a teoria das Ideias, postulando a existência do belo em si, e do bom em si, sendo que a cada um dos objetos que se tem acesso por via sensível, corresponderia uma Ideia única, representando a sua essência (507b).

Com efeito, Sócrates assevera que a capacidade de percepção do mundo sensível não pode ser efetivada sem a presença da luz que emana do Sol¹⁰⁰, “ainda que exista nos olhos a visão, e quem a possui tente servir-se dela, e ainda que a cor esteja presente nas coisas, se não

⁹⁹ Conforme o *Filebo* (22b) nem o prazer nem a razão representam, em si mesmos, o Bem.

¹⁰⁰ Platão se refere ao Sol como uma divindade (508a). Pappas (1995, p.169) chama atenção para essa passagem, que ao lado da afirmação de que o Bem está “acima e para além da essência, pela sua dignidade e poder” (509b), dão a impressão de se estar perante o início da teologia mística. Posteriormente, o neoplatônico Plotino usaria essas passagens para elevar a Forma do Bem a princípio divino.

se lhes adicionar uma terceira espécie, criada expressamente para o efeito, sabes que a vista nada verá, e as cores são invisíveis” (507d-e). De forma análoga, o acesso da razão humana às Ideias inteligíveis seria abalizado pelo Bem. Platão habilmente costura sua analogia demonstrando as similitudes entre a visão e o intelecto, que deviam o seu poder (*dynamis*) de percepção do mundo sensível e da realidade inteligível, respectivamente à luz do Sol e à Forma do Bem. “Podes, portanto, dizer que é o Sol, que considero filho do bem, que gerou à sua semelhança, o qual bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível” (508b-c).

Segundo a comparação empreendida por Sócrates, o Sol representaria o elemento que torna possível a percepção dos objetos sensíveis aos quais temos acesso cotidianamente, enquanto o Bem permitiria a contemplação das Formas, as essências das quais os objetos são meras cópias. Por outro lado, da mesma forma como o Sol é a fonte de vida do mundo sensível, representando a sua gênese, crescimento e alimentação (509b); a Ideia do Bem fomenta todas as outras Ideias, sendo, portanto, a força mantenedora do mundo inteligível¹⁰¹. Nas palavras de Pappas (1995, p. 170),

a forma do Bem é o princípio supremo da metafísica, em virtude da sua superioridade relativamente às outras Formas, bem como o princípio supremo da epistemologia, a entidade que tem de se compreender, se quiser conhecer a natureza integral das Formas. Assim, as duas funções da Forma do Bem, correspondentes às funções do sol enquanto causador tanto das coisas visíveis como da visão delas, associam a metafísica à epistemologia. Ao mesmo tempo, justamente por ser a Forma do Bem, esta representa a meta da vida, o princípio que dá sentido e justificação a todo o comportamento humano orientado pela busca do valor.

A Ideia do Bem reflete um princípio tanto ontológico quanto epistemológico, pois na medida em que garante a possibilidade de acesso da razão ao mundo inteligível, revela e sustenta a perenidade das Formas em sua essência, “que existe sempre, e que não se desvirtua por ação da geração e da corrupção” (485b). A esse respeito, Crombie (1990, p. 123) afirma que se não fosse pelo Bem não existiriam outras naturezas inteligíveis, e se não estivéssemos de alguma forma capacitados para ver com a luz que emana do Bem, não seríamos capazes de

¹⁰¹ Platão posiciona o Bem acima e para além das Formas (509b), nesse sentido Soares (2010, p. 70) afirma que “sem contrariar o espírito da filosofia platônica, podemos afirmar que o Bem é uma ‘metaideia’, em um duplo sentido, a saber: primeiro, por ser uma Ideia ‘acima’ das demais; segundo, por ser uma Ideia que não compartilha da natureza das outras Ideias, já que aquelas são essências, ao passo que o Bem não é uma essência, mas uma unidade que é causa de todas as demais essências”.

compreender nada. Dessa forma, o Bem representaria para Platão, a um só tempo, a finalidade da vida, objeto supremo de desejo e aspiração; a condição do conhecimento, que faz o mundo inteligível e a mente humana inteligente; e a causa que sustenta as Formas, que são, por sua vez, a causa criadora dos objetos naturais e das ações humanas (GUTHRIE, 1990b, p. 486).

4.2.2 A imagem da Linha Dividida: os graus de conhecimento e realidade

Ainda restava muito a discutir acerca da posição ocupada pela Forma do Bem na metafísica platônica, especialmente sobre a maneira pela qual a filosofia seria capaz de ascender até o sumo Bem. Dessa forma, o estatuto onto-epistemológico¹⁰² da imagem do Sol como equivalente sensível de uma *metaideia* ou *metaprincípio* inteligível, conduz naturalmente a discussão para o estabelecimento de uma imagem complementar, capaz de evidenciar a hierarquia entre os diferentes graus de realidade; bem como entre as fases pelas quais deve passar o entendimento, desde as percepções mais elementares até a contemplação do Ser em si mesmo. Para tanto, Platão insere a metáfora da *linha dividida*, que “se apresenta como símbolo do percurso do conhecimento que se eleva pouco a pouco até o grau supremo da contemplação, passando a alma por quatro graus de conhecimento sucessivos” (ROGUE, 2005, p.109).

Sócrates propõe que se imagine uma linha cortada em duas partes díspares, uma representando o sensível e outra o inteligível, sendo que cada segmento seria dividido novamente, em igual proporção (409d). Na base da linha encontramos o segmento das imagens, identificadas com as sombras e os reflexos na água ou em objetos compactos, lisos e brilhantes e tudo mais que fosse desse gênero (510a), representando o primeiro estágio do mundo sensível e a percepção que se tem dele, ou seja, a imaginação (*eikasia*).

Um pouco acima, mas ainda na esfera do sensível, estão os modelos das imagens do estágio anterior: a seção da crença (*pístis*), onde se encontram os animais e as plantas, bem como o homem e todas as suas produções (510a). Os dois campos nos quais se divide a representação do mundo sensível estão sob o domínio da *doxa*, “razão pela qual, em primeira instância, a metáfora da linha enuncia a divisão principal da gnoseologia platônica (mundo sensível: opinião – mundo inteligível: ciência)” (TRABATTONI 2010, p. 113). Mesmo levando-se em conta somente a análise do segmento sensível da linha, já se percebe uma gradação ontológica no que tange ao maior grau de realidade dos objetos em relação às suas

¹⁰² Termo *ontoepistemologia* é utilizado por Santos (2008).

imagens, bem como a escalada epistêmica representada pela passagem da percepção inicial das imagens para o conhecimento dos objetos que lhes serviam como arquétipos.

Na parte superior da linha está o mundo inteligível, mundo das realidades abstratas, perene pelo fato de ser o abstrato mais real do que o concreto. A primeira fase dessa esfera é a do raciocínio (*diánoia*), identificada com a geometria e a aritmética. Piètre (1981, p. 36) ressalta que a parte da linha que corresponde à *diánoia* é análoga a que se refere à *pistis*, pois ambas tratam dos os mesmos objetos; a diferença repousa no fato de o raciocínio tomar os objetos como hipóteses de realidades inteligíveis, enquanto a crença os tem como reais.

Portanto, era isto o que eu queria dizer com a classe do inteligível, que a alma é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens os próprios originais dos quais eram feitas as imagens pelos objetos na secção anterior, pois esses também, em comparação com as sombras, eram considerados e apreciados como mais claros (511a).

O estágio do raciocínio seria intermediário entre a opinião e a inteligência, visto que as investigações não eram capazes de alcançar o princípio. Afirma Havelock (1994, p. 243) que na metáfora da linha, Platão tem o cuidado de assinalar que as figuras geométricas contêm as Formas, mas que em si mesmas não são inteiramente abstratas, por serem visíveis ou por utilizarem elementos visíveis.

E finalmente, no topo da linha encontramos a inteligência (*noiesis*). Para Trabattoni (2010, p. 114) o termo *noiesis* foi introduzido para distinguir dentro do pensamento em geral, o raciocínio que não se move a partir de hipóteses sensíveis em direção ao mundo da experiência, mas se move em direção ao alto, em busca do princípio não-hipotético¹⁰³, “e depois se desenvolve como processo alternado de sínteses (do múltiplo ao uno), inteiramente inserido no âmbito das Ideias”. Platão se refere a esse último estágio da linha como aquele em que o intelecto prescindir de qualquer espécie de imagem de cunho sensível, pois se ampara em hipóteses enquanto tais (511b-c).

Na seção da geometria e das matemáticas em geral, o raciocínio por hipóteses se caracterizava por um modelo metodológico de cunho analítico, e por essa razão não era capaz de chegar ao princípio não-hipotético, pois esse princípio (que seria o próprio Bem) somente poderia ser alcançado através do “poder da dialética” (511b), que caracteriza o último

¹⁰³ Rogue (2005, p. 103) utiliza o termo *anhipotético*.

segmento do inteligível. A respeito desse último estágio da linha, Rogue (2005, p.108) afirma que “em frente dos inteligíveis, a alma cessa de errar; o múltiplo e a mobilidade do devir cedem lugar à imobilidade e à identidade em si das Ideias. Na contemplação das Ideias os filósofos atingem a verdade pela qual se encontram tão apaixonados¹⁰⁴”.

Os quatro graus de realidade expressos na metáfora da linha correspondem às quatro potencialidades cognitivas da alma: “no mais elevado, a inteligência, no segundo, o entendimento; ao terceiro entrega a fé, e ao último a suposição, e coloca-os por ordem, atribuindo-lhes o mesmo grau de clareza que seus respectivos objetos têm de verdade” (511d-e). Platão pretende demonstrar a perfeita comunhão entre a ordem ontológica da realidade e o aspecto epistemológico da percepção da alma sobre essa realidade, sugerindo o determinante papel desempenhado pela educação no processo de ascensão ao sumo Bem, embora essa relação fique clara somente após a análise da célebre alegoria da caverna.

4.2.3 A alegoria da caverna: a ascensão ao sumo Bem

A alegoria da caverna, que abre o Livro VII da *República*, congrega os elementos ontológicos e epistemológicos das imagens anteriores, estabelecendo uma conexão com os aspectos políticos e especialmente educacionais concernentes à proposta platônica de uma Cidade ideal governada por genuínos filósofos, libertos da obscuridade da opinião comum. Para Jaeger (1989, p. 608) “a comparação do Sol e a da caverna, agrupadas numa unidade, como vimos pela proporção matemática das quatro gradações do Ser, representam uma só encarnação simbólica da *paidéia*”. Platão traz de modo figurado através da alegoria da caverna o percurso do seu rei-filósofo, que posteriormente será explicitado mediante o estabelecimento “do conteúdo e do espírito do ensinamento e na indicação dos diferentes momentos na carreira do filósofo, de sua juventude à idade propícia ao pleno exercício do cargo de governante da Cidade” (PIETTRE, 1985, p. 39).

Terminada a narração da imagem da linha, Sócrates conclama Gláucon a imaginar a natureza humana “relativamente à educação ou a sua falta, de acordo com a seguinte experiência¹⁰⁵” (514a): alguns homens cuja morada era um abrigo subterrâneo estavam

¹⁰⁴ Conforme já afirmara Platão, os filósofos seriam “amadores do espetáculo da verdade” (475e).

¹⁰⁵ Jaeger (1989, p. 605) propõe que essa passagem seja traduzida como: “comparai o nosso temperamento e os nossos dotes, no tocante à *paidéia* e à *apaideusia*, com o seguinte episódio”. A adoção de *paidéia* e *apaideusia*, ao invés de uma referência “à educação ou sua falta”, concede a esse trecho a profundidade que o significado vernáculo dos termos gregos sugere, e que o conceito de educação, por si só, não é capaz de alcançar.

acorrentados desde o seu nascimento, de forma a manterem os olhos voltados sempre para o fundo da caverna. A única luz que conheciam lhes era fornecida por um fogo que ardia às suas costas. Entre a fogueira e os prisioneiros havia um caminho em aclave, ao longo do qual se construiu um pequeno muro semelhante ao usado pelos manipuladores de fantoches¹⁰⁶, e sobre ele era transportada toda a sorte de objetos: estatuetas de pedra ou madeira que representam homens e animais, etc. Alguns dos carregadores seguiam calados, outros conversavam entre si, e os objetos por eles carregados eram projetados no fundo da caverna sob a forma de sombras, pela ação da luz advinda da fogueira que ardia incessantemente. As sombras dos objetos acrescidas do eco das vozes dos carregadores representavam para os prisioneiros a totalidade da realidade cognoscível (514a-515c). “Como não podem voltar a cabeça para outras realidades, pensam que as sombras são as próprias coisas, a realidade mesma. Nada sabem a respeito da luz da fogueira, do caminho por onde passam as pessoas que carregam os objetos. Enfim, confundem as sombras com a realidade” (PAVIANI, 2003, p. 44).

Entretanto, o que aconteceria se um dos prisioneiros fosse libertado dos grilhões que lhe limitavam os movimentos e, sendo curado da ignorância a que estava constrangido, fosse obrigado a movimentar-se e a deixar o lugar que ocupava desde o nascimento? E sendo obrigado a subir o caminho rude e íngreme 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 olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos”? (515c-516a).

Inicialmente a momentânea cegueira do prisioneiro o faria saudoso da confortável situação da caverna, pois se antes via as sombras e as considerava reais, ao chegar à superfície não era capaz de ver nada. “Este homem estaria firmemente convencido de que as imagens de sombras às quais estava habituado é que constituíam a verdadeira realidade e correria para esconder-se outra vez na gruta, com os olhos doloridos” (JAEGER, 1989, p. 606). É evidente que o prisioneiro sentiria um imenso desconforto ao ser retirado da proteção da caverna e da situação sempre cômoda de uma aparente ordem na realidade, fomentada pelo pretense conhecimento de como ela se organiza. Além das correntes que lhe prendiam, foram arrancadas do prisioneiro todas as certezas que os sentidos o haviam feito possuidor; sendo postas em seu lugar a dor física por ter que mover seus membros entorpecidos, e a profunda dor intelectual de ter perdido o chão firme das certezas fáceis, na medida em que “uma

¹⁰⁶ Guthrie (1990b, p. 497) ressalta que na Grécia eram comuns os espetáculos de fantoches em que os espectadores não viam os títeres e nem seus manipuladores, mas somente as sombras projetadas em uma tela.

opinião é tanto mais certa de si mesma quanto mais afastada se encontra da verdade” (PIETTRE, 1985, p. 47, nota 6).

Para aclimatar-se à sua nova condição, o prisioneiro teria que reaprender a ler o mundo, e, aos poucos, contemplar a realidade:

precisava 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, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e ao seu brilho do dia (516a).

Nesse momento, o prisioneiro se daria conta de que era o Sol o provedor da luminosidade que permitia o desvelamento da realidade. Platão enfatiza a progressão na descoberta do mundo superior, indo das realidades menos luminosas até as mais claras. O prisioneiro já seria capaz de perceber a hierarquia na organização dos graus da realidade a partir da sua própria jornada, desde as sombras e ecos no fundo da caverna até a contemplação do próprio Sol, passando pelas estátuas iluminadas pela fogueira e pelos objetos mesmos na superfície. Ao lembrar-se da sua condição anterior, e do que a força das circunstâncias encerrava como realidade, o prisioneiro se regozijaria com a mudança que lhe fora imposta. Certamente não invejaria as honras e os elogios que os outros prisioneiros concediam uns aos outros (516c-d), pois o reconhecimento da turba é sempre concedido aos que tudo sabem da esfera das sombras.

Todavia, nada poderia ser pior para o prisioneiro que fora liberto da ignorância do que ter que voltar à escuridão da sua antiga morada subterrânea. Após contemplar os objetos na sua plenitude, o prisioneiro seria forçado a refazer o caminho; e voltando ao âmago da caverna tentaria persuadir os outros prisioneiros a saírem em direção à luz. Estes, porém, o considerariam ridículo por não mais crer na realidade das sombras, e diriam que sua ida ao mundo superior o havia corrompido, não sendo válido, portanto, trilhar o caminho que leva para fora da caverna. A sua voz incômoda deveria ser calada para que se restabelecesse a harmonia. “E a quem tentasse solta-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam?” (517a).

O prisioneiro liberto tinha suas retinas ávidas pela claridade solar, não mais reconhecendo nas sombras a realidade em si mesma, por isso o seu discurso diferia daquilo

que no interior da gruta era tido como verdade. Platão identifica as sombras projetadas no fundo da caverna à retórica vazia utilizada nos tribunais, que embora fosse capaz de referir-se apenas às “sombras do justo” (517d-e), poderia facilmente hipnotizar os espectadores incautos. Nas assembleias as noções de justiça e de bem não eram trabalhadas tendo em vista o conhecimento do verdadeiro Bem, que ilumina a Ideia de justiça, mas se amparavam em meras opiniões (SOARES, 2010, p. 96). A esse respeito, Pappas (1995, p. 181) afirma que Platão pretende demonstrar a linguagem figurativa, “e, sobretudo a variedade inculta, como imagética que mais geralmente capta a atenção do público [...]. Os prisioneiros que olham, vultos, as sombras e discutem sobre sombras representam todos aqueles cidadãos que acreditam no que os políticos e artistas lhes apregoam”.

Enquanto as sombras pairavam indômitas no fundo da caverna, os prisioneiros mantinham-se extremamente hostis a qualquer tentativa de reforma na concepção de realidade que se sedimentava mais a cada dia. Através do que Mattei (2009, p. 12-13) denomina “barbárie da doçura”, os prisioneiros permaneciam em um doce torpor que se estendia desde a sua infância, pois as sombras que desfilavam ante aos seus olhos lhes eram agradáveis, e por essa razão eles se recusavam a abandonar a caverna. Todavia, mesmo que a sua condição fosse de conforto, os prisioneiros viviam sob coerção, já que não poderiam se desvencilhar das imagens que os prendiam em um mundo de aparências. Esse torpor que conduz à vaidade de uma falsa sabedoria converte-se em violência quando alguém tenta denunciá-lo. Esse foi o destino do prisioneiro que voltara da superfície, e também o de Sócrates.

Platão afirma que os prisioneiros da caverna são “semelhantes a nós” (515a): a quase totalidade dos homens permanece a vida toda acorrentada aos sentidos, no nível mais baixo da experiência. E se a humanidade está presa à penumbra da caverna, cuja luz bruxuleante da fogueira projeta aos seus olhos embevecidos uma falsa realidade; o filósofo é o prisioneiro liberto que após ser levado à superfície é reconduzido, já apto a reconhecer o que é real, ao interior da caverna. Dessa forma, a diferença na natureza humana no tocante à *paidéia* e à *apaideusia*, a que Sócrates faz referência no início da narrativa, se traduz na concepção de educação “como transformação e purificação da alma para poder contemplar o Ser supremo” (JAEGER, 1989, p. 608).

Com efeito, se a subida até o mundo exterior representa a jornada pedagógica que tem na dialética o impulso decisivo, culminando com o rei-filósofo; a caverna representa o mundo sensível, em cujo interior os homens captam somente a imperfeição da realidade visível. O próprio Platão evidencia essa significação acerca da sua alegoria ao relacioná-la com as imagens precedentes (do Sol e da linha). Nesses termos, a verdadeira luz se encontra fora da

caverna, sob a luminosidade do Sol; da mesma forma que a verdadeira realidade está no mundo suprassensível: o mundo das Ideias, iluminado pelo sumo Bem. “Uma vez alcançado o Bem pela inteligência, o filósofo-dialético atinge os limites do inteligível, assim como o prisioneiro liberto da caverna, ao visionar, finalmente, o Sol, alcançara os limites do visível” (SOARES, 2010, p. 99).

Os filósofos, após terem ascendido ao mundo inteligível, contemplando as Ideias em si mesmas, certamente não teriam interesse em tratar dos assuntos dos homens, em um esforço “por manter a alma nas alturas” (517c). Todavia, era forçoso que retornassem às incumbências mundanas, pois a eles caberiam todas as instâncias administrativas da Cidade. A imperiosa associação entre política e filosofia pressupõe, portanto, um duplo movimento: a elevação da alma à contemplação do Ser absoluto, e a posterior aplicação dos princípios ideais no trato das questões humanas.

Fica evidente a conotação político-educacional da alegoria da caverna, e a indelével relação entre a justiça, a educação e a edificação da Cidade ideal, que nos Livros VI e VII recebe uma fundamentação metafísica. O modelo educacional que forjaria o guardião-filósofo deveria ser capaz de livrá-lo da escuridão dos sentidos, fazendo com que galgasse o íngreme acrive que conduz à plena luminosidade do Bem. Com as imagens do Sol e da linha dividida e especialmente com a alegoria da caverna, Platão coroa o argumento da *República*, estabelecendo as bases éticas, educacionais, ontológicas e epistemológicas do seu Estado perfeitamente justo, em consonância com o primado de um governo pautado na razão a ser efetivado pelos governantes-filósofos.

4.3 A educação dos filósofos

Não existiam mais dúvidas entre os interlocutores acerca da necessidade de que as funções de governo fossem executadas por autênticos filósofos. Dessa forma, depois de resguardada a plausibilidade de um Estado perfeito e as vias para a sua efetivação, bem como a fundamentação onto-epistemológica da proposta de um governo pautado na razão; restava a Platão estabelecer o sistema educacional que formaria o guardião-filósofo. A ideia de uma formação específica para os governantes já havia sido ventilada logo após o encerramento dos

planos para a educação dos guardiões¹⁰⁷, embora tenha sido posta de lado frente a novas exigências argumentativas. A grande questão que se erigia era, portanto, estabelecer uma *paidéia* capaz de salvar da corrupção os espíritos de índole filosófica, forjando os governantes-filósofos.

O processo formativo do rei-filósofo não poderia estar pautado na transmissão de um saber superficial e exterior, ou seja, na mera instrução. Platão demonstra o seu repúdio à ideia dominante de *paidéia*, considerando que “a educação não é o que alguns apregoam que ela é. Dizem eles que introduzem a ciência numa alma em que ela não existe, como se introduzissem a vista em olhos cegos” (518b). A educação platônica visaria simplesmente fazer com que a alma se voltasse para um conhecimento que ela já possui. Conhecer significa lembrar-se da ciência que está na alma¹⁰⁸, portanto, a simples aspiração pela verdade já denota um conhecimento que lhe é intrínseco¹⁰⁹. Voltando à analogia entre o intelecto e a visão, Platão afirma que do mesmo modo como os olhos não poderiam ver a luz se todo o corpo não estivesse voltado para ela; a faculdade cognitiva juntamente com a totalidade da alma deveriam ser orientadas para a contemplação do Ser (518c). Jaeger (1989, p. 609) entende que o processo de orientação da alma para a luz da Ideia do Bem consiste em uma espécie de conversão (*anastrofé*) no seu sentido filosófico.

Essa nova *paidéia* filosófica deveria obrigatoriamente transcender o modelo de formação imposto aos guerreiros, pois a razão não poderia ser perfeitamente desenvolvida na etapa gímnico-musical, que tinha claramente uma função propedêutica. Nas palavras de Reale (1994, p. 260) o modelo educacional a que os guardiões seriam submetidos era “capaz de tornar o homem harmônico, e a sua vida bem ordenada, mas não é capaz de levar ao conhecimento das causas das quais dependem aquela ordem e aquela harmonia”. O objetivo da educação filosófica é despertar a recordação do conhecimento das Ideias que a alma já carrega dentro de si, mas que permanece obscurecido pelas seduções e miragens do mundo

¹⁰⁷ Momento em que Platão propõe a escolha dos governantes (412c-414b) e faz menção à educação correta que deveriam receber “seja ela qual for, se querem atingir o cume da perfeição no que toca a serem cordatos para com eles mesmos e para com os que estão sob a sua guarda” (416c).

¹⁰⁸ Essa ideia remonta ao contexto argumentativo do *Menon*, no qual Platão introduz o mito da preexistência das almas, permitindo conceber a aprendizagem como um mero recordar, como a reminiscência de um conhecimento que a alma possui por si mesma, desde sempre (81c-d), o que responde a clássica questão acerca da impossibilidade de se buscar algo que não se conhece. Piетre (1988, p.27) ressalta que Platão parece ter compartilhado com os pitagóricos a crença na metempsicose, ou seja, na reencarnação sucessiva das almas.

¹⁰⁹ É relevante nessa discussão o conceito de maiêutica (*maieúesthai*), que faz alusão à profissão de parteira da mãe de Sócrates, e está em estreita conexão com a teoria da reminiscência. Dessa forma, tal com uma parteira, Sócrates auxiliaria os interlocutores a darem à luz suas próprias ideias (*Teeteto*, 150c-151d), como na passagem do *Menon*, em que ajuda um escravo em um problema geométrico, cuja solução já estava em sua alma (82a-85c).

sensível (PIETTRE 1988, p. 27). Portanto, o desprender-se das limitações da percepção sensível seria a necessidade primária do processo formativo superior, afastando tudo o que é da família do mutável, capaz de voltar “a vista da alma para baixo” (519b).

4.3.1 A matemática como prelúdio da dialética

Entretanto, dada a necessidade de abandonar a tirania dos sentidos, permitindo ao intelecto a ascensão ao pleno conhecimento, qual seria a ciência “que arrasta a alma do que é mutável para o que é essencial?” (521d). Lembrando que a fase inicial da educação, voltada para a formação dos guardiões, pautava-se na ginástica e na música, que embora fossem importantes, não eram capazes de desvencilhar o espírito das cadeias do mundo sensível, pois a ginástica se ocupa do corpo, que se altera e perece; enquanto a música concede à alma ritmo e harmonia, mas não lhe infunde saber algum (521e-522a). O Sócrates platônico define a ciência comum a todas as artes e modos de pensar, e que era preciso aprender entre as primeiras como “aquela modesta ciência [...] que distingue o um do dois e do três. Refiro-me, em resumo, à ciência dos números e do cálculo. Ou não é ela de tal modo que toda a arte e ciência é forçada a ter parte nela?” (522b-c).

Para Platão, as matemáticas (*mathemata*) possuíam uma profunda função educativa¹¹⁰, pois ajudavam a despertar o espírito e a adquirir memória, desembaraço e vivacidade. Tinham lugar em todos os níveis da educação, auxiliando o guerreiro nas suas táticas e o filósofo na busca pela essência (525b). Todavia, as ciências matemáticas não deveriam ser estudadas simplesmente com vistas a seus fins práticos, mas pela sua utilidade principal, que reside na capacidade de despertar e estimular a alma à inteligência, de forma a permitir que o entendimento transcenda o mundo visível¹¹¹, preparando o terreno para o encontro com a dialética, a disciplina suprema, da qual todas as outras são simples premissas (*propaidéia*) e que prescinde de qualquer elemento sensitivo (MANACORDA, 1992, p. 57). Havelock (1994, p.239) aponta a importância das ciências matemáticas no que diz respeito à passagem do múltiplo para o uno e do devir para a essência; e ressalta que tal passagem equivale àquela que se deu do “mundo-imagem” das narrativas épicas para o “mundo-abstração” da descrição científica.

¹¹⁰ Conforme Cenci (2012, p. 19), a importância dada por Platão às matemáticas representava uma inovação pedagógica inspirada nas práticas egípcias.

¹¹¹ Platão considera que as artes matemáticas estão em uma posição intermediária entre a opinião a ciência (433d).

A primeira ciência matemática abordada seria a aritmética (*arithmetiké*), pois permitia entrever com maior exatidão aquilo que através dos sentidos percebe-se apenas de forma indistinta, obrigando a alma a “servir-se da inteligência em si para chegar à verdade pura” (526b). A aritmética, “por tratar apenas dos números em si, destituídos de corpos visíveis ou palpáveis, ultrapassa a mutabilidade e dirige-se à verdade e à essência” (SOARES, 1999, p. 213). O conhecimento sensível mostra-se puramente relativo, e ao perceber a realidade de maneira confusa em sua aparente multiplicidade, não oferece nenhum conhecimento estável: diferentes observadores podem estabelecer opiniões distintas acerca de um mesmo objeto, comprometendo a percepção da unidade ideal.

A geometria¹¹², por seu turno, seria encarada de forma a contrastar o aspecto semântico ao seu emprego científico, por ter como objetivo último não a mensuração da Terra, mas ensinar ao futuro governante a perceber suas figuras com os olhos da alma (SOARES, 1999, p. 213). Platão concedia grande valor à geometria como forma de afastamento da esfera mutável da realidade, uma vez que “tem em vista o conhecimento do que existe sempre, e não do que a certa altura se gera ou se destrói” (527b). Os geômetras se valem de figuras visíveis para estabelecer seus raciocínios, embora não seja em razão delas que efetuam os cálculos, mas da idealização das figuras geométricas. Nesses termos, a geometria agiria no sentido de impulsionar a alma para a essência, ao conceber entes abstratos, imutáveis e eternos: o quadrado, o círculo ou o triângulo em si mesmos, ao invés das suas manifestações visíveis.

Além da aritmética e da geometria, fariam parte do currículo dos filósofos também a astronomia e a harmonia (música *stricto sensu*)¹¹³. Em relação à astronomia, Platão destaca que para muito além da sua utilidade prática, poderia auxiliar na elevação à essência (527d). A astronomia era entre os gregos uma das ciências mais elevadas, entretanto, Platão a considera como possuidora de uma função unicamente propedêutica, pois por mais belos que fossem os astros, por serem sensíveis, ainda estariam muito distantes da verdadeira beleza, apreensível somente por meio da razão. E ao contrário do que Gláucon supunha de forma apressada, não era ao fato de fazer com que os homens voltassem os olhos para o alto que a astronomia seria capaz de levar “a alma a olhar para cima” (529a-c). A astronomia não

¹¹² Há referência a uma outra ciência muito próxima à geometria: a estereometria. Para os gregos a geometria significava o que hoje designamos como “geometria plana”, enquanto a estereometria seria comparável à nossa “geometria espacial”. “Depois da superfície, pegamos nos sólidos em movimento, antes de nos ocuparmos deles em si. Ora o que está certo é que, após a segunda dimensão, se trate da terceira, que é a dos cubos e a que possui profundidade” (528a-b).

¹¹³ Conforme Marrou (1973, p. 123) essas disciplinas formavam o *Quadrivium* pitagórico. No *Teeteto* (145a) elas são enumeradas como integrantes na educação do personagem que dá nome ao diálogo.

poderia resumir-se à prática da observação dos astros e seus movimentos, devendo fornecer exemplos para o estudo dos entes superiores (529d), ou seja, o astrônomo, a exemplo do geômetra, usaria a observação de elementos sensíveis no desenvolvimento de um saber a respeito da realidade inteligível. A aparente organização dos astros denota apenas os paradigmas ideais da realidade suprassensível.

O estudo da harmonia seria capaz de moldar os ouvidos, da mesma forma como a astronomia o fizera com os olhos, “e as próprias ciências são irmãs uma da outra, tal como afirmam os Pitagóricos e nós, ó Gláucon, concordamos¹¹⁴” (530e). Conforme explica Guthrie (1990b, p. 503), a harmonia se ocupa dos movimentos audíveis ao invés dos visíveis, embora ambos se orientem do mesmo modo. Sendo muito próxima à astronomia, a harmonia também tinha por escopo o estabelecimento de pontos de partida sensíveis para estudos de ordem abstrata, isto é, se ocuparia das razões e proporções matemáticas da música. Crombie (1990, p. 140) assinala a dificuldade de interpretação do que Platão verdadeiramente pretendia com a inserção da astronomia e da harmonia no seu plano de estudos, e que aparentemente essas ciências estavam relacionadas com o estudo de aspectos da natureza física que demonstrariam claramente a ordem racional.

A argumentação platônica assinala a impossibilidade de se chegar à dialética sem antes se desvencilhar da simples percepção sensível do mundo, daí a grande importância das ciências matemáticas, que elevam o pensamento ao um estágio mais abstrato, descrevendo a existência das realidades verdadeiras e não-sensíveis. Ao perceberem as ações matemáticas não como tentativas de explicação do mundo sensível, mas como ferramentas de aproximação da realidade inteligível, os futuros governantes estariam aptos a enfrentar a etapa decisiva da sua formação.

4.3.2 A Dialética enquanto ciência verdadeira

Todas as disciplinas matemáticas deveriam ser encaradas no tocante às suas afinidades, de modo a que se tenha uma visão sinótica de todas elas; caso contrário, todo o esforço educativo teria sido inútil. Embora tal empresa se mostrasse gigantesca, representava ainda um trabalho preliminar, meramente um prelúdio do que verdadeiramente os filósofos deveriam aprender: a dialética, única ciência capaz de fazer alcançar a Forma do Bem, que se

¹¹⁴ Uma das raras referências diretas que Platão faz aos pitagóricos, embora seja possível, em várias passagens, constatarmos a sua influência.

configura como limite máximo do inteligível¹¹⁵ (431d-432b). No bojo da *paidéia* dos governantes, a dialética é de longe o trecho mais árduo e exigente do caminho formativo¹¹⁶, “com o qual a alma se desliga completamente do sensível para alcançar o puro ser das Ideias e, avançando através das Ideias, chega à visão do Bem, ao *conhecimento máximo*” (REALE, 1990, p.260).

O método dialógico é a forma própria da investigação filosófica: Platão define a dialética como a arte de interrogar e responder, a arte de dar e receber explicações¹¹⁷ (531e), ou seja, a capacidade de captar as Ideias, de pensar logicamente, de forma que o conteúdo do pensamento corresponda à Realidade¹¹⁸ (GRUBE 1994, p. 362). Essa é a definição tradicional do método socrático de refutação, o *elenchos*, e da concepção de educação que ele carrega, do qual havia brotado a teoria e a arte lógica da dialética platônica. É possível observar de forma nítida que a experiência que Platão vivera na sua juventude, “como aquilo que transformava interiormente o homem e fazia a grandeza dos diálogos socráticos, continua ainda agora a ser para ele o verdadeiro título de legitimidade da filosofia dialética como autêntica *paidéia*” (JAEGER 1989, p. 624).

Todavia, Platão intenta evidenciar a distinção entre retórica e dialética. O diálogo filosófico, que possui uma profunda função pedagógica, não poderia admitir um procedimento que o tornasse semelhante às batalhas erísticas, repletas de estratagemas e raciocínios capciosos; crítica que recai sobre as práticas da retórica sofística como ferramentas de persuasão psicológica. O diálogo deve, ao contrário, buscar a verdade mediante a eliminação de todos os equívocos e vícios argumentativos, pautando-se em um legítimo procedimento heurístico, método de investigação, de descoberta e de ensino (*FILEBO*, 16e-17a). O projeto dialético-pedagógico de Platão representa um modelo de educação identificado com a própria filosofia: “sua filosofia é essencialmente pedagógica” (PAVIANI, 2008, p. 23).

Platão reitera que não havia outro método de pesquisa além da dialética, capaz de buscar a essência de cada coisa, pois as outras artes, as disciplinas empíricas, têm seu foco nas opiniões e aspirações dos homens, servindo para “a produção e composição, ou para cuidar

¹¹⁵ A dialética “enquanto conhecimento verdadeiro, que se distingue da ignorância e também da opinião, ela é sinônimo de filosofia: o filósofo é um dialético. A dialética pode ser considerada a única ciência verdadeira: ela é o conhecimento da realidade” (BRISSEAU e PRADEAU, 2010, p. 33).

¹¹⁶ Platão já havia se referido à dialética como a parte mais difícil da filosofia (498a).

¹¹⁷ Crombie (1990, p. 140) destaca que a dialética em Platão traz vários significados: o propósito cortês e cooperativo de manter a verdade durante um diálogo; o intento de explicar algo que resista ao exame e que sobreviva às “refutações amistosas” de um companheiro de investigação; a distinção e a qualificação; e às vezes também o amplo ponto de vista sinótico do qual vê as coisas em suas inter-relações.

¹¹⁸ Conforme o *Fedro* (266b) a dialética permite ver a unidade na multiplicidade, capacitando para falar e pensar melhor.

dos produtos naturais e artificiais” (533b). Portanto, somente através do diálogo enquanto método é possível a depuração do pensamento, afastando o espírito da falsa ciência, “por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguro os seus resultados, e que realmente arrasta aos poucos os olhos da alma da espécie de lodo bárbaro em que está atolada e elevando-os às alturas” (533d).

Para melhor entendermos o duplo movimento da dialética, o ascendente, que de Ideia em Ideia intui o Bem supremo; e o descendente que partindo do princípio não-hipotético (o próprio Bem) reconstitui a série de Ideias, sem se amparar em nenhuma experiência, somos obrigados a voltar ao final do Livro VI, quando Platão enseja definir o estágio mais elevado do último segmento da linha, como aquele que

o raciocínio atinge pelo poder da dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas hipóteses de fato, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até aquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias (511b-c).

Na concepção de Paviani (2008, p. 81), Platão tem consciência de que a educação dialética é algo que exige maturidade intelectual e afetiva, sendo justamente a dialética descendente, aplicada na *República* e no *Timeu*, de fato, o projeto pedagógico mais alto e distante da proposta educacional dos sofistas.

O dialético é aquele que apreende a essência (*ousia*) de cada coisa; forçosamente, todos aqueles que não forem capazes de alcançar verdadeiramente tal essência, não terão condições de compreender o próprio objeto do seu estudo. Da mesma forma ocorre com o conhecimento sobre o Bem: se um homem não for capaz de definir a Ideia do Bem, separando-a das demais, exaurindo todas as refutações e buscando apresentar provas, não mediante ao que parece, mas baseando-se no que é, e avançar através de todas as objeções mantendo um raciocínio infalível, nada saberá do Bem senão o que lhe oferece a opinião (534b-c).

Dentre todas as ciências a dialética estaria no ponto mais elevado, “é a fronteira que delimita o saber humano” (JAEGER, 1989, p. 625), não sendo possível postular um conhecimento que lhe fosse superior (534e); nesse sentido, não se refere apenas ao método, mas também se identifica com o próprio conteúdo do conhecimento filosófico. Pela dialética a

alma se eleva a uma visão de conjunto das ciências, sendo capaz de ir além dos princípios e das hipóteses de cada uma delas, até o conhecimento não-hipotético, convertendo-se no eixo da formação intelectual. Somente através da dialética seria possível chegar ao verdadeiro conhecimento, e, por conseguinte, à fundamentação ética necessária para a prática da governança, pois apenas quem conhece o Bem será capaz de colocá-lo em prática.

4.3.3 A seleção e a progressiva formação dos governantes-filósofos

O corpo das ciências que o futuro governante forçosamente haveria de se fazer possuidor estava, pois, definido. Sócrates dá a tônica das próximas reflexões reconhecendo que restava realizar a escolha dos indivíduos a que se destinariam estes estudos, e de que maneira (535a). Fazendo lembrar critérios já mencionados, define os escolhidos para se elevarem até a última etapa formativa como os possuidores de um amálgama de características: devia-se preferir os mais firmes e corajosos, e na medida do possível, os mais belos, fortes e distintos. Era essencial que possuíssem também as características necessárias à cultura superior do espírito, tais como argúcia, facilidade de compreensão, boa memória, tenacidade e paixão pela verdade (535b-c).

Certamente seriam poucos, talvez apenas um (502b), os que conjugando todas essas qualidades seriam chamados a se colocarem à frente do Estado perfeito, fossem homens ou mulheres. Mais uma vez Platão destaca que a existência da sua *Kallípolis* estava subordinada à escolha bem feita de seus governantes:

Se formos buscar homens de boa constituição física e intelectual, para educarmos nestes estudos e treinos, a própria justiça não terá nada a censurar-nos, e salvaremos a cidade e a constituição. Mas se trouxermos para estas atividades pessoas sem valor, obteremos o efeito exatamente inverso, e despejaremos sobre a filosofia uma onda de ridículo ainda maior (536b).

É certo que se a seleção dos que iriam governar não fosse realizada de forma criteriosa, a existência da Cidade ideal estaria seriamente ameaçada, e a filosofia correria o risco de permanecer no estado de descrédito e impotência observado até então. Portanto, era

necessário que o processo formativo, e, por conseguinte, a seleção dos melhores¹¹⁹, tivesse início já na tenra idade¹²⁰. Com efeito, além da educação primária pela música e pela ginástica, prescrita nos Livros II e III, Platão estabelece que as crianças deveriam entrar em contato com as matemáticas desde muito cedo, embora o seu aprendizado guardasse um caráter lúdico, pois, como ressalta Jaeger (1989, p. 627) “toda a iniciação prematura da cultura espiritual tropeça com um obstáculo enorme: a falta de interesse da criança em aprender”. Afirmo o Sócrates platônico que nada permanece na alma que tenha entrado pela violência, “por conseguinte, meu excelente amigo, não eduques as crianças no estudo pela violência, mas a brincar, a fim de ficares mais habilitado a descobrir tendências naturais de cada um” (536e-537a). Sem dúvida, essa é uma das passagens em que resplandece a sensibilidade pedagógica de Platão, atingindo em cheio com sua crítica o didatismo homogeneizante dos modelos educacionais contemporâneos, que muitas vezes castram as potencialidades intrínsecas dos alunos em nome da padronização curricular.

Era essencial também que as crianças tivessem a oportunidade de observar combates reais, para que como jovens cães de caça pudessem “provar o sangue”¹²¹ (537a), “e para vencerem o horror ao estudo” (JAEGER, 1989, p. 627). Todavia, quando os jovens atingissem a idade de dezessete ou dezoito anos, a educação da mente seria temporariamente interrompida, para que se submetessem a dois ou três anos de educação física¹²². Não poderiam ser oferecidos concomitantemente o ensino físico e o espiritual, pois “a fadiga e o sono são inimigos do estudo. Ao mesmo tempo, esta é uma prova e não das menores, para saber quem é que brilha na ginástica” (537b).

No final do período de instrução física obrigatória, ocorreria a primeira grande seleção, dentre os que completavam vinte anos. Os escolhidos teriam honras mais elevadas que os outros, e durante os dez anos seguintes dedicar-se-iam ao estudo sistemático do conjunto de conteúdos vistos de forma lúdica na infância, isto é, se ocupariam exclusivamente das disciplinas matemáticas. Platão prescreve esse período propedêutico frente aos perigos

¹¹⁹ A seleção e formação dos governantes-filósofos devem ser pensadas em conexão com o princípio da especialização das funções na Cidade ideal, abordado no item 3.5 da presente dissertação, na medida em que as três classes constitutivas do estado platônico (artesãos, guardiões auxiliares e governantes) se constituiriam a partir dos resultados obtidos em cada fase seletiva do processo educacional.

¹²⁰ Marrou (1973, p. 116) reitera que para Platão, como para todos os gregos, a educação propriamente dita iniciava aos sete anos.

¹²¹ Platão já havia afirmado que os guardiões, pelas suas características, se assemelhariam a cães de boa raça, sendo brandos como os conhecidos e acerbos com os estranhos (375e).

¹²² Conforme Jaeger (1989, p. 627) essa era idade em que Atenas instruíra como efebos os moços varões aptos para o serviço militar, que durava dos dezoito aos vinte anos. Dessa forma, Platão estaria se adaptando às práticas de seu tempo, embora acrescente um terceiro ano ao serviço das armas.

que surgem devido ao mau uso da dialética, quando os jovens, atendo-se apenas à sua capacidade refutativa, desprezam a busca do Bem. “Calculo que não passa despercebido que os rapazes novos, quando pela primeira vez provam a dialética, se servem dela como um brinquedo, usando-a constantemente para contradizer, e imitando os que os refutam, vão eles mesmos refutar outros” (538b). Ao refutarem qualquer concepção que lhes fosse apresentada, os jovens acabariam por perder o respeito pelas tradições, o que os faria cair em um perigoso relativismo moral¹²³. Essa é a razão pela qual a dialética não pode ser introduzida no currículo dos muito jovens, mas apenas oferecida aos homens cuja maturidade os fez comedidos, e da sua atividade mais honrada¹²⁴. É na maturidade, quando as paixões da juventude se arrefecem, que a alma, se bem dotada e preparada, torna-se capaz de contemplar a verdade, ou como salienta Koyré (1988, p. 99), *sapientia filia temporis*. Para Jaeger (1989, p. 630), Platão se esforça por fazer compreender a diferença entre *paidéia* e *paidia*, isto é, entre cultura e jogo, já que o método dialético seria a única maneira de atingir a verdade suprema.

Dessa forma, ao completarem trinta anos, os postulantes aos cargos dirigentes seriam submetidos a um novo exame, ainda mais rigoroso, e somente aqueles que possuíssem natureza dialética, sendo “sólidos nas ciências, sólidos na guerra e nas restantes exigências das leis”, estariam aptos a ascender ao próximo estágio do processo formativo (537b-d). Durante os próximos cinco anos entregar-se-iam totalmente à dialética, a verdadeira ciência. No que tange especificamente à dialética, os estudantes seriam observados quanto a sua capacidade de prescindir “dos olhos e dos outros sentidos, de caminhar pelo próprio Ser pela verdade” (537d).

No entanto, a exemplo do prisioneiro que fora liberto da caverna, os filósofos teriam que voltar ao âmago da sua antiga morada, pondo-se durante mais quinze anos a serviço da Cidade, para exercerem toda a sorte de funções auxiliares, ganhando valiosa experiência no que diz respeito à sua organização. Nessa fase, seriam novamente “postos à prova, a ver se, solicitados em todos os sentidos, se mantêm firmes ou se deixam abalar” (539e-540a). E somente aos cinquenta anos de idade os que se saíssem vitoriosos, pela força de exaustivos e perseverantes esforços, poderiam se dedicar inteiramente à contemplação filosófica, da mesma forma como estariam aptos a serem escolhidos como os verdadeiros e excelsos chefes, os reis-filósofos da Cidade platônica.

¹²³ Clara referência aos jogos erísticos promovidos por alguns sofistas, de onde surge o descrédito da filosofia.

¹²⁴ Na *Carta VII* Platão caracteriza a prática da dialética como um deixar-se refutar em benevolentes refutações (344b).

4.4 O papel do filósofo no Estado Ideal: governante e educador

Ao final de tão longa, criteriosa e sólida formação, é inequívoco que o filósofo seria o mais sábio, e, por conseguinte o mais justo dentre os cidadãos. A ele caberia o comando da Cidade, pois fora quem melhor se desenvolveu durante o longo processo pedagógico que se desdobra desde que era ainda uma criança. A sua ascensão até o mundo inteligível o faria possuidor das atribuições às quais se espera de um governante perfeito. Conforme Paviani (2003, p. 48), o Bem atribui uma dimensão moral aos graus de realidade e aos modos de conhecer. Dessa forma, as questões ontológicas e epistemológicas ventiladas nos Livros VI e VII se encontram em estreita conexão com os aspectos éticos da proposta platônica, que por sua vez não podem ser pensados distantes das questões político-educacionais: quem confunde o ser com o parecer não será capaz de governar de forma justa. Afirma Piettre (1985, p. 34), que os filósofos “agindo em consonância com o saber que possuem acerca das realidades verdadeiras – da justiça, da virtude..., do Bem – estabelecerão, não uma sombra ou uma caricatura da cidade, mas uma cidade justa, como a que foi descrita anteriormente”.

Assim, tendo chegado ao conhecimento das Ideias supremas, o filósofo quando retornasse ao mundo sensível não ansiaria pelo poder, da mesma forma que não cultivaria o orgulho nem se deixaria seduzir pelas honrarias e benesses inerentes à sua sublime função de governante. Platão enfatiza que “na cidade em que os que têm de governar são os menos empenhados em ter o comando, essa mesma é forçoso que seja a melhor e a mais pacificamente administrada, e naquela que os que detêm o poder fazem o inverso, sucederá o contrário” (520d). Nota-se que na Cidade ideal, política e moralidade estariam indissociavelmente ligadas. Piettre (1985, p. 55) assinala que a ideia de uma arte política específica, que faz concessões à imoralidade (ambição, paixões, intrigas, mentiras) é inteiramente estranha a Platão. Era forçoso, portanto, que o guardião-filósofo mantivesse uma conduta ilibada, já que as suas ações, pela notoriedade e relevância de seu cargo, serviriam como parâmetros de comportamento para cidadãos da *polis*.

A esse respeito, Trabattoni (2010, p. 190) ressalta que “a natureza do saber ao qual aspira o filósofo é a qualidade decisiva para fazer dele o único homem verdadeiramente político”. Por conseguinte, a arte política na sua manifestação autêntica não poderia se prender às aparências, nem estar sujeita às demandas contingenciais inerentes aos modelos políticos degenerados. Jaeger (1989, p. 579) afirma que os caprichos da massa haviam se tornado a pauta primária da conduta política, e a adoção do coro popular como parâmetro vai pouco a pouco se espalhando por todos os aspectos da vida comunitária, inviabilizando “uma

autêntica educação do Homem, orientada de acordo com a pauta dos valores imutáveis”. Enfaticamente, temos que o problema nuclear dos Estados existentes era a ausência de parâmetros supremos no que tange às instâncias normativas e legislativas. Frente à caótica conjuntura política com a qual se deparava, Platão entende a filosofia como único caminho capaz de fornecer a verdade suprema, que permitiria um governo sábio do Estado.

Após ter contemplado o Bem em si, o filósofo, agora investido da suprema magistratura, o usaria como paradigma para governar, tendo em vista o melhor não para si próprio ou para os seus, mas a felicidade de toda a Cidade. A respeito da felicidade dos diferentes grupos que compõem a sociedade, Platão demonstra que cada parte da alma possui desejos próprios, sendo os prazeres referentes à satisfação desses desejos, agradáveis à parte da alma que governa cada grupo (581a-c). Platão obviamente considerava os prazeres de ordem intelectual, granjeados pelos filósofos, superiores e mais verdadeiros do que os vinculados à busca pela fama e pela riqueza (583b), dessa forma, “também os prazeres referentes ao gosto do lucro e da vitória, seguindo a ciência e a razão, e procurando, em sua companhia, os gozos que o bom senso lhes indica, partilharão dos prazeres mais verdadeiros de que é possível fruir [...]” (586d). As diferentes classes encontrariam a felicidade mediante a execução da sua tarefa específica, cujo resultado saciaria a porção da alma a que tendem os seus desejos, desde que se mantivessem sob a supervisão do elemento racional.

Todas as funções administrativas, judiciárias e legislativas da Cidade estariam nas mãos do rei-filósofo, e sob seu cetro repousaria a possibilidade de implantação da verdadeira justiça. Entretanto, era de vital importância que o governante se mantivesse atento à manutenção dos processos de seleção e educação sobre os quais toda a organização da Cidade estaria fundamentada. Com efeito, à predição platônica da imperiosa aproximação entre filosofia e política seria acrescida a prerrogativa educacional, pois “não adiantaria mudar as leis nem as constituições sem renovar a substância moral, sem a qual não passam de arcabouço vazio” (GOERGEN, 2009, p.31).

Mostrava-se irrevogável a necessidade de que o supremo magistrado da Cidade ideal fosse um autêntico filósofo na expressão mais elevada do termo. A forma esmerada como a proposta platônica é construída não permite dúvidas de que a única forma de se produzir tal espécie de indivíduo seria através de uma educação que conduzisse as melhores índoles à verdadeira filosofia, protegendo-as da corrupção. Afirma Platão que os governantes ensinariam continuamente a outros para serem como eles, deixando-os como guardiões da Cidade (539b).

Por conseguinte, caberia também ao filósofo-rei a responsabilidade de zelar pela formação dos que o iriam suceder; bem como a formação dos demais cidadãos da *polis*, pois, embora todo o processo educacional visasse à lapidação do supremo governante, todos iriam compartilhar da mesma educação, até o momento em que o metal presente em suas almas falasse mais alto e cada cidadão fosse encaminhado para a função que lhe era própria. Para Goergen (2009, p.31) “a formação do cidadão é o único caminho adequado para refazer a relação degenerada entre a *politeia* e a *paidéia*, ou seja, entre política e educação”. Isso nos permite afirmar que antes de ser o projeto de edificação de um Estado ideal, a *República* caracteriza o esforço de Platão no sentido de formar um novo homem.

A justiça, cuja busca motivou o delineamento da Cidade ideal, e que se efetivaria através da perfeita comunhão e da organização hierárquica entre as partes constitutivas do Estado (governo, defesa e produção) e da alma (racional, animosa e concupiscível), somente poderia ser atingida através da educação adequada dos cidadãos. Platão destaca, ainda no Livro IV, que “devem os encarregados da cidade apegar-se a este sistema de educação, a fim de que não lhes passe despercebida qualquer alteração, mas que a tenham sob vigilância em todas as situações, para que não haja inovações contra as regras estabelecidas [...]” (424b). O filósofo além de se incumbir da contemplação filosófica e da ação política, deveria também se converter em educador, zelando para que cada cidadão desenvolvesse a sua virtude intrínseca, responsável por orientar a sua ação específica dentro da *polis*: a temperança para os artesãos; a coragem para os guardiões; e a sabedoria para os governantes. Alcançado esse nível de transformação individual e social, o destino do homem, e conseqüentemente da Cidade, já não dependeria da intervenção dos deuses, como proclamavam os poetas, tampouco da aquisição de técnicas políticas e de manutenção do poder, conforme as concepções sofisticadas. “O destino do homem se realizaria pela construção de uma nova ordem, a partir da premissa da autodeterminação moral do próprio ser humano sobre a base do conhecimento da ideia de bem” (GOERGEN, 2009, p. 31).

A perspectiva do governante-filósofo como educador torna necessário recorrermos novamente à alegoria da caverna, pois o paradigma do prisioneiro que depois de liberto e curado da sua cegueira é forçado a retornar à escuridão, demonstra que o saber não somente legitima o poder, mas também obriga os sábios a exercê-lo. Sendo o único a ter ascendido ao sumo Bem, caberia somente ao filósofo a missão de conduzir os homens para fora da caverna, libertando-os das cadeias da ignorância as quais estavam presos. Nesses termos, o rei-filósofo teria como dever primordial a condução dos que estão sob sua égide ao encontro da luz. “Educar consiste em ajudar o educando a ascender sempre para o alto, a fim de poder

contemplar o mundo superior. A ascensão da caverna simboliza a caminhada da alma em direção ao mundo inteligível; é, portanto, uma libertação” (TEIXEIRA 1999, p. 67).

É certo, porém, que nem todos terão condições de contemplar os níveis mais luminosos da realidade, a estes, incapazes de perceber a verdade de forma pura, ela seria apresentada de maneiras diversas, reduzida à forma de símbolo e de mito. Essa, portanto, se configura em uma das tarefas políticas mais importantes dos guardiões-filósofos, que se revela também no seu aspecto pedagógico: transmitir a verdade que se mostra somente ao pensamento puro, de modo que fosse acessível a todos (KOYRÉ, 1988, p. 105). Como exemplo paradigmático da assertiva de que a verdade pura deveria ser oferecida de forma simplificada para as almas não credenciadas a vislumbrá-la em sua totalidade, temos o mito dos metais (415a-c), cuja fundamentação mítico-religiosa pretendia evidenciar a verdade inelutável das diferentes naturezas possíveis em cada indivíduo¹²⁵. Platão tinha plena convicção da necessidade da seleção minuciosa que iria indicar, sem influências ou interferências de ordem externa, a função específica de cada cidadão; porém, como questiona Durant (2000, p. 43) “o que irá evitar que aquela grande maioria não selecionada no primeiro teste e aquele grupo menor, embora mais vigoroso e capaz, de eliminados peguem em armas e esmaguem essa nossa Utopia, transformando-a numa recordação que se esfarela?” Platão responde esse questionamento acerca de um aspecto que era de importância fundamental para a estrutura da sua *Kallípolis*, ao sugerir “uma nobre mentira, daquelas que se forjam por necessidade” (414b), afirmando que a posição de cada cidadão no corpo social da Cidade havia sido determinado por um primado divino. Esse procedimento, pois, não representava um falso juízo, ao contrário, caracterizava a prática educativa primária de traduzir a verdade de modo a se tornar plausível à compreensão comum.

No entanto, é evidente que os detratores da proposta político-educacional platônica não se furtariam de utilizar a fundamentação mitológica do princípio de divisão comportamental, e conseqüente especialização funcional, como forma de promoverem sua tacanha leitura antiplatônica. Karl Popper (1974, p. 157) afirma que nada está mais de acordo com a moral “totalitária” de Platão do que a sua defesa das mentiras de propaganda, e que a fé e a religião não poderiam ser equiparadas a uma “mentira oportunista”. Essa leitura superficial e tendenciosa do mito dos metais (na verdade de toda a *República*) revela uma falha hermenêutica básica, que notoriamente não imaginaríamos ser possível imputar a alguém do calibre intelectual de Popper, pois deixa de levar em consideração o contexto

¹²⁵ Ver o item 3.5.

argumentativo da obra e os pressupostos ético-epistemológicos que o configuram. Em defesa do projeto platônico ergue-se a concepção de que no seu âmbito interno, amparado nas reflexões dos Livros VI e VII, o conhecimento da realidade inteligível garantiria o estabelecimento de princípios éticos capazes de orientar sabiamente a organização social no seio do Estado, na forma de uma verdade que se impunha, mas que não poderia ser compreendida por mentes não totalmente esclarecidas.

Somente leituras externas e descontextualizadas do conceito de um governo pautado em princípios racionais absolutos poderiam conceber um pretensível caráter “totalitário” da *Politeia* platônica. A leitura popperiana, por seu turno, se propõe abertamente a encontrar na *República* qualquer traço que fundamente essa concepção absurda. Popper (1974, p. 160) ao declarar que para Platão o filósofo não é o devotado buscador da sabedoria, mas seu orgulhoso possuidor, comandante de uma *sofocracia*¹²⁶, não leva em consideração (ou talvez tenha deliberadamente ignorado) a longa, desgastante e criteriosa formação dos governantes-filósofos, e especialmente as recomendações platônicas no sentido de evitar que existissem diferenças entre o interesse pessoal dos governantes e o bem da Cidade, ou que o poder de direito estivesse de alguma forma vinculado ao poder econômico.

Nesse contexto cabe o questionamento acerca das possíveis motivações obscuras do rei-filósofo, pois se ele não poderia acumular riquezas, tampouco estaria afeito a regozijar-se com honrarias e bajulações, vivendo de forma mais frugal do que qualquer artesão, qual seria a sua motivação para governar, além da aceitação do fardo que a sorte o havia destinado? Platão reitera que os filósofos governariam por amor à Cidade, “não porque é bonito, mas porque é necessário” (539b), ou conforme indica ainda no Livro I:

o maior dos castigos é ser governado por quem é pior que nós, se não quisermos governar nós mesmos. É com receio disso, me parece, que os bons ocupam as magistraturas, quando governam; e então vão para o poder, não como quem vai tomar conta de qualquer benefício, nem para com ele gozar, mas como quem vai para uma necessidade, sem ter pessoas melhores do que eles, nem mesmo iguais, para quem possam relegá-lo. Efetivamente, arriscar-nos-íamos, se houvesse um Estado de homens de bem, a que houvesse competições para não governar, como agora há para alcançar o poder, tornar-se-ia então evidente que o verdadeiro chefe não nasceu para velar pela sua conveniência, mas pela dos seus súditos. De tal maneira que todo aquele que fosse sensato preferiria receber benefícios de outrem a ter o trabalho de ajudar aos outros (347c-d).

¹²⁶ Governo dos sábios, que embora tenha para Popper obviamente um sentido pejorativo, não representa, em absoluto, uma proposta descabida.

Ora, os filósofos governariam não porque anseiam pelo poder ou almejam riquezas e honrarias, mas seriam persuadidos a governar porque não haveria ninguém melhor qualificado para a função. É certo que o governante da Cidade ideal não receberia qualquer benefício além da satisfação de conduzi-la segundo o princípio racional, dessa forma, qualquer pessoa que prezasse mais os seus próprios interesses do que o bem estar da Cidade e de seus habitantes evitaria a todo o custo a obrigação de governá-la. Ademais, Platão não redige a *República* como alguém que prescreve um rígido receituário a ser cumprido *ad litteram*, mas intenta realizar uma crítica radical ao sistema educativo grego da sua época, o que não diminui o seu valor enquanto ideal normativo. Os detalhes concernentes à reflexão sobre a proposta de edificação do Estado ideal são menos importantes (em alguns casos até mesmo irrelevantes) frente ao princípio paradigmático de que somente a sabedoria, ou seja, as potencialidades naturais acrescidas de uma sólida formação, e jamais a riqueza, legitimaria o poder político¹²⁷. A crítica que Platão faz à democracia é direcionada ao contexto grego do século IV a. C., e não à “sociedade aberta” do século XX, como Popper parece absurdamente ignorar. Além disso, como afirma Durant (2000, p. 46), no bojo do projeto platônico a carreira política “estará aberta para o talento, onde quer que ele venha a nascer. Esta é a democracia das escolas – cem vezes mais honesta e mais eficiente do que uma democracia das eleições”.

Paviani (2003, p. 43) enfatiza que é necessário ter em mente que para Platão o filósofo “não é apenas um intelectual, mas uma pessoa com sabedoria, bondade, moderação, coragem e principalmente justiça”. Eis a razão pela qual somente aos filósofos, aperfeiçoados pela educação e pela idade, dever-se-ia entregar o governo da Cidade (487a). Sem hipocrisia, sem troca de favores e sem conluios políticos o candidato mais excelso seria escolhido, unicamente pela sua aptidão em desenvolver simultaneamente, e da melhor forma possível, as atividades político-pedagógicas em sua dimensão prática e a busca teórica pela verdade. Por conseguinte, seria a educação, em todas as suas implicações, a pedra angular de toda a estrutura sócio-política expressa na *República*. Esta é, sem dúvida, a prova cabal de que o rei-filósofo deveria ser, além de chefe supremo do Estado, também o sumo educador da sociedade perfeita que Platão idealiza.

A *polis* de Platão, fundada em *logos* e cuja premissa fundamental estava ampara em uma *paidéia* filosófica, se configura na primeira e mais audaciosa proposta de reforma educacional, visando antes de tudo à verdadeira justiça e autêntica paz social. Se essa reforma é ou não possível, não cabe a nós, tampouco a Platão responder. Pois “pouco importa, de

¹²⁷ Nas *Leis*, Platão afirma que o governo não deveria ser entregue a ninguém pelo simples fato de ser rico, ou distinguir-se por alguma vantagem do mesmo gênero (715b-c).

resto, que a nossa Cidade seja realizável ou não, na prática. Sabemos o que ela é em ideal, e isso deve bastar-nos, quer para guiar a nossa ação, quer para nos permitir compreender, e julgar, as Cidades imperfeitas, nas quais o destino nos obriga a viver” (KOYRÉ 1988, p. 110).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a pesquisa dirigida aos temas clássicos se mostra árdua, ela é, na mesma proporção, extremamente gratificante. Ao lermos as obras de Platão esses sentimentos se acentuam, na medida em que a redação na forma de diálogos confere aos textos platônicos uma característica jamais alcançada por outro pensador: serem, a um só tempo, belíssimas peças literárias e ricas obras filosóficas. E por não expor as suas doutrinas de maneira analítica, Platão obriga seus estudiosos a uma pesquisa adicional, na tentativa de reconstruir o contexto em que o diálogo se desenvolve, permitindo compreender além do que está efetivamente escrito, também ao que o autor faz alusão, e às vezes até mesmo o que ele omite.

Os objetivos socrático-platônicos dos primeiros diálogos apontavam para a necessidade de se estabelecer princípios capazes de transcender o formalismo ético-religioso que estava na base da educação, e que, por conseguinte, definia as noções de moralidade da sociedade grega; embora ainda não tivessem condições de estabelecer de forma clara quais seriam fundamentalmente esses princípios. O desenvolvimento da filosofia platônica, o seu amadurecimento intelectual mediante a inserção de novos conceitos, permitiu estabelecer as bases ontológicas e epistemológicas que legitimavam as concepções ético-políticas que os diálogos da juventude apresentavam de maneira pouco conclusiva. Nesse sentido, a *República* representa o ponto de equilíbrio entre as investigações éticas herdadas de Sócrates e as novas preocupações metafísicas de Platão.

Na *República* Platão busca definir a essência da justiça, entendida como a virtude das virtudes. Esse texto é, sem dúvida, a obra prima de Platão e talvez o escrito mais importante da filosofia: apresenta-nos um panorama de profusão intelectual incomparável, versando sobre temas éticos, políticos, educacionais, ontológicos, epistemológicos, teológicos, psicológicos e estéticos. Entretanto, os diversos temas que a obra aborda não surgem nem podem ser analisados de forma fragmentada, pois representam uma unidade harmônica.

O nosso estudo ousou investigar o tema da justiça na *República*, tendo em vista os conceitos de educação e virtude, que se conjugam na proposta de um Estado ideal governado por legítimos filósofos. Platão nutria um profundo descontentamento em relação à situação da política grega do seu tempo, corrompida pela ascensão de governantes que se pautavam na retórica vazia e persuasiva ensinada pelos sofistas, e cuja administração contemplava unicamente os interesses de grupos particulares. Acresce-se a este panorama a imensa decepção pelo fato de Sócrates, mestre e arquétipo de perfeição moral, ser condenado injustamente à morte, por força de uma democracia corrupta.

Platão considerava que o discurso persuasivo e relativista dos sofistas estava pondo em crise a *paidéia*, e que a virtude não poderia ser vinculada exclusivamente a uma técnica política. Bem sabemos que os sofistas desempenharam um papel de extrema importância para o desenvolvimento do pensamento grego. No entanto, Platão conviveu com os resquícios do movimento sofista, quase que completamente descaracterizado e já moralmente deficitário, de onde podemos inferir a plausibilidade da crítica platônica. Ao afirmar que os homens viviam sob a escuridão, e tudo em que sempre acreditaram não passava de sombras, Platão conclui que uma reforma na sociedade pressupunha inevitavelmente uma reforma no paradigma educacional que formava os cidadãos; tomando para si a missão de buscar um modelo político capaz de promover a verdadeira justiça, a partir da formação de cidadãos virtuosos.

Entretanto, é necessário ter em mente que a virtude a qual nos referimos difere da significação que hoje se depreende do termo, ou seja, não se resume às questões de ordem moral, nem pode ser considerado simplesmente como sinônimo de pureza ou bondade. O termo grego *arete*, que é tradicionalmente traduzido por virtude, faz alusão ao cumprimento da missão própria de um ser; portanto, falar em virtude no contexto da *República* é fazer referência às qualidades intrínsecas a cada cidadão, e que orientariam a sua ação específica na Cidade. O homem virtuoso para Platão era aquele que cumpria a função para a qual estivesse naturalmente disposto, o que obviamente não exclui os aspectos morais inerentes à convivência em comunidade.

Seria precisamente na concepção de virtude como desenvolvimento de uma função própria que Platão estabelece as bases do seu Estado Ideal, e a determinação da essência da justiça. A divisão comportamental dos cidadãos e a consequente especialização funcional, fornecia à Cidade uma harmonia baseada na organização hierárquica das funções, de acordo com a sua complexidade e tendo em vista a eficiência na sua execução. Os homens não são iguais uns aos outros e não há nessa afirmação nada de preconceituoso, como não há também qualquer resquício de elitismo tendencioso: os indivíduos diferem no tocante às suas habilidades e potencialidades. Platão demonstra em toda a *República* a sua preocupação em estabelecer um ambiente social em que o cidadão pudesse se desenvolver a despeito das suas posses, origem ou posição social, o que determinaria uma legítima sociedade sadia.

Para Platão, a justiça no Estado estaria fundamentada na observação ao princípio racional da divisão especializada das tarefas, isto é, a cada um (ou cada grupo) a incumbência que lhe fosse naturalmente propensa. No que se refere ao âmbito individual, a justiça se manifesta pela submissão voluntária e consciente das instâncias inferiores da alma (ira e desejos) ao elemento racional. Por conseguinte, a justiça não poderia ser pensada

simplesmente enquanto ordenamento jurídico regulador das relações sociais, mas como virtude introjetada na própria organização social, daí a serem desnecessários os juízes na Cidade ideal: cada cidadão seria o seu próprio juiz, submetendo-se individualmente ao elemento racional, e coletivamente ao grupo que representava a sabedoria do Estado.

O Estado ideal que Platão se esforça por delimitar estaria construído por três classes distintas: artesãos, guerreiros ou guardiões auxiliares e governantes; cuja estrutura seria definida a partir da virtude inerente a seus membros, a saber, respectivamente, temperança, coragem e sabedoria. Conforme aponta argutamente Paviani (2008, p. 60), “o indivíduo e a *polis* constituem-se numa única realidade relacional. O psicológico não é separado do sociológico”. Nesses termos, a questão essencial suscitada pela problemática da *República* (e que, por extensão, deveria ser uma preocupação do mundo contemporâneo), poderia ser formulada da seguinte maneira: de que forma as diferentes potencialidades (virtudes) inerentes a cada indivíduo poderiam ser identificadas e trabalhadas de modo que a contribuição de cada um para a Cidade fosse a melhor possível? A resposta dada por Platão é paradigmática: através da educação.

A respeito da classe dos artesãos Platão pouco fala, pois a sua atividade não exigiria grande especialização intelectual, mas apenas instrução técnica. Seriam responsáveis pela indústria e comércio e estariam livres para exercerem suas atividades. Entretanto, lhes seria vedada a participação no exército e especialmente na política, visto que, sendo ávidos pelo lucro, facilmente se tornariam corruptíveis. Os guardiões ou guerreiros, por seu turno, receberiam uma educação condizente com sua função de fiéis protetores da Cidade, seriam seus “cães de guarda”, de acordo com a imagem que Platão descreve (376a). Entrariam em contato com a música e a ginástica tendo em vista a harmonia entre corpo e alma, conforme prescrevia tradicionalmente a *paidéia* grega, visando à ampla formação do homem. No entanto, embora exercessem uma função essencial, os guardiões, por serem irascíveis e impetuosos, não poderiam em nenhuma hipótese chegar ao comando da Cidade, pois certamente agiriam com violência, por lhes faltar o equilíbrio advindo da verdadeira sabedoria.

A classe mais elevada e menos numerosa seria a dos governantes, que viveria exclusivamente para a Cidade, não existindo qualquer distinção entre os interesses pessoais de seus membros e os interesses de toda a comunidade. Com efeito, Platão enseja estabelecer um processo educacional que visaria à seleção e a formação dos governantes ideais da Cidade, baseado em uma *paidéia* filosófica. Dessa forma, a todos os aspectos gímnico-musicais presentes na *paidéia* tradicional seria acrescido o estudo das disciplinas matemáticas

(aritmética, geometria, estereometria, astronomia e harmonia), preparando o espírito para o contato com a dialética, a sublime ciência filosófica. Todo esse processo formativo teria como escopo final a constituição de um governo pautado unicamente na sabedoria, e jamais no poder econômico ou na capacidade retórica.

Platão define como condição para a efetivação do Estado ideal a premissa de que os filósofos fossem alçados ao poder. Na descrição do verdadeiro filósofo Platão evidencia, pela primeira vez na *República*, a sua célebre *teoria das Ideias*, que permite vislumbrar a realidade cindida em duas instâncias distintas: sensível e inteligível. As Ideias, princípios abstratos, eternos e imutáveis, representavam a verdadeira realidade, da qual o mundo das percepções sensíveis não seria mais do que uma cópia imperfeita, e cujo acesso garantiria o verdadeiro conhecimento. Sem dúvida, o entendimento da teoria das Ideias e suas implicações onto-epistemológicas representa um grande auxílio na tarefa de compreender a proposta político-educacional da *República*, visto que é a partir dela que Platão fundamenta o primado de um governo filosófico.

A contemplação da Ideia do Bem estaria colocada como o fim último de toda a atividade filosófica, possível apenas através da dialética. A escalada epistêmica desde as concepções mais arraigadas à percepção sensível até o vislumbre do sumo Bem representaria um processo extremamente longo e desgastante, finalizado apenas quando o postulante ao governo do Estado completasse cinquenta anos, vencendo todos os estágios do processo formativo, sendo, conseqüentemente, um homem sábio, corajoso e temperante.

O governante-filósofo seria, portanto, o único apto a governar tendo em vista não a multiplicidade do mundo sensível, ou o imenso coro de vozes dissonantes e opiniões contraditórias que caracterizavam a democracia ateniense, mas pautando-se em princípios racionais, amparados no conhecimento máximo: a Ideia do Bem. Da mesma forma, também seria função do filósofo convertido em governante o estabelecimento e a manutenção do sistema educacional que iria formar os seus sucessores, e de modo geral também os membros das demais classes constitutivas do Estado.

Tendo como base o paradigma da imperiosa fundamentação racional do poder político, ressaltamos a pertinência da crítica que Platão empreende à democracia ateniense. Somos partidários da ideia platônica de que, por si só, a democracia não garante a isonomia nas relações de poder enquanto determinada por questões de ordem econômica, fomentando apenas o revezamento no poder de grupos com interesses particulares. É certo que em condições ideais (o que seria mais utópico que a proposta platônica em si) a democracia surge como a melhor dentre as possíveis formas de governo. Isso significa que se realmente todos

os cidadãos possuíssem discernimento político, envergadura moral e igualdade de condições, tanto econômicas quanto de desenvolvimento intelectual, o sufrágio representaria a escolha consciente do eleitor entre candidatos igualmente competentes e idôneos, tão capacitados ao governo quanto qualquer outro cidadão.

A leitura da *República*, mais do que todas as questões que levanta e conceitos que aborda e desenvolve, nos permite assentar o caráter insuperável da educação. A exemplo da Atenas que Platão conheceu, hoje nos encontramos diante de uma grande crise educacional. Valores tradicionais que durante um longo tempo permearam todas as formas de inter-relação gradualmente foram sendo abandonados sem que em seu lugar se estabelecesse uma nova coleção de valores. A relativização moral, caracterizada por um senso moral seletivo cujo julgamento não se pauta em princípios norteadores de valor universal (ou deliberadamente convencionados), mas em preceitos mutantes de valor episódico, tornou-se o paradigma das relações humanas. Assim, uma contumaz ânsia por novidades torna qualquer parâmetro moral obsoleto no mesmo ritmo frenético em que ocorre a sobreposição de novas tecnologias. É certo que todo o preceito moral é temporal e contextualmente restrito, entretanto, a pura e simples relativização em uma conjuntura social em que as condutas individuais respeitam somente os princípios referentes ao âmbito jurídico torna iminente o caos generalizado.

Percebemos que as vãs tentativas no sentido de combater a violência, a intolerância e a corrupção revelam de maneira inequívoca a decadência moral e intelectual que caracteriza a contemporaneidade. Tal decadência se mostra com nitidez desconcertante na abissal lacuna deixada por um modelo de educação deficitário. O paradigma educacional que hoje conhecemos está preparado e se propõe conscientemente a formar bons profissionais, mas não bons cidadãos. Assim, dando ênfase à técnica, a educação norteada pelas demandas do mercado de trabalho não teme em deformar o cidadão, incutindo-lhe a ideia de que o sucesso individual sobrepõe-se aos aspectos morais, tal como apregoava a corrente degenerada dos sofistas políticos.

Reiteramos a necessidade e a importância de recorrermos ao inestimável manancial cultural, filosófico e político que a civilização grega representa. Nela encontramos problemas semelhantes aos nossos, e, especialmente, encontramos reflexões que podem nos ajudar a resolvê-los. Ao emprendermos um estudo mais aprofundado da *República*, Platão nos presenteia com a verdade inelutável do perigo que representam a educação puramente técnica que exclui os aspectos éticos, a relativização moral, a retórica vazia, o pautar-se pelas aparências, a submissão acrítica à opinião da maioria, a fragmentação e a mercantilização do

saber, o potencial alienante da arte... É evidente que a iniciativa platônica de propor uma reforma educacional não teve condições de transformar o panorama decadente da sociedade grega; tampouco se afigurou como nossa intenção, nas exíguas páginas do presente texto, querer reverter o processo crescente e já consolidado de degradação de uma concepção de bem comum; mas realizar a tarefa plausível e indispensável de angariar elementos úteis em uma reflexão acerca do modo como educamos contemporaneamente.

6 REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- _____. *Poética, Organon, Política, Constituição de Atenas*. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo, 2010.
- CENCI, Angelo Vitório. *Aristóteles e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.
- CORNFORD, Francis Macdonald. *Antes e depois de Sócrates*. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- CROMBIE, I. M. *Análisis de las doctrinas de Platón: I. El hombre e la sociedad*. Trad. Ana Torán e Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- COTRIN, Gilberto; PARISI, Mário. *Fundamentos da Educação: história e filosofia da educação*. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1981.
- DALA SANTA, Fernando. *A construção da Cidade ideal na República de Platão: a formação do rei-filósofo*. 2009. Monografia (Graduação em Filosofia) – Universidade de Passo Fundo, Passo Fundo, 2009.
- DALBOSCO, Cláudio A. *Pedagogia filosófica: cercanias de um diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- _____. Natureza da pesquisa em educação: abrindo um leque de alguns problemas. In: HENNING, Leoni M. P. (Org). *Pesquisa, ensino e extensão no campo filosófico-educacional: possibilidades presentes no contexto universitário*. Londrina: EDUEL, 2010.
- DURANT, Will. *A história da filosofia*. Trad. Luiz Carlos do Nascimento Silva. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- EGGERS LAN, Conrado. Introducción. In: PLATÓN. *Diálogos IV: República*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- FEITOSA, Zoraida Maria Lopes. *A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- FLICKINGER, Hans-Georg. *A caminho de uma pedagogia hermenêutica*. Campinas: Autores Associados, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GOERGEN, Pedro. Formação ontem e hoje. In: CENCI, Angelo V.; DALBOSCO, Claudio A.; MÜHL, Eldon H. *Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica*. Passo Fundo: UPF Editora, 2009.

- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- GUTHRIE, W.K.C. *História de la filosofía griega III: SigloV, ilustración*. Madrid: Editorial Gredos, 1990a.
- _____. *História de la filosofía griega IV:Platón, el hombre e sus diálogos: primera época*. Madrid: Editorial Gredos, 1990b.
- HAVELOCK, Eric A. *Prefacio a Platón*. Madri: Gráficas Rogar, 1994.
- HIRSCHBERGER, Johannes. *História da filosofia na antiguidade*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Editora Herder, 1969.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- HOMERO, *Ilíada*. Trad. Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- _____. *A Odisseia*. Trad. Fernando C. de Araújo Gomes. São Paulo: Editora Escala.
- IÑIGO, Emilio Lledó. Introducción general. In. PLATÓN. *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.
- JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes/Editora Universidade de Brasília, 1989.
- JAPIASSU, Hilton; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de filosofia*. 4. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis: Editora Vozes, 1991.
- KITTO, H. D. F. *Os gregos*. Coimbra: Armênio Amado, 1970.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- LEAL, Aparecido Gomes. *Um estudo sobre o cidadão e a cidadania na República de Platão*. Boletim do CPA Campinas, n° 4, jul./dez. 1997, pp. 213-223.
- LESKY, Albin. *Historia de la literatura griega*. Madrid: Editora Gredos, 1989.
- MAIRE, Gaston. *Platão*. Trad. Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1966.
- MANACORDA, Mario Alighiero. *História da educação: da antiguidade aos nossos dias*. Trad. Gaetano Lo Monaco. 3. ed. São Paulo: Editora Cortez/Autores Associados, 1992.
- MANON, Simone. *Platão*. Trad. Flávia Cristina de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- MARROU, Henri-Iréné. *História da educação na antiguidade*. Trad. Mário Leônidas Casanova. São Paulo: Editora Herder, 1973.

MATTÉI, Jean-François. *A alegoria da caverna e a barbárie da doçura*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line. São Leopoldo, ano IX, ed. 294, p. 12-17. Maio de 2009. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/ihu>>

MONDOLFO, Rodolfo. *Pensamento antigo: história da filosofia greco-romana*. São Paulo: Mestre Jou, 1964.

_____. *O homem na cultura antiga*. Trad. Luiz Aparecido Caruso. São Paulo: Mestre Jou, 1968.

_____. *Sócrates*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1972.

NOGUEIRA, Antônio Henrique. *O conceito de justiça na República de Platão*. Dissertatio, Revista de Filosofia. UFPel, Pelotas, n° 12, verão de 2000.

PADOVANI, Umberto. *História da Filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1981.

PAPPAS, Nickolas. *A República de Platão*. Trad. Abílio Queiroz. Lisboa: Edições 70, 1995.

PAVIANI, Jayme. *Escrita e linguagem em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. *Platão & A República*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

_____. *O filósofo como homem divino em Platão*. Hypnos. São Paulo, n. 15, p. 1-12, 2005.

_____. *Platão e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *A paidéia grega e a educação atual*. In: CENCI, Angelo V.; DALBOSCO, Claudio A.; MÜHL, Eldon H. (Orgs.) *Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica*. Passo Fundo: Editora UPF, 2009.

_____. *A ideia de Bem em Platão*. Conjectura. Caxias do Sul, n. 1, p. 68-82, jan./abr. 2012.

_____. *Notas sobre o conceito de virtude em Platão*. Veritas. Porto Alegre, v. 57, n. 3, p. 86-98, set./dez. 2012.

PEREIRA FILHO, Gerson. *Uma história da Filosofia em Platão: o percurso histórico da cidade platônica de As Leis*. São Paulo: Paulus, 2009.

PERINE, Marcelo. *Platão e a ação política dos filósofos*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line. São Leopoldo, ano IX, ed. 294, p. 21-26. Maio de 2009. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/ihu>>

PIETTRE, Bernard. *A República, Livro VII*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Diálogos Górgias*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Diálogos: Leis e Epínomis*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Diálogos: Protágoras*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.

_____. *Diálogos: Mênon, Banquete, Fédon*. Trad. Jorge Paleikat. 20. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

_____. *Fedro*. Trad. Pedro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

PLATÓN. *Cartas*. Madrid: Ediciones Akal, 1993.

_____. *Diálogos I: Apologí, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hípias menor, Hípias maior, Laques, Protágoras*. Madrid: Editorial Gredos, 1985.

_____. *Diálogos II: Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

_____. *Diálogos III: Fédon, Banquete, Fedro*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. *Diálogos IV: República*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

_____. *Obras completas, Tomo I: Cármides, Lisis, Eutífron, Apologí, Critón, Fedón, Menón*. Caracas: Universidade Central de Venezuela, 1980.

POPPER, Karl Raimund. *A sociedade aberta e seus inimigos*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia; São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

QUILLICI, Neto Armindo. *Educação, Justiça e política na República de Platão*. São Paulo: Altana, 2002.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga vol. I. Das origens a Sócrates*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz & Marcelo Perine. São Paulo Edições Loyola, 1993.

_____. *História da filosofia antiga vol. II. Platão e Aristóteles*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz & Marcelo Perine. São Paulo Edições Loyola, 1994.

_____. & ANTISERI, Dario. *História da filosofia: antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulinas, 1990.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão: releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das Doutrinas não escritas*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

RIVAUD, Alberto. *As grandes correntes do pensamento antigo*. 2. ed. Coimbra: Armenio Amado editor, 1962.

_____. Evolução do pensamento de Platão: o espírito e as dificuldades do platonismo. In. Platão. *Diálogos: Fédon, Sofista, Político*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1986.

ROHDEN, Luiz. Sobre a atualidade da paidéia grega. In. CENCI, Ângelo V.; DALBOSCO, Claudio A.; MÜHL, Eldon H. (Orgs) *Sobre filosofia e educação: racionalidade, diversidade e formação pedagógica*. Passo Fundo: Editora UPF, 2009.

ROGUE, Christophe. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2005.

ROCHA PEREIRA, Maria Helena da. Introdução. In. PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

RUSSELL, Bertrand. *História da filosofia ocidental: livro primeiro*. Trad. Breno Silveira. 3. ed. São Paulo: Codil, 1967.

SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. Tomo I. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *A obra platônica, na sua totalidade, é fundante do pensamento ocidental*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line. São Leopoldo, ano IX, ed. 294, p. 07-11. Maio de 2009. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/ihu>>

SAVELE, Max. et. al. *História da civilização mundial: as primeiras culturas humanas*. Trad. Milton Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia/ LISA – Editora Irradiante, 1971.

SCHÜLER, Donald. *Aspectos estruturais da Ilíada*. Porto Alegre: Editora da URGs, 1972.

_____. *Origens do discurso democrático*. Porto Alegre: L&MP, 2002.

SCIACCA, Michele Federico. *História de la filosofia*. Barcelona: Luis Miracle, 1958.

SCOLNICOV, Samuel. *Platão e o problema educacional*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SOARES, Antônio Jorge. *Dialética educação e política: uma releitura de Platão*. 2. Ed. São Paulo: Cortez, 1999.

_____. *O papel da educação no pensamento político de Platão*. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1995.

SOARES, Márcio. *Construção e crítica da teoria das ideias na filosofia de Platão: dos diálogos intermediários à primeira parte do Parmênides*. 2010. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2010.

_____; PICHLER, Nadir A. Educação, Filosofia e Antiguidade: algumas questões sobre a paidéia grega. In: DALBOSCO, C. A.; CASAGRANDA, E. A.; MÜHL, E. H. (Orgs.). *Filosofia e pedagogia: aspectos históricos e temáticos*. Campinas: Autores Associados, 2008. p. 25-49.

SOUZA, José Cavalcante de. Do mito à filosofia. In: *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova cultural, 1996.

SZLEZÁK, Thomas. *Platão, um pensador sistemático, segundo a Escola de Tübingen-Milão*. Revista do Instituto Humanitas Unisinos on-line. São Leopoldo, ano IX, ed. 294, p.18-21. Maio de 2009. Disponível em: <<http://www.unisinos.br/ihu>>

TEIXEIRA, Evilázio F. B. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo: Paulus, 1999.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. Trad. Rineu Quinalia. São Paulo: Annablume, 2010.

VAZ, H. L. *Escritos de filosofia II*. São Paulo: Loyola, 1988.

VERNANT, Jean Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WILLIAMS, Bernard. *Platão: a invenção da filosofia*. Trad. Irley Fernandes Franco. São Paulo: UNESP, 2000.

CIP – Catalogação na Publicação

D136j Dala Santa, Fernando
Justiça, política e formação na república platônica : a paidéia enquanto
caminho para a virtude / Fernando Dala Santa. – 2013.
110 f. : il. ; 30 cm.

Orientação: Professor Dr. Angelo Vitório Cenci.

Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade de Passo
Fundo, 2013.

1. Educação – Filosofia. 2. Professores – Formação. 3. Platão. I. Cenci,
Angelo Vitório, orientador. II. Título.

CDU: 37.01

Catalogação: Bibliotecária Angela Saadi Machado - CRB 10/1857